

Heidegger i la qüestió del món (1927/30)

Raimon Pàez Blanch



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement- NoComercial – SenseObraDerivada 3.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento - NoComercial – SinObraDerivada 3.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0. Spain License.**

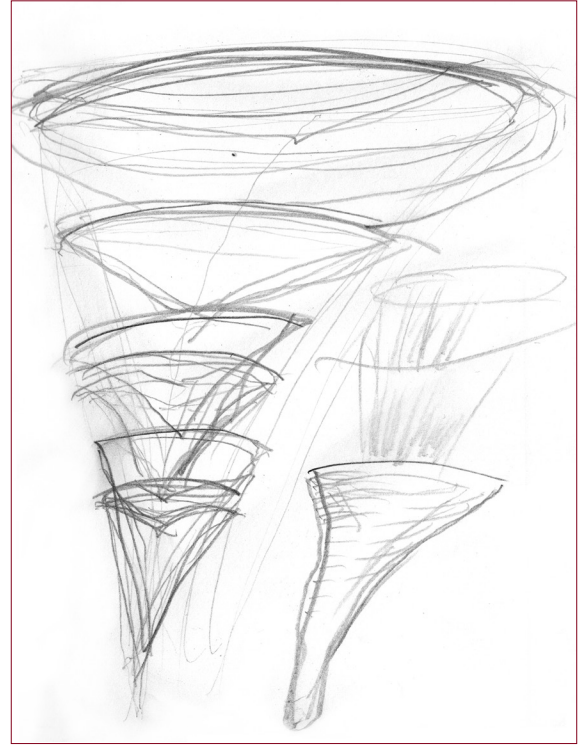
Heidegger i la qüestió del món (1927/30)

Tesi doctoral presentada per
Raimon PÀEZ BLANCH

Dirigida pel
Dr. Francesc PERENYA BLASI

Universitat de Barcelona, 2015

Heidegger i la qüestió del món (1927/30)



Tesi doctoral presentada per
Raimon PÀEZ BLANCH

Dirigida pel
Dr. Francesc PERENYA BLASI

Doctorat (Reial Decret 778/1998)
Programa: Filosofia, Història, Estètica i Antropologia
Bienni: 2000-2002

Facultat de Filosofia
Departament d'Història de la Filosofia,
Estètica i Filosofia de la Cultura

Una part substancial de l'elaboració d'aquesta tesi doctoral va tenir lloc en el si de la *Phillips-Universität Marburg*, durant una estada de quatre mesos a Marburg (agost - novembre 2012), amb participació en l'*Oberseminar*, gràcies a les gestions del Prof. Dr. Christoph Demmerling i de la Dra. Ingrid Vendrell.

L'empenta definitiva en la investigació fou possible gràcies a la beca d'investigació (*Junior-Fellowship*) concedida per la *Meßkircher Martin-Heidegger-Stiftung* conjuntament amb la *Philosophisch-Theologische Hochschule Vallendar* (<http://www.pthv.de>), per la qual vaig poder gaudir d'una memorable i intensa estada d'estudi a l'*Arxiu Heidegger* de Meßkirch (juliol - setembre 2013).

AGRAÏMENTS:

L'elaboració d'aquesta tesi ha estat un treball radicalment solitari, però que mai hauria reeixit sense l'ajut indispensable i el suport desinteressat de diverses persones a qui vull extendre l'agraïment més sincer.

Dr. Jesús Adrián Escudero

Jordi Argenter

Dr. Josep Maria Bech

Núria Blanch Mortés

Angela K. Bunning

Lluís Costabella

Heinrich Heidegger

Dr. Manolo Luna

Joan Antoni Pàez i Berga

Roger Paez i Blanch

Sònia Pardo

Dr. Francesc Perenya Blasi

Else Prünster

Ignasi Sala

Iñigo Solano

Dr. Salvi Turró

Dr. Ingrid Vendrell

Dr. Dr. Holger Zaborowski

Companyes i companys de l'Institut de Guissona

I especialment a na Sandra Raak per la seva enorme consideració, suport i afecte. Gràcies.

Per acabar, vull esmentar els indrets on he pogut treballar i concentrar-me en la tesi de manera decidida aquests anys: Barcelona, Marburg, Messkirch i especialment Ferran (La Segarra). Vull fer constar també un sentit recordatori a la fidel companya canina *Lemmy* (1998-2014).

<<En les discussions que segueixen no importa tant que vostès dominin el tot de la interpretació en cadascun dels seus passos i siguin capaços d'apropriar-s'ho en termes d'un coneixement conceptual enterament unívoc, sinó que el que importa és que se n'adonin de cap a on apunta la investigació (*Daher kommt es in folgender Erörterung für Sie nicht darauf an, daß Sie das Ganze der Interpretation in jedem Schritt beherrschen und in eindeutiger begrifflicher Erkenntnis sich zuzueignen vermögen, als darauf, daß Sie merken, worauf überhaupt abgezielt wird*)>> (GA 27, 303-304/315).

Martin Heidegger, 1927.

A Joan Eugeni Blanch Mortés,
el primer filòsof que vaig conèixer.

ABSTRACT

This dissertation presents a systematic phenomenological-hermeneutical investigation of *the question of the world* in Heidegger (1927/30), essentially *implicit* in his approach to the question of being. This research on the concept of the world has two simultaneous intentions: on the one hand to discuss Heidegger's discourse on the world systematically and in its entirety; and on the other, to radicalize his – often germinal – thought on this question, through its interpretation, eventually moving beyond the more orthodox ways in which the author has been read. The question of the world is articulated *ontologically* (world as being, being as world) based on the *cosmological difference* (between world and entities). The world as *disclosure* (*SuZ*) and *event* (post-*SuZ*), where the concepts of being, nothing, entity, Dasein and ground take on a phenomenological dimension, as they are constantly referring to one another.

The dissertation is organized in five parts, where parts III and IV constitute the main body, which lays out the *conceptual* investigation of the *phenomenon of the world*. Part III presents an *integral* reading of *Sein und Zeit* to reveal the question of the world in its multiple aspects. Part IV elaborates the indications regarding the world and the related problematics that emerge from *SuZ* based on course notes and the most relevant writings from the post-*SuZ* period (between SS 1927 and WS 1929/30).

My interpretation of the *double use* of 'Dasein' – *qua* entity and *qua* being (*being-in-the-world or transcendence*) – (II, ch.2) allows for a productive reading of *SuZ* (III), which reveals the accomplishments and limitations of the Heideggerian conceptualization of the world, while it reveals underlying indications that should allow for continuing investigation, above and beyond Heidegger's *texts*. In my view, the world in *SuZ* is organised according to three perspectives or levels: *familiarity*, *breaking-down* and *appropriation* (III, ch.1, 2, 3). From the world as *significance* to the *nullity* of the world, there emerges the possibility of *appropriation* of the world-disclosure (in the elaboration of the fundamental concepts from the 2nd section of *SuZ*).

Part IV proposes the question of the world based on the "new" concept of transcendence from the post-*SuZ* phase (ch.5). One leitmotif is the problematic, discovered during the analysis of the 2nd section of *SuZ*, of the inherent link between *worldliness* and *selfhood* (an essential tie between Dasein, world, and entity) through the double path of *project* (ch.6: project of the world, world configuration and freedom toward ground) and *affectedness* (ch.7: anguish, boredom, totality). Chapter eight gathers the more speculative thought on the *essence of the world* laid out during the course WS 1929/30, which hints at the common ground in the two previous paths.

RESUM

Aquesta tesi desenvolupa una investigació fenomenològico-hermenèutica sistemàtica sobre *la qüestió del món* en Heidegger (1927/30), essencialment *tàcita* en el seu plantejament de la qüestió del ser. Aquesta recerca sobre el concepte de món té dues intencions simultànies. Per una banda, elaborar sistemàticament i integral el discurs de Heidegger entorn del món. I per altra, radicalitzar interpretativament el seu pensament -sovint germinal- sobre aquesta qüestió, situant-me eventualment més enllà de les interpretacions més ortodoxes de l'autor. La qüestió del món és articulada *ontològicament* (el món com a ser, el ser com a món) partint de la *diferència cosmològica* (entre món i ens). El món com a *obertura (SuZ)* i *esdeveniment (post-SuZ)* on els conceptes de ser, no-res, ens, Dasein i fonament troben la seva dimensió fenomenològica, en el constant remetre's uns als altres.

La tesi s'organitza en cinc parts, constituint la III i la IV el cos central on desplego *conceptualment* el fenomen del món. La III presenta una lectura *integral* de *Sein und Zeit* per desenterrar la qüestió del món en els seus aspectes múltiples. La IV elabora les indicacions sobre el món i les problemàtiques annexes sorgides de *SuZ*, a partir dels cursos i escrits més rellevants del període post-*SuZ* (entre el SS 1927 i el WS 1929/30).

La interpretació que faig del *dobte ús* del 'Dasein' -*qua* ens i *qua* ser (ésser-en-el-món o transcendència)- (II, cap.2) em permet una lectura productiva de *SuZ* (III) que revela els assoliments i límits de la conceptualització heideggeriana del món, alhora que destapa indicacions encobertes que haurien de permetre continuar la investigació més enllà de la *lletra* de Heidegger. El món a *SuZ* es vertebrava segons tres perspectives, eixos o nivells: *familiaritat*, *esfondrament* i *apropiació* (III, cap.1, 2, 3). Del món com a *significativitat* a la *nihilitat* del món, on despunta la possibilitat de l'*apropiació* de l'obertura del món (en l'elaboració dels conceptes fonamentals de la 2^a secció de *SuZ*).

La part IV planteja la qüestió del món des del "nou" concepte de *transcendència* de la fase post-*SuZ* (cap.5). Un fil conductor és la problemàtica, descoberta en l'anàlisi de la 2^a secció de *SuZ*, del vincle inherent entre *mundanitat* i *ipseïtat* (lligam essencial de Dasein, món i ens) per la doble via del *projecte* (cap.6: projecte de món, configuració de món i llibertat vers el fonament) i de l'*afectivitat* (cap.7: angoixa, avorriment, totalitat). El capítol 8 recull el pensament més especulatiu sobre l'*essència del món* exposat al curs WS 1929/30, que insinua la unitat de fons de les dues vies anteriors.

ÍNDIX GENERAL ABREUJAT

I. INTRODUCCIÓ, OBJECTIUS I METODOLOGIA.....	1
II. PRELIMINARS	25
1. ESTAT DE LA RECERCA SOBRE LA QÜESTIÓ DEL MÓN EN HEIDEGGER	25
2. DETERMINACIÓ DEL ‘DASEIN’ AMB VISTA AL PLANTEJAMENT ONTOLÒGIC DE LA QÜESTIÓ DEL MÓN	42
2.1. Caracterització provisional del terme ‘Dasein’ a <i>Sein und Zeit</i>	43
2.1.1. Distinció formal entre ens i ser: la diferència ontològica.....	43
2.1.2. Caracterització inicial i literal del terme ‘Dasein’ a <i>Sein und Zeit</i>	46
2.2. Primeres distincions conceptuals: ‘Dasein’, ‘ésser-en-el-món’ i ‘món’	52
2.3. Aprofundiment en la interpretació del terme ‘Dasein’	54
2.3.1. Lectura negativa del Dasein: què <i>no és</i> el Dasein?.....	54
2.3.2. Interpretacions creuades del ‘Dasein’	58
2.4. Interpretació positiva dual-funcional del Dasein: lectura positiva.....	73
2.4.1. Observacions preliminars	73
2.4.2. Interpretació dual-funcional del ‘Dasein’: doble accepció i ús del terme	76
III. LA QÜESTIÓ DEL MÓN A <i>SEIN UND ZEIT</i>.....	85
1. FAMILIARITAT: EL PLANTEJAMENT DE L’ÉSSER-EN-EL-MÓN I LA FAMILIARITAT AMB EL MÓN.....	92
1.1. (El Dasein com a) <i>Ésser-en-el-món</i>	92
1.1.1. <i>Ésser-en-el-món</i> : primeres ocurrències, apreciacions metodològiques i reflexions	93
1.1.2. Aproximació a l’ésser-en-el-món a partir del <i>ser-en</i>	95
1.2. La qüestió del món des de l’ésser-en-el-món: clarificacions i indicacions	102
1.2.1. El món com a moment de l’ésser-en-el-món?	102
1.2.2. Indicacions provisionals respecte la pregunta pel món.....	105
1.3. Dilucidació del concepte de món i conceptes associats.....	109
1.3.1. Món, mundanitat, ésser-en-el-món: aproximació inicial	109
1.3.2. L’equivocitat del terme ‘món’: quatre sentits i aclariments provisionals per a la investigació següent	111
1.3.3. Vers el fenomen del món des de l’ens intramundà: el món circumdant	126
1.3.4. La mundanitat: món com a totalitat significativa familiar	141
1.3.5. Món i espacialitat	183
1.3.6. El món comú	197
1.4. L’obertura: obertura del Dasein i obertura del món	224
1.4.1. <i>Ser-en, Aquí</i> i obertura: obertura del Dasein i obertura del món.....	225
1.4.2. Com és “en” el món el Dasein? La constitució existenciària de l’Aquí: l’obertura del Dasein	233
1.4.3. L’obertura del Dasein quotidià: estar-interpretat i caiguda.....	273

2.	ESFONDRAMENT: ANGOIXA I TOTALITAT. UNA ALTRA MANERA DE PREGUNTAR PEL MÓN.....	281
2.1.	El món en l'angoixa: pèrdua de familiaritat, inhospitalitat i esfondrament	282
2.1.1.	Estructura formal de l'angoixa	284
2.1.2.	La funció "metodològica" de l'angoixa.....	291
2.2.	La qüestió de la totalitat / integritat: en la cura i la mort	299
2.2.1.	La cura com a ser del Dasein.....	300
2.2.2.	El ser-vers-la-mort com a garant d'una totalitat més originària.....	305
2.3.	Realitat, veritat i qüestió del món (plantejament <i>estàtic</i> del món).....	314
2.3.1.	La realitat del món? La qüestió de la realitat	315
2.3.2.	Obertura i veritat. La qüestió de la veritat.....	336
2.4.	Pensaments entorn del món com a <i>donació</i> d'una peculiar totalitat	364
3.	APROPIACIÓ: L'EXISTÈNCIA PRÒPIA I EL "MÓN PROPI"	367
3.1.	La unitat de món i si mateix en la 2 ^a secció de <i>SuZ</i>	368
3.1.1.	La 2 ^a secció com a repetició i aproximació més originària als fenòmens	368
3.1.2.	El si-mateix i el món en la seva unitat	371
3.2.	Nihilitat com a condició de possibilitat de l'apropiació del món.....	375
3.2.1.	Nihilitat i món.....	375
3.2.2.	Consciència i nihilitat de l'ésser-en-el-món.....	378
3.2.3.	Culpa i ser-fonament	386
3.3.	Paral·lelisme entre <i>obertura</i> (Aquí) i <i>resolució</i> (Situació)	393
3.3.1.	La resolució com a obertura pròpia	395
3.3.2.	La <i>Situació</i>	400
3.3.3.	La resolució precursora: mode propi de l'íntegre-poder-ser del Dasein	410
3.3.4.	La ipseïtat del Dasein des de la resolució	418
3.3.5.	Resultats provisionals de l'anàlisi del si-mateix respecte el <i>món propi</i> . Tensió filosòfica entre concreció i totalitat	428
3.4.	El món des de la finitud (plantejament <i>dinàmic</i> del món)	433
3.4.1.	Temporalitat i transcendència.....	433
3.4.2.	Món i historicitat.....	467
IV.	EL MÓN EN LES LLIÇONS I ESCRITS DESPRÉS DE <i>SEIN UND ZEIT</i> (1927-1930)	483
1.	LA QÜESTIÓ DEL MÓN DURANT UNA FASE CONVULSA DEL PENSAMENT DE HEIDEGGER	483
1.1.	Presentació del període 1927/30 i dels textos escollits	483
1.1.1.	Desplaçaments semàntics en el terme 'Dasein' (1927/30)	486
1.1.2.	Textos escollits del període 1927/30.....	492

1.2.	Interpretacions del període 1927/30	500
1.2.1.	Görland: una fase intermitja en el pensament de Heidegger	500
1.2.2.	Hackenesch: esmena a la totalitat del període	502
1.2.3.	Kisiel: una lectura moderada	510
1.2.4.	Thomä: el període de crisi del pensament heideggerià	513
1.2.5.	Leyte: la metafísica com a situació originària	518
2.	VIES D'ACCÉS A LA QÜESTIÓ DEL MÓN	520
3.	UBICACIÓ DE LA QÜESTIÓ DEL MÓN COM A PREGUNTA FONAMENTAL DE LA FILOSOFIA	525
3.1.	Filosofia, ciència i cosmovisió	525
3.1.1.	La filosofia és ciència o cosmovisió?	525
3.1.2.	Filosofia i metafísica	533
3.2.	Concepte del món i pregunta pel món	547
3.2.1.	“Què és el món?” com a pregunta metafísica (WS 1929/30)	547
3.2.2.	L'especificitat de la pregunta filosòfica o metafísica: apreciacions metodològiques	551
3.3.	La qüestió de la cosmovisió	562
3.3.1.	Interpretació habitual de la cosmovisió	562
3.3.2.	Lectura fonamental de la cosmovisió a partir de la transcendència	567
4.	BREU HISTÒRIA DEL CONCEPTE DE MÓN (VIA HISTÒRICO-SEMÀNTICA)	580
5.	TRANSCENDÈNCIA I MÓN DESPRÉS DE <i>SUZ</i> (1927/30)	592
5.1.	De la intencionalitat a la transcendència originària	592
5.1.1.	La intencionalitat i el fals problema de la transcendència	592
5.1.2.	La irrupció de la transcendència	596
5.2.	Estructura de la transcendència i concepte <i>transcendental</i> de món	600
5.2.1.	Tres moments de l'estructura formal de la transcendència: Dasein, món, ens	601
5.2.2.	Accepció vulgar i accepció transcendental del concepte de món	605
5.2.3.	El concepte transcendental de món en relació als quatre significats a <i>SuZ</i>	608
5.2.4.	Indicacions per a una articulació raonable del doble aspecte del Dasein	609
5.3.	Transcendència i fonamentar en relació a la qüestió del món	617
5.3.1.	El triple <i>fonamentar</i> en la unitat de la transcendència	618
5.3.2.	Filosofar és el transcendir explícit: unitat del problema del món i del ser	626
6.	PROJECTE I CONFIGURACIÓ DE MÓN	631
6.1.	Món, naturalesa i ingrés de l'ens al món	631
6.1.1.	Naturalesa i món	632
6.1.2.	L' <i>ingrés en el món</i> per part de l'ens	639
6.1.3.	L'entorn dels animals, el concepte de món i la naturalesa vivent	641

6.2.	Projecte, món, ipseïtat i per-mor-de-si	647
6.2.1.	Comprendre i projecte	647
6.2.2.	Iperseïtat i món	651
6.2.3.	El món com a rendiment de si mateix? Una interpretació desencaminada	670
6.3.	Projecte de món, configuració de món i llibertat	678
6.3.1.	Projecte de món i llibertat	678
6.3.2.	Món i no-res des del projecte	698
6.3.3.	Configuració de món i llibertat	704
7.	EL MÓN OBERT EN L'AFECTIVITAT	718
7.1.	Afectivitat, ens en total i qüestió del món	720
7.1.1.	La funció d'obertura del <i>tot</i> (món) dels estats d'ànim	720
7.1.2.	L'ens en total com a tema i la metontologia	724
7.1.3.	Excurs sobre el concepte de tot	727
7.2.	El caràcter de totalitat revelat en els estats d'ànim fonamentals	735
7.2.1.	L'angoixa	736
7.2.2.	L'avorriment profund	739
7.3.	Nihilitat, no-res i món des de l'afectivitat	753
7.3.1.	Nihilitat del Dasein (nihilitat de l'ésser-en-el-món)	754
7.3.2.	La pregunta metafísica pel no-res: <i>desistir</i> del no-res, <i>denegar-se</i> l'ens en total (buit)	757
7.3.3.	L'instant i la llibertat (resolució) des de l'avorriment (WS 1929/30)	766
8.	L'ESSÈNCIA DEL MÓN	771
8.1.	Caràcter d'esdeveniment del fenomen del món	774
8.2.	El joc de la transcendència com a essència del món	777
8.2.1.	El món com a totalitat unitària de la diversitat del ser	777
8.2.2.	L'essència del món com a jugar el joc	779
8.3.	L'imperar del món com a essència del món	784
8.3.1.	L'imperar del món com a esdeveniment	784
8.3.2.	Moments de l'esdeveniment de l'imperar del món i qüestió de la veritat	787
8.3.3.	Unitat de l'esdeveniment fonamental? (Imperar del món, configuració del món i projecte originari)	793
8.3.4.	El món com a possibilitament: la finitud	796
8.3.5.	Recapitulació: <i>en el projecte impera el món</i>	802
V.	RECAPITULACIÓ I CONCLUSIONS	805
	BIBLIOGRAFIA	837

ÍNDIX TEMÀTIC

I. INTRODUCCIÓ, OBJECTIUS I METODOLOGIA	1
II. PRELIMINARS	25
1. ESTAT DE LA RECERCA SOBRE LA QÜESTIÓ DEL MÓN EN HEIDEGGER	25
2. DETERMINACIÓ DEL 'DASEIN' AMB VISTA AL PLANTEJAMENT ONTOLÒGIC DE LA QÜESTIÓ DEL MÓN ...	42
2.1. Caracterització provisional del terme 'Dasein' a <i>Sein und Zeit</i>	43
2.1.1. Distinció formal entre ens i ser: la diferència ontològica.....	43
2.1.2. Caracterització inicial i literal del terme 'Dasein' a <i>Sein und Zeit</i>	46
2.2. Primeres distincions conceptuals: 'Dasein', 'ésser-en-el-món' i 'món'	52
2.3. Aprofundiment en la interpretació del terme 'Dasein'	54
2.3.1. Lectura negativa del Dasein: què <i>no és</i> el Dasein?.....	54
2.3.2. Interpretacions creuades del 'Dasein'	58
2.3.2.1. Von Herrmann: una lectura ortodoxa.....	59
2.3.2.2. Haugeland: una lectura heterodoxa	61
2.3.2.3. Leyte: una lectura ontologitzant	66
2.3.2.4. Dreyfus i Carman: una lectura predominantment òtica.....	70
2.4. Interpretació positiva dual-funcional del Dasein: lectura positiva.....	73
2.4.1. Observacions preliminars	73
2.4.2. Interpretació dual-funcional del 'Dasein': doble accepció i ús del terme	76
III. LA QÜESTIÓ DEL MÓN A <i>SEIN UND ZEIT</i>.....	85
1. FAMILIARITAT: EL PLANTEJAMENT DE L'ÉSSER-EN-EL-MÓN I LA FAMILIARITAT AMB EL MÓN	92
1.1. (El Dasein com a) <i>Ésser-en-el-món</i>	92
1.1.1. <i>Ésser-en-el-món</i> : primeres ocurrències, apreciacions metodològiques i reflexions	93
1.1.2. Aproximació a l'ésser-en-el-món a partir del <i>ser-en</i>	95
1.1.2.1. <i>Ser-en</i> i <i>ser-vora</i> (el món)	95
1.1.2.2. El coneixement com a mode fundat de l'ésser-en-el-món	98
1.2. La qüestió del món des de l'ésser-en-el-món: clarificacions i indicacions	102
1.2.1. El món com a moment de l'ésser-en-el-món?	102
1.2.2. Indicacions provisionals respecte la pregunta pel món.....	105
1.3. Dilucidació del concepte de món i conceptes associats	109
1.3.1. Món, mundanitat, ésser-en-el-món: aproximació inicial	109
1.3.2. L'equivocitat del terme 'món': quatre sentits i aclariments provisionals per a la investigació següent	111
1.3.2.1. Primera parella: el món en sentit natural-categorial	112
1.3.2.2. Segona parella: el món en sentit existencial-existenciari.....	115

1.3.2.3. Reflexions provisionals a partir dels quatre sentits del terme ‘món’	121
I. Dubtes sobre la interpretació que fa Dreyfus del món 3	121
II. El món és previ al “meu món”: el problema dels mons particulars	121
III. La relació món-natura des del concepte de <i>desmundanització</i>	124
IV. Mundanització	125
1.3.3. Vers el fenomen del món des de l’ens intramundà: el món circumdant	126
1.3.3.1. Vers el món a partir de l’ens a mà: món circumdant, mundicitat de l’útil i interrupció del tracte ...	126
I. De l’útil a la totalitat d’útil	127
II. Ser-a-mà i circumspecció	129
III. De l’obra cap al món	130
IV. Primer avís sobre la diferència entre món i ens	131
V. La mundicitat de l’intramundà (útil) es manifesta en la interrupció del tracte	131
VI. Fenomen del món i món circumdant?	133
VII. “El món s’anuncia...”	135
1.3.3.2. Vers el món des del signe (totalitat remissional)	138
1.3.4. La mundanitat: món com a totalitat significativa familiar	141
1.3.4.1. Preludi a la mundanitat	141
I. Circumstància i totalitat circumstantiva	142
I.1. ‘ <i>Bewandtnis</i> ’ i les dificultats de traducció del concepte	142
I.2. Totalitat circumstantiva i per-mor-de	146
II. Deixar-ser l’ens intramundà com a posar-en-llibertat el seu ser	147
III. Nivells fenomenològics del ser en relació a la qüestió del món: ‘descobert’, ‘predescobert’ i ‘obert’	150
1.3.4.2. Mundanitat i significativitat	151
I. Primera definició del fenomen del món i de la mundanitat	151
II. Familiaritat amb el món	156
III. Significativitat i mundanitat	159
IV. Una equivocitat problemàtica en el concepte de significativitat	162
V. Rebuig de la interpretació lògicoformal de la significativitat	167
1.3.4.3. Primers resultats i reflexions sobre el concepte de món	169
I. Primeres determinacions ontològiques del món	169
I.1. Relacionalitat, vincle essencial i caràcter de totalitat	169
I.2. “ <i>A priori</i> ”	171
I.3. Incomptabilitat (<i>singulare tantum</i>): ‘món’ i ‘mons’?	172
I.4. Fenomen (el donar-se el fenomen com a tal). Món i obertura. Reflexions	175
II. Oscil·lació entre el món en sentit ontològic i el món circumdant en sentit òntic	176
II.1. Precisió sobre el món quotidià circumdant	177
II.2. Món circumdant i món mateix: oscil·lació i diferència (Thomas)	178
II.3. El món no és resultat sinó condició de l’aprenentatge	181
1.3.5. Món i espacialitat	183
1.3.5.1. El passar per alt el fenomen del món en l’ontologia cartesiana	184
1.3.5.2. Espai còsmic, espai circummundà i espacialitat existenciària	186
1.3.5.3. Espai i món, un problema pendent	193
I. La tasca pendent de pensar l’espacialitat des del món	193
II. L’oblit de la corporalitat viscuda com a insuficiència bàsica del plantejament de l’espai en Heidegger, segons Patočka	195

1.3.6. El món comú	197
1.3.6.1. Qui és en el món? Existenciaris en referència al món comú	200
I. Qui és en el món? Crítica al subjecte d'ascendència cartesiana.....	200
II. <i>Els altres</i> que <i>hi-són-amb</i> (el Dasein) i el <i>ser-amb</i> del Dasein.....	202
1.3.6.2. <i>L'hom</i> i els seus efectes en el concepte de mundanitat.....	207
I. "Positivitat" de <i>l'hom</i> com a constitutiu del món comú: la conformitat	208
I.1. La mundanitat des del <i>per-mor</i> (dels altres).....	208
I.2. <i>Hom</i> , familiaritat i caràcter comú i unitari del món	209
I.3. <i>L'hom</i> , dimensió estructural "social" de l'ésser-en-el-món.....	210
I.4. El caràcter fàctic de <i>l'hom</i> i del món comú públic.....	213
II. "Negativitat" de <i>l'hom</i> : <i>l'hom-mateix</i> oculta el <i>si-mateix</i> (conformisme i dictadura de <i>l'hom</i>)	215
1.3.6.3. El caràcter comú del món: reflexions i observacions	218
I. És possible un món comú propi?	218
II. El caràcter previ del món comú compartit respecte tota obertura particular	222
1.4. L'obertura: obertura del Dasein i obertura del món	224
1.4.1. <i>Ser-en, Aquí i obertura</i> : obertura del Dasein i obertura del món.....	225
1.4.2. Com és "en" el món el Dasein? La constitució existenciària de l'Aquí: l'obertura del Dasein	233
1.4.2.1. La disposició afectiva	235
I. Tres determinacions essencials de la disposició afectiva.....	236
II. L'obrir el món dels estats d'ànims no n'és cap subjectivació.....	242
1.4.2.2. Comprendre i projecte.....	245
I. Comprendre, ser-possible i possibilitat.....	245
I.1. El comprendre com a existenciaris.....	245
I.2. Poder ser: possibilitat existenciària i possibilitats existencials.....	247
I.3. Ser-possible fàctic: el Dasein com a 'possibilitat llençada'.....	248
II. Projecte.....	248
II.1. Projecte com a projecte llençat	248
II.2. La "visió" des del projecte	250
III. L'obertura com a projecte: comprensió del ser i obertura del món (en sentit estricte).....	251
1.4.2.3. Comprendre, interpretació, enunciat	254
I. El complex comprendre-interpretar-enunciar en les seves relacions internes.....	255
I.1. Pre-estructura del comprendre	255
I.2. Estructura del ' <i>com a</i> ' en la interpretació.....	256
I.3. Interpretació hermenèutica i apofàntica (l'enunciat)	258
II. Sentit i cercle del comprendre.....	260
II.1. Sentit	260
II.2. Cercle de la comprensió	261
II.3. Especulacions sobre <i>sentit i món</i>	264
1.4.2.4. La parla.....	267
I. La parla com a existenciaris	267
II. La parla: parlar, escoltar i callar	270
III. Observació: parla i món comú.....	271

1.4.3. L'obertura del Dasein quotidià: estar-interpretat i caiguda.....	273
1.4.3.1. <i>L'estar interpretat</i> i els modes quotidians impropis de l'Aquí	274
I. <i>L'estar-interpretat</i>	274
II. Els modes quotidians impropis de l'Aquí.....	275
II.1. El <i>xerrar</i>	275
II.2. La <i>curiositat</i>	277
II.3. L' <i>ambigüitat</i>	277
1.4.3.2. La caiguda	278
2. ESFONDRAMENT: ANGOIXA I TOTALITAT. UNA ALTRA MANERA DE PREGUNTAR PEL MÓN.....	281
2.1. El món en l'angoixa: pèrdua de familiaritat, inhospitalitat i esfondrament	282
2.1.1. Estructura formal de l'angoixa	284
2.1.1.1. Davant-de-què s'angoixa l'angoixa?	284
I. El davant-de-què de l'angoixa és l'ésser-en-el-món mateix	284
II. El davant-de-què és el món com a tal	286
2.1.1.2. Per què s'angoixa l'angoixa? (Allò pel-qual s'angoixa l'angoixa).....	286
2.1.1.3. Primers resultats i reflexions sobre 'el món en tant que món'	288
I. Guanyats fenomenològics sobre 'el món en tant que món'	288
II. Algunes reflexions sobre el món com a tal obert en l'angoixa.....	289
2.1.2. La funció "metodològica" de l'angoixa.....	291
2.1.2.1. Singularització.....	293
2.1.2.2. El món com a món en la inhospitalitat	294
2.1.2.3. Angoixa pròpia i impròpia?.....	296
2.2. La qüestió de la totalitat / integritat: en la cura i la mort	299
2.2.1. La cura com a ser del Dasein.....	300
2.2.1.1. Presentació de la cura com a estructura ontològica articulada.....	301
2.2.1.2. La cura i el món: reflexions	304
2.2.2. El ser-vers-la-mort com a garant d'una totalitat més originària.....	305
2.2.2.1. Determinació negativa de la mort.....	307
2.2.2.2. Determinació positiva de la mort: <i>ser-vers-la-mort</i>	308
2.2.2.3. Ser <i>pròpiament</i> vers la mort com a <i>precurсар</i> la possibilitat.....	309
2.2.2.4. Integritat i totalitat: pensar el món des de la possibilitat. Un <i>món propi</i> ?	311
2.2.2.5. És la mort una objecció a la meva interpretació del Dasein?.....	313
2.3. Realitat, veritat i qüestió del món (plantejament <i>estàtic</i> del món).....	314
2.3.1. La realitat del món? La qüestió de la realitat	315
2.3.1.1. El problema epistemològic de l'existència del món extern	318
I. El real, l'intramundà i el món	318
II. L'escàndol de 'l'escàndol de la filosofia'	319
2.3.1.2. El problema ontològic d'una realitat independent.....	321

2.3.1.3.	Idealisme o realisme? Una polèmica.....	323
I.	Els fragments de la discòrdia: <i>un ens mut i estult “en” un món poca-solta</i>	324
II.	Interpretacions sobre l'idealisme / realisme de Heidegger.....	328
II.1.	L'idealisme de Heidegger	328
II.2.	El realisme de Heidegger: Dreyfus, Carman i Philipse.....	330
2.3.2.	Obertura i veritat. La qüestió de la veritat	336
2.3.2.1.	El fonament ontològic de la veritat enunciativa en l'estar-descobert	338
I.	La veritat tradicional com a correspondència	339
II.	Apropiació de la veritat tradicional en l'estar-descobert	340
2.3.2.2.	L'obertura com a fonament ontològic de l'estar-descobert.....	341
I.	Els fonaments ontològics de l'estar-descobert: obertura del Dasein (i del món?)	341
II.	Ser en la veritat i no ser en la veritat del Dasein.....	343
III.	Copertinença d'obertura i clausura	345
IV.	El compromís del Dasein amb l'estar-descobert de l'ens i l'obertura mateixa	346
2.3.2.3.	Continuació del debat idealisme / realisme des de la qüestió de la veritat	348
I.	Preparació pel debat idealisme/realisme des de la qüestió de la veritat	348
I.1.	Domini de la veritat com a correspondència i de l'ontologia de l'estar-aquí.....	348
I.2.	Dependència entre veritat i Dasein	349
II.	Continuació del debat idealisme / realisme en Heidegger	352
II.1.	L'idealisme lingüístic de Heidegger segons Lafont	352
II.2.	Rèpliques realistes a Lafont	354
II.3.	Altres formes de realisme: Dreyfus i Haugeland	358
2.4.	Pensaments entorn del món com a <i>donació</i> d'una peculiar totalitat	364
3.	APROPIACIÓ: L'EXISTÈNCIA PRÒPIA I EL “MÓN PROPI”.....	367
3.1.	La unitat de món i si mateix en la 2 ^a secció de <i>SuZ</i>	368
3.1.1.	La 2 ^a secció com a repetició i aproximació més originària als fenòmens.....	368
3.1.2.	El si-mateix i el món en la seva unitat	371
3.2.	Nihilitat com a condició de possibilitat de l'apropiació del món.....	375
3.2.1.	Nihilitat i món	375
3.2.1.1.	Indicis previs: nihilitat quotidiana, existenciària i del món	375
3.2.1.2.	Funció metodològica de la nihilitat: més enllà de la interpretació pragmatista del món	377
3.2.2.	Consciència i nihilitat de l'ésser-en-el-món	378
3.2.2.1.	La modificació existencial de <i>l'hom</i> : possibilitat d'un poder-ser-propi	379
3.2.2.2.	L'estructura del fenomen de la consciència: com i què obre la consciència?.....	381
3.2.2.3.	La consciència revela la inhospitalitat del Dasein i el no-res del món	384
3.2.3.	Culpa i ser-fonament	386
3.2.3.1.	Ser-culpable com a ser-fonament d'una nihilitat.....	386
3.2.3.2.	Llibertat i responsabilitat en el context del ser-culpable. Interpretació no-individualista de la consciència i possibilitat del Dasein propi	390

3.3. Paral·lelisme entre <i>obertura</i> (Aquí) i <i>resolució</i> (Situació)	393
3.3.1. La resolució com a obertura pròpia	395
3.3.2. La <i>Situació</i>	400
3.3.2.1. L'acte resolutori obre el Dasein a la <i>Situació</i>	400
3.3.2.2. La veritat originària de l'existència i el doble moviment de la resolució en la <i>Situació</i>	402
3.3.2.3. Cap a una major determinació de la <i>Situació</i> com a concepte existenciari	405
3.3.2.4. <i>Situació</i> i <i>món propi</i>	407
3.3.3. La resolució precursora: mode propi de l'íntegre-poder-ser del Dasein	410
3.3.3.1. Resolució, precursar i íntegre-poder-ser	410
3.3.3.2. Apropiació de la nihilitat constituent: <i>conversió</i> i <i>alliberament</i>	411
3.3.3.3. Observació: la resolució com a cura pròpia és una "cura de si"?	413
3.3.3.4. Efectes de la veritat existencial originària per a la veritat òntica i ontològica	414
I. Veritat òntica	414
II. Veritat ontològica articulada en l'ontologia	415
III. Pot <i>morir</i> un món?	416
3.3.4. La ipseïtat del Dasein des de la resolució	418
3.3.4.1. La unitat de la totalitat de ser del Dasein (cura) en el si-mateix	419
3.3.4.2. Si-mateix modern i si-mateix <i>en el món</i> de Heidegger	421
3.3.4.3. "Identitat", autonomia i constància del si-mateix	422
3.3.4.4. <i>Com</i> i <i>on</i> és el si-mateix? Si-mateix en <i>Situació</i>	425
3.3.4.5. El si-mateix és l'individu?	425
3.3.5. Resultats provisionals de l'anàlisi del si-mateix respecte el <i>món propi</i> .	
Tensió filosòfica entre concreció i totalitat	428
3.4. El món des de la finitud (plantejament <i>dinàmic</i> del món)	433
3.4.1. Temporalitat i transcendència	433
3.4.1.1. Temporalitat, cura i obertura	434
I. La temporalitat com a sentit de la cura	434
II. La temporalitat és extàtica i finita	438
III. La temporalitat, unitat integral de l'obertura en general	439
3.4.1.2. Temporalitat de l'ésser-en-el-món i problema de la transcendència del món	442
I. De l'ocupació circumscriptiva amb l'útil al descobriment teòric de l'ens que està-aquí	443
II. La qüestió de la transcendència i la qüestió del món	446
III. Quina forma de ser té el món?	448
III.1. El món té la forma de ser del Dasein?	449
III.2. El món com a horitzó dinàmic	452
III.3. Projectar, obrir i descobrir: <i>Dasein</i> , <i>món</i> i <i>ens</i>	454
III.4. El món és temporal i transcendent	456
IV. Conseqüències de la tesi 'el món és temporal i transcendent'	459

3.4.1.3. El “temps del món” com a temps d’ocupació	460
I. El temps de l’ocupació	461
II. El “temps del món”	464
III. El concepte vulgar de temps com a desmundanització del “temps del món”	465
3.4.2. Món i historicitat	467
3.4.2.1. Herència i destí.....	468
I. El món com a herència.....	468
II. El destí com a historicitat pròpia del Dasein: guanyar-se el temps i el món	469
III. Destí i destí comú.....	472
3.4.2.2. La historicitat del món: el món <i>sigut</i> i l’ens mundi-històric	474
I. Cap al món <i>sigut</i>	474
II. Món <i>sigut</i> i història-del-món.....	477
III. Història-del-món i historicitat del món.....	478
IV. Reflexions entorn la història-del-món.....	480
IV. EL MÓN EN LES LLIÇONS I ESCRITS DESPRÉS DE <i>SEIN UND ZEIT</i> (1927-1930)	483
1. LA QÜESTIÓ DEL MÓN DURANT UNA FASE CONVULSA DEL PENSAMENT DE HEIDEGGER.....	483
1.1. Presentació del període 1927/30 i dels textos escollits	483
1.1.1. Desplaçaments semàntics en el terme ‘Dasein’ (1927/30).....	486
1.1.1.1. El Dasein neutral	487
1.1.1.2. Nova versió dels dos sentits de ‘Dasein’: home i Da-sein.....	489
1.1.2. Textos escollits del període 1927/30	492
1.1.2.1. Dades generals dels textos seleccionats.....	493
1.1.2.2. Sinopsi dels textos (escrits i cursos)	494
1.2. Interpretacions del període 1927/30	500
1.2.1. Görland: una fase intermitja en el pensament de Heidegger	500
1.2.2. Hackenesch: esmena a la totalitat del període	502
1.2.2.1. Llegir Heidegger des de Hegel.....	502
1.2.2.2. Crítica al Dasein: de l’individualisme radical i l’ambivalència del món (a <i>SuZ</i>) cap a una nova teoria de la subjectivitat (1927/33).....	505
1.2.2.3. Punts febles de la crítica de Hackenesch a Heidegger	507
1.2.3. Kisiel: una lectura moderada	510
1.2.4. Thomä: el període de crisi del pensament heideggerià.....	513
1.2.4.1. El que segueix a <i>SuZ</i> més que un viratge és un període de <i>crisi</i> (1928/33).....	513
1.2.4.2. L’actuar essencial en l’ <i>ara i aquí</i>	515
1.2.4.3. De la tensió si-mateix / món a <i>SuZ</i> a una nova concepció del món.....	516
1.2.5. Leyte: la metafísica com a situació originària	518
2. VIES D’ACCÉS A LA QÜESTIÓ DEL MÓN.....	520

3. UBICACIÓ DE LA QÜESTIÓ DEL MÓN COM A PREGUNTA FONAMENTAL DE LA FILOSOFIA.....	525
3.1. Filosofia, ciència i cosmovisió	525
3.1.1. La filosofia és ciència o cosmovisió?	525
3.1.1.1. KNS 1919: primer estadi de la tensió filosofia / cosmovisió	525
3.1.1.2. Filosofia com a cosmovisió o filosofia científica? (SS 1927).....	527
3.1.1.3. La filosofia no és una ciència (WS 1928/29).....	530
3.1.2. Filosofia i metafísica.....	533
3.1.2.1. La filosofia com a ontologia i la fenomenologia com a mètode.....	533
3.1.2.2. Filosofar com a metafísica. Esdeveniment fonamental del Dasein	537
I. Filosofia com a filosofar: el transcendir explícit del Dasein	537
II. Identificació de filosofia i metafísica	538
II.1. El terme ‘metafísica’ i l’experiència originària que indica.....	538
II.2. Concepció radicalitzada de la filosofia (metafísica)	540
II.3. La metafísica com a esdeveniment fonamental del Dasein	542
II.4. Oposició entre filosofia i sentit comú.....	544
3.2. Concepte del món i pregunta pel món	547
3.2.1. “Què és el món?” com a pregunta metafísica (WS 1929/30)	547
3.2.2. L’especificitat de la pregunta filosòfica o metafísica: apreciacions metodològiques	551
3.2.2.1. Apreciacions fenomenològiques generals: atendre els fenòmens trivials i deixar-los parlar	551
3.2.2.2. Rudiments metodològics de cara a la pregunta pel món.....	553
I. Enunciats d’essència.....	554
II. Estats d’ànim fonamentals i conceptes englobants.....	555
III. El moure’s en cercle de la filosofia.....	556
IV. Indicacions formals (WS 1929/30).....	557
3.3. La qüestió de la cosmovisió	562
3.3.1. Interpretació habitual de la cosmovisió	562
3.3.1.1. Breu història del terme ‘cosmovisió’	563
3.3.1.2. Ús laxe actual i interpretacions filosòfiques del terme ‘cosmovisió’	563
3.3.2. Lectura fonamental de la cosmovisió a partir de la transcendència	567
3.3.2.1. Cosmovisió com a aixopluc.....	570
3.3.2.2. Cosmovisió com a posicionament	572
3.3.2.3. La possibilitat de la filosofia en la cosmovisió com a posicionament	575
I. 1r moment: el despertar del problema del ser entre l’aixopluc i el posicionament	576
II. 2n moment: l’encobriment de l’origen del filosofar per la lògica i les ciències	577
III. Filosofar com a <i>explícit</i> tenir-món	578
4. BREU HISTÒRIA DEL CONCEPTE DE MÓN (VIA HISTÒRICO-SEMÀNTICA)	580
5. TRANSCENDÈNCIA I MÓN DESPRÉS DE <i>SUZ</i> (1927/30).....	592
5.1. De la intencionalitat a la transcendència originària	592
5.1.1. La intencionalitat i el fals problema de la transcendència.....	592
5.1.2. La irrupció de la transcendència	596

5.2.	Estructura de la transcendència i concepte <i>transcendental</i> de món.....	600
5.2.1.	Tres moments de l'estructura formal de la transcendència: Dasein, món, ens	601
5.2.2.	Accepció vulgar i accepció transcendental del concepte de món.....	605
5.2.3.	El concepte transcendental de món en relació als quatre significats a <i>SuZ</i>	608
5.2.4.	Indicacions per a una articulació raonable del doble aspecte del Dasein.....	609
5.2.4.1.	La “doble vida del subjecte” en Husserl i Heidegger	611
5.2.4.2.	El “nou” significat de Dasein a partir de la transcendència	613
5.3.	Transcendència i fonamentar en relació a la qüestió del món	617
5.3.1.	El triple <i>fonamentar</i> en la unitat de la transcendència	618
5.3.2.	Filosofar és el transcendir explícit: unitat del problema del món i del ser	626
6.	PROJECTE I CONFIGURACIÓ DE MÓN.....	631
6.1.	Món, naturalesa i ingrés de l'ens al món.....	631
6.1.1.	Naturalesa i món.....	632
6.1.1.1.	Quatre significats de ‘naturalesa’	632
6.1.1.2.	Distinció general entre ‘món’ i ‘naturalesa’ en el SS 1927	634
6.1.1.3.	Intramundanitat, naturalesa i món	637
6.1.2.	L'ingrés en el món per part de l'ens	639
6.1.3.	L'entorn dels animals, el concepte de món i la naturalesa vivent.....	641
6.1.3.1.	Diferència entre ‘entorn’ i ‘món’: tres conceptes de món	641
6.1.3.2.	La naturalesa vivent com a cinquè sentit de ‘naturalesa’	645
6.2.	Projecte, món, ipseïtat i per-mor-de-si	647
6.2.1.	Comprendre i projecte.....	647
6.2.1.1.	Comprendre existencial, comprensió del ser i projecte del ser.....	647
6.2.1.2.	El cas específic del projecte científic.....	649
6.2.2.	Ipeïtat i món.....	651
6.2.2.1.	La qüestió del si-mateix i la qüestió del món	652
I.	Ser del subjecte, “jo” fenomenològic o “si mateix” del Dasein.....	652
II.	Comprensió de <i>si</i> impròpia i pròpia	653
III.	Món i si-mateix pertanyen a un ens (Dasein).....	655
IV.	Comprensió del món és comprensió del si-mateix (i a la inversa).....	656
V.	Leibniz i el problema dels altres	657
VI.	El món és un món compartit, però el món circumdant és, en certa mesura, diferent per a cadascú.....	658
6.2.2.2.	Ipeïtat metafísica.....	660
I.	Estructura de la ipseïtat	661
II.	L'aïllament metafísic assenyalat per la ipseïtat.....	663
6.2.2.3.	Ipeïtat i món: articulats des del <i>per-mor-seu</i> (del Dasein)	665

6.2.3. El món com a rendiment de si mateix? Una interpretació desencaminada.....	670
6.2.3.1. Crítica radical a la concepció del món com a producte subjectiu	671
6.2.3.2. El “problema” del solipsisme	672
I. Recordatori de la copertinença de món i ipseïtat.....	672
II. El món és el meu món? Interpretació d’Alweiss	673
6.3. Projecte de món, configuració de món i llibertat.....	678
6.3.1. Projecte de món i llibertat.....	678
6.3.1.1. Projecte de món.....	679
I. Els tres sentits del <i>projecte de món</i>	679
II. Recapitulació unitària sobre el projecte de món	682
6.3.1.2. Llibertat i món (en el SS 1928).....	683
I. Llibertat i caràcter de totalitat (ipseïtat i món)	683
II. El món com a <i>tot del vincle</i> és el <i>contrafort</i> del <i>per-mor</i>	686
III. Què vol dir que el <i>per-mor</i> és el caràcter primari del món?	687
6.3.1.3. Llibertat: fonament i abisme (a <i>VWdG</i>).....	689
I. Caracterització de la llibertat des del fonamentar.....	689
II. Llibertat com a <i>abisme</i> (fonament abismal)	692
III. Llibertat vers el fonament, essència de la finitud del Dasein	694
IV. L’humà com a <i>ésser de la distància</i> i el món com a <i>distància originària</i> ?	696
6.3.2. Món i no-res des del projecte.....	698
6.3.2.1. Esment del nexa del temps amb el no-res i el món.....	698
6.3.2.2. El món com a <i>nihil originarium</i> (a SS 1928).....	699
I. La tesi ‘el món no és un ens’	699
II. El món des del temps (èxtasis i unitat de l’horitzó).....	700
III. El món no és (ens), sinó que <i>es dóna</i> o <i>munda</i>	703
6.3.3. Configuració de món i llibertat	704
6.3.3.1. Vers una major determinació del concepte ontològic de món des de la tesi	
‘l’home és configurador de món’ (WS 1929/30).....	704
I. De la indiferenciació del ser vers un concepte suficient del món	704
II. Dos caràcters fonamentals del món: ‘ <i>en total</i> ’ i ‘ <i>com a</i> ’	706
II.1. L’ <i>en total</i> ’ o caràcter de totalitat	706
II.2. L’home com a configurador de món?.....	708
II.3. El ‘ <i>com a</i> ’ de l’ens: món, <i>lógos</i> i enunciat	709
II.4. La connexió interna del caràcter <i>fenomènic</i> (‘com a’) i <i>total</i> (‘en total’) del món:	
la <i>configuració del món</i>	711
6.3.3.2. Llibertat, món i veritat	712
I. Llibertat, manifestivitat i vinculabilitat.....	712
II. Admet la llibertat transcendental el seu contrari?	714
III. Reflexió sobre la configuració del món i la llibertat	715

7. EL MÓN OBERT EN L'AFECTIVITAT	718
7.1. Afectivitat, ens en total i qüestió del món	720
7.1.1. La funció d'obertura del <i>tot</i> (món) dels estats d'ànim	720
7.1.1.1. Especificitat dels estats d'ànim.....	720
7.1.1.2. Una nova concepció del tot al WS 1929/30	723
7.1.2. L'ens en total com a tema i la metontologia.....	724
7.1.3. Excurs sobre el concepte de tot	727
7.1.3.1. Presentació històrica del concepte de tot	727
7.1.3.2. Concepció organicista i atomista del tot.....	729
7.1.3.3. La teoria dels tots i les parts de Husserl.....	730
7.1.3.4. El concepte de tot en relació a la qüestió del món en Heidegger.....	732
7.2. El caràcter de totalitat revelat en els estats d'ànim fonamentals.....	735
7.2.1. L'angoixa	736
7.2.2. L'avorriment profund	739
7.2.2.1. Els tres nivells de l'avorriment fins arribar a l'avorriment profund	739
7.2.2.2. L'avorriment profund des de la temporalitat: amplitud i punta; món i si-mateix	745
I. <i>Amplitud i punta</i> com a fenòmens temporals.....	745
II. Món, singularització i finitud	750
II.1. Caracterització del món des de l'amplitud	750
II.2. La finitud com a unitat de món i singularització	751
7.3. Nihilitat, no-res i món des de l'afectivitat	753
7.3.1. Nihilitat del Dasein (nihilitat de l'ésser-en-el-món)	754
7.3.2. La pregunta metafísica pel no-res: <i>desistir</i> del no-res, <i>denegar-se</i> l'ens en total (buit).....	757
7.3.2.1. La pregunta metafísica pel no-res (<i>WiM</i>).....	758
7.3.2.2. Món, no-res i ser: el <i>desistir</i> del no-res manifest en l'angoixa	760
7.3.2.3. El no-res com a buit i <i>denegar-se</i> l'ens en total en l'avorriment, WS 1929/30.....	765
7.3.3. L'instant i la llibertat (resolució) des de l'avorriment (WS 1929/30).....	766
7.3.3.1. Instant, llibertat i finitud	767
7.3.3.2. Interpretacions crítiques respecte la llibertat i l'instant en Heidegger	769
8. L'ESSÈNCIA DEL MÓN.....	771
8.1. Caràcter d'esdeveniment del fenomen del món.....	774
8.2. El joc de la transcendència com a essència del món.....	777
8.2.1. El món com a totalitat unitària de la diversitat del ser	777
8.2.2. L'essència del món com a jugar el joc	779

8.3. L'imperar del món com a essència del món	784
8.3.1. L'imperar del món com a esdeveniment	784
8.3.2. Moments de l'esdeveniment de l'imperar del món i qüestió de la veritat	787
8.3.2.1. Els tres moments de l'esdeveniment fonamental de l'imperar del món (essència).....	787
8.3.2.2. Referència a la qüestió de la veritat (la veritat del ser)	790
8.3.3. Unitat de l'esdeveniment fonamental? (Imperar del món, configuració del món i projecte originari)	793
8.3.4. El món com a possibilitament: la finitud	796
8.3.4.1. El projecte lliga el Dasein <i>mateix</i> al possibilitament (món), vinculant-lo a l'ens	796
8.3.4.2. La dificultat de pensar el fenomen concret de l'imperar del món.....	798
8.3.4.3. Darrer aclariment sobre la possibilitat. Finitud i possibilitat.....	800
8.3.5. Recapitulació: <i>en el projecte impera el món</i>	802
V. RECAPITULACIÓ I CONCLUSIONS.....	805
BIBLIOGRAFIA	837

I. INTRODUCCIÓ, OBJECTIUS I METODOLOGIA

Hom podria considerar que *preguntar-se pel món* en ple s.XXI és un luxe pels ociosos i desvagats. Una empresa inútil, en definitiva. No es tracta d'un problema apressant, ni d'un enigma que preocupi a ningú. No ens trobem en la inseguretats còsmica de l'home primitiu, ni les vel·leïtats del dubte cartesià remouen ja passions en els cercles avançats del saber. Quin sentit té demanar-se pel món, quan tots sabem de què es tracta? No seria millor transformar-lo i convertir-lo en un món millor? No és evident ja, per a tothom, fins i tot pels filòsofs que van més lents que la resta de la humanitat, què sigui el món? No es tracta, ara, d'investigar-lo en les seves estructures constitutives per tal d'adaptar-lo a les nostres necessitats? Però resulta que la filosofia és rebel i no es conforma amb el que és evident per a tothom. I és que <<en filosofia, encara no s'ha escoltat el cas que una evidència plana no guardi amagada rere seu la dificultat abismal del problema. En el cas present, no es tracta només d'un problema, sinó de tota una dimensió de problemes. (*Allein, noch nie ist in der Philosophie der Fall erhört worden, wo eine platte Selbstverständlichkeit nicht gerade die abgründige Schwierigkeit des Problems hinter sich versteckt hielt. Bei der vorliegenden ist es nicht nur ein Problem, sondern eine ganze Dimension solcher.*)>> (GA 29/30, 219/189). I justament això s'escau de ple a la qüestió del món.¹

La pregunta pel món amaga un misteri habitualment ignorat. Però, en canvi, hi ha un munt de preguntes filosòfiques (d'aparença més específica) que hi convergeixen, més o menys directament: Com és que hi ha un *tot* enlloc de no haver-hi *res*? Com és que les coses passen en una certa direcció, tesitura i "ordre"? Per què el *cosmos* i no el *caos*? *Significa* res de res el tot? Què som *nosaltres* en aquest tot? I *jo*? Tindria sentit el (que passa en el) món si no hi fóssim? Podem ni tan sols dir que "hi continuarien passant coses"? El món depèn dels homes, doncs? Encara més: "tenim" món els homes, però als déus i a les bèsties no els cal? El que no es pot experimentar ni dir, és fora del món? Què vol dir 'fora del món'? Morir és abandonar el món? Néixer, veure la llum, vol dir entrar-hi? El món (com a tot) *canvia* en absolut? Com és possible? És *històric*, llavors? En què canvia i què el fa ser, malgrat canviar, *el* món? Si per canviar ha de canviar com a tot, vol dir això que esdevé *un altre món*? Té sentit parlar de '*mons*' en plural? Es pot dividir el món en *parts*? O és justament indivisible per essència? Les "parts" del món serien les regions ontològiques investigades per les ontologies regionals? Hi ha un sol món o un per a cada època i cada cultura? Un per a cadascú? Podem parlar en absolut de '*món*' en singular? Quina relació té el món amb *l'objectivitat* de les coses? El món és una *visió subjectiva* que els humans tenen sobre el que hi ha objectivament? Hi ha un món diürn i un nocturn? Plantegen els somnis un altre món, un món dins del món on existim? Un accés peculiar al mateix món? Es pot modificar el món en funció dels nostres propòsits? No és més aviat que el món ens fa ser com som i ens "imposa" els canvis que nosaltres pretenem "introduir en ell"? Quan parlem de canviar el món, ens referim a canviar certes estructures *intramundanes*, que al seu torn ens constitueixen? És sensat "personificar" el món, convertint-lo en *agent* (que *ens fa* això o allò)? I considerar-lo un *pacient* (al qual volem intervenir)? Si en l'humor, l'estat d'ànim i el trobar-se així o aixà

¹ La frase de Heidegger apareix en el context de discussió sobre el caràcter temporal de l'avorriment profund (WS 1929/30, § 32 a)), però és perfectament aplicable al *món* que, a més, és qüestió central de la segona part del seu curs.

s'obre el món on som i nosaltres en ell, vol dir que el món és tal i com nosaltres som? O viceversa? Podem *escollir* els nostres estats d'ànim? *Triem* com som (llençats en el món) i, per tant, com és el món o com s'obre? Avui en dia es parla molt de “com fer-se amo del propi destí i decidir qui vols ser”, però podem determinar el nostre trobar-nos d'una manera o altra, o *només* ens podem determinar –i en grau limitat- a partir que *ja ens trobem* d'aquesta o aquella manera? És a dir, a partir que el món ja s'ha obert així o aixà? Però si som diferents entre nosaltres (nosaltres de vosaltres i d'aquells de més enllà), o en diferents períodes de la nostra existència mateixa, s'obre *el mateix món* en cada cas? Quina és la *unitat* del món? No és precisament el món *l'allí on* ens trobem, en el sentit múltiple que ens trobem amb els altres, les coses i nosaltres mateixos? Llavors, no *ha de ser*, d'alguna manera, *el mateix* per a tots nosaltres? En major o menor mesura, totes aquestes qüestions impulsen aquesta investigació i són tocades, directament o indirecta, en aquesta tesi. No pretenc, però, oferir respostes fàcils ni fórmules que disolguin els problemes, sinó més aviat, articular-los d'una manera filosòficament més àmplia, per poder moure'ns en ells mateixos.

La filosofia es mou en la dimensió de la *problematicitat*, però, fins i tot així, el concepte de món es passa habitualment per alt, malgrat plantejar un problema fonamental, justament pel seu caràcter inaparent. Heidegger reconeix que la filosofia s'articula de manera triple com a *problema* del ser, del món i de la veritat², encara que és sabut que acostuma a deixar el *món* en segon pla en benefici del *ser*. Però si filosofem amb radicalitat, és inevitable encarar el problema del món. Aquest no es pot deduir, ni reduir al problema del ser o de la veritat. Així, doncs, la *qüestió del món* és un *problema central* de la filosofia de Heidegger -en particular- i del filosofar radical -en general-. És una qüestió digna de ser preguntada³ i un revulsiu pel pensament⁴, en tant que el força a mantenir-se lliure i obert a les coses mateixes, decidit i compromès amb els problemes, i l'incita a emprar totes les seves capacitats i sentits.⁵

Com apunta la cita que inaugura la tesi, *l'horitzó* de la pregunta i la *dimensió* oberta en què es mou aquesta són el fonamental, en tant que ofereixen camp per córrer al pensar. Sense mantenir-nos oberts al fenomen les oscil·lacions conceptuals⁶, les fluctuacions terminològiques i les discussions interpretatives de detall sobre el món que segueixen perdrien el seu hàbitat, quedant orfes de sentit. Malgrat aquestes imprecisions -pròpies d'un pensament dirigit a les coses mateixes i disposat a modificar plantejaments, conceptes i modes d'accés en funció d'aquestes-, el concepte de món és prou aclarit en Heidegger com per complir *algunes* funcions bàsiques.⁷ Un plantejament excessivament analític -amb voluntat de determinar els conceptes com si fossin constants (o variables) d'un càlcul lògic- no només erraria respecte la intenció del pensament heideggerià, sinó que romandria sord a allò més productiu d'aquest.

² En el curs WS 1928/29 (GA 27, 391-395/415-419) (cf.IV, cap.5.3.2.).

³ Fink, E., *Einleitung in die Philosophie*, Königshausen + Neumann, Würzburg, 1985, 97: <<El món és quelcom digne de ser preguntat per la filosofia (*Welt ist eine Fragwürdigkeit der Philosophie*)>>.

⁴ Fink (1985), 88: <<El despertar de la consciència del món en la pregunta explícita pel món és un preludi del moviment del pensament filosòfic (*Die Weckung des Weltbewußtseins in der ausdrücklichen Frage nach der Welt ist ein Einleiten der philosophischen Denkbewegung*)>>.

⁵ La filosofia no ha restringir-se a la semàntica de la vista. Cal pensar també amb el nas, la oïda, el tacte, com el gran pensador sensualista que fou Nietzsche deia i practicava.

⁶ Com les que es donen entre *món circumdant* i *món*, entre *món* i *ésser-en-el-món*, o entre *món* i *mundanitat*.

⁷ Com ajudar a una millor comprensió del fenomen estructural de l'ésser-en-el-món, de la distinció entre ens mundà i intramundà, de la intramundanitat, del debat “idealisme-realisme”, de la diferència ontològica (cosmològica)...

La investigació aprofundida del món⁸ és posposada contínuament a SuZ en nom d'una eventual elucidació del sentit del ser en general. En tot cas, de la interpretació íntegra de SuZ n'extrec indicacions fructíferes, com són la doble forma d'accedir al fenomen del món (des del comprendre / projecte o a partir dels estats d'ànim fonamentals) o el triple nivell de "cotematització" del món a SuZ (familiaritat, esfondrament, apropiació). Això es confirma en el discurs sobre el món desplegat durant els escrits i cursos del període 1927/1930⁹, que insisteix en alguns aspectes importants de la qüestió, com és el vincle intern entre ipseïtat i mundanitat.

Però què m'ha portat a triar la qüestió del món en Heidegger com a *tema* d'aquesta tesi doctoral? Algunes raons són les següents. (i) El de món és un dels conceptes holístics per excel·lència, un teló de fons sobre el qual tota filosofia concreta es desenvolupa, sense atendre'l temàticament. (ii) El concepte de món em subministra un fil conductor per travessar en diagonal i de manera no ortodoxa el pensament de Heidegger d'aquest període (1927/30). (iii) Aquest concepte és el silenciós invitat de pedra –sempre “present”– en les discussions filosòfiques acalorades sobre la veritat, la realitat¹⁰, la referència del llenguatge, el coneixement i el desenvolupament de l'existència humana. (iv) El problema del món té vincles inherents amb moltes qüestions filosòfiques i científiques que em resulten d'especial interès. Sigui el debat sobre les diverses cosmovisions (perspectives culturals), la discussió sobre el fenomen de la globalització (la tensió entre universalisme i particularitat) o el problema de la *normalitat* del món (és a dir, en quina mesura el món del malalt mental, de l'alienat, del marginat i de l'excèntric, en la seva forma més extrema, és *el mateix* món, i quines especificitats té, a partir de la concepció general, estructural i ontològica del món).

El germen d'aquesta investigació va sorgir fa temps, però, durant els darrers anys de la carrera i especialment en la preparació dels cursos de doctorat (2000-2002). Em movia l'interès per atansar-me al vincle de la filosofia amb l'existència. És a dir, valorar la capacitat del pensament per enfrontar-se amb el nostre viure situat en el món i no anar-se'n per les branques amb qüestions tècniques particularíssimes i sectorials amb aparença de passatemp. L'àrea d'interès era molt àmplia, així com les preferències filosòfiques. Aquell vague projecte inicial es va anar concretant en el *problema del món dins la tradició fenomenològica*.¹¹ Vaig acabar limitant aquesta línia d'investigació en *la qüestió del món en Heidegger*, però fins i tot això era exageradament ampli. Vaig reduir l'àmbit de recerca als primers deu anys del jove Heidegger (1919/1929). Però això encara resultava excessivament ampli i vaig tornar a circumscriure l'abast del treball, cenyint-me finalment a SuZ i els escrits i cursos immediatament posteriors (1927/30) -tancant amb el WS 1929/30-.¹² Aquesta limitació de la investigació present, però, no exclou la necessitat

⁸ I i les seves problemàtiques associades com poden ser el trànsit entre els diversos sentits del 'món' (entre el 3 i 4; o fins i tot entre el sentit 1 i 3, i 2 i 4), el debat sobre el caràcter comú o particular del món, etc.

⁹ També com a tema concomitant a la pregunta pel ser.

¹⁰ L'escàndol de la filosofia segons Kant, és el problema de la realitat del món extern. De fet, el jove Kant reconeix que el concepte de món és una *creu* per a la filosofia, com li agrada recordar tan a Heidegger com a Fink.

¹¹ La pertinença al *Grup d'Estudis Fenomenològics* de la *Societat Catalana de Filosofia* (de l'*Institut d'Estudis Catalans*) amb Francesc Perenya, Joan González, Pau Pedragosa, Íngrid Vendrell, etc. també va marcar la preferència. A més, el meu treball pel DEA (Suficiència investigadora) en el si de la Facultat de Filosofia de la *Universitat de Barcelona* versà sobre un aspecte d'aquesta qüestió: Pàez Blanch, R., “El problema de la realitat del món extern (en Dilthey i Husserl)”, Universitat de Barcelona, Setembre 2002, dirigit pel Dr. F. Perenya Blasi.

¹² Certament, allà on tanco bibliogràficament la investigació (WS 1929/30) s'està produint una esquerra, un trencament del

d'investigacions futures més àmplies, on es comparin plantejaments, articulacions conceptuals, resultats i problemàtiques obertes en d'altres autors.

Sinopsi

La tesi que presento es vertebrada en cinc parts. La **part I** és aquesta *introducció* a la temàtica, on presento els *objectius* i una reflexió *metodològica*, així com unes indicacions sobre aspectes formals del redactat (formes de citar, abreviatures, etc.) i una correspondència de terminologia alemany-català, català-alemany. La **part II** consta de dos capítols. El cap.1 presenta l'estat de la recerca respecte el tema del món en Heidegger, considerant aspectes de la bibliografia crítica i de les interpretacions disponibles; i en el cap.2 presento una *interpretació dual-funcional* del terme 'Dasein' que ha de servir per afrontar la part III en condicions.¹³ El cor de la tesi són les parts III i IV, les més extenses, i conclou amb la **part V** on recapitulo i recullo els resultats assolits.

A la **part III** desenvolupo una interpretació integral de la qüestió del món a *SuZ* articulada en tres grans capítols, que representen els tres enfocaments sota els quals apareix el món en aquest tractat: *familiaritat* (cap.1), *esfondrament* (cap.2) i *apropiació* (cap.3). El cap.1 se centra en la 1^a secció de *SuZ*. Parteix de les quatre accepcions del terme 'món' i s'encamina cap a la determinació ontològica del món com a significativitat familiar (món 4A), des d'una anàlisi del fenomen del món (*món 3*: món circumdant, espacialitat, món comú) i de l'obertura (cap.1.4.). El cap.2 es mou entre el final de la 1^a secció i el principi de la 2^a. En el cap.2.1. exposo l'esfondrament de la significativitat (món 4A)¹⁴ en l'angoixa on s'insinua *el món com a tal* (o *nihilitat* del món (món 4B)), i plantejo per primer cop la qüestió de la totalitat¹⁵ (cap.2.2.). El cap.2.3. articula el plantejament *estàtic* del món en relació als conceptes de realitat i veritat. És aquí on té lloc la polèmica vigent sobre l'eventual idealisme o realisme de Heidegger, que intento orientar vers la qüestió del món. Finalment, el cap.3 avança en dos fronts. Per una banda, planteja el problema de la unitat del món i el si-mateix des de la 2^a secció (cap.3.1.). Aquesta possible unitat (en el que anomeno 'apropiació del món') té com a condició de possibilitat la *nihilitat* de l'ésser-en-el-món apareguda per primer cop amb l'angoixa en el cap.2.1., enfocada ara (cap.3.2.) des de la interpretació heideggeriana de la mort, la consciència i la culpa -com a haver-de-ser fonament d'una nihilitat-. El cap.3.3. posa en paral·lel l'obertura del món (en la 1^a secció) amb la resolució del Dasein (en la 2^a). Allí interpreto la Situació com a concepte frontissa entre el Dasein singularitzat i el món "propi" o apropiat (món 4C). Per acabar, el cap.3.4. encara el món des de la temporalitat, en el que anomeno un plantejament *dinàmic* del món (en contrast amb el cap.1.4. i 2.3.). Aquí es presenta, amb un abast encara limitat, la qüestió de la transcendència del món i

projecte ontològic-transcendental que Heidegger encetà explícitament amb el KNS 1919 i que Kisiel bateja com a "dècada fenomenològica". Kisiel, T., "Das Versagen von *Sein und Zeit*: 1927-1930" a: Rentsch (ed.), *Martin Heidegger: Sein und Zeit*, Akademie Verlag, Berlin, 2007 (ed.orig.2001), 268.

¹³ En resum, considero dos usos bàsics del terme 'Dasein'. En el primer enfoquem el Dasein *qua* ens (Dasein 1: ens existent, en-cada-cas-meu i fàctic) i en el segon *qua* ser (Dasein 2: des de la perspectiva de l'ésser-en-el-món, en el benentès que aquesta estructura de ser constitutiva del Dasein 1, no es redueix a aquest *ens*).

¹⁴ En la tesi estipulo tres sentits de la "mundanitat" o del món pensat ontològicament. És a dir, del quart sentit de 'món' presentat al §14 de *SuZ*. Els designo com a 'món 4A', 'món 4B' i 'món 4C', aclarits respectivament als capítols 1, 2 i 3 (esp.cap.3.3.).

¹⁵ En referència explícita al Dasein, però amb referència implícita al món, com es veurà.

apareixen una sèrie d'afirmacions problemàtiques sobre el seu mode de ser (cap.3.4.1.2.). El capítol conclou amb la historicitat del món en una interpretació que apunta més enllà de *SuZ* (cap.3.4.2.).

L'altra part central de la tesi, **la IV**, ofereix una interpretació de la qüestió del món a partir d'una selecció de textos i cursos posteriors a *SuZ* (1927/30). El cap.1. introdueix el període i els textos escollits, i presenta algunes interpretacions disponibles sobre aquesta fase del pensament de Heidegger (el període de la *transcendència*). El cap.2 és una reflexió metodològica sobre les vies d'accés al món practicades per Heidegger, esp. durant aquests anys. El cap.3 també recull aspectes “metodològics” entorn a la naturalesa “metafísica” de la pregunta pel món. Això implica una distinció entre filosofia, ciència i cosmovisió, que desemboca en la concepció de la filosofia com a metafísica, en el sentit d'un *esdeveniment* ontològic (cap.3.1.). El cap.3.2. atén a l'especificitat de la pregunta i el concepte del món, mentre que el cap.3.3. aprofundeix en la qüestió de la cosmovisió.¹⁶ Tot seguit el cap.4 és un compendi de la versió heideggeriana de la *història del concepte de món*, i amb això acaba la meitat més metodològica i introductòria de la part IV. Els següents quatre capítols són sistemàtics, temàticament densos i filosòficament problemàtics. Per orientar-nos-hi cal entendre que el cap.5 exhibeix el nou concepte fonamental d'aquest període, la *transcendència*, sovint copsada com una reinterpretació de l'ésser-en-el-món (cap.5.1.). L'estructura dinàmica de la transcendència (cap.5.2.) -esdeveniment ontològic bàsic-, re situa i re defineix el *Dasein* (que transcendeix)¹⁷, l'*ens* (sobrepasat) i el *món* cap al qual es transcendeix. La unitat de la transcendència es planteja des del triple *fonamentar* (cap.5.3.1.) i, en aquest sentit, es parla del filosofar com a transcendir explícit, així com de la unitat del problema del món i del ser (cap.5.3.2.). Els capítols 6 i 7 articulen la *dobla cara del món*. Aquesta no remet només al caràcter *projectiu* i al *fàctic*, sinó també al caràcter *familiar* i *negatiu* del món (món 4A i 4B). El cap.6 planteja el món des del *projecte* (projecte “comprensor” i configuració de món) i el cap.7 ho fa des de l'*afectivitat*, però de forma *més* entrelaçada que a *SuZ*.¹⁸ Per això el problema del vincle entre *món* (mundanitat) i *ipseïtat* (esp.cap.6.2.2., 6.2.3., 7.2.2.2.), la qüestió del *no-res* (cap.6.3.2., 7.3.) i la de la *totalitat* (cap.6.3.1.2., 6.3.3.1., 7.1., 7.2.) apareixen “doblades”. És a dir, des de les dues perspectives (projectiva i afectiva). En concret, el cap.6.1. tematitza conjuntament els conceptes de món, naturalesa i entrada de l'ens en el món (cap.6.1.). El cap.6.2. planteja el món des del projecte i el comprendre (cap.6.2.1.), insistint en el vincle de ipseïtat i món, en la ipseïtat metafísica (cap.6.2.2.), i combatent la interpretació del món com a producte “subjectiu” i la concepció habitual del solipsisme (cap.6.2.3.). El cap.6.3. aprofundeix en el concepte de *projecte de món* i el seu vincle amb la *llibertat* pensada des de la transcendència (llibertat abismal vers el fonament (cap.6.3.1.)) i en el concepte de *configuració de món* -al curs del WS 1929/30 (cap.6.3.3.)-, a partir del qual es guanya el món com a manifestivitat *en total* de l'ens *com a* (tal o qual). El cap.7 incideix en el món obert des de l'*afectivitat* dels estats d'ànim, amb la qual cosa el seu caràcter *total* esdevé fenomen i objecte de discussió (cap.7.1.)¹⁹ -la

¹⁶ Amb accent en el curs WS 1928/29, que desenvolupa el sentit *transcendental* de la cosmovisió com a “tenir món”.

¹⁷ En aquest nou paradigma el *Dasein* arriba a *si mateix* per primer cop *des del* món. Per això, malgrat ser en un sentit *el primer* (el que transcendeix), en un altre és *l'últim*, doncs només arriba a ser l'ens *mateix* que és, tornant a si des del món, havent transcendit l'ens. Aquí es recull el doble caràcter *projectiu* i a la vegada *fàctic* presentat a *SuZ*.

¹⁸ Molt més del que ho estava la tematització de l'*obertura* a *SuZ*, efectuada bàsicament des de la disposició afectiva (cf.III, cap.1.4.2.1.) i des del comprendre (cf.III, cap.1.4.2.2.).

¹⁹ Fins i tot he afegit un excurs sobre el concepte de totalitat (cf.IV, cap.7.1.3.).

qüestió de l'*ens en total* i la seva relació amb el *concepte de món* també és considerada (cap.7.1.2.)-. El cap.7.2. analitza el món des de l'angoixa a *Was ist Metaphysik?* (cap.7.2.1.) i des de l'avorriment profund al WS 1929/30 (cap.7.2.2.). Especialment rellevant resulta el cap.7.2.2.2. on s'il·lumina el vincle de mundanitat i ipseïtat des de la interpretació temporal de l'avorriment, en els conceptes d'*amplitud* i *punta*. Finalment, el cap.7 acaba amb unes reflexions sobre els conceptes de nihilitat, no-res i món, agafats des de l'afectivitat (cap.7.3.). El cap.8, que tanca la part IV, és una presentació de *l'essència del món* segons el WS 1929/30. El capítol té un caràcter més especulatiu en la seva pretenció de conjuminar els aspectes de la *dobla cara del món* treballats als capítols 6 i 7, a partir de l'enfocament del fenomen del món com a *esdeveniment* (cap.8.1.). L'essència del món –pensada com a *esdeveniment*- es concreta com a *joc de la transcendència* (cap.8.2.) i com a *imperar del món* (cap.8.3.).

La **part V** recapitula els resultats més rellevants i apunta els nòduls problemàtics que la qüestió del món plantejada en Heidegger ha generat. Presenta, així, les conclusions del treball, obertes a possibilitats futures d'investigació que concretin allò iniciat per aquesta dissertació.

Objectius

Aquesta tesi doctoral es proposa resseguir i aclarir el concepte de món en Heidegger, tot sistematitzant el tracte que se li dispensa a *SuZ* i textos subsegüents (1927/30). El projecte de la tesi es desenvolupa simultàniament vers dos objectius:

(i) Per una banda vull **aclarir i sistematitzar** què diu Heidegger respecte el món. Aquí em mantinc fidel al text i segueixo el procedir de Heidegger. N'extrec les indicacions conceptuals bàsiques que perfilen *l'abast* del seu concepte de món. En això consisteix bona part del gruix de la tesi. Com accedeix al món? Com determina el seu concepte? A quines problemàtiques ens aboca? Però, en general, en Heidegger, la qüestió del món es manté més com una *direcció* de la investigació, que com un tema desenvolupat a consciència (com sí que fa amb el ser i la veritat).

(ii) Per altra banda vull **radicalitzar** les indicacions assolides respecte el món, per assenyalar possibles vies de desenvolupament de la temàtica, més enllà del plantejament, tant potent com insuficientment desenvolupat, marcat pel filòsof. És així que, quan el seu plantejament encobreix més que mostra, intento corregir-lo i m'allunyo de la lletra de Heidegger i de les interpretacions dominants. Especialment quan el món es concep com un fenomen del Dasein i se'l subordina conceptualment a aquest, en un gest filosòficament injust, al meu entendre, amb la rellevància del concepte de món. Per això part de la tesi rau en ajuntar les peces del trencaclosques que suposa aquest "concepte": apuntalar el *fenomen* del món i les seves *determinacions conceptuals*, identificar els *problemes* i *apories* del plantejament inacabat de Heidegger i, eventualment, apuntar *possibles vies* per a desenvolupar la qüestió, més enllà de Heidegger.

Si el primer objectiu es centra en *Heidegger* i la seva obra, el segon, insisteix en la *cosa mateixa* a pensar. És a dir, el fenomen del *món*. L'ambivalència entre *fidelitat* amb el plantejament de Heidegger i *crítica* -correcció i proposta pròpia- respecte la qüestió del món és, doncs, l'espina dorsal d'aquest treball. Paral·lelament a la fita d'esclarir el concepte fenomenològic de món, la comesa de *llegir Heidegger a*

través de la qüestió del món il·lumina el filòsof sota una claror específica que ens ajuda a entendre'l una mica més de manera global. Tot veritable filòsof deixa molt *per pensar* als que el llegeixin. Aquest llegat cal intentar pensar-lo *millor* encara del que ell mateix aconseguí.²⁰ Cal arriscar-se en la interpretació dels grans filòsofs, des de la nostra llibertat i el nostre món més propi, ja que només així aquests podran brillar amb la seva llum més peculiar, que és en cada cas una llum antiga *i* nova, que els reanima, oferint-nos pensaments que havien quedat pendents.²¹ Honestament, crec que això és especialment vertader en el cas de la qüestió del món en Heidegger. Rellegir Heidegger sota el prisma d'una investigació filosòfica entorn del món produeix efectes hermenèutics rellevants, també per a la interpretació global de Heidegger.

(iii) També hi ha un tercer objectiu, que no prossegueixo explícitament i temàtica, però que es *realitza* en la mateixa gestió de la investigació. Em refereixo a una **contribució a la cultura catalana** pel simple fet d'haver-me decidit a redactar la tesi íntegrament en català. Això ha comportat problemes de traducció, esp. dels textos de Heidegger de l'alemany al català, com de termes anglesos trobats en la bibliografia crítica i termes castellans ja molt establerts com a opcions de traducció de la terminologia heideggeriana. La manca de traduccions catalanes de textos de Heidegger, fa que hom se senti, en molts casos, com si comencés des de zero. Cal reconèixer, per altra banda, que la rica tradició de traducció al castellà dels textos heideggerians ajuda força.

Com a senyal d'aquesta tasca paral·lela, afegeixo un resum de correspondències terminològiques al final d'aquesta introducció.

Qüestió del món i accés al fenomen

Heidegger no empra l'expressió '*qüestió del món (Weltfrage)*'. Parla de '*concepte de món (Weltbegriff)*' -més als cursos posteriors que no a *SuZ*- i de '*problema del món (Weltproblem)*' -esp.als cursos del WS 1928/29 i WS 1929/30-. He considerat adequat parlar de '*qüestió del món (Weltfrage)*' com a expressió paral·lela a '*qüestió del ser (Seinsfrage)*' -objectiu explícit del seu filosofar- per remetre'm a la problematització del concepte tradicional de món i a l'intent de posar de relleu el fenomen originari del món, enriquint-ne el concepte.

Parlo gustosament de '*qüestió del món*'²² ja que es tracta justament d'un *posar en qüestió*, d'un preguntar que atén a la precomprensió no aclarida del fenomen del món, de cara a dilucidar allò cotemàtic

²⁰ <<Això ens ha de dur a entendre un filòsof millor del que ell s'entengué a si mateix (*Dieses muß uns dahin bringen, daß wir einen Philosophen besser verstehen, als er sich selbst verstand*)>> (GA 29/30, 232/199).

²¹ <<Però això no significa que el sancionem i li desglossem els precursors dels que depèn, sinó que siguem capaços de concedir-li més del que ell mateix posseïa. Qui no aporti la llibertat interior per ser, en qualitat de filòsof, un home tal que del seu ésser formi part haver de ser entès millor del que ell s'entén a si mateix, davant d'ell, malgrat tota l'erudició filosòfica que es vulgui, la filosofia ha passat de llarg. La filosofia només hi és per ser superada. (...) Però la superació no succeeix mitjançant la refutació en el sentit de demostrar incorreccions i errors. (*Das heißt aber nicht, daß wir ihn maßregeln und ihm vorrechnen, von welchen Vorfahren er abhängig ist, sondern daß wir imstande sind, ihm mehr zuzugeben, als er selbst im Besitz hatte. Wer die innere Freiheit dazu nicht aufbringt, als Philosoph ein solcher Mensch zu sein, zu dessen Wesen es gehört, besser verstanden werden zu müssen als er sich selbst versteht, an dem ist die Philosophie trotz aller philosophischen Gelehrsamkeit vorbeigegangen. Philosophie ist nur da, um überwunden zu werden. (...) Die Überwindung aber geschieht nicht durch Widerlegung im Sinne des Nachweisens von Unrichtigkeiten und Irrtümern.*)>> (GA 29/30, 232/199).

²² Parlar de '*pregunta pel món*' no és inadequat, però comporta el risc d'entendre aquest preguntar en sentit habitual, òntic, com qui es demana per un estat de coses particular expressable en un seguit d'oracions -entès com a resposta-.

que no arriba a ser gairebé mai *tema* d'investigació -ni en el viure quotidià, ni en la recerca científica, ni tan sols en el filosofar vigent, centrat en qüestions *particulars* i problemes que criden l'atenció-. La *qüestió del món* no és una pregunta en sentit habitual, sinó la demanda d'*elaborar* la pregunta. És a dir, l'exigència d'adobar el terreny en què tal preguntar és possible.²³

A partir d'aquesta qüestió, s'aniran indicant les determinacions *provisionals* del concepte de món, que és el *concepte holístic* paradigmàtic, per tal com apunta vers l'englobant (caràcter de totalitat originari). Heidegger es distancia de la concepció habitual del *món* com a *univers*. Per contra, Heidegger es basa en el vincle ontològicament essencial entre *Dasein* i món. En parlar del *món* ens veiem remesos al *Dasein* i en parlar del *Dasein* ens veiem remesos al *món*. Per això es parteix del fenomen de l'*ésser-en-el-món*. Això pot generar desconfiança, perquè sovint s'identifica el *Dasein* amb l'*ésser-en-el-món* sense ulterior aclariment, a més que, a *SuZ*, el món és concebut com a *existenciari* -àdhuc com un *caràcter del Dasein* (cf. *SuZ*, 64/92)-. Cal aprofundir en això i establir els límits d'aquestes afirmacions per no caure en una interpretació *idealista* de Heidegger, que contradiu les intencions més fecundes del filòsof respecte la qüestió del món (i del ser).

Però, no vull obviar que el vincle essencial no es dona només entre els fenòmens del *Dasein* i del *món*, sinó del **Dasein, el món i l'ens en general**. Els tres conceptes són fonamentals, tot i complir diferents papers. P.e., el *Dasein* és (l'ens que és) en tant que existeix en el *món*; el *món* és condició de possibilitat del vincle del *Dasein* amb *l'ens*, del seu comportar-s'hi. Defenso la tesi polèmica que *l'ens* no és el convidat de pedra d'aquest joc ontològic, sinó que ni que sigui a través de les nostres orelles mundanes, la seva veu (esquerdada i inarticulada) *pot* arribar a modificar el món en què existim comprensorament. Tot això em porta a llegir Heidegger més enllà de l'ortodòxia de les versions més "acceptades".

'*Ésser-en-el-món*' és un terme que diu la copertinença del *Dasein* al món i del món al *Dasein*. Aquest lligam intern és de caràcter ontològic. No estem parlant de dos ens (l'home i el "món" (com a tot de l'ens), el pol subjectiu i l'objectiu). No només el *Dasein* té *un sentit* en què és difícil concebre'l encara com a ens (cf.II, cap.2.3.2.3., 2.4.2.), sinó que el món, fins i tot en el seu sentit òntico-existencial (món 3 (cf.III, cap.1.3.2.2.)) no es pot concebre "objectivament" -deixant de banda que el món pensat ontològicament es refereix a un mode o estructura o esdeveniment *de ser* fundant-. A *SuZ* hi ha una ambigüitat constant entre *Aquí (Da)* del *Dasein* i obertura del *món*, gairebé una identificació entre ambdós.²⁴

El fet de centrar-me en Heidegger comporta que el desenvolupament de la *qüestió del món* tingui un aire eminentment **ontològic**, que és el que alimenta els textos escollits: des de les distincions orientatives inicials de sentits òntics i ontològics del món a *SuZ* -i la pregunta per la *mundanitat* (cf.III, cap.1.3.4.)- fins a la cerca de l'*essència del món* en les lliçons del WS 1929/30 (cf.IV, cap.8). Quin és l'específic *ser del món*? Heidegger té present que *la concepció mitjana del món* és òntica, ja que l'equipara a la totalitat de l'ens en el sentit de la realitat. Sovint s'identifica planament amb l'univers, tot i que el terme 'món' -a diferència d'univers'- implica un caliu, una referència humana, que en termes vulgars s'identifica amb la versió

²³ Això és el que fa Heidegger, p.e., al curs del WS 1929/30, quan arriba a preguntar pel món des de l'avorriment profund, i per mitjà d'un circumloqui reflexiu sobre la manca de món de l'animal (cf.IV, cap.6.1.3., 7.2.2.).

²⁴ Hi ha una quasi-identificació d'*Aquí* i *món*, fins i tot de *Dasein* i *món* (cf. *SuZ*, 64/92, 364/380). També es produeix una tendència a reduir l'*obertura del món* a l'*obertura de l'Aquí* que em sembla inadequada i intento corregir, tot ressaltant la diferència entre les "dues" (cf.III, cap.1.4.1.).

subjectiva de l'univers *pels humans* o alguna cosa de l'estil... Però una mínima reflexió sobre aquest concepte mitjà aporta dos moments ontològics²⁵ que la interpretació heideggeriana no pot deixar de banda: el caràcter de *totalitat* i el d'*unitat*. Pensar-los conjuntament i sense obviar l'essencial referència del món al Dasein és un dels problemes de fons que travessen aquesta tesi.

Una dificultat greu amb què ens trobem és que el món no és un fenomen òntic (mostrar-se d'un ens).²⁶ Així com en el cas del *ser* i de la *veritat*, el fenomen del *món* “se situa” paradoxalment en el seu passar desapercbut. És a dir, en mostrar-se l'ens, en cada cas, el món és justament “allò” que s'enretira, que desapareix i s'oculta, donant pas a les coses i esdeveniments que afaiçonen el nostre viure. És a dir, el món *regna* en tant que no s'hi para atenció, deixant que coses, persones i successos compareguin com el que són. El trencament d'aquest ampli i silencios imperi, l'esberlar-se d'aquest “domini”, s'esdevé en el col·lapse del tracte familiar amb l'ens, en l'esfondrament del món familiar on existim. És llavors que el món es mostra, instantàniament, *com a món...* Com a totalitat *no-òntica* (*no-res, nihilitat*). En la paràlisi del món familiar, el món *mateix* es posa inhabitualment de manifest. És a dir, assenyalant-se a si en la seva manca de fonament, deixant de ser el món desapercbut *que era* quan anava a la seva. De fet, quan el món va *a la seva* no hi parem esment i això permet el seu *domini* -sota el qual existim i comprenem el ser-. En canvi, el món posat de manifest té “aparença” inhòspita i abismal. És la base total *sense fonaments* en què *ja* existíem normalment. Una pregunta que em plantejo, és si hi ha manera d'assumir *el món com a tal* (en la seva nihilitat i caràcter abismal) sense caure en la desesperació. És a dir, si podem existir *vora* les coses *amb* els altres en un món comú i, malgrat això, *apropiat* des del nostre ser més peculiar. Podem apropiarnos del món en el seu doble aspecte simultàniament familiar i inhòspit (cf.III, cap.3.1-3.3.)? Té a veure això amb la llibertat essencial del nostre ésser-en-el-món, en què la nihilitat no és una pura negativitat sinó la condició de possibilitat d'un actuar essencial en el món (cf.IV, cap.6.3.1.3., 6.3.3.2., 7.3.3.)?

La qüestió de l'accés al món, per tant, és una de les dificultats fonamentals (cf.III, cap.1.1., 1.2., 1.3.3., 1.4., 2.1.1.3., 2.1.2.2., 3.3.2.; IV, cap.2, 3.2., 7.1.1., 7.2.). Cal investigar des de la dimensió en què el fenomen es mostri de la manera “més” originària. Com és el món? Quin és el seu *ser*? Com es manifesta aquesta *totalitat*? Quina unitat li podem atribuir si cadascú viu al “seu” món?

El gir fonamental del plantejament heideggerià de la qüestió del món, que maldo per exprimir al màxim, és el seu caràcter *ontològic*. No es tracta d'un ens. Així, a diferència de l'ontologia antiga que considera l'eternitat del món o de l'ontologia medieval (i en part de la moderna) que concep el món com a creació de Déu, el plantejament de Heidegger (1927/30) es mou en un altre ordre. No es considera el debat eternitat-creació del “món” com una qüestió fonamental, ja que aquest debat pressuposa una concepció *òntica* del món.²⁷ Encara Kant, en la dialèctica transcendental, planteja el debat sobre l'eternitat o creació del món com una antinòmia de la raó, que té a veure amb el caràcter incausat o causat del món, per tant,

²⁵ Si el sentit *òntic* habitual de món s'assembla a una versió vulgar del sentit 1 de món plantejat per Heidegger al § 14 de *SuZ*, possiblement aquests dos caràcters *ontològics* tindrien a veure amb el sentit 2 de món.

²⁶ La indicació directriu és que el món, primordialment, no és un ens sinó una forma de *ser*. Per tant no es tracta d'identificar el terme amb un o altre ens, tal i com identifiquem entitats o conjunts d'entitats... o fins i tot, en el sentit en què establim relacions òntiques (entre ens).

²⁷ El debat eternitat-creació, eternitat o inici absolut del món només es pot plantejar respecte *l'univers*, entès com a totalitat de l'ens físic, pensant allò físic en els termes científiconaturals vigents.

considerat com a ens. En Heidegger el món és una manera de ser; un *com és* l'ens en la seva totalitat i això en relació al Dasein. Introduir la qüestió de Déu no és necessari per plantejar una investigació *ontològica* del món, i per la meua banda, me n'abstinc.

Declaració metodològica general d'intencions

La filosofia és bàsicament fenomenologia. No només en els seus inicis, sinó en cada moment i cada nou recomençar. Tota empresa filosòfica genuïna, d'ara i antany, és fenomenològica (en menor o major grau –i segons això en valorem la rellevància). Entenc això a la manera de Heidegger, per tal com allò més important de la fenomenologia no és l'escola o doctrina generades amb el seu nom, sinó la seva *possibilitat* sempre amatent. La possibilitat del radical mostrar-se del que hi ha. El compromís i l'atenció oberta a les coses ha de permetre que aquestes marquin la pauta a seguir per la investigació, i no a la inversa. *La cosa mateixa* és convocada a dir la seva. I això, de tal manera que el convocar no forci la cosa a parlar, com en un interrogatori, un examen o una enquesta on ja s'han decidit les opcions de resposta. Es tracta, per contra, de deixar la cosa “al seu aire”. Deixar que sigui ella mateixa qui *es diu* i qui *es presenta*, de la manera que sigui, en tant que sigui la seva. Aquesta direcció aparentment trivial és la més difícil d'assolir, ja que cal *deixar* que la cosa es mostri des d'ella mateixa, amb el seu ritme i tarannà, i no ara i així perquè nosaltres volem obtenir *una* resposta *tal*.²⁸ És un procés filosòfic en què la manera de *comprovar* si una descripció o interpretació és més fenomenològica que una altra és sempre *relativa*, ja que establim que la descripció o interpretació actual il·lumina *més* (o menys) que les anteriors de manera *comparativa*. Per tant, no hi ha manera de certificar una descripció o interpretació com a definitiva.

Tota filosofia, en la mesura que no és un mer constructe flotant en el buit, arrela en experiències primàries. El filòsof interpel·lat per les coses ha d'articular conceptualment el mostrar-se d'aquestes, amb el seu ritme, cadència i repertori de presències i absències. Per això, l'exposició lingüística d'aquestes experiències primàries pot ser més o menys originària. Les mateixes experiències són prearticulades per una preconcepcionalitat que ens constitueix com a *ens que comprem* i de la qual no en som enterament conscients (cf. III, cap.1.4.2.3.; IV, cap.3.2.2.1., 3.2.2.2. (esp. apartats III, IV)). Existeixen dificultats greus a l'hora de *dir* les coses tal i com *es mostren*, fins i tot assumint que la *conceptualitat* (filosòfica, religiosa, mitològica, científica) *heretada* és condició de possibilitat inevitable de l'aparèixer de les coses en el seu ser. Ara bé, aquesta mateixa preconcepcionalitat possibilitant del mostrar-se respectiu, oculta necessàriament aspectes de la cosa mostrada. Això és sobretot el cas quan s'atén més a la manera preestablerta de conceptualitzar el que hi ha, que al mostrar-se mateix (mai mancat de protoconceptualitat). Un altre tema és fins a quin punt el filòsof és capaç de seguir les indicacions *de* les coses i no les que s'ha proposat d'antuvi, que poden tenir més a veure amb els interessos concrets i fàctics que el mouen –no sempre conscients–, que no amb el que les coses són.²⁹ Altrament dit, els prejudicis –hermenèuticament indispensables com són– no haurien

²⁸ Bé que es pot dubtar que totes les coses tendeixin, per si soles, a un mostrar-se homogeni, a una claredat radiant com el que sembla imposar el model de l'evidència. Pot ser *propri* d'algunes coses el mantenir-se opaques, dissimulades, retirades al fons... Pot ser *propri* d'altres, de mostrar-se rampantment com no són, en un semblar...

²⁹ Això s'ha d'entendre matisadament, ja que el pre-tenir, la pre-visió i la pre-concepció són constitutius del mostrar-se les coses –en tant que les *comprenem* en el seu ser (cf. III, cap.1.4.2.3., apartat I.1.)–, però aquests poden ser permeables a aquestes o, per contra, regir “ideològicament” amb mà de ferro la nostra experiència de les coses.

d'impedir la *millora* de la interpretació.

La paciència presta, oberta i arriscada del filòsof, no implica necessàriament un escoltar abnegat en silenci, una passivitat que es deixa omplir, com tampoc significa posar en les coses el que volem veure en elles. La fenomenologia no és deixar-se imprimir per una exterioritat com si fóssim una *tabula rasa* lockeana. Assumeixo, com Heidegger i l'hermenèutica, que l'absència total de pressupòsits no és un ideal, sinó una especulació que faria impossible l'accés als fenòmens.

Però la mirada *inicial* i *iniciàtica* que impulsa aquesta investigació no s'exhaureix en Heidegger ni en cap filòsof en particular.³⁰ Per molt hermenèutica que sigui la present investigació, la motivació, força i direcció de la recerca sorgeixen del propi existir, del viure, actuar i pensar que som i hem estat, el qual ens permet una precomprensió de què significa 'món', que mesurem i recalibrem en relació als fenòmens que es mostren. El pressupòsit a elaborar "metodològicament", mitjançant un procediment fenomenològic circular i que possibilita la millora asimptòtica –en sentit kantian– dels conceptes, som nosaltres mateixos, que ja "sabem" què és el món (cf. II, cap. 2; IV, cap. 3.2.2., 5.2.4.). Aquest "saber" esdevé *problema* i, per tant, centre de la nostra atenció quan una experiència, un succés, una ocurrència, una catàstrofe, un somni, un desengany, etc., ens fa preguntar-nos explícitament per ell i ens adonem que tal "saber" està corcat i fa aigües per tot arreu. S'obren els interrogants, les contradiccions i els abismes... D'això en diem *filosofar*. Perquè la filosofia no parteix del buit, sinó del bell mig de l'existència vora les coses i del "saber" no problemàtic que permet primerament l'aparèixer del que hi ha. Per això considero que aquesta investigació és *fenomenològica*, tot i alimentar-se de l'obra de Heidegger, que prenc com a *ocasió* per plantejar la qüestió del món en la seva radicalitat.

Si dedico els meus esforços a una *interpretació fenomenològica del món* és perquè considero que el món es dona com a fenomen i, doncs, es pot interpretar conceptualment i expressar lingüísticament *en cert grau*. La dificultat d'aquesta articulació conceptual posa de relleu la insuficiència de les categories filosòfiques habituals i ens força a anar una mica més enllà del llenguatge filosòfic tradicional. El fenomen del món exigeix un seguit de malabarismes conceptuals i lingüístics inhabituals. He assumit a Heidegger com a punt de partida de la recerca perquè considero que la seva expressivitat –sovint criticada– és la marca d'un esforç titànic per dir les coses tal com es mostren, sense deixar-se portar per la interpretació mitjana inaclurada implícita en les "nostres" paraules, conceptes i expressions. Heidegger intenta evitar que el nom s'imposi a la cosa i, per això, usa formulacions desacostumades o de nou encuny per *dir* el que *es mostra*. Perquè és la cosa qui ha de "dir" els seus noms, verbs i adjectius. La reflexió sobre els termes, l'ús del llenguatge, etc. és *part* del problema, però no hem de pretendre que la cosa s'engoti en els termes que la designen o en els conceptes que la voltegen.

³⁰ <<En tota interpretació de l'essencial en qualsevol àmbit i camp del Dasein arriba el punt en el qual tots els coneixements, i en particular tot saber literari, ja no serveixen de res. Per molt d'esforç que posem en anar recollint tot el que altres ja han dit abans, no ens servirà de res si no aportem la força de la senzillesa de la mirada essencial, precisament allí on sembla que ja no hi hagi res més a veure ni a captar. (*Bei aller Interpretation des Wesenhaften in jeglichem Gebiet und Feld des Daseins kommt die Stelle, an der alle Kenntnisse und insbesondere alles literarische Wissen nichts mehr hilft. Wir mögen noch so fleißig zusammenscharren, was Frühere schon gesagt haben, es hilft uns nicht, wenn wir nicht die Kraft der Einfachheit des Wesensblickes aufbringen - gerade da, wo es so aussieht, als gäbe es nichts mehr zu sehen und zu fassen.*)>> (GA 29/30, 213/184).

Metodologia de la tesi

L'accés al fenomen del món no és immediat, ja que es tracta d'un fenomen *ontològic* i peculiarment *holístic*. No podem dur el món a l'atenció òntica que dispensem a les coses, perceptivament o intel·lectualment (quan procedim de manera analítica, lògica i metòdica), ja que com més volem contemplar-lo més se'ns escapa. En els intents objectivadors habituals perdem el *món* i ens trobem, a tot estirar, amb l'*univers*. Aquest és pres en consideració per teories científiques molt allunyades de la nostra precomprensió de què sigui el món. No és que aquesta precomprensió sigui vàlida, però és una pista i un ancoratge que no s'ha de menystenir. Heidegger té especial traça a l'hora d'atendre els *fenòmens de ser* més escapívols, com és el món.³¹ Per això he pres seriosament les seves advertències i indicacions sobre l'*anàlisi* i *exposició* d'aquest tipus de qüestions, com la del món.³² Justificada l'adscripció fenomenològica i hermenèutica de la meva investigació sobre el món, vull precisar un parell de qüestions metodològiques sobre la tesi.

(i) "L'anàlisi" de la qüestió del món no és *disseccionadora*, no és analítica en el sentit tradicional. És a dir, *no hem de trossejar* el fenomen sencer del món, que és el fenomen *holístic* per excel·lència³³ d'on sorgeix possiblement el concepte lògic de tot i de totalitat.

(ii) *No es pot pensar el món des de la presència*, com si fos una cosa o tot còsic present del qual en separem els elements constitutius, sinó que cal "atacar-lo" filosòficament d'una tacada, en el seu peculiar caràcter relacional total. Però això no vol dir que s'hi pugui accedir directament.

(iii) La investigació *ontològica* del món *ha de renunciar a un accés directe* com el que tenim respecte l'ens més "proper".³⁴ No es tracta d'una *descripció* ingènua del fenomen, perquè tota descripció fenomenològica parteix d'una pre-estructura *interpretativa*. La fenomenologia és sempre *hermenèutica*.³⁵

³¹ Exemples d'això són el propi Dasein, l'ésser-en-el-món, el ser-a-mà de les coses més immediates, que precisament no és explícit, ni ens el representem d'entrada, sinó que senzillament donem per descomptat (cf. III, cap. 1.3.3.1.).

³² <<El remuntar-nos amb la pregunta pel fonament ha de buscar (...) *conservar com a tot* allò pel fonament i possibilitat interna del qual es manté la pregunta. Aquest mode de remuntar-se preguntant, aquest tipus d'anàlisi, el va veure per primer cop en la seva peculiaritat Kant, tot i que tampoc va arribar a ser conscient de l'abast d'aquesta visió en totes les seves dimensions i punts concrets. (*Das Zurückfragen nach dem Grunde muß (...) darauf sehen, das, nach dessen Grund und innerer Möglichkeit die Frage steht, als Ganzes zu erhalten. Diese Art des Zurückfragens, diese Art der Analytik hat Kant zum ersten Mal in seiner Eigentümlichkeit gesehen, wenn er sich auch der Tragweite dieser Einsicht nicht im letzten und einzelnen bewußt geworden ist.*)>> (GA 29/30, 485/398).

³³ <<Per consegüent, si ara intentem una exposició temàtica del problema del món, es tracta *no* només de no entendre per *món* quelcom *present*, sinó també de *no aïllar* el fenomen del món. Per això, el nostre propòsit ha de ser, conforme al nostre tema, fer que ressaltin ja immediatament les *referències internes entre món, singularització i finitud*. (*Wenn wir demnach jetzt eine thematische Exposition des Weltproblems versuchen, dann gilt es, unter Welt nicht nur nicht etwas Vorhandenes zu verstehen, sondern auch das Weltphänomen nicht zu isolieren. Wir müssen daher darauf absehen, gemäß unserem Thema zugleich schon die inneren Bezüge von Welt, Vereinzelung und Endlichkeit heraustreten zu lassen.*)>> (GA 29/30, 434/359). El fenomen del món és el d'una interconnexió i relacionalitat *total* peculiar.

³⁴ <<Hem de renunciar a la via aparentment còmoda, però en si mateixa impossible, d'una narració directa sobre l'essència del món, perquè no podem saber res directament d'ella (...). (*Wir müssen auf den scheinbar bequemeren, aber in sich unmöglichen Weg einer direkten Erzählung über das Wesen der Welt verzichten, weil wir direkt von ihr (...) nichts wissen können.*)>> (GA 29/30, 434/360).

³⁵ En el cas del fenomen del món això és *encara més* rellevant. Fins a l'extrem que es dona un punt de no-distinció entre *donar-se el món* i *tenir-món* (com en la cosmovisió interpretada des de la transcendència: cf. IV, cap. 3.3.2.). És una cosa similar al que passa amb el *ser* i la *comprensió del ser*. En certs contextos de discussió poden distingir-se els dos "conceptes", però en la majoria, pràcticament se solapen.

Metodològicament *renuncio* a un tracte profund de les qüestions de la *temporalitat*. En general, els paràmetres en què es mou *SuZ* i els cursos i escrits immediatament posteriors presenten la següent fesomia. El Dasein com a ens que comprèn el ser és tema de l'analítica existenciària (que té una funció preparatòria respecte la pregunta pel ser) i es fonamenta³⁶ en la temporalitat. El Dasein és “fruit” de la temporalització de la temporalitat, emana d'aquesta. El Dasein és temps. Però que el Dasein sigui el temps i el temps el Dasein, ni Heidegger ho acaba d'exposar, ni és clar. Es tracta d'una tesi programàtica. Sigui com sigui, segons Heidegger també la *qüestió del món* arrela, es fonamenta i depèn de la *qüestió del temps*.³⁷ Atesa la problemàtica del projecte de pensar el *ser* (i també el *món*, per tant) a partir del *temps*, he decidit limitar tant com he pogut la qüestió del temps i no entrar en els debats de fons. Aquesta *epojé*, però, és parcial.³⁸ Enlloc de l'intent de reduir-ho tot a un sol “element” (temporalitat/temporarietat)³⁹, em sembla més adequat mantenir l'*equiprimordialitat* entre els elements que configuren la situació ontològica total de partida, renunciant a les jerarquies. Considero l'entramat *Dasein-món-ens* com a essencial, com assenyala el concepte de transcendència⁴⁰ (cf.IV, cap.5.2.). De fet, el concepte de *temps* dominant a *SuZ* va cedint espai al concepte de *transcendència* (esp.a partir del SS 1928), més permeable a ser pensat en concordança amb el temps i l'espai, i així, amb el món com a concepte fonamental.⁴¹ Ja en les lliçons del SS 1927, Heidegger reconeix el vincle del *temps* originari amb el *món* i el *Dasein* (en el seu sentit més ontològic i estructural).⁴²

El *procedir* d'aquesta dissertació és *eminentment interpretatiu*, basat en la lectura d'una selecció d'escrits i cursos de Heidegger (de *SuZ* fins al curs del WS 1929/30). Aquesta tria de les *fonts* configura la *bibliografia primària* que és “matèria” d'anàlisi i reflexió. Però en tractar-se d'un autor ja *clàssic*, no puc obviar la *bibliografia secundària*. He fet una selecció interessada d'aquesta literatura secundària guiant-me per la qüestió del món, però també pel tracte específic de qüestions controvertides en Heidegger, com és el cas del concepte de Dasein (cf.II, cap.2 (esp.2.3.2.)), la polèmica idealisme / realisme respecte els conceptes de

³⁶ Aparentment en el sentit fort de la *dependència* ontològica.

³⁷ A *SuZ* es diu alguna cosa així com que el món és l'horitzó dels èxtasis temporals, és a dir, la unitat dels seus cap-a-on (cf.III, cap.3.4.1.2. (apartats III.2. i III.3.); IV, cap.6.3.2.2. (apartats II i III)).

³⁸ No deixaré d'exposar els llocs textuais en què la qüestió del món s'enfoca des del temps, tot i que miro de no entrar-hi tant (cf.III, cap.3.4.; IV, cap.6.3.2.2. (apartat III), 7.2.2.2., 7.3.3., 8).

³⁹ Per complex, dinàmic i múltiple que sigui, com el temps. En aquest sentit em sembla més sincer reconèixer, com fa Heidegger a *VWdG*, que el fonament del fonament (la transcendència com a llibertat) és un abisme o un sense-fonament (*Ab-grund*) (cf.IV, cap.6.3.1.3.).

⁴⁰ En aquest la temporalitat, però també l'espacialitat, hi tenen el seu paper fonamental. El Heidegger dels *Beiträge zur Philosophie* (1936/38) parlarà de temps-espai, atès que és la seva juntura la fonamental, sense haver de prevaldre un sobre l'altre i sense haver de ser ambdós alguna mena de fonament absolut.

⁴¹ *Transcendència* i *ésser-en-el-món* són considerats el mateix fenomen durant el període 1927/30 (cf.IV, cap.5).

⁴² <<Veurem que, de fet, el fenomen del **temps**, comprès en un sentit més originari, en realitat, *està interconnectat amb el concepte de món* i, per això, *amb l'estructura mateixa del Dasein* (*Wir werden sehen, daß in der Tat das Phänomen der Zeit, in einem ursprünglicheren Sinne gefaßt, mit dem Weltbegriff und damit mit der Daseinsstruktur selbst zusammenhängt*)>> (GA 24, 360/307). En parlar del temps, Heidegger diu coses similars que quan parla del món (i del Dasein!): que és més objectiu que els objectes i més subjectiu que el subjecte. Ja s'ha dit que <<el Dasein, en tant que existeix, és més exterior que qualsevol objecte i a la vegada més interior (més subjectiu) que qualsevol [360] subjecte, és a dir, que tota ànima (perquè la temporalitat en tant que transcendència és l'«estar-obert»)>>. Ja hem assenyalat abans que el fenomen del món anuncia quelcom similar. (*daß das Dasein, sofern es existiert, weiter draußen ist als jedes Objekt und zugleich innerlicher (subjektiver) als jedes [360] Subjekt, d.h. Seele (weil die Zeitlichkeit als Transzendenz die Offenheit ist). Wir haben früher schon angedeutet, daß das Phänomen der Welt dergleichen bekundet.*)>> (GA 24, 359-360/307).

realitat i veritat⁴³ a *SuZ* (cf.III, cap.2.3.1.3., 2.3.2.3.), la fase del pensament de Heidegger just després de *SuZ* i abans de la *Kehre* (cf.IV, cap.1.2.) i el concepte de transcendència (cf.IV, cap.5), etc. Com a criteri general he donat prioritat a les interpretacions més recents (dels darrers 25 anys), sense ignorar les antigues, però rellevants.⁴⁴

Es tracta, també, d'*un treball eminentment acadèmic*. Amb això em refereixo a la minuciositat de les discussions i aclariments de tot el que pugui aportar el seu gra de sorra a la investigació general, però també a la necessitat d'atendre a les fonts primàries i deixar parlar l'autor mateix (des de la *meva* selecció textual, és clar). Aquest "academicisme" potser una mica passat de moda també es deixa veure en l'atenció a les traduccions, la justificació escrupulosa de les meves posicions en el comentari de textos primaris i la discussió amb els textos secundaris, etc. M'agradaria que la copiositat de cites s'entengués com un intent de pensar simultàniament amb *llibertat* (per part meua) i *rigor*, ja que el que apunto no és fruit de la vana ocurrència. El seu valor s'hauria de mesurar des del rerefons textual treballat.

La profusió *bibliogràfica*, el caràcter *interpretatiu* i el format *acadèmic* de comentari i discussió amb Heidegger i algunes de les exegesis vigents, ha donat lloc a una tesi molt extensa. El mètode d'investigació hauria de disculpar, en part, aquesta prodigalitat i extensió excessiva.

Criteris formals de notes, cites i abreviatures

Les *cites primàries* de Heidegger les he deixat en versió bilingüe; la traducció catalana i la versió original alemanya. P.e.: <<és pensat indiferentment (*indifferent gedacht ist*)>>. En els casos en què hi ha traducció castellana l'he tingut en compte, però a vegades l'he modificat parcialment o he tornat a traduir el fragment sencer. Per tant, de les traduccions catalanes de Heidegger de la tesi en sóc responsable, malgrat tinguin a veure amb les castellanques. Paral·lelament a la investigació he anat establint un vocabulari heideggerià mínim en llengua catalana⁴⁵, que presento en les pàgines següents. Els casos conflictius de traducció els he comentat en el cos del text o en les notes al peu. Les *cites de Heidegger* van d'acord amb la paginació de la *Gesamtausgabe*, excepte en el cas de *Sein und Zeit*, que cito l'edició individual de l'editorial Max Niemeyer (17^a edició, 1993). Quan he trobat la traducció castellana l'he fet constar a continuació de la pàgina original. P.e., si cito una pàgina de *Sein und Zeit*, escric '*SuZ*, 189/211' o si em remeto a *Was ist Metaphysik?* poso 'GA 9, 121/107', sent la primera pàgina l'original alemany i la segona la castellana.

Les *cites secundàries* les he traduït al català i he deixat entre parèntesi els termes que podien suscitar problemes. Si a Heidegger el cito entre <<...>>, els autors que interpreten Heidegger els cito entre cometes convecionals: "...".⁴⁶ Quan parlo d'interprets de Heidegger i d'altres filòsofs els esmento pel cognom i obvio, en general, el nom.

⁴³ Pensats en relació amb el món.

⁴⁴ Fink, Richardson, Von Herrmann, Tugendhat...

⁴⁵ P.e., he optat per traduir *Erschlossenheit* per *obertura*, *Dasein* per *Dasein* (com és convenció actualment, tot i que la meua aposta catalana seria fer-ho per *ser-hi*, que uso també en el text), *Bewandtnis* per *circumstància* o *Offenbarkeit* per *manifestivitat*, per posar només alguns exemples.

⁴⁶ Els filòsofs que no són tema de la tesi, però que representen bibliografia *primària* com Husserl, Fink o Wittgenstein, p.e., els cito també com a Heidegger: <<...>>.

En les cites traduïdes al català, tant primàries com secundàries, respecto la diferència entre *lletra normal* i *cursiva* (però no en la versió en llengua original que he deixat totes en cursiva). Per remarcar algun aspecte d'una cita, ho he fet amb la *negreta*. Per tant, la negreta a les cites sempre és meva i ja no ho especifico en cada cas. La *numeració* de les cites comença de nou en cadascuna de les cinc parts (I, II, etc.) de la tesi.

Referència intratesi. Per remetre'm a d'altres indrets de la pròpia tesi ho faig així: (cf. *part* de la tesi, número del *capítol*, *subapartat* del capítol). P.e.: (cf. IV, cap.6.2.2.1., apartat III).

La tesi té cinc *parts* (en números romans), incloent la introducció i la recapitulació conclusiva com a parts I i V respectivament. Els capítols arriben a sis nivells de divisió. Els primers quatre nivells en números aràbics. P.e.: cap.6, cap.6.1., cap.6.1.1., cap.6.1.1.1.. I els dos últims subnivells que compten com a *apartats*, consten en números romans. P.e., en el cap.3.1.2.2. hi ha dos *apartats* (I i II respectivament), però el segon apartat es subdivideix en quatre *subapartats* (II.1., II.2., II.3., II.4. respectivament).

Quan des d'una part de la tesi em refereixo a una altra part ho faig de la manera acordada: (cf. IV, cap.6.2.2.1., apartat III). Ara bé, si m'estic remetent a *la mateixa part* de la tesi en què em trobo, obvio d'esmentar la part. P.e., respecte la referència anterior, si la faig trobant-me en la mateixa part IV, com que em remeto a un altre capítol de la mateixa part, ho faig així: (cf. cap.3.4.2.1., apartat III). En cas que em remeti des de la part III a un capítol de la mateixa part *i* a un capítol d'una altra part, sí que esmento en els dos casos a quina part es troba el capítol, separant els capítols de la part III i els de la part IV amb un punt i coma. P.e.: (cf. III, cap.3.3.5., 3.4.2.2.; IV, 6.2.2.3., 7.2.2.2. (apartat II.1.)).

Abreviatures: esp. (especialment), ed.orig. (edició original), p.e. (per exemple), cap. (capítol), cf. (veure o consultar a), GA (*Gesamtausgabe*), SS (*Sommersemester*), WS (*Sommersemester*), etc.

Abreviatures de les obres de Heidegger més consultades

Quan parlo dels cursos de Heidegger en el cos del text m'hi acostumo a referir en funció de la seva ubicació temporal: SS 1928, WS 1929/30, etc. En canvi, quan faig una cita em refereixo al text en funció del volum de la *Gesamtausgabe* que ocupa. Així si estic citant el text del SS 1928 titulat *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* ho faig així: GA 26, 100/97. Aquestes són les abreviatures més usades en la investigació que segueix.

Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem - GA 56/57, KNS 1919

Sein und Zeit - SuZ

Die Grundprobleme der Phänomenologie - GA 24, SS 1927

Metaphysische Anfangsgründe der Metaphysik im Ausgang von Leibniz - GA 26, SS 1928

Einleitung in die Philosophie - GA 27, WS 1928/29

Was ist Metaphysik? - GA 9, *WiM*

Vom Wesen des Grundes - GA 9, *VWdG*

Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt, Endlichkeit, Einsamkeit - GA 29/30, WS 1929/30

Vom Wesen der Wahrheit - GA 9, *VWdW*

Correspondència terminològica heideggeriana

Per acabar aquesta introducció presento una correspondència de termes alemanys emprats per Heidegger i de la seva traducció catalana, sense entrar a comentar el perquè de la tria, que en molts casos s'explicita en el cos del text o en les notes al peu.

ALEMANY / CATALÀ

- Abgrund** – abisme (fonament abismal o sense-fonament)
als – com a
Angst – angoixa
Augenblick – instant
Ausgelegtheit – estar-interpretat
Befindlichkeit – disposició afectiva (trobar-se afectivament disposat, afectivitat)
Begründen / begründen – donar fonaments o raons (el), justificar (el)
Bergung – aixopluc
Bewandtnis – circumstància
Bewandtnisganzheit / -zusammenhang – totalitat circumstantiva, context circumstantiu
bewendenlassen – deixar-ser
Bezug – nexa, relació
Bezugszusammenhang – interconnexió (context relacional)
Boden nehmen – prendre base (assentar-se)
Da-sein – ser-hi
Dasein – Dasein, ser-hi
Entdecktheit / entdecken – estar-descobert / descobrir
Enthüllung – desvelament
Entschlossenheit / entschlossen – resolució (estar-resolt) / resolt
Entschluß – acte resolutori
Entwurf – projecte
Ergänzung – compleció
Erscheinung / erscheinen – apareixement / aparèixer
Erschlossenheit / erschließen / erschlossen – obertura⁴⁷ / obrir / obert
etwas als etwas – quelcom com a quelcom
Existenz – existència
freigeben – donar llibertat, posar en llibertat
Freiheit zum Grunde – llibertat vers el fonament
Fürsorge – sol·licitud
ganz – total, íntegre, sencer
Ganze (das) – tot

⁴⁷ Reservo la fórmula 'estar-obert' per traduir '*Offenheit*', més present en els textos post-*SuZ*.

Ganzheit – totalitat, integritat⁴⁸
Ganzsein – ser-íntegre, ser-total
Ganzseinkönnen – íntegre-poder-ser, poder-ser-total
Gebanntsein – ser anul·lat, quedar anul·lat (inhibit)
Gegenwart – present
Gerede – xerrameca
Geschehen / geschehen – esdeveniment / esdevenir, succeir
Geschichtlichkeit – historicitat
Geschick – destí comú
Gestimmtsein – estar-temprat-anímicament
Gewesenheit – haver-sigut
Gewissen – consciència
Geworfenheit – estar-llençat
Gründen (das) / gründen – fonamentar (el) / fonamentar
Grundstimmung – estat d'ànim fonamental
Halt – empara
Haltung – posicionament (actitud)
im Ganzen – en total
In-begriff – concepte englobant⁴⁹
In-der-Welt-sein – ésser-en-el-món
In-Sein – ser-en
Innerweltlichkeit / innerweltlich – intramundanitat / intramundà
Jemeinigkeit – en-cada-cas-meu, ser-en-cada-cas-meu
Kehre – viratge, tombant
Man (das) – hom (l')
Mitdasein / Mitdaseiendes – ser-hi-amb, coexistència / coexistent
Mitsein – ser-amb
Mitwelt – món comú
Nichten (das) / nichten – anorrear (l'), desistir (el) / anorrear, desistir
Nichtigkeit – nihilitat⁵⁰
Nichts (das) – no-res
Offenbarkeit – manifestivitat
Offenheit – estar-obert
Rede – parla
Schein – semblar ser (parèixer)

⁴⁸ En el context del ser-vers-la-mort a *SuZ*, en què es parla de la '*Ganzheit*' del Dasein, ho tradueixo per 'integritat'. Reservo 'totalitat' pels paràgrafs de la cura (§§ 41 i ss.) i 'integritat' pels de la mort (§§ 45-53), com fa Rivera.

⁴⁹ En el sentit específic que Heidegger atribueix als conceptes *metafísics* (WS 1929/30).

⁵⁰ En algun context determinat, on el terme no apareix per designar el fenomen ontològic fonamental, sinó per dir que una cosa és *vana*, *sense cap importància*, etc., he traduït la paraula com a 'nul·litat'.

Schicksal – destí
Seiende im Ganzen (das) – ens en total
Seiendes – ens
Seiendheit – entitat
Seiendsein – ser-ens
Sein bei – ser-vora
sein lassen – deixar-ser
Sein zum Tode – ser-vers-la-mort
Seinsverständnis – comprensió del ser
Selbst (das) – si-mateix, mateix
Selbstheit – ipseïtat, caràcter-de-si-mateix
Selbstsein – ser-si-mateix
Selbstwelt – món del si-mateix
Situation – Situació⁵¹
Spitze – punta
Stiften – instituir, fundar
stimmen – temprar
Stimmung – estat d'ànim, tremp
Temporalität – temporarietat
Überschritt / überschreiten – superació, sobrepassar (el) / superar, sobrepassar, traspasar
Überwurf – projecte excessiu, trans-projecte
Umgang – tracte (heure-se-les (amb))
Umgebung – entorn (medi entorn)
Umring – anell entorn (anell circumdant)
Umsicht – circumspecció
Umwelt – món circumdant
Umwillen – per-mor
Umwillen seiner / Umwillen seiner selbst – per-mor-seu / per-mor de si-mateix
Unheimlichkeit / unheimlich – inhospitalitat / inhòspit
Verbindlichkeit – caràcter vinculant, vinculabilitat
Vereinzelung / vereinzeln – singularització / singularitzar
Verfallen / Verfallenheit – caiguda / estar-caigut
versagen (sich) – denegar(-se)
Verstehen – comprendre
Verweisung / verweisen – remissió / remetre (assignar)
Vor-struktur – estructura-prèvia, pre-estructura
Vorbild – pre-figuració (model)

⁵¹ Escric 'Situació' en majúscules per referir-me a l'ús específic que en fa Heidegger i distingir-lo, a la vegada, d'altres termes alemanys com 'Lage'.

- Vorgriff** – concebre-previ, pre-concepció
- Vorhabe** – haver-previ, pre-tenir (pre-donació d'allò interpretable)
- Vorhandenheit / vorhanden / Vorhandenes** – estar-aquí (estar-present), subsistència / que està-aquí, que és present o subsistent / el que està-aquí, ens present o subsistent
- Vorlaufen / vorlaufen** – precursar (el), avançar-se (l') / precursar, avançar-se
- Vorsicht** – veure-previ, pre-visió
- Vorwurf, vorwerfen** – pro-jecte (avant-projecte), pro-jectar
- Walten** – imperar
- Weite** – amplitud
- Welt** – món
- Welt-Geschichte** – història-del-món
- Weltbezug** – referència al món (nexa al món)
- Weltbildung** – configuració de(l) món
- Welteingang** – ingrés en el món
- Weltentwurf (Entwurf von Welt)** – projecte de món
- Weltlichkeit / weltlich** – mundanitat / mundà
- Weltmäßigkeit, weltmäßig** – mundicitat / mundiforme
- Wesen / wesen** – essència / essenciar (regir)
- Widerhalt** – contrafort
- Wiederholung** – repetició
- Woraufhin** – amb-vista-al-qual, sobre-el-fons-del-qual, cap-a-on⁵²
- Worin** – en-què
- Worumwillen** – per-mor-de (per-mor-d'això)
- Zeitigung / zeitigen** – temporalització / temporalitzar
- Zeitlichkeit** – temporalitat
- Zeug** – útil
- Zuhandenheit / zuhanden / Zuhandenes** – ser-a-mà / a-mà / el que és a-mà o ens a-mà
- Zukunft** – futur (avenir)
- Zusammenhang** – context (connexió)

⁵² En el context del moviment estructural ontològic de la *transcendència* empro 'cap-a-on' (el Dasein sobrepassa l'ens (en direcció) *cap al* món).

CATALÀ / ALEMANY

abisme (fonament abismal o sense-fonament) – Abgrund
acte resolutori – Entschluß
afectivitat – Befindlichkeit
aixopluc – Bergung
amb-vista-al-qual – Woraufhin
amplitud – Weite
anell entorn – Umring
angoixa – Angst
anorrear, desistir – Nichten (das) / nichten
apareixement / aparèixer – Erscheinung / erscheinen
caiguda – Verfallen
cap-a-on – Woraufhin
caràcter-de-si-mateix – Selbstheit
circumspecció – Umsicht
circumstància – Bewandtnis
coexistència / coexistent – Mitdasein / Mitdaseiendes
com a – als
compleció – Ergänzung
comprendre – Verstehen
comprensió del ser – Seinsverständnis
concebre-previ (pre-concepció) – Vorgriff
concepte englobant – In-begriff
configuració de(l) món – Weltbildung
connexió – Zusammenhang
consciència – Gewissen
context – Zusammenhang
context circumstantiu – Bewandtniszusammenhang
contrafort – Widerhalt
Dasein (ser-hi) – Dasein
deixar-ser – bewendenlassen, sein lassen
denegar(-se) – versagen (sich)
descobrir – entdecken
desistir (el) / desistir – Nichten (das) / nichten
destí – Schicksal
destí comú – Geschick
desvelament – Enthüllung
disposició afectiva – Befindlichkeit
donar fonaments o raons – Begründen / begründen
donar llibertat (posar en llibertat) – freigeben

empara – Halt
en total – im Ganzen
en-cada-cas-meu (ser-en-cada-cas-meu) – Jemeinigkeit
en-què – Worin
ens – Seiendes
ens en total – Seiende im Ganzen (das)
enticitat – Seiendheit
entorn (medi entorn) – Umgebung
esdeveniment / esdevenir (succeir) – Geschehen / geschehen
essència / essenciar, regir – Wesen / wesen
ésser-en-el-món – In-der-Welt-sein
estar-aquí (estar-present) – Vorhandenheit
estar-descobert – Entdecktheit
estar-interpretat – Ausgelegtheit
estar-llençat – Geworfenheit
estar-obert – Offenheit
estar-temprat-anímicament – Gestimmtsein
estat d'ànim – Stimmung
estat d'ànim fonamental – Grundstimmung
existència – Existenz
fonamentar – Gründen (das) / gründen
fundar – Stiften
futur (avenir) – Zukunft
haver-sigut – Gewesenheit
història-del-món – Welt-Geschichte
historicitat – Geschichtlichkeit
hom (l') – Man (das)
imperar – Walten
ingrés en el món – Welteingang
inhospitalitat / inhòspit – Unheimlichkeit / unheimlich
instant – Augenblick
instituir – Stiften
íntegre – ganz
íntegre-poder-ser – Ganzseinkönnen
integritat – Ganzheit
interconnexió (context relacional) – Bezugszusammenhang
intramundانيت / intramundà – Innerweltlichkeit / innerweltlich
ipseïtat – Selbstheit
justificar – Begründen / begründen
llibertat vers el fonament – Freiheit zum Grunde
manifestivitat – Offenbarkeit

món – Welt
món circumdant – Umwelt
món comú – Mitwelt
món del si-mateix – Selbstwelt
mundanitat / mundà – Weltlichkeit / weltlich
mundicitat / mundiforme – Weltmäßigkeit, weltmäßig
nexe (relació) – Bezug
nihilitat – Nichtigkeit
no-res – Nichts (das)
obertura / obrir / obert – Erschlossenheit / erschließen / erschlossen
parla – Rede
per-mor – Umwillen
per-mor-de (per-mor-d'això) – Worumwillen
per-mor-seu / per-mor de si-mateix – Umwillen seiner / Umwillen seiner selbst
poder-ser-total – Ganzseinkönnen
posicionament (actitud) – Haltung
pre-estructura (estructura-prèvia) – Vor-struktur
pre-figuració (model) – Vorbild
pre-tenir (haver-previ) – Vorhabe
pre-visió (veure-previ) – Vorsicht
precursar (avançar-se) – Vorlaufen / vorlaufen
prendre base (assentar-se) – Boden nehmen
present – Gegenwart
pro-jecte (avant-projecte), pro-jectar – Vorwurf, vorwerfen
projecte – Entwurf
projecte de món – Weltentwurf (Entwurf von Welt)
punta – Spitze
quelcom com a quelcom – etwas als etwas
referència al món – Weltbezug
remissió / remetre (assignar) – Verweisung / verweisen
repetició – Wiederholung
resolució (estar-resolt) / resolt – Entschlossenheit / entschlossen
semblar ser (parèixer) – Schein
sencer – ganz
ser anul·lat (quedar anul·lat (inhibit)) – Gebanntsein
ser-a-mà / a-mà / el que és a-mà o ens a-mà – Zuhandenheit / zuhanden / Zuhandenes
ser-amb – Mitsein
ser-en – In-Sein
ser-ens – Seiendsein
ser-hi – Da-sein
ser-hi – Dasein, Da-sein

ser-hi-amb / que hi-és-amb – Mitdasein / Mitdaseiendes
ser-íntegre – Ganzsein
ser-si-mateix – Selbstsein
ser-total – Ganzsein
ser-vers-la-mort – Sein zum Tode
ser-vora – Sein bei
si-mateix (mateix) – Selbst (das)
singularització / singularitzar – Vereinzelung / vereinzeln
Situació – Situation
sobre-el-fons-del-qual – Woraufhin
sobrepasar (el) / sobrepasar (traspasar) – Überschritt / überschreiten
sol·licitud – Fürsorge
subsistència – Vorhandenheit
superació / superar (traspasar= – Überschritt / überschreiten
temporalitat – Zeitlichkeit
temporalització / temporalitzar – Zeitigung / zeitigen
temporarietat – Temporalität
temprar – stimmen
tombant – Kehre
tot – Ganze (das)
total, íntegre, sencer – ganz
totalitat – Ganzheit
totalitat circumstantiva – Bewandtnisganzheit
tracte (heure-se-les (amb)) – Umgang
trans-projecte (projecte excessiu) – Überwurf
trempe – Stimmung
trobar-se afectivament disposat – Befindlichkeit
útil – Zeug
vinculabilitat, caràcter vinculant – Verbindlichkeit
viratge – Kehre
xerrameca – Gerede

II. PRELIMINARS

<<L'aclariment del concepte de món és una de les tasques més bàsiques de la filosofia. El concepte de món, el fenomen així designat, és el que fins ara no ha sigut reconegut en filosofia. Es creurà que aquesta és una afirmació atrevida i presumptuosa. I s'objectarà: com pot ser que fins ara el món no hagi estat vist per la filosofia? (*Die Aufklärung des Welt-Begriffs ist eine der zentralsten Aufgaben der Philosophie. Der Begriff der Welt bzw. das damit bezeichnete Phänomen ist das, was bisher in der Philosophie überhaupt noch nicht erkannt ist. Sie werden denken, das ist eine kühne und anmaßende Behauptung. Sie werden mir entgegenhalten: Wieso soll die Welt bisher in der Philosophie nicht gesehen sein?*)>> (GA 24, 234/207).

1. ESTAT DE LA RECERCA SOBRE LA QÜESTIÓ DEL MÓN EN HEIDEGGER

Sense voler ser exhaustiu em sembla necessari fer una presentació de l'estat general de la recerca disponible sobre la qüestió del món en Heidegger. És a dir, una panoràmica de les interpretacions disponibles sobre aquesta qüestió. D'entrada, però, imposito dues restriccions. Primer, em centro en el que s'hagi dit sobre el món en el Heidegger de *SuZ* i voltants, deixant de banda les reflexions sobre el món a partir dels anys trenta i sobre el Quarter (*Geviert*) a partir dels cinquanta. Segon, només vull fer alguna pinzellada sobre aquestes interpretacions disponibles. I això, per dues raons. La primera és que l'aparell crític de bibliografia secundària ja és abundant al llarg de la tesi, i la segona és que he dedicat capítols concrets sencers per contrastar les diverses interpretacions de Heidegger respecte aspectes concrets de la seva obra. Especialment pel que fa al concepte de Dasein (cf.II, cap.2.3.2.), la discussió sobre realisme o idealisme (cf.III, cap.2.3.1.3. i 2.3.2.3.) i el període textual 1927/30 (cf.IV, cap.1.2.) -és a dir, la fase post-*SuZ*-.

He trobat pocs estudis extensos dedicats *exclusivament* a la qüestió del món en Heidegger.¹ Això implica el reconeixement implícit que la qüestió central de la filosofia heideggeriana és el ser² i, per una altra banda, que la qüestió del món no és autònoma, sinó que està inherentment vinculada a la problematització heideggeriana entorn al ser, el Dasein (cf.II, cap.2), la veritat, la història, etc. Tot això és cert i assumeixo que un enfocament *tan* dirigit per una qüestió que el mateix autor en què em baso acostuma a deixar en segon pla pugui aixecar suspicàcies. Però per altra banda hi ha senyals inequívocs en Heidegger que apunten a la fonamentalitat d'aquesta qüestió, que estaria al mateix nivell que el problema del ser, la veritat i la història. Sigui com sigui, no deixa de sorprendre que, malgrat la ingent quantitat d'estudis sobre l'obra de Heidegger, n'hi hagi tan pocs centrats en la qüestió del món.³ Fins i tot estudis

¹ A part de l'obra d'Eugen Fink, hi ha dues excepcions bibliogràfiques. Una és la tesi doctoral publicada de Thomas sobre el món a *SuZ*, dirigida precisament per Trawny, que és l'altra excepció, ja que té un llibre sobre la fenomenologia del món de Heidegger. Aquest no l'he emprat massa, perquè posa l'accent en el Heidegger de la *Kehre*, situant l'epicentre del seu pensament a "Überwindung der Metaphysik" (1936/46) -GA 7 Thomas, E., *Der Weltbegriff in Heideggers Sein und Zeit*, Peter Lang (Europäische Hochschulschriften), Frankfurt a.M., 2006. Trawny, P., *Martin Heideggers Phänomenologie der Welt*, Karl Alber, Freiburg - München, 1997.

² I en segon lloc, possiblement, la veritat (veritat del ser, des-ocultament, obertura...).

³ Abunden escrits sobre conceptes i àrees temàtiques considerades per Heidegger, però a les quals Heidegger no concediria la mateixa centralitat que al ser o la veritat. Trobem textos sobre les formes conceptuals de designació dels termes filosòfics, la poesia i el llenguatge, l'art, l'arquitectura i l'espai, el vincle de Heidegger amb el pensament oriental, la qüestió religiosa,

que prometen una tematització important d'aquest concepte acaben frustrant les esperances, car pressuposen una comprensió plena del concepte enlloc d'aprofundir-lo, problematitzar-lo i repensar-lo. A més, sovint acaben derivant en d'altres qüestions que deixen el concepte de món novament en segon pla.⁴ Aquesta és una raó més per emprendre la investigació que aquesta tesi proposa.

La bibliografia exegetica que he localitzat sobre la qüestió del món en el període escollit se centra en *SuZ*; en concret en la 1^a Secció. De fet, bàsicament es redueix al que Heidegger diu en el capítol 2 (esp. entre el § 14 i el § 18). Una honrosa excepció és Thomas que incideix en el món des del projecte i la disposició afectiva (esp. cap.5 de *SuZ* sobre el *ser-en*), incloent l'espacialitat en l'exposició, tot i que tampoc s'aventura a la 2^a secció. Per la meua banda, he seguit la intuïció apuntada per Sonderegger segons la qual "l'explicació del món no acaba pas allí on Heidegger, si fem cas dels títols dels paràgrafs, posa els límits".⁵ Per tant, cal saber llegir entre línies i completar el que Heidegger no acaba de dir. La qüestió de com accedir al fenomen del món no s'esgota amb l'accés "pragmàtic" apuntat per Heidegger en el § 18.⁶ La qüestió de la totalitat, el vincle amb l'ens, la veritat com a desocultament del ser (comprensió del ser), la resolució, la nihilitat, la finitud, etc., són aspectes que afecten el ple concepte de món i que exigeixen, al meu entendre, una lectura íntegra de *SuZ* com desenvolupo a la part III de la present investigació.

Per altra banda, no he trobat estudis específics sobre la qüestió del món en el període post-*SuZ* (1927/30), tot i que sí observacions rellevants en estudis dedicats al pensament general de Heidegger o a d'altres aspectes concrets (cf. IV, cap.1.2.). Una excepció de pes a tot el que he dit fins aquí és Fink. De fet, la filosofia d'Eugen Fink mereix una menció a part, perquè malgrat partir de Husserl i encara més de Heidegger, no és un mer comentari a aquests, sinó que té un contingut original. Per altra banda, és innegable que respecte el concepte de món Fink intenta continuar els impulsos iniciats per Heidegger, sovint rellegats a un segon pla en prioritzar la qüestió del ser. Fink encara la qüestió del món amb gran zel filosòfic i apunta vers direccions que he detectat en Heidegger en el meu estudi. Exposaré quatre pinzellades del seu pensament cosmològic al final d'aquest capítol.

Passem a veure, per punts, les aportacions a la investigació ontològica del món (en Heidegger) dels exegetes seleccionats. La veritat és que he emprat altres autors al llarg de la tesi, com Luckner, Henschen, Lafont (més aviat a la part III), Leyte, Görland, Hackenesch, Thomä (cf. IV, cap.1.2.), però em sembla que amb la tria que exposo n'hi ha prou per fer-se una idea dels encerts i límits de l'estat de la qüestió del món (en Heidegger) en la recerca actual.

Dels intèrprets que segueixen n'he tret algunes indicacions i he ratificat intuïcions filosòfiques que tenia arrel de la meua lectura de Heidegger. Algunes de les idees rellevants que he pogut constatar en

la qüestió política (en una desproporció relativa a la importància explícita del tema en l'obra *escrita* de Heidegger), la tècnica i la societat de masses, el vincle entre biografia i pensament, etc.

⁴ Això és el que passa, p.e., amb el llibre de Lafont, que acaba sent una discussió molt interessant sobre la manera de referir-se lingüísticament a l'ens, deixant en un segon pla el fenomen mateix de l'obertura del món. Lafont, C., *Lenguaje y apertura del mundo*, Alianza Editorial, Madrid, 1997 (ed.orig.1994).

⁵ Sonderegger, R., "Welt. Ihre Erschlossenheit und ihr Entzug.", a: Thomä, D. (ed), *Heidegger Handbuch (Leben-Werk-Wirkung)*, J.B. Metzler, Stuttgart - Weimar, 2003, 94.

⁶ Sonderegger (2003), 94. És a dir, "que el món és constituït i es manté obert mitjançant una praxis, que no és accessible al saber i a l'observació explícites".

aquests estudiosos són: la diferència entre món i ens intramundà, i l’afirmació ontològica que el món no és un ens sinó una totalitat de ser; la insinuació del paral·lelisme entre diferència ontològica i diferència cosmològica; el món com a obertura i la diferència latent entre obertura del Dasein i obertura del món; el caràcter fonamental de la qüestió del món en Heidegger (malgrat no estar sempre reconegut pel propi autor); la negació de l’originarietat de la concepció subjectivista i teòrica del món com a representació o “producte” humà; el caràcter d’horitzó i de dimensió originària del fenomen que pertany al món; el doble enfocament de la qüestió del món -des del projecte i la facticitat- i la tensió inherent a aquesta “dualitat”; el caràcter simultàniament familiar-negatiu del fenomen del món; el caràcter no reductivament *existenciari* del concepte de món; el problema de la unitat i diferència del món en relació a l’ens (i al món 1 o univers); etc. Vegem, doncs, què han dit aquests acadèmics sobre el món en Heidegger.

I. Des de dos moments històrics, un posicionament de base i una intenció filosòfica diferents les interpretacions que fan Richardson (1963) i Malpas (2006) de Heidegger coincideixen en un punt important en la meua investigació. Per a **Richardson**, *obertura del món, obertura de l’Aquí i obertura del ser* indiquen el mateix esdeveniment ontològic fonamental. Segons això, seria l’esdeveniment de l’*obertura (Erschlossenheit)* el concepte que unifica *Welt, Da i Sein*.⁷ L’obertura del món és ontològicament *prèvia* al comportament òntic del Dasein respecte l’ens i “pertany al ser més propi del Dasein”. Què significa aquí ‘pertànyer’? “De fet, el terme ‘Aquí (*Da*)’ expressa aquesta obertura del món. L’‘Aquí’ del ser i l’obertura del món no són sinó una mateixa cosa.”⁸ L’estar il·luminat o “lluminositat de l’Aquí (obertura del món)” és “la constitució més íntima” del Dasein, per això diu Heidegger que *el Dasein és la seva obertura (SuZ, 133/157)*, “sense la qual senzillament no seria el que és.” Justament, “el ser-en en el món del Dasein” s’ha de comprendre com a “identitat de l’obertura del món i de l’Aquí (lluminositat)”.⁹ Però és que a més, “aquesta obertura del món és a la vegada l’obertura del ser”, de manera que l’*Aquí* del Dasein il·luminat en tant que obert al *món* és ensems comprensió del *ser*.¹⁰

Malpas també identifica l’esdeveniment de l’Aquí amb l’esdeveniment del món en considerar que l’anàlisi de *SuZ* “és un intent de guanyar claredat i visió en l’estructura de l’esdeveniment de l’‘Aquí’, que és també l’esdeveniment del món (*the happening of the “there” that it is also a happening of world*).”¹¹ Insisteix en el vincle intern de *món* i *ser*, cosa que implica atendre al problema filosòfic de la relació entre el món i l’humà.¹² Aquesta unitat que també defenso no sempre apareix amb prou claredat, però és enunciada explícitament al final del curs WS 1928/29 (cf. GA 27, 391, 394-396/415, 419-420) (cf. IV, cap.5.3.2.). Malpas

⁷ Aquest esdevenir-se aperturista es pensa en termes de desvelament històric, és a dir, temporal, de manera que el podem vincular amb la qüestió dinàmica de la veritat (cf. III, cap.3.4.; IV, cap.8.3. (esp.8.3.1., 8.3.2.)).

⁸ Richardson, W.J., *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1967, (ed.orig.1963), 58.

⁹ Richardson (1967), 59.

¹⁰ Richardson (1967), 59: D’aquí que la lluminositat constitutiva del Dasein no sigui només el ser-en del Dasein en el món, sinó també la seva radical comprensió del ser (*SuZ*, 147; 12, 14-15).”

¹¹ Malpas, J., *Heidegger’s Topology. Being, Place, World*, The MIT Press, Cambridge (Massachusetts), 2008 (ed.orig.2006), 144.

¹² Malpas (2008), 145: “Es pot considerar certament que un dels resultats de *SuZ* (tot i que també és el seu punt de partida) és l’exhibició de la manera com el problema del ser està inextricablement lligat amb la qüestió del món i amb el caràcter problemàtic de la relació entre el món i l’humà”.

diu també que a *SuZ* ja es posa de relleu “el problema de la finitud del ser” vinculat amb el caràcter *d’esdeveniment* del ser i el món en un Aquí.¹³

D’aquests plantejaments n’he assimilat la problemàtica identitat i diferència (formal) entre obertura del Dasein i obertura del món que travessa tota la tesi, i que plantejo específicament al cap.1.4.1. de la III part. D’aquesta manera prenc distància respecte les interpretacions que subordinen el món al Dasein; és a dir, l’obertura del món a l’obertura de l’Aquí.¹⁴ També comento la qüestió de la finitud (del Dasein, del ser i del món) al llarg de la tesi.¹⁵

II. Adrián Escudero considera que el projecte filosòfic del jove Heidegger s’encamina vers un *tema* (el ser) cercant a la vegada el *mètode* d’accés més adequat (la transformació hermenèutica de la fenomenologia). Ara bé, reconeix que la qüestió del ser només pot esdevenir *tema* partint de la qüestió ontològica del món. És a dir, des de “la pregunta per les condicions de possibilitat de l’obertura d’un món ja sempre simbòlicament estructurat”.¹⁶ El món familiar significatiu (cf.III, cap.1) té un paper bàsic a l’hora de poder *plantejar* la pregunta pel ser, ja que és des de la nostra existència *en* aquest món que *precomprenem* el ser. La qüestió del món és central en l’anàlisi existencial del Dasein, però també com a condició de possibilitat de l’elaboració de la pregunta pel ser a *SuZ*. Abans i tot de *SuZ* el jove Heidegger ja fa referència al “*factum* de la nostra relació significativament mediada amb el món i a la universalitat de l’estructura de la comprensió”, que són el punt de partida de la investigació ontològica.¹⁷ Això s’articula metodològicament en una “transformació hermenèutica de la fenomenologia” amb dos moments fonamentals. (i) La substitució del model de la percepció (filosofia de la consciència) pel model de la comprensió (hermenèutica). El món no es posa de manifest en la percepció, sinó que compremem el món i a nosaltres en ell des de “sempre”. La percepció no ens dóna notícia per primer cop del món extern, sinó que ella té lloc gràcies a què existim comprensorament llençats en un món.¹⁸ (ii) La substitució del concepte tradicional de món per “un concepte hermenèutic de <<món>> com a tot simbòlicament estructurat la significativitat del qual fa possible l’experiència intramundana del tracte amb els ens”.¹⁹

¹³ Malpas (2008), 145: “el problema de l’esdeveniment del ser i del món com una cosa que sempre passa en i mitjançant l’especificitat de l’Aquí”.

¹⁴ La qual és, sens dubte, una interpretació propiciada per alguns llocs textuais de *SuZ*, i per l’ambigüitat del Heidegger en la tematització del món, que ara cau clarament de la banda del ser i ara s’identifica subrepticiament amb l’ens.

¹⁵ Sobretot a la part IV (1927/30), tot i que també l’esmento a la part III sobre *SuZ* (cf.III, cap.2.2.2.4., 3.1., 3.2.3., 3.3.2.3., 3.3.4.3. i sobretot al cap.3.3.5. i 3.4.; IV, cap.3.2.1., 4 (Kant), 5.2.4.2., 5.3.1., 6.3.1.3. (apartat III), 7.2.2.2. (apartat II.2.), 7.3. (esp.7.3.3.1.), 8.3.4. (esp.8.3.4.1. i 8.3.4.3.)).

¹⁶ Adrián Escudero, J., *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser (Una articulación temática y metodológica de su obra temprana)*, Herder, Barcelona, 2010, 43: “Aquesta pregunta s’entreveu de forma tímida en les seves primeres publicacions entorn a l’existència d’un horitzó translògic de significació (1912-1916) i es desenvolupa profusament en el marc d’una ontologia fenomenològica de l’existència humana en les primerenques lliçons de Freiburg (1919-1923). Només des de l’òptica del pressupòsit metodològic de la transformació hermenèutica de la fenomenologia i de la base temàtica del Dasein es troba Heidegger en disposició d’afrontar amb garanties la pregunta sobre el ser a partir dels seus cursos de Marburg (1924-1928).”

¹⁷ Adrián Escudero (2010), 555.

¹⁸ Adrián Escudero (2010), 556. La relació amb l’ens és significativa i “la percepció pura dels ens” no és més que “una abstracció derivada de la nostra experiència quotidiana d’estar en el món”, que pressuposa un sentit de fons ja comprès.

¹⁹ Adrián Escudero (2010), 557.

Adrián Escudero considera que el concepte de món usat a *SuZ*²⁰ s'anticipa en les anàlisis sobre el món circumdant (*Umwelt*) del KNS 1919 en endavant. Aquest concepte de món és la clau de volta de la seva crítica a la filosofia de la consciència. La visió de Heidegger que el paradigma del subjecte postula una entitat “fantasmagòrica” sense món i sense els altres, pot ser una simplificació, però apunta a dos perills que sovint amenacen el plantejament transcendental. El món implica d'entrada un viure *comú*, un existir *ocupat* de coses i tasques *significatives* per a una comunitat on *cadascú* de nosaltres podem *ser* (existir). Totes aquestes qüestions les tracto especialment al cap.1 de la part III (el món des de la *familiaritat* a la 1^a secció de *SuZ*).

III. Patočka és un autor de la tradició fenomenològica que també tracta el concepte de món. Representa una lectura que tingué molt recorregut durant el s.XX. A dia d'avui, però, crec que la seva oposició entre *teòric i pràctic* ha quedat una mica antiquada. Patočka parteix d'una contraposició entre Husserl i Heidegger, representant aquest darrer una visió crítica respecte el caràcter *teorètic* del primer. El *Dasein* es comprèn a si mateix *efectuant* el seu propi poder-ser, *pràcticament* i no per la via reflexiva proposada per Husserl.²¹ Respecte el món, Patočka creu que el més interessant de Heidegger és “el seu plantejament completament nou de la qüestió del ser de l'ens d'aquest món”.²² La crítica fonamental de Heidegger a Husserl rau en la insuficiència de la seva concepció de la veritat com a autodonació (*Selbstgegebenheit*), que deriva de l'equació “ser = objectivitat = present aquí i ara (*Sein = Gegenständlichkeit = Gegenwart hier und jetzt*)”. Per Heidegger la presència (estar-aquí) no és la forma originària de ser de l'ens en el món.²³ El vincle primari amb l'ens no consisteix en “l'orientació directa cap a l'objecte, sinó en l'empunyar (*Ergreifen*) pràctic d'una possibilitat, la identificació amb algun ‘per-mor-de’ i no la representació d'un ‘per-a’”. La *praxis* per sobre de la *theoria*.²⁴ Pel que fa al fenomen del món estic d'acord amb Patočka que cal evitar l'enfocament teoritzant, presentificador i objectivador, però no comparteixo l'oposició taxativa del teòric i el pràctic. La idea positiva de Heidegger em sembla que no és tan invertir la jerarquia, com més aviat abandonar-la (cf.III, esp.cap.1.3.3.). Per atansar-nos filosòficament al món no n'hi ha prou ni “mirant” ni “actuant”. L'elucidació ontològica del fenomen del món requereix un treball lingüístic i conceptual que no es redueix al mer *ser-vora* les coses, encara que no hem d'abandonar

²⁰ El context remissional de la significativitat (*Verweisungszusammenhang der Bedeutsamkeit*) o totalitat significativa (*Bedeutsamkeitsganzheit*).

²¹ Patočka, J., “Nachwort des Autors zur tschechischen Neuausgabe (>>Die natürliche Welt als philosophisches Problem<< in der Meditation ihres Autors nach dreiundreiBig Jahren)”, a: Patočka, J., *Die natürliche Welt als philosophisches Problem (Phänomenologische Schriften I)*, Klett-Cotta, Wien - Stuttgart, 1990 (ed.orig.1970), 231. “El comprendre del propi ser (...) s'esgota en la seva autorealització (*Selbstvollzug*), de manera que els seus trets característics no són moments de les qualitats d'un objecte, sinó maneres de ser, maneres de comportar-se, relació al propi ser.”

²² Patočka (1990), 229. El ser de l'ens proper no és un mer *present aquí i ara* sinó “*Da-Sein*” i “*Mit-Sein*” quan es tracta dels homes i *ser-a-mà* quan es tracta de les coses pràctiques i naturals, unificats en “l'«ésser-en-el-món» com a caràcter essencial del *Da-Sein* humà”.

²³ Patočka (1990), 229. “El descens fenomenològic vers la donació originària de tot sentit ha d'anar encara darrere de l'autodonació”, és a dir, l'autodonació husserliana mateixa “pot ser una forma de donació derivada (*eine abgeleitete Gegebenheitsweise*)”. I és que “el mateix ens pot aparèixer de diferents maneres, pot ser donat originàriament i derivat de múltiples maneres”.

²⁴ Patočka (1990), 231. En tot cas, “l'anàlítica existencial no exclou la comprensió reflexiva (*reflexive Erfassung*)”, només rebutja que aquesta sigui “una mera intuïció (*Anschauung*) interna”.

mai aquestes, ja que el món es mostra originàriament en l'estar immers en les coses mateixes (ocupació). El pensament ha d'acompanyar aquest ser a la vora de les coses²⁵, però no és *idèntic* a l'estar-ocupat del cas, sinó que és una certa *apropiació* i *explicitació* d'aquest, que pel fet de passar pel sedàs lingüístic i conceptual es pot entendre com una forma no-teoritzant de "teoria". És a dir, és una *interpretació fenomenològica* del ser-vora les coses, ser-en el món, etc.

IV. Von Herrmann també remarca la principalitat de la qüestió del món, tan originària com la pregunta pel ser. Aquesta importància la identifico en tres aspectes de la seva interpretació que assumeixo com a propis: (1r) la *diferència entre món i ens intramundà*; (2n) la *negació de la subjectivació del món* en Heidegger²⁶; i (3r) la *diferència entre obertura del món i obertura del Dasein* (que Richardson i Malpas també veuen).

(1r) Von Herrmann reconeix que "l'anàlisi del món de Heidegger –que és un pas decisiu en el si de l'analítica del Dasein, així com dins de l'elaboració de la pregunta ontològicofonamental pel sentit del ser en general- està determinada de bon principi per la *diferència ontològica entre el món i allò que és intramundà (die ontologische Differenz von Welt und Innerweltlichem)*." L'exegeta identifica tot l'ens que no té la forma de ser del Dasein amb l'ens intramundà.²⁷ La intramundanitat de l'ens consisteix bàsicament en el *fet que l'ens compareix dins el món*. D'aquesta manera "el món, que rau en una peculiar connexió amb el ser del Dasein, és la condició ontològica de la possibilitat pel ser-intramundà (*Innerweltlichsein*) de l'ens." La concepció del món de Heidegger es distingeix de la de Husserl –sobretot a *Ideen-*, perquè "el món, tal i com Heidegger el veu, no s'ha de buscar en la direcció de l'horitzó universal de l'experiència-còsica possible (*Universalhorizontes möglicher Ding-Erfahrung*)."²⁸ El *món circumdant (Umwelt)* en Heidegger no és (i) ni la totalitat de coses circummundanes o "coses particulars tematitzades per la visió experiencial que para atenció", com en Husserl; (ii) ni "la totalitat de la realitat còsica indeterminada, totalitat que té caràcter d'horitzó conscient (*horizonthaft bewußten Gesamtheit unbestimmter Dingwirklichkeit*)."²⁹ Hi ha "una correlació inextricable" entre "els modes d'accés a l'ens i el comparèixer de l'ens".³⁰ Heidegger *reinterpreta* la concepció tradicional "del ser (...), la veritat, el món, el temps i l'espai" desplegadas des de la perspectiva i el fil conductor de "l'essència de l'home, entès com a ésser amb sentits i aptitud pel llenguatge i la raó"³¹, a partir del concepte de *Dasein*: l'ens que comprèn el ser (cf.cap.2.3.2.1.).

(2n) L'accés adequat al problema del món exigeix veure que en Heidegger *no es dona una*

²⁵ Respecte aquestes qüestions més "metodològiques" justament referides a la pregunta pel món (cf.IV, cap.3.2.).

²⁶ Així com l'específic estatus existencial del món.

²⁷ Tot i que, com veurem, en un sentit *específic* també el Dasein compareix dins del món amb l'ens (cf.II, cap.2.4.2.; III, cap.1.3.6.1. (apartat II)).

²⁸ Herrmann, F.-W. von, *Subjekt und Dasein (Grundbegriffe von "Sein und Zeit")*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 2004 (ed.orig.1974), 54.

²⁹ Herrmann (2004), 54.

³⁰ Herrmann (2004), 54-55. És a dir, entre el caràcter ontològicocoincidental de l'ocupar-se (*Besorgen*) i l'ens que compareix en el seu ser-a-mà (*Zuhandenheit, Zuhandensein*), com a útil a-mà (*zuhandenes Zeug*); i entre la contemplació com a mode d'accés i el mode de comparèixer l'ens en el seu estar-aquí (*Vorhandenheit, Vorhandensein*) o com a cosa present (*vorhandenes Ding*).

³¹ Herrmann, F.-W. von, *La segunda mitad de Ser y Tiempo (Sobre Los problemas fundamentales de la Fenomenología de Heidegger)*, Trotta, Madrid, 1997 (ed.orig.1991), 65.

subjectivació del món. La interpretació *subjectivista* del món no entén adequadament el fet ontològic que la significativitat (món) es doni a la vegada que l'existència del Dasein. Però el concepte de món (món 4) és ontològicosexual i no subjectiu³², tot i que sovint no es pren prou seriosament la significació del retrocés del subjecte cap al Dasein efectuat per Heidegger. No es tracta de sinònims. Només es podria parlar d'una *subjectivació* del món si món i existència fossin idèntics, però mentre que els existenciaris fonamentals de l'existència són el projecte, l'estar-lleçat i el ser-vora ocupant-se (de l'ens), ***el món no és un existenciaris en el mateix sentit*** que els moments de l'estructura de la cura³³, cosa que ens duu al següent punt.

(3r) El món i l'Aquí del Dasein no són idèntics, per tant considero que es pot distingir entre *obertura del món*³⁴ i *obertura del Dasein*, adjudicant fins i tot certa prioritat a la primera (cf.III, cap.1.4.1.). És cert “que el Dasein manté l'obertura de la significativitat en els existenciaris de l'estar-lleçat i del projecte”³⁵, però aquesta obertura “no és idèntica amb el projecte lleçat.” L'obertura del Dasein “per a si mateix en l'estar-lleçat i en el projecte” no es pot identificar amb l'obertura del món, com “allò vers el qual és lleçat i que en tant que projectant manté obert (*Das, wohinein es geworfen ist und was es entwerfend aufgeschlossen hält*)”³⁶. L'obertura del món *es manté oberta* en el projecte lleçat del Dasein³⁷, però ni el projecte ni l'estar-lleçat *produeixen* l'obertura del món, sinó que ontològicament la *pressuposen*. És per això que “l'obertura de la significativitat no és una estructura subjectiva ni objectiva”. De fet, l'obertura del món és la “síntesi originària” de l'ens existent amb l'ens que no té la forma de ser del Dasein i, per tant, és la condició de possibilitat de l'accés i el comportament del Dasein a l'ens.³⁸

En versió resumida i radical, el que von Herrmann insinua és: ***el Dasein es troba lleçat en l'obertura del món (ja donada, per tant), que ell manté oberta en el seu ser projectant***³⁹, i en la qual s'obre per a si mateix i es comprèn en comprendre el ser de l'ens (obertura del Dasein). Dit això, seria fals considerar el món com un *a priori* independent del Dasein, car el món advé amb el Dasein i el Dasein amb el món, per això el punt de partida originari ha de ser l'ésser-en-el-món com a estructura de ser, i no el món, ni el Dasein per si sols.

³² Herrmann (2004), 60: “El món pertany a la constitució existenciaris del Dasein com a ésser-en-el-món. És un existenciaris. I per tant d'aquí no se'n segueix cap *subjectivació del món*.”

³³ Thomas insistirà que el món no es pot reduir a un *existenciaris* (cf.III, cap.1.3.1., 1.3.4.3. (apartat I.1.)).

³⁴ Que von Herrmann identifica amb l'obertura de la significativitat (món 4A: cf.III, cap.1 (esp.1.3.4.2.)).

³⁵ Herrmann (2004), 60.

³⁶ Herrmann (2004), 60-61.

³⁷ Així, *el món només és un existenciaris* en la mesura que a la seva obertura (*Erschlossenheit*) li pertany essencialment fer-ho a partir dels existenciaris del projecte i l'estar-lleçat.

³⁸ Herrmann (2004), 61.

³⁹ Cf. Herrmann (2004), 61: “L'obertura del món, en el qual el Dasein existeix estant-lleçat i projectant, ha combinat (*zusammenschließen*) prèviament el Dasein i l'ens que no té la forma de ser del Dasein; ella és condició de possibilitat que el Dasein pugui accedir a l'ens que no és com ell, -ella és fins i tot l'oculta possibilitació ontològica de la referència intencional del subjecte de la consciència als objectes donats en els modes de consciència subjectius”.

V. Held distingeix amb encomiable claredat entre el món en el sentit habitual de la “polaritat subjecte-objecte” com a “conjunt dels objectes presents (*vorhandenen*) classificables i descriptibles” i el “món quotidià (*Alltagswelt*)”.⁴⁰ Hom podria objectar que aquest món quotidià també és un conjunt o suma d’objectes, en aquest cas, dels “objectes” que emprem en els nostres quefers. Held ho nega: el món quotidià⁴¹ “no té el caràcter d’una suma de coses, sinó el caràcter d’horitzó, és a dir, d’un context global (*Gesamtzusammenhang*) dins del qual vivim i ens fem amb les coses, perquè entenem com s’han d’emprar i tractar a partir d’aquest context”.⁴² Aquest món primari és previ a les coses particulars que trobem i amb què ens anem fent. Per sumar coses i generar el conjunt que sovint s’anomena “món” en primer lloc cal que es doni l’horitzó en què les coses particulars i els objectes poden aparèixer i sumar-se.

El món s’anuncia a si mateix *sencer*, és a dir, no es pot reduir a una expansió progressiva del nostre horitzó perceptiu, pragmàtic, moral, etc. –com sembla en Husserl-. És aquesta “expansió inherent” del món que “fa espai” a l’aparèixer de l’ens.⁴³ “El món és, en la seva finitud, la dimensió de l’obertura (*openness*)”.⁴⁴ Held estableix una analogia del *món com a horitzó* amb la llum⁴⁵, de ressonàncies platòniques, però en un context fenomenològic, post-idealista. “Sense llum no podem veure cap objecte. Sense l’horitzó d’ús les coses de cada dia no tindrien significat per a nosaltres.” El que aquestes coses *són* quotidianament implica que apareixen en un horitzó il·luminat. “El món com a horitzó dóna la llum a l’aparèixer (*Erscheinen*) d’allò a mà. Ell és la dimensió clara i oberta en què les coses se’ns poden mostrar (*die helle offene Dimension, worin die Dinge sich uns zeigen können*)”. El món passa desapercbut en la mesura que ens fixem en les coses i no en la llum que fa possible que les trobem. El món és la “**dimensió de l’apareixement** (*Erscheinungsdimension*)” o del fenomen, l’“horitzó d’ús (*Gebrauchshorizont*)” que ens permet “veure” i tractar les coses.⁴⁶ Per això quan el tracte amb les coses habitualment transparent, suau i inadvertit s’interromp o es cancel·la ens hi aturem contemplativament i apareixen tal i com estan-aquí.⁴⁷ Llavors *pot* aparèixer “el món com a tot”, “com a suma dels objectes que estan-aquí”, com a tot de l’ens real (món 1).⁴⁸ Aquest món “ens apareix com una mena de gran objecte superdimensional (*überdimensional*), això és, com l’objecte que inclou tots els objectes en si”.⁴⁹ En aquest sentit fenomenològic el món 1 pressuposa el món 3. El món 1 ve a ser una “objectivació (*Vergegenständlichung*)” del món 3. Per això, diu Held, en la filosofia moderna es pot plantejar “el món com a objecte que s’oposa al subjecte humà”. Però aquesta objectivació *pressuposa* “la relació primària de l’home amb el món”, que no és una relació d’un subjecte amb un objecte, sinó “un estar familiaritzats amb les coses de manera

⁴⁰ Són el món 1 i món 3 definits al § 14 de *SuZ*.

⁴¹ És a dir, el món comú circumdant *en què* existim (món 3).

⁴² Held, K., “Die Welt und die Dinge”, a: Jamme, C. i Harries, K. (eds.), *Martin Heidegger: Kunst Politik Technik*, Wilhelm Fink, München, 1992, 322.

⁴³ Aquesta idea i algunes de les que segueixen van ser elaborades anteriorment per Fink.

⁴⁴ Held, K., “On the way to a phenomenology of the world”, a: Dreyfus, H.L. i Wrathall, M.A. (eds.), *Heidegger reexamined. Vol.3*, New York, 2002 (ed.orig.1999), 68.

⁴⁵ Fink havia indicat anys abans (SS 1946) l’analogia del món amb la *claredat (Helle)* i la calma (*Stille*). Fink, E., *Einleitung in die Philosophie*, Königshausen + Neumann, Würzburg, 1985, 91-92.

⁴⁶ Held (1992), 322.

⁴⁷ Aquest trànsit (gradual) del ser-a-mà a l’estar-aquí es pot efectuar sistemàticament, com fan les ciències.

⁴⁸ Held (1992), 322.

⁴⁹ Held (1992), 322-323.

preobjectiva gràcies a l'horitzó que compremem". És així que "ens mantenim (*aufhalten*) en la clara dimensió de l'apareixement que és el món (*in der hellen Erscheinungsdimension der Welt*)"⁵⁰ (cf.III, cap.1.3.3, 1.3.4.). Aquesta "relació" originària de l'home és *l'èsser-en-el-món*.

El món com a dimensió preobjectiva del fenomen no és *tema* d'interès quotidià. El món -el fenomen *qua* fenomen- és "l'horitzó pel nostre ser-possible com a tot" que habitualment roman encobert ja que ens centrem en la situació concreta on ens trobem i no en el tot que la possibilita. Quotidianament no atenem ni ens preocupa "la unitat i la totalitat del nostre ser-possible"⁵¹ (cf.III, cap.2.2.). De fet existim desperdigats i dividits en diverses direccions, afers i nivells, sense assumir la unitat i totalitat regnant. Held considera és possible que el Dasein es reculli íntegrament i unitària, gràcies al fet que "el nostre ser com a tot és amenaçat per la possibilitat del no-res"⁵² (cf.III, cap.2.1.). A *SuZ* la resolució (*Entschlossenheit*) "ens fa lliures per a ser oberts vers el món i pel món (*aufgeschlossen zu sein für die Welt*)". Resoldre's és obrir-se "pel tot del món (*für das Ganze der Welt*), sense objectivar-lo".⁵³ Aquesta valuosa indicació l'he desenvolupat en el capítol 3 de la III part de la tesi. La intuïció que em guia és que en la 2^a secció de *SuZ* el món apareix soterradament des de la perspectiva de la seva *apropiació* per part del Dasein (resolt i, per tant, *apropiat*) del cas. En aquesta aproximació al fenomen i concepte de món el vincle entre *ipseïtat* i *mundanitat* passa a un primer pla, on es manté durant els cursos i escrits del període 1927/30 (cf.IV, esp.cap.6.2.2., 7.2.2.2.; però també en diversos indrets del 6.3. i del 8).

VI. De l'exposició de **Haugeland** de la diferència ontològica –"la més característica i fonamental de totes les tesis de Heidegger"- se'n deriva una *pregunta* rellevant per a la meua investigació. Heidegger parteix de la intuïció que "el ser de l'ens no 'és' al seu torn un ens" (*SuZ*, 6/29; GA 24, 22/42, 102/102-103). El terme 'ens' escau a "tot el que *és* o el que *hi ha* en absolut", el que ha estat i serà, el que pot ser o podria ser. I "ser és ser un ens, i viceversa". Per tant, "ser no "és" un ens. No és pas el cas que el ser *sigui* –en absolut, mai." No és res, no és cap ens. "El ser "és" sempre el ser *de* l'ens, però no "és" pas cap dels ens".⁵⁴ Si 'ontològic' significa "que pertany al ser" i 'òntic' "que pertany a l'ens"⁵⁵, i el ser és ser de l'ens, i tot això ho apliquem a la qüestió ontològica del món obtenim el següent. Si ens demanem pel *ser del món*, i Heidegger pretén atansar-se al món en tant que *ser*, lícitament ens podem preguntar: *de quin ens és el món (el) ser?* És a dir, si el món no és un ens, de quin *ens* extraiem el món com a *ser*? La lectura superficial de *SuZ* proporciona respostes que no són immediatament conciliables. (i) Es pot dir que el món és el *ser* de l'ens intramundà -en sentit *reduït* (de l'útil) o *ampli* (de l'útil i els altres (i jo mateix en tant "un com els altres"))-.⁵⁶ (ii) Però hi ha una altra resposta coherent amb *SuZ*: el Dasein és l'ens del qual el món

⁵⁰ Held (1992), 323.

⁵¹ Held (1992), 324.

⁵² Gràcies a l'angoixa que ens disposa a la possibilitat radical de la mort és *possible* "recollir-se des de la fragmentació (*Zersplitterung*) en les múltiples situacions de la nostra vida", tot i que habitualment donem l'esquena i fugim d'aquesta possibilitat, *caient* en les situacions respectives.

⁵³ Held (1992), 324.

⁵⁴ Haugeland, J., "Dasein Disclosed", a: Haugeland, J., *Dasein Disclosed (John Haugeland's Heidegger)*, (Rouse, J. (ed.)), Harvard University Press, Cambridge – Massachussets – London, 2013, 52-53.

⁵⁵ Haugeland (2013), 54.

⁵⁶ De totes maneres, a mesura que anem guanyant el fenomen (fenomenològic) i distingim *intramundanitat*, *circummundanitat* i *mundanitat*, la cosa es fa més espesa.

n'és el seu *ser* (en tant que moment constitutiu de l'ésser-en-el-món). Per això el Dasein és *mundà* i no merament *intramundà*; i per això el món té la forma de ser de l'existència (§69 c), és “com” el Dasein.⁵⁷ D'entrada les dues solucions no són harmòniques, però considero que si volem entendre què és el món (com a *ser*) hem d'intentar pensar-les conjuntament.

He de deixar notar que la pregunta “*de quin ens és el món el seu ser?*” es respon després de *SuZ* (període 1927/30) cada cop més apuntant a l'ens en total, inclòs el Dasein com a ens. En un sentit –que no és l'únic que s'apunta– el món com a *ser* és referit a l'ens en total (cf.IV, cap.7.1.2.).

VII. La interpretació de **Dreyfus** té com a punt de partida i marc l'ésser-en-el-món.⁵⁸ Tot i no aprofundir en la qüestió del món fa la distinció entre *transcendència òntica* (interpretació de la intencionalitat husserliana de forma pragmàtica, en la praxis “social” de relacionar-se i referir-se a l'“objecte” entès holísticament)⁵⁹ i *transcendència originària* que fonamenta la primera, i que segons Dreyfus equival a la *mundanitat* del món.⁶⁰ En descriure el fenomen del món Heidegger voldria situar-se *abans* de tota intencionalitat del subjecte dirigit a objectes, però *també abans* de la protointencionalitat de l'heure-se-les quotidià amb les coses. El fenomen del món representa el nivell base, el rerefons sobre el qual la intencionalitat o *estar-referit-a* pot tenir lloc; per això les tres formes de ser de l'ens presentades a *SuZ*⁶¹ pressuposen el fenomen del món (i la mundanitat com el seu ser). Així, “la descripció del món en tant que té una estructura distintiva pròpia que evoca el comportament òntic del Dasein” desenvolupada per Heidegger a *SuZ* és la *clau de volta* de tot el seu pensament, inclús del seu pensament tardà, cosa manifesta si es veu que “la mundanitat és un altre nom per l'obertura (*Erschlossenheit*) o la comprensió del ser que té el Dasein”.⁶²

Respecte la interpretació *pragmàtica* de Dreyfus, **Carman** potencia l'element *hermenèutic*. Heidegger seria realista pel que fa a l'ens i el “món” com a *tot* de l'ens real i subsistent. Però pel que fa al món no és realista ni en els sentits ontològics (món 2 i 4), ni en el sentit òntico-existencial (món 3) (cf.III, cap.1.3.2.).⁶³ Sense Dasein res significaria res⁶⁴, però això no implica que l'ens real no hi fos (cf.III, cap.2.3.1.3. (apartat II.2.)). Per Carman hi ha una “*prioritat hermenèutica* de les estructures existenciàries de la mundanitat” de les quals tota interpretació depèn i, per tant, tot enunciat i coneixement –també el coneixement de l'ens real que està-aquí-⁶⁵ L'ens que està-aquí respon amb les seves estructures òntiques i

⁵⁷ Aquestes apreciacions són comprensibles des del segon sentit del ‘Dasein’ que esbossaré (cf.cap.2.4.2.).

⁵⁸ Entès aquest sobretot a partir de l'ocupació (*Besorgen*) i des de l'estructura de la cura, deixant en segon pla com queda l'ésser-en-el-món en la 2^a secció del llibre.

⁵⁹ Dreyfus, H.L., *Being-in-the-World*, MIT Press, Massachusetts, 1991, 64-84, 88. Les formes de *transcendència òntica* enumerades per Dreyfus són (I) el simple heure-se-les amb les coses inadvertidament de si, (II) el subjecte pràctic temàticament conscient de l'útil en els casos deficients i (III) el subjecte cognoscitiu teòric que tematitza l'objecte que té davant.

⁶⁰ Dreyfus (1991), 88.

⁶¹ El ser-a-mà (*Zuhandenheit*), el no ser-a-mà (*Unzuhandenheit*) i l'estar-aquí (*Vorhandenheit*).

⁶² Dreyfus (1991), 89.

⁶³ Carman, T., *Heidegger's Analytic (Interpretation, Discourse, and Authenticity in Being and Time)*, Cambridge University Press, Sao Paulo – Cambridge – New York, 2003, 178.

⁶⁴ Carman (2003), 201: “Sense Dasein res significaria res o res voldria dir res”.

⁶⁵ Carman (2003), 196.

propietats reals de les condicions *causals* però no de les *hermenèutiques*. Ara bé, la postura de Carman no té a veure amb l'”hiperinterpretativisme” de les postures postmodernes on s’acaba identificant el món amb *el text* o *con-text* total de tot “text” -és a dir, de tot el que és significatiu-, perquè ell sembla atribuir irreductibilitat a l’estar-aquí com a *ser*, malgrat que la seva *interpretabilitat* exigeixi les condicions hermenèutiques imposades per l’èsser-en-el-món.⁶⁶ Fet i debatut, la interpretació de Carman no s’allunya gaire del sentit comú.

VIII. Segons **Tugendhat**, Heidegger radicalitza la fenomenologia husserliana en tres direccions, sent la tercera on situo el fenomen del món: (1^a) Amplia “les formes de donació (*Gegebenheitsweisen*) de l’ens intramundà per sobre de l’àmbit de l’objectiu”; (2^a) es pregunta “per les formes de donació de la consciència constituent”, sense pressuposar el seu ser “com a objectiu (*als gegenständliches*)”. (3^a) Però la qüestió que unifica les altres dues és preguntar-se “com és possible en general el ‘ser-donat (*Gegebensein*)’” -la donació o el donar-se mateix- i no tant “per les diverses formes de donació (*Gegebenheitsweisen*) de l’ens”. Les preguntes per la forma de donació (ser) de l’ens intramundà i per la forma de donació (ser) del Dasein mateix “estan fixades i enganxades en el concepte de ‘món’”. Preguntar-se per l’èsser-en-el-món “és la forma radicalitzada de l’epoché”, atès que quan Husserl investiga com es dóna l’ens ja es troba “en la dimensió del comparèixer (*Begegnen*)”, tot i que aquesta se li escapi en pressuposar-la (aproblemàticament) “en els conceptes d’”intencionalitat’ i ‘estar-donat’”. Heidegger ja no es demana per les formes d’estar-donat dels ens, sinó “per la dimensió de les formes de donació mateixes”. És a dir, “per l’esdevenir-se d’un comparèixer “il·luminat” com a tal (*nach dem Geschehen eines “gelichteten” Begegnens als solchem*)”⁶⁷, per això a l’èsser-en-el-món li és central l’obertura (*Erschlossenheit*). ‘Món’ i ‘obertura’ apunten vers el mateix. El que diu Tugendhat, doncs, permet veure que la qüestió del món (en tant que obertura) és (*relativament*) autònoma respecte l’ens intramundà i el Dasein (*qua* ens), sent això darrer pràcticament sempre passat per alt.

Tugendhat considera que el món a *SuZ* té una dimensió històrica radical que impedeix que es pugui reduir al projecte (del Dasein), ja que el projecte sempre és llençat. Això afegeix un *domini* (*Bereich*) al plantejament fenomenològic: aquest món històricament concebut “té la forma de ser del Dasein i a la vegada li és predonat a aquest”. Aquest doble caràcter del món és fonamental. Per dir-ho en termes husserlians, Heidegger investiga “el ser del subjecte transcendental constituent” i troba “que l’”Aquí” dins del qual l’ens pot comparèixer és un espai de joc del món, a partir del qual per la seva banda es troba el “Dasein” per primer cop” –reconeixent així, Tugendhat, una diferència latent entre *Aquí* i *món!*-. La pròpia investigació revela que la subjectivitat ja no pot funcionar com a “fonament (*Grund*) darrer de la investigació fenomenològica. (...) No s’hauria de retrotraure aquesta investigació un graó més enllà i fundar-se en el fenomen del món mateix?”. Tugendhat reconeix que això no és tan senzill, ja que metòdicament *SuZ* és un plantejament filosòfic transcendental i el “problema del món confronta la filosofia

⁶⁶ Carman (2003), 197: “Nogensmenys, l’estar-aquí (*Vorhandenheit*) és un mode fonamental de ser en el qual la natura ens confronta com a radicalment independent de les nostres pràctiques, anant més enllà de les condicions hermenèutiques constitutives de l’èsser-en-el-món del Dasein”.

⁶⁷ Tugendhat, E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1970, 270.

transcendental amb un fenomen que ja no encaixa amb l'esquema subjecte-objecte".⁶⁸

El món no és un ens constituït en la subjectivitat transcendental, ni "una determinació del subjecte mateix", malgrat que Heidegger insinuï que el món és un caràcter del Dasein (*SuZ*, 64/92, 369/384). Tugendhat assenyala una *destranscendentalització* en el plantejament heideggerià del Dasein i del món – tesi que posteriorment seguiran Apel i Lafont-. També reconeix que l'Aquí (*Da*) –o obertura- només és pensable en el cercle d'un Dasein, però això no significa la reducció de l'Aquí al Dasein. Estic d'acord amb aquesta intuïció de Tugendhat. Malgrat la vinculació essencial de Dasein i món, no es pot reduir l'Aquí al Dasein ni, per tant, encara menys el món al Dasein.⁶⁹ El resultat és que el Dasein "ja no pot assumir la funció fonamentadora (*Begründungsfunktion*) que se li havia atribuït filosoficotranscendentalment".⁷⁰ Això es consuma en el viratge (*Kehre*), però és apuntat per primer cop a *SuZ* gràcies, en bona part, al concepte fenomenològicament enriquit de món –tot i ser encara provisional i insuficient-.

IX. Pocaï insisteix en el doble aspecte del món: el transcendentalment *constituït* (o *projectat*) i el *fàctic*. Aquesta tensió és important per no assimilar Heidegger al transcendentalisme clàssic ni al positivisme empirista. En una carta a Husserl 22/10/1927⁷¹ Heidegger reconeix que el problema central de *SuZ* és investigar el mode de ser del Dasein, caracteritzat com l'ens en el qual es constitueix⁷² el "món"⁷³: l'analítica del Dasein (primer moment de l'ontologia fonamental) implica la qüestió del món. Aquesta constitució és <<una possibilitat central de l'existència del si-mateix fàctic (*eine zentrale Möglichkeit der Existenz des faktischen Selbst*)>>. Pocaï apunta que "el si-mateix constituent ja és, en tant que fàctic, llençat en un món", amb la qual cosa a *SuZ* el món no es considera només com "un món constituït transcendentalment, sinó també" com "un món fàctic i òntic, que pertany al ser del Dasein que projecta".⁷⁴ Malauradament, als ulls de Pocaï, *SuZ* no realitza del tot la seva ambiciosa intenció pel que fa al món, car no es fa justícia a la facticitat mundana (*mundane Faktizität*) degut al domini del projecte transcendental de món (*transzendentaler Weltentwurf*). En el concepte heideggerià de món la balança entre facticitat (estar-llençat) i projecte es decanta massa cap al projecte.⁷⁵

Per altra banda, Pocaï remarca la identificació entre *en-el-qual* (*Worin*) i *amb-vista-al-qual* (*Woraufhin*). Retrotraure la dimensió de l'*en-el-qual* a la dimensió de l'*amb-vista-al-qual* (cf. *SuZ*, 86/113))

⁶⁸ Tugendhat (1970), 272.

⁶⁹ Això s'ha d'entendre des de la distinció conceptual entre obertura de l'Aquí i obertura del món (cf. III, cap. 1.4.1.).

⁷⁰ Tugendhat (1970), 273.

⁷¹ La carta sencera es pot llegir a: Bernet, R., Denker, A. i Zaborowski, H. (eds.), *Heidegger-Jahrbuch 6 (Heidegger und Husserl)*, Karl Alber, Freiburg i.B. - München, 2012, 25-28. Els fragments referits es troben a la pàgina 26.

⁷² En aquesta expressió s'hi denota una concessió de part de Heidegger a la manera d'expressar el problema per part de Husserl, atès que Heidegger no parteix d'un plantejament en què el subjecte *constitueixi* el món.

⁷³ Entre cometes, ja que en el context es refereix a l'ens en general (el món a diferència de la consciència, en Husserl).

⁷⁴ Pocaï, R., "Die Weltlichkeit der Welt und ihre abgedrängte Faktizität (§§ 14-18)", a: Rentsch, T. (ed.), *Martin Heidegger. Sein und Zeit*, Akademie Verlag, Berlin, 2007 (ed. orig. 2001), 51.

⁷⁵ Pocaï (2007), 51-52. Tal domini es deu a "la decisió metòdica i temàtica fonamental de *SuZ*"; és a dir, al convenciment que es pot accedir des de "l'anàlisi del ser del Dasein (= humà) a la dimensió ontològica fonamental del "ser en general"". Heidegger considera que el Dasein és ontològic (cf. *SuZ*, 12/35), és a dir, que té una comprensió de si que implica una comprensió del ser en general i viceversa. La comprensió del ser implica que "el Dasein en el seu ser" és "constitutiú del ser de tot altre ens i del ser del món" (cf. *SuZ*, 13/36).

implica que Heidegger “interpreta el món fàctic com a món projectat”. No és que negui simplement la *facticitat*⁷⁶, “però transforma l’estar-lleuat del Dasein, en un món que també és no-familiar (*eine auch unvertraute Welt*), en una forma de facticitat a la qual li pertoca el projecte de món. Aquesta facticitat [marcada pel projecte] consisteix en què el Dasein “en cada cas ja” ha projectat el món.” Amb el domini del comprendre i del projecte el context de constitució format pel Dasein, el món i l’ens intramundà es reformula. Ara el món ja sempre pre-comprens on existim confiadament i a partir del qual compareix l’ens intramundà és *determinat ontològicament* per l’estructura de la *significativitat* (*Bedeutsamkeit*). Aquesta és el ser del món; sí, però del *món constituït* pel Dasein comprensor.⁷⁷ La facticitat reduïda al *ja estar projectat el món* significatiu oblida la radicalitat de la facticitat del Dasein lleuat en un món que ell mateix *no* ha constituït, sinó que es troba afectivament en ell. Pocai reconeix que en alguns moments (p.e. en l’anàlisi de l’angoixa a *SuZ*) Heidegger apunta a aquest aspecte radicalment *fàctic* del món. Això es realitza més exitosament a *WiM*, on “el tot de l’ens s’enretira en tant que projectat (...) i així se’ns encara com a ens no-projectat, fàctic (*als Nichtentworfenen, Faktisches*)”. Així s’allibera el caràcter no-projectiu del món, la seva cara oculta, fosca, no-familiar. Aquesta depotenciació del projecte permet mostrar “l’estructural estat de coses” segons el qual “el caràcter projectiu del Dasein no és l’únic que és constitutiu de l’ens intramundà i del món”, de manera tal que “Heidegger assenyala l’experiència d’un món no-familiar com un esdeveniment trans-subjectiu del “no-res” (cf. GA, 114)”. Ara bé, aquest caràcter no-familiar⁷⁸ és problemàtic, perquè la *inversió* del predomini del projecte sobre la facticitat -a partir del 1929- concep el projecte com si “emanés” de l’estar-lleuat fàctic. Això comporta, segons Pocai, una contradicció, car ara la facticitat “ja no es pot determinar com a projecte trans-subjectiu, que projecta el caràcter projectiu del Dasein”.⁷⁹ Per tant, Pocai llegeix la *Kehre* com el gir del poder projectiu del Dasein vers l’afirmació de la total impotència del Dasein humà. Al meu entendre, la clau consisteix en no jerarquitzar tant i mantenir una tensió heraclitiana entre projecte i facticitat, especialment a l’hora de pensar el món com a tal.

X. La tesi doctoral publicada per **Thomas** és un dels pocs treballs actuals que he trobat dedicat íntegrament al concepte del món en el Heidegger de *SuZ*. Sistemàticament la seva anàlisi és bastant tradicional, centrant-se en la 1^a secció (esp. els §§ 14-18) i articulant de manera doble –des del projecte i la disposició afectiva- el concepte de món, en el que em sembla un encert. El seu treball també remet a altres llocs textuais en general no massa allunyats de *SuZ*.⁸⁰ Els punts de la seva investigació més rellevants per a la meua tesi són els següents:

(1r) Thomas detalla l’oscil·lació entre el tercer i quart sentit del món esbossats al § 14 (el món 3 i 4):

⁷⁶ La qual està implícita en la definició preontològica-existencial del món com *allò en què* el Dasein fàctic viu (món 3) (cf. *SuZ*, 65/93).

⁷⁷ Pocai (2007), 62.

⁷⁸ Que jo anomeno nihilitat del món o món 4B (cf. III, cap.2.1.).

⁷⁹ Pocai (2007), 66.

⁸⁰ La concepció del Dasein pràcticament com a ‘ésser humà’ o ‘existència humana’, així com la identificació plana de l’ésser-en-el-món amb aquesta existència humana mundana, em semblen els aspectes menys elaborats de la seva investigació. Tot i que s’ha de dir, que Thomas segueix la interpretació dominant d’aquests termes, de la qual em desvio parcialment *en aquesta tesi*.

entre el món circumdant i el món com a tal (mundanitat). El món pot plantejar-se de manera òntica com a tot d'útil (*Zeugganze*), en un format entremig com a context remissional (*Verweisungszusammenhang*) i més ontològicament com a totalitat circumstantiva (*Bewandtnisganzheit*), concebent el món com a significativitat (*Bedeutsamkeit*) (cf. III, cap. 1.3.3., 1.3.4.).

(2n) L'autor insisteix en l'aspecte ontològic del món com a fenomen: *el món com a ser* (món 4) és “la totalitat del ser (*die Ganzheit des Seins*)”⁸¹, mai una totalitat òntica. El món s'ha d'entendre com a “esdeveniment de l'obertura (*Geschehen der Erschlossenheit*)”, ja que no és ni un *què* (com l'estar-aquí (*Vorhandenheit*)), ni un *qui* (com l'existència (*Existenz*)).⁸² Aquest esdeveniment inclou tant l'ésser-en-el-món (sic)⁸³ com l'ens intramundà (per tant, *tot el ser*): sent el primer d'alguna manera *fora* en el món i el segon *dins* del món.⁸⁴

(3r) El ser-hi (*Da-sein*) del món és l'obertura (*Erschlossenheit*)⁸⁵ i en aquest sentit s'ha de llegir la sorprenent afirmació de Heidegger que el món existeix. Thomas puntualitza que aquí ‘existir’ no s'ha d'entendre com a “forma de ser de l'ens”, com quan diem que l'home existeix, sinó com a “forma de ser del ser (*Seinsweise des Seins*)”, “perquè el ‘fenomen del món’ és ser i no ens”⁸⁶ -en una primera insinuació que *si* el món és un existenciari caldrà entendre el terme ‘existenciari’ en un sentit original i apropiat a aquest fenomen, que no es redueix al Dasein⁸⁷-. A més, si el món *no és ens* s'entén millor el que diu Heidegger a *SuZ* i textos posteriors (*WiM*, SS 1928...) sobre el món com a *no-res* i el no-res del món (cf. III, cap. 2.1.1.3., 2.1.2.2., 3.2.; IV, cap. 6.3.2., 7.3.).

(4rt) També considero un mèrit del llibre de Thomas la discrepància en algunes qüestions, sobretot quan Heidegger actua contra la seva descoberta més important: el radical “caràcter relacional (*Verhältnishafte*)” del món. Thomas corregeix, doncs, l'afirmació inicial que *el món és un existenciari*.⁸⁸ No hi ha dubte que a *SuZ* el món s'enfoca primerament *des de l'existència* (*vora* les coses), però aquesta perspectiva s'ha de completar des de l'altra vessant. L'existència (i l'ens a mà) *també* han de ser enfocats des del món mateix⁸⁹ -això tot just s'indica, sense desenvolupar-se, en l'anàlisi de la disposició afectiva (*Befindlichkeit*) i l'espacialitat⁹⁰-. Thomas conclou que el món “no és ni una categoria ni un existenciari” i té

⁸¹ Thomas, E., *Der Weltbegriff in Heideggers Sein und Zeit*, Peter Lang (Europäische Hochschulschriften), Frankfurt a.M., 2006, 93, 130.

⁸² Thomas (2006), 130.

⁸³ Thomas no es refereix a l'ésser-en-el-món mateix (com a estructura de ser) sinó al Dasein com a ens que *és-en* el món, identificant-lo aproblemàticament amb l'ésser-en-el-món -de la qual cosa discrepo (cf. cap. 2.2., 2.4.2.)-.

⁸⁴ Amb aquestes dues expressions intento traduir el sentit dels verbs ‘*hinausstehen*’ i ‘*hereinstehen*’ en el context en què Thomas els usa quan diu: “*Die Welt als Geschehen zu denken, sie ist das Geschehen der Erschlossenheit, in das das ekstatische In-der-Welt-sein hinaussteht und das Innerweltliche hereinsteht*”. Thomas (2006), 130.

⁸⁵ Thomas (2006), 87. “El món no és constatat, contemplat, és a dir, no és descobert com a ens que està aquí (*als vorhanden Seiendes entdeckt*), sinó que és obert, desclòs (*erschlossen, aufgeschlossen*)”. “L'obertura del món és el ser-hi del món (*Die Welterschlossenheit ist das Da-sein der Welt*)”.

⁸⁶ Thomas (2006), 129.

⁸⁷ Aquesta idea reforça la tesi anunciada per Heidegger (cf. WS 1928/29) segons la qual el ser, el món i la veritat conformen en la seva unitat la problemàtica sencera de la filosofia en allò que té d'essencial (cf. IV, cap. 5.3.2.).

⁸⁸ Cf. Thomas (2006), 118-133.

⁸⁹ Tot i que això, efectivament, comporta un problema. En tot cas es pot pensar hermenèuticament (circularment). Ens atensem al concepte de món d'entrada *existenciàriament*, però el “resultat” obtingut ha de corregir la concepció inicial de l'existència, l'ens a mà i el propi concepte indicatiu formal d'*ésser-en-el-món*.

⁹⁰ Que Thomas completa en la part B del seu llibre: cf. Thomas (2006), 135-186.

el caràcter d'un "entre". No és "ni això ni allò" o positivament: és *tant* una cosa *com* l'altra⁹¹ (cf.III, cap.1.3.1., 1.3.4.3. (apartat I.1.)).

(5è) Aquesta conclusió s'articula fenomenològicament i de manera menys formal en què el món (ontològicament pensat (món 4), en singular i unitàriament expressat) "és familiar-estrany, estrany-familiar (*fremd-vertraut, vertraut-fremd*)". Té el caràcter d'"allò circumdant (*das Umwelthafte*)" a la vegada que té el caràcter d'"allò negatiu o nihil (*das Nichthafte*)".⁹²

A aquesta mateixa apreciació hi vaig arribar pel meu compte rellegint *SuZ*.⁹³ En la meua tesi treballa aquest doble caràcter del món en la III part (sobre *SuZ*), tant en el capítol 1 (Familiaritat) -centrat en la 1^a secció de *SuZ*- com en el capítol 2 (Esfondrament) -a cavall entre el final de la 1^a secció (des de l'anàlisi de l'angoixa (§ 40)) i el principi de la 2^a (plantejament del problema de la totalitat (§§ 39, 41, 43, 44; i sobretot §§ 46-53))- A diferència de Thomas afegeixo un tercer aspecte essencial del món en el capítol 3 (cf.III, cap.3.1, 3.2. i esp.3.3.): crec que cal treure a la llum la problemàtica del món també en la 2^a secció de *SuZ*, precisament en el vincle inherent entre ipseïtat i mundanitat (a partir del qual se'ns obre la qüestió de la finitud del ser⁹⁴ i que, a més, serveix de fil conductor per l'anàlisi dels textos de la fase de la "transcendència"). Aquest vincle anunciat en el § 18 -en lligar el context de remissions *per-a* això i allò al *per-mor* del Dasein mateix⁹⁵- reapareix amb vigor en el període post-*SuZ* (1927/30) com tracto a la part IV de la tesi (cf.IV, esp.cap.6.2., 7.2.2.), estructurada en bona part seguint el fil conductor de *la doble cara del món* -des del projecte i des de l'afectivitat (cf. IV, cap.6, 7), sent un aspecte més familiar i l'altre més inhòspit-.

Menció a la filosofia cosmològica de Fink

No puc entrar en profunditat en les investigacions d'**Eugen Fink** sobre el fenomen i el concepte de món, però és de justícia fer-ne una menció especial. Fink beu directament de Husserl i Heidegger, a part de ser un erudit de la història de la filosofia. Coneix bé els textos i cursos que treballa, atès que va assistir a alguns d'ells.⁹⁶ He de reconèixer que he anat a parar a l'obra de Fink de rebot i que durant els primers anys de la meua investigació no la coneixia gaire.

Fink dóna prioritat a la qüestió del món respecte la qüestió del ser, mogut per la convicció "que parlar del ser sempre sona acadèmic, mentre que el món és un concepte de la vida immediata i sempre té un contingut significatiu viscut (*einen erlebten Sinngehalt*)".⁹⁷ Malgrat la comprensió vulgar del concepte món li adjudiqui un sentit predominantment òntic no aclarit, respecte el món la investigació arrela en la vida comuna, i així podem <<pensar el món com l'horitzó del ser (*die Welt als den Horizont von Sein zu denken*)>>.⁹⁸ La tesi que el món és *primordial* respecte el ser arriba tant lluny en Fink com per afirmar que

⁹¹ Thomas (2006), 128-132.

⁹² Thomas (2006), 107-108.

⁹³ Per cert, ja abans de descobrir el llibre de Thomas. Aquest doble aspecte de la qüestió del món ja formava part dels esquemes inicials de la meua tesi i de les primeres versions de l'índex.

⁹⁴ I ja no únicament del Dasein.

⁹⁵ Tot i que el lligam em sembla massa unidireccional: del *mateix* Dasein al món i no tant del món al Dasein *mateix*.

⁹⁶ El WS 1928/29 el va marcar fins al punt d'inspirar una de les seves obres bàsiques: *Spiel als Weltsymbol* (1960).

⁹⁷ Barbarić, D., *Aneignung der Welt (Heidegger-Gadamer-Fink)*, Peter Lang, Frankfurt a.M., 2007, 219.

⁹⁸ Fink, E., *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*, Karl Alber, Freiburg - München, 1977, 245.

el ser és un <<regal del món (*Geschenk der Welt*)>>. ⁹⁹ Així, Fink posa l'accent en la *diferència cosmològica* (per sobre de la diferència ontològica). ¹⁰⁰

Antropològicament l'home es defineix pel seu *vincl amb el món*. ¹⁰¹ Però aquest vincl no és un horitzó transcendental que pertany a la subjectivitat del subjecte, <<més aviat és l'extàtic estar-obert a l'univers, al món imperant -com a espai-temps de l'aparèixer- i a la nit sense forma de l'absència, en què el mort se'ns escapa (*es ist vielmehr die ekstatische Offenheit für das Universum, für die waltende Welt: als Zeit-Raum des Erscheinens und für die gestaltlose Nacht des Abwesens, in die uns der Tote entgeht*)>>. ¹⁰² El caràcter d'obertura, d'abast total, de joc de presència i absència (dia/nit) i de dimensió que dóna espai i lloc a tot el que hi ha, és fonamental en el concepte de món de Fink.

Malgrat que Fink assumeix la seva filosofia com a *pensament especulatiu* ¹⁰³ “del” món no limitat a una teoria descriptiva del món -ja que el seu objectiu és <<la *posició del concepte de món*, la proclamació conceptual d'allò queensem com a món (*die Setzung des Weltbegriffs (...), die begriffliche Proklamation dessen, was wir als Welt denken*)>> ¹⁰⁴- al final conclou que aquest pensament que vol *pensar l'im-pensable* és paradoxal. D'aquí l'ús de metàfores, la reflexió sobre el símbol com a camí vers el món, etc. La *saviesa del món* acaba sent un circumloqui conceptual entorn del món. ¹⁰⁵

Fink reconeix que només hi ha món si es dóna una multiplicitat d'ens ontològicament unificada (és a dir, en un *ser*). Un sol ens, la substància única, no tindria món. <<El món només és possible en el terreny del problema metafísic de l'ú i el múltiple (*des Einen und Vielen*)>>. ¹⁰⁶

Quotidianament, del món se'n parla en singular o plural. El sentit singular és el que ens interessa. D'entrada el món s'entén com a *totalitat de l'ens* (*Allheit des Seienden*); aquest és el *concepte cosmològic de món* (quotidià), al qual li correspon el ser-vers-el-món “subjectiu”, una *actitud respecte el món* (*Welthaltung*). ¹⁰⁷ Però n'hi ha prou amb aquesta aproximació al concepte de món? El món no es redueix a l'ens o als objectes, però tampoc és un no-res. ¹⁰⁸ El *caràcter de món del món* (*Welthafitigkeit der Welt*) ¹⁰⁹, el seu caràcter *englobant o abastador* (*enthaltend*) ¹¹⁰ és difícil de pensar amb les categories habituals de *tot i*

⁹⁹ Fink (1985), 109. És el curs del SS 1946.

¹⁰⁰ El món *no és l'ens* (que apareix en el món), ni es relaciona amb l'ens com ho faria un altre ens. Aquesta distinció la fa Heidegger mateix, i hi insisteixen Von Herrmann, Held, Tugendhat, Thomas, etc.

¹⁰¹ Fink, E., *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Karl Alber, Freiburg - München, 1979, 320. <<El vincl amb el món (*Weltverhältnis*) és la constitució de ser (*Seinsverfassung*) fonamental de l'existència humana, en la qual es fonamenten conjuntament el ser-si-mateix, el ser-amb i el ser-vora-coses (*Selbstsein, Mitsein und Sein-bei-Dingen*) >>.

¹⁰² Fink (1979), 320.

¹⁰³ Cf. Fink, E., *Spiel als Weltsymbol*, Wilhelm Kohlhammer, Stuttgart, 1960, 242. Cf. Barbaric (2007), 229-230.

¹⁰⁴ Fink (1985), 116.

¹⁰⁵ Fink (1977), 252: La saviesa del món (*Weltweisheit*) resulta ser un saber molt peculiar: <<un saber indirecte i que fa marrada, però que comprèn el seu donar volta (*ein indirektes und umwegiges, aber seinen Umweg begreifendes Wissen*), en el qual el pensar es relaciona amb allò que per si mateix roman impenetrable al pensament (*was von sich aus dem Gedanken undurchdringlich bleibt*)>>; és a dir, el pensament conceptual directe. Això no és massa diferent del que Heidegger fa respecte la qüestió del món: encerclar-la per via dels afectes fonamentals, el concepte de projecte, amb indicacions formals, etc. (cf. IV, cap.3.2.).

¹⁰⁶ Fink (1985), 83.

¹⁰⁷ Fink (1985), 84.

¹⁰⁸ Fink (1985), 87: <<El món és potser “més ens” (“*seiender*”) que l'ens que trobem en ell >>.

¹⁰⁹ Fink (1985), 90.

¹¹⁰ Fink (1985), 103.

parts. Si volem fer el trànsit del concepte quotidià de món (com a totalitat de l'ens) vers *el fenomen del món* no el podem identificar amb el *món extern*, perquè la distinció entre *dins* i *fora* ja pressuposa el món com a dimensió possibilitant. Tampoc es pot pensar com un tot sumatiu o un agregat.¹¹¹

Possiblement com a reacció a la primordialitat unidireccional del temps en el primer Heidegger, Fink insisteix en *l'espacialitat* en paral·lel al desenvolupament del concepte de món. El món és obert (*Offenes*) i *espaiant* (*raumgebend*). Això ho exemplifica amb la gerra (*Krug*) que acull en el seu buit l'aigua o el vi, en el benentès que la gerra no és només el límit del vi sinó el buit mateix que es pot omplir així o aixà. La imatge assenyala <<que el món no només és fora, sinó també arreu enmig de les coses>>. El que no funciona en l'analogia és que la gerra limita l'aigua i té un tamany finit i determinat, a diferència del món. Per això planteja la *claror* (*Helle*) del dia i la *calma* (*Stille*) com a fenòmens originaris de l'espai que ens poden ajudar a pensar el món, car no tenen el handicap d'imposar un límit òptic. La claror acull obertament allò visible sense tancar-ho dins seu com si fos un recipient. La trobem en la multiplicitat del visible sense termini definit. I el mateix passa amb la *calma* en tant que <<espai del so (*Hör-Raum*)>> que dóna espai als sons. <<La llunyania, l'amplitud del món obert en tant que espaiant és l'originari (*Die Ferne, die weltoffene Weite ist als das Raumgebende das Ursprünglichere*)>>¹¹², l'espacialitat *originària* respecte les proximitats de l'aquí i l'allí.¹¹³

Fink distingeix implícitament, com faig en la tesi, *l'obertura del món* en la seva amplitud de *l'obertura de l'Aquí*.¹¹⁴ L'obertura del món té a veure amb l'espai i el temps. Essencialment el món és *dispensador d'espai* (*Raumgebende*) i *de temps* (*Zeitlassende*): deixa espai a l'ens i li dóna temps.¹¹⁵ I d'aquesta manera <<el món possibilita la realitat (*Wirklichkeit*) de l'ens>>, li regala el seu ser.¹¹⁶

Amb això no tenim una exposició completa del concepte de món en Fink, però sí un tast del tarannà del seu plantejament, que recull part dels impulsos del Heidegger de l'època 1927/30.

¹¹¹ Fink (1985), 91: És <<un tot englobant òpticament distint d'allò englobat en ell i no només com el *concretum* es distingeix del seu moment abstracte>>.

¹¹² Fink (1985), 91, 93.

¹¹³ La distinció entre la *zona intramundana* (*binnenweltliche Zone*) i el *món* és important en Fink. La zona intramundana pot ser més àmplia o menys (comparació entre el viatger i el pagès que no ha sortit mai de la comarca). Aquesta zona es pot ampliar pel coneixement (la ciència, en especial), l'acció, els viatges, però el món, en canvi, no és ampliable, car és l'amplitud. <<L'ampliació no amplia l'espai, sinó que l'espai com a espai-del-món possibilita l'ampliació>> (Fink (1985), 94). Cada ampliació de la zona intramundana s'aguanta sobre l'obertura de l'espai-del-món (*Weltraum*). És per això que la ciència no estudia ni descobreix el món, sinó la zona intramundana. El món roman una qüestió radicalment problemàtica i, per tant, pertany a la filosofia (Fink (1985), 95-96).

¹¹⁴ Ell es refereix a l'Aquí absolut marcat pel cos vivent (*Leib*) en moviment, similar a l'espacialitat existenciària que es planteja a *SuZ* (cf. III, cap. 1.3.5.2., 1.3.5.3., 1.4.1.; IV, 6.3.1.3. (apartat IV), 7.2.2.2.).

¹¹⁵ Fink (1985), 109: <<En tant que dóna espai i deixa temps ell mateix no és *en* l'espai ni *en* el temps. És justament l'espai originari i el temps originari.>>

¹¹⁶ Fink (1985), 109.

2. DETERMINACIÓ DEL ‘DASEIN’ AMB VISTA AL PLANTEJAMENT ONTOLÒGIC DE LA QÜESTIÓ DEL MÓN

En parlar del pensament de Heidegger topem amb el terme ‘Dasein’¹¹⁷ -i de manera encara més acusada en el cas de *Sein und Zeit*-. De cara a guanyar-ne un apropament fenomenològic que estigui d’acord amb el seu ús en *SuZ* i a la vegada sigui operatiu per a la meua recerca, en primer lloc localitzaré les aparicions més significatives a l’inici del tractat, per dibuixar-ne el contorn fenomenològic i conceptual de manera suficient, cosa que hauria de facilitar la meua investigació sobre el món. En segon lloc exposaré quatre interpretacions vigents sobre el terme prou diferents entre si, que m’han d’ajudar a situar la meua interpretació del Dasein.

Bàsicament es parla de ‘Dasein’ en dos sentits: com a ens i com a ser. L’èsser-en-el-món és la indicació fenomènica que ens permet parlar des d’un primer moment del Dasein com a ser. L’aclariment dels dos sentits de ‘Dasein’ es durà a terme tant en referència a Heidegger com en relació a les quatre interpretacions escollides (Von Herrmann, Haugeland, Leyte, Dreyufs/Carman). Designaré la meua pròpia lectura del concepte com a **interpretació dual-funcional del Dasein amb vista a una formulació ontològica de la pregunta pel món**. No es tracta que hi hagi una contraposició entre un Dasein òntic i un d’ontològic, sinó de remarcar que el terme té una accepció més òntica (òntico-ontològica, en rigor) i una de més ontològica (cf. cap.2.4.2.).

En aquesta declaració d’intencions hermenèutica respecte l’ús de ‘Dasein’ es determinen conceptualment de manera paral·lela l’èsser-en-el-món i el món, tot i que de manera introductòria, provisional i temptativa. Serà en la III part de la tesi que es determinaran amb més precisió, especialment el concepte fonamental de món, objecte d’aquesta recerca.

¹¹⁷ Seguint la convenció dominant adoptada actualment pels estudiosos de Heidegger deixaré el terme sense traduir (una justificació sintètica i clara sobre les raons per la no-traduïció del terme ‘Dasein’ es troba en el pròleg de García Norro a la traducció castellana del curs del SS 1927 (GA 24): *Problemas fundamentales de la fenomenología*, ed. Trotta, Madrid, 2000, 11-12). Amb tot, sóc del parer que cal fer l’esforç de trobar una traducció digne en cada llengua, especialment en textos dirigits a un públic més general. En el cas d’una hipotètica traducció catalana de *Sein und Zeit* em decantaria per vessar ‘Dasein’ a ‘ser-hi’ (que és l’opció catalana adoptada per Salvi Turró: Turró, S., “El punt de partida metafísic de Heidegger”, a: *Taula 13-14*, Universitat de les Illes Balears, Palma, 1990, 270. Turró, S., “Lectura de <<Sein und Zeit>> (Introducció, capítol II)”; a: *Lectura de Heidegger*, Acadèmia de Filosofia – Liceu Joan Maragall, Edicions PPU, Barcelona, 1991, 23-24). El terme català ‘ser-hi’ implica algun avantatge respecte la seva correspondència castellana ‘ser-ahí’ usat en la primera traducció castellana de *Sein und Zeit* per part de Gaos el 1951 (tot i que tampoc estic del tot d’acord amb la crítica de Rivera -el segon traductor al castellà de l’obra- a Gaos (Rivera (1997), 454)). Com en alemany ‘Dasein’ s’entén de bones a primeres (com a existència, etc.), en català l’expressió ‘ser-hi’ o ‘estar-hi’ és comuna i no grinyola (tot i que no té connotació filosòfica). Que quelcom *hi és* implica que és aquí (sent aquest ‘aquí’ poc definit, però sempre concret). ‘Ser-hi’ és una expressió habitualment usada en el tracte i relació entre persones (“darrerament no hi és mai”, “sempre hi és quan toca” –en el sentit de fer constatar, mirar d’ajudar, comprendre...-, “ara no hi sóc” dient quan estem per altres coses i algú ens demana, “no hi és mai, ja no para per casa”, etc.), però també usada per parlar de coses (“les ulleres de recanvi al calaix no hi són pas”, “el tresor ja no hi és”, “les claus (hi) són sempre penjades darrere la porta”). A més es pot passar amb facilitat de ‘hi és’ a ‘hi ha’, cosa que dóna cert joc a l’expressió, que en alemany també té significats comuns i usuals com *ser-hi*, *presència*, *existència*, *subsistència*... És per això que em sembla un terme prou adequat per traduir el concepte “tècnic” heideggerià de ‘Dasein’ que juga amb un terme ben natural de l’alemany. A més, l’estructura del mot ‘Dasein’ –compost del verb ‘sein’ i de l’adverbi ‘da’-, es manté amb prou fidelitat en el mot ‘ser-hi’, car l’hi no representa altra cosa que l’‘aquí’ ací’ en la seva forma de pronom.

2.1. Caracterització provisional del terme ‘Dasein’ a *Sein und Zeit*

2.1.1. Distinció formal entre ens i ser: la diferència ontològica

La *distinció indicativa entre ser i ens* -que Heidegger fa des d'un primer moment a *SuZ*¹¹⁸- és cabdal per a la pregunta pel ser, però també per a la qüestió del món. Cal tenir-la prou clara formalment per entendre la meua posterior interpretació dual-funcional del Dasein. De fet, a *SuZ* aquesta distinció s'estableix pensant en el Dasein. Distingeix Heidegger entre *ens* i *ser*:

(a) L'*ens* és qualsevol *què*, qualsevol *tema* de què tractem, que esmentem o respecte el qual ens comportem, inclòs l'ens que nosaltres mateixos som (i el seu propi mode de ser, és a dir, l'existència).¹¹⁹ L'ens és el *què* i *com* és aquest *què*.

(b) *Ser* és el fet *que* l'ens és i el seu *ser-així*: *que* quelcom es dóna, hi és, val, està-aquí, es presenta, se sap, etc.

Simplificant: l'*ens* té a veure amb allò de *què* es tracta i de quina manera (*com*) és; és a dir, l'*ens* (el *què*) i el ser-ens (el *com*) de l'ens. *Ser* té a veure amb el fet *que* (quelcom) és i amb el seu *ser-així* (*Daßsein und Sosein*). Ja en la presentació del tema de l'anàlisi preparatòria es diu que el Dasein és ònticament molt proper, car Dasein ho <<som nosaltres mateixos en cada cas (*sind wir je selbst*)>> (*SuZ*, 41/67). Aquesta *proximitat òntica* té com a contrapartida una “*distància*” ontològica. El que el Dasein ontològicament és resulta inefable, malgrat que ja tinguem sempre una comprensió preontològica del ser (i, doncs, del nostre ser-hi). Aquesta tensió és la marca distintiva d'aquest ens, el seu paradigmàtic caràcter híbrid.

El terme ‘diferència ontològica’ no apareix en els escrits de joventut de Heidegger ni a *SuZ*, tot i que tal distinció és un element bàsic del seu projecte des de l'inici. És en les lliçons del SS 1927 on es parla explícitament per primer cop d'aquesta diferència ontològica (o preontològica): <<La distinció entre el ser i l'ens és *preontològica*, dit d'una altra manera, encara que sense un concepte explícit de ser, *hi és latentment en l'existència del Dasein*. Com a tal, la *diferència* pot arribar a ser *compresa expressament*. (*Der Unterschied von Sein und Seiendem ist vorontologisch, d. h. ohne expliziten Seinsbegriff, latent in der Existenz des Daseins da. Als solcher kann er zur ausdrücklich verstandenen Differenz werden.*)>> (GA 24, 454/380). La

¹¹⁸ <<Ens és tot allò del qual parlem, el que esmentem, allò respecte al qual ens comportem d'aquesta o d'aquella manera: ens és també el que nosaltres mateixos som, i el mode com ho som. El ser es troba en el fet que quelcom és i en el seu ser-així, en la realitat, en l'estar-aquí, en la consistència, en la validesa, en l'existir, en el “hi ha”. (*Seiend ist alles wovon wir reden, was wir meinen, wozu wir uns so und so verhalten, seiend ist auch, was und wie wir selbst sind. Sein liegt im Daß- und Sosein, in Realität, Vorhandenheit, Bestand, Geltung, Dasein, im “es gibt”.*)>> (*SuZ*, 6-7/30).

¹¹⁹ Aquí topem amb una oscil·lació problemàtica. Heidegger diu en la cita de la nota anterior que el mode de ser de l'ens que som (*com* són allò que són) és ensems “ens”. En aquest sentit l'existència seria, com a mode de ser de l'ens que nosaltres som, també “ens”. Però a continuació se'ns diu que el (fet) *que és* i *que és així* (*forma de ser*) pertany al ser. En aquest sentit l'existència com a forma de ser del Dasein cauria de la banda del *ser*. Deixo, doncs, apuntada aquesta equívocitat en el terme ‘existència’: un sentit més òntic (existència com a mode de ser del Dasein i ensems com la “substància” del Dasein mateix, és a dir, com el seu *ser-ens*) i un de més ontològic (existència com a *forma de ser* que implica una relació de ser comprensiva “cada cop meua” amb el ser (meu, d'altre o d'allò altre)). Es pot entendre aquesta oscil·lació precisament com el caràcter eminentment òntico-ontològic de l'existència del Dasein, o com una “participació” essencial en la diferència ontològica per part del Dasein.

possible *explicitació conceptual*¹²⁰ d'aquesta diferència latent seria la tasca de la filosofia com a ontologia.¹²¹ Malgrat que en la història de la filosofia s'ha plantejat el problema, s'ha interpretat inadequadament (de manera massa òntica). La diferència ontològica és senyal d'una *unitat* peculiar entre la comprensió del ser i el comportament respecte l'ens, que pertany essencialment al Dasein.¹²² <<El Dasein coneix alguna cosa així com el ser. (...) La distinció entre el ser i l'ens és aquí [ist da] latent en el Dasein i en la seva existència, encara que no sigui explícitament conscient. La distinció (...) té el mode de ser del Dasein, pertany a la seva existència. Per dir-ho així, l'existència significa "estar duent a terme aquesta distinció". (*Das Dasein weiß irgendwie um dergleichen wie Sein. Es versteht, wenn anders es existiert, Sein und verhält sich zu Seiendem. Der Unterschied von Sein und Seiendem ist, wenngleich nicht ausdrücklich gewußt, latent im Dasein und seiner Existenz da. Der Unterschied (...) hat die Seinsart des Daseins, er gehört zur Existenz. Existenz heißt gleichsam >im Vollzug dieses Unterschiedes sein<.*)>> (GA 24, 454/379).

Els intèrprets de Heidegger han llegit aquesta distinció de diverses maneres. "La diferència ontològica és la que hi ha entre el ser en general i el ser dels ens, és a dir, la diferència entre ser i ens"¹²³, diu **Adrián Escudero**¹²⁴, que l'entén com a premissa latent de la filosofia del jove Heidegger.¹²⁵ **Von Herrmann** s'explica el "rebuig" de la tradició metafísica per part de Heidegger perquè aquest veu que al llarg de la tradició ontològica iniciada pels grecs no es respecta la diferència ontològica: "Els diferents conceptes del ser" coincideixen en què només consideren "l'entitat o ser-ens de l'ens (*die Seiendheit des Seienden*) i la seva multiplicitat (*Mannigfaltigkeit*), però no el ser com a tal diferenciat respecte l'entitat de l'ens".¹²⁶ La metafísica s'oblida, doncs, de preguntar pel "*sentit del ser-en-general*, pel ser en tant que ser

¹²⁰ <<Només perquè aquesta distinció pertany a l'existència, pot fer-se explícita de diferents maneres. Atès que en expressar-se aquesta distinció entre el ser i l'ens, es contrasten entre si ambdós termes de la distinció, el ser es converteix en un tema possible d'una conceptualització (*lógos*). Per aquesta raó, denominem a la distinció expressament realitzada entre el ser i l'ens la *diferència ontològica*. (*Nur weil dieser Unterschied zur Existenz gehört, kann er in verschiedener Weise explizit werden. Weil in der Ausdrücklichkeit dieser Unterscheidung von Sein und Seiendem beide Unterschiedenen sich gegeneinander abheben, wird das Sein dabei mögliches Thema eines Begreifens (Lógos). Daher nennen wir den ausdrücklich vollzogenen Unterschied von Sein und Seiendem die ontologische Differenz.*)>> (GA 24, 454/380).

¹²¹ Aquesta possibilitat de conceptualització s'anirà posant en dubte després dels cursos del SS 1927 i SS 1928. Al WS 1928/29 es rebutja la noció de la filosofia científica com a explicitació conceptual del ser (cf. IV, cap. 3.1.1.3.) i al WS 1929/30 s'arriba a posar en dubte l'ontologia existeixi o hagi d'existir (GA 29/30, 521-522/425).

¹²² <<A l'existència del Dasein li pertany, en virtut de la temporalitat, la unitat immediata de la comprensió del ser i el comportament respecte l'ens (*Zur Existenz des Daseins gehört aufgrund der Zeitlichkeit die unmittelbare Einheit von Seinsverständnis und Verhalten zu Seiendem*)>> (GA 24, 454/380).

¹²³ Adrián Escudero, J., *El lenguaje de Heidegger (Diccionario filosófico 1912-1927)*, Herder, Barcelona, 2009, 135.

¹²⁴ Adrián Escudero (2009), 136. També comenta que és la lectura de Brentano (*Del sentit múltiple del ser en Aristòtil* (1862)) i la filosofia d'E. Lask qui el motiven a tal distinció. "El conegut principi de la determinació material de la forma de Lask diu que la forma abraça la matèria, la revesteix de lucidesa teòrica i la dota de significat. Però cap objecte pot ser reduït completament a categories." Heidegger adopta una distinció irreductible "entre les condicions ontològiques de possibilitat i les condicions òntiques donades en cada cas", i és precisament la comprensió preontològica del ser "la que permet al Dasein aprehendre la diferència entre el ser i els ens, a la vegada que una comprensió de si mateix, del món i de qualsevol cosa que compareix en aquest món."

¹²⁵ Adrián Escudero (2010), 549. El jove Heidegger que és dividit en dos períodes: el de Freiburg (1919-1923) i el de Marburg (1924-1928). Amb la diferència ontològica "el binomi empíric-transcendental de la filosofia transcendental se substitueix pel binomi òntic-ontològic de l'ontologia hermenèutica de Heidegger." Aquesta tesi de la *destranscendentalització* de la filosofia en Heidegger, és defeensada per Apel (1973) i Lafont (1994).

¹²⁶ Herrmann (2004), 24.

en la seva *diferència ontològica* respecte l'entitat de l'ens que ja és".¹²⁷ La idea del ser no-aclarida implícita determina la comprensió del ser-ens (*Seiendsein*) i així del ser de l'humà. Segons Heidegger, la idea del ser dominant és la del *ser-ens* com a *estar-aquí* (*Vorhandensein*) o *ser-present* (*Anwesendsein*), que primàriament és una manera de ser de l'ens que no és humà.¹²⁸ Per tot això, SuZ emprèn la investigació pel sentit del ser, per *allò simple del ser* (*das Einfache des Seins*).¹²⁹

Per altra banda **Volpi** fila més prim i estableix una triple diferenciació de la diferència ontològica - que Heidegger hauria defensat, segons Max Müller: (i) la *transzendentale Differenz*: diferència entre l'ens i el seu mode de ser; (ii) la *transzendenzhafte Differenz*: diferència entre l'ens i la seva entitat (ser-ens) per una part, i el ser mateix per l'altra; (iii) la *transzendente Differenz*: diferència entre ens, entitat i ser, per una banda, i Déu, per l'altra.¹³⁰ Tal i com ho veig, la distinció entre Dasein i existència representaria la primera diferència, i la distinció que faig entre Dasein 1 i Dasein 2 (cf.cap.2.4.2.) seria -amb matisos- la segona diferència de què parla Volpi.

També es pot enfocar la diferència centrant-nos en l'existència del nostre Dasein. En el comportament es duu a terme "la diferència entre l'obertura de la nostra existència en el món i el descobriment dels ens intramundans".¹³¹ **Dreyfus** plasma aquesta diferència en termes de *tracte* (*coping*), vinculant la distinció ens/ser amb la distinció ens/món.¹³²

En la interpretació de **Leyte** la diferència ontològica és *un* nom per la cosa mateixa del pensar de Heidegger: 'ser', 'diferència ontològica', 'clariana', 'esdeveniment apropiador', doblec, plec... Paradoxalment el "tema" de la filosofia no pot tematitzar-se, ni enunciar-se; només pot aparèixer en el fracàs rellevant del dir temàtic i enunciatiu sobre ell.¹³³ Per tant, la tasca filosòfica consisteix en romandre en la diferència ontològica (entre ser i ens; aparèixer i cosa), sojornar en els fenòmens, deixant que aparegui l'aparèixer mateix. Aquesta tasca mostrativa es duu a terme mitjançant el llenguatge però precisament en el fracàs de l'enunciar temàtic sobre la "cosa" de què es tracta.

També s'ha concebut la diferència ontològica com el propi *esdevenir-se* del Dasein. Leyte insisteix en això (cf.cap.2.3.2.3.)) i Adrián Escudero també apunta que el Dasein "és l'Aquí del ser, el lloc de l'obertura del ser; (...) el lloc del creuament entre l'òntic i l'ontològic." La *diferència* "es juga sempre en el

¹²⁷ Herrmann (2004), 25.

¹²⁸ Herrmann (2004), 28-29.

¹²⁹ Herrmann (2004), 68: "Això que és simple del ser s'ha de distingir de la diversitat dels modes de ser i de les seves estructures categorials. Heidegger designà aquesta distinció com a *diferència ontològica*. Allò simple del ser que es busca a "Ser i temps" és el que ell anomena el "ser-en-general" ("Sein-überhaupt")."

¹³⁰ Adrián Escudero (2009), 137.

¹³¹ Adrián Escudero (2010), 564. Que Von Herrmann plasma en la diferenciació entre *obertura extàtica* (de la meua existència) i *obertura horitzontal* (de l'ens que no és Dasein). Cf. Herrmann, F.-W. von, *Hermeneutik und Reflexion*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 2000, 141.

¹³² Dreyfus (1991), 107: "Heidegger conceptualitza la diferència entre el tracte específic (transcendència òntica) i el tracte amb caràcter de rerefons que obre el món (transcendència originària) com la diferència entre la nostra relació amb els ens i la nostra comprensió del ser. Aquesta és probablement la versió original de la famosa *diferència ontològica* (...)."

¹³³ Leyte, A., *Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid, 2005, 12. La presentació de la filosofia de Heidegger té la seva dificultat més greu en què ella té molt "poc a dir, perquè la seva referència és simple. (...) I quin procediment d'exposició admet allò simple? Simplement el d'«aparèixer» i cap més. (...) Així, «interpretació», ben entès, es refereix només a aquest «aparèixer», que molts cops queda ocultat precisament pel que es diu d'ell."

si del Dasein.»¹³⁴

Per acabar, a part de la diferència explícita entre ser i ens, i entre món i ens (intramundà), crec que hi ha una distinció possible entre *obertura del Dasein* i *obertura del món en sentit estricte*¹³⁵ que presentaré després (cf. III, cap. 1.3.4.3. (apartat II.2.), esp. 1.4.1. i 1.4.2.2. (apartat III)).

2.1.2. Caracterització inicial i literal del terme 'Dasein' a *Sein und Zeit*

Què diu Heidegger explícitament sobre el Dasein? En aquest subcapítol assaio una exposició literal del significat del terme a *SuZ* -obviant complicacions i problemàtiques-, per poder presentar després diverses interpretacions del Dasein sobre una mateixa base primària. El mínim comú denominador exposat aquí s'empra sovint com a presentació "neutral" del Dasein. Aquesta és, al meu parer, insuficient per a una determinació conceptual plena d'aquest ens.

La investigació ontològica de *SuZ* parteix de la quotidianitat (*Alltäglichkeit*). És a dir, no ens hem de situar artificiosament enlloc, perquè ja ens trobem vivint així i aquí d'una manera o altra. Aquest pla és la quotidianitat, el *com* de l'existència en què (hi) som immediatament i regular.¹³⁶

És en el context ple de dificultats del preguntar explícitament pel sentit del ser que Heidegger presenta el Dasein. Aquest qüestionar topa amb el sentit comú. El pensament racional mitjà s'exclama davant de tal preguntar, perquè considera que 'ser' té un significat obvi i general; es tractaria d'un verb tan fàcil de comprendre com impossible de definir. Heidegger, per contra, busca la màxima transparència a aquest preguntar, que considera el més essencial de tots. Caldrà saber escollir correctament l'ens més adient al qual preguntar (*das Befragte*) i és en el si d'aquestes cavil·lacions on apareix per primer cop el terme 'Dasein'.¹³⁷ Per plantejar la pregunta pel sentit del ser caldrà prèviament determinar i exposar el ser d'aquest ens peculiar.

Com ens preguntem en general? A qui correspon tal preguntar? Resulta que per fer-nos preguntes (hi) hem de ser. Hi ha un ens peculiar, que nosaltres mateixos som, que hi és i en el seu ser-hi es pregunta -per això i allò, habitualment, però també enclou la possibilitat de preguntar-se explícitament pel ser-. *Nosaltres, els que (ens) preguntem*¹³⁸ som Dasein.

¹³⁴ Adrián Escudero (2010), 570.

¹³⁵ Que no s'ha de confondre amb l'obertura horitzontal de Von Herrmann, intramundanitat o "món".

¹³⁶ La quotidianitat <<esmenta un determinat **com de l'existència**: el que domina al Dasein "durant tota la vida" (*meint (...)* *ein bestimmtes Wie der Existenz, das »zeitlebens« das Dasein durchherrscht.*)>> (*SuZ*, 370/385). La repetida expressió "immediatament i regularment (*zunächst und zumeist*)" explicita el "com" de la quotidianitat. <<"Immediatament" significa la forma com el Dasein es manifesta en el conuiu de la publicitat (...). "Regularment" significa la forma com el Dasein es mostra "per regla general", encara que no sempre, a qualsevol. (*»Zunächst« bedeutet: die Weise, in der das Dasein im Miteinander der Öffentlichkeit »offenbar« ist (...). »Zumeist« bedeutet: die Weise, in der das Dasein nicht immer, aber »in der Regel« sich für Jedermann zeigt.*)>> (*SuZ*, 370/386).

¹³⁷ <<A aquest ens que som en cada cas nosaltres mateixos, i que, entre d'altres coses, té aquesta possibilitat de ser que és el preguntar, el designem amb el terme **Dasein** (*Dieses Seiende, das wir selbst je sind und das unter anderem die Seinsmöglichkeit des Fragens hat, fassen wir terminologisch als Dasein*)>> (*SuZ*, 7/30).

¹³⁸ <<Dirigir la vista vers, comprendre i conceptualitzar, elegir, accedir a, són comportaments constitutius del preguntar i, en definitiva, també ells són modes de ser d'un ens determinat, de l'ens que som en cada cas nosaltres mateixos, els que preguntem. Conseqüentment, elaborar la pregunta pel ser significa fer que un ens –el que pregunta– esdevingui transparent en el seu ser. El plantejament d'aquesta pregunta, com a mode de *ser* d'un ens, està, ell mateix, determinat essencialment per allò pel qual en ell es pregunta –pel ser. (*Hinsehen auf, Verstehen und Begreifen von, Wählen, Zugang zu sind*

L'ontologia fonamental exigeix una analítica existenciària del *Dasein com a ens* que pregunta i es pregunta pel ser (seu i aliè). Caldrà determinar què significa que el *Dasein* és <<aquest ens que som en cada cas nosaltres mateixos>> (*Dieses Seiende, das wir selbst je sind*) (SuZ, 7/30), i per fer això caldrà especificar quina *forma de ser* és pròpia del *Dasein*. La primera indicació és que el *Dasein* <<té una relació –potser fins i tot privilegiada– amb la pregunta mateixa pel ser (*hat zur Seinsfrage selbst einen – vielleicht sogar ausgezeichneten – Bezug*)>> (SuZ, 8/31). Fins al punt que <<l'analítica ontològica del *Dasein* en general constitueix l'ontologia fonamental, de tal manera que el *Dasein* ve a ser l'ens que en principi *ha de ser* prèviament interrogat respecte del seu ser (*die ontologische Analytik des Daseins überhaupt die Fundamentalontologie ausmacht, daß mithin das Dasein als das grundsätzlich vorgängig auf sein Sein zu befragende Seiende fungiert*)>> (SuZ, 14/37), car en l'existència hi rau la comprensió preontològica del ser.¹³⁹ La relació entre ontologia fonamental i analítica del *Dasein* és íntima¹⁴⁰, tot i que hi ha qui considera filosòficament adequat no identificar-les.¹⁴¹

Però què podem dir d'aquest ens peculiaríssim escollit per plantejar la pregunta pel ser? D'entrada Heidegger el determina com a ens caracteritzat per l'*existència*, la *comprensió del ser* i el *ser-en-cada-cas-meu*. La forma de ser de l'existència és triplement articulada, però unitària. Ja en el § 4 es diu que el *Dasein* destaca dels altres ens perquè <<a aquest ens *li va* en el seu ser aquest mateix ser (*daß es diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst geht*)>> (SuZ, 12/35). És a dir, perquè la seva característica bàsica és l'*existència* (*Existenz*). La implicació i “compromís” amb el (seu) ser té la forma d'una *comprensió* (del ser) (cf. SuZ, 12/35). Aquesta relació de ser amb el seu ser que és un comprendre (del ser de l'ens) és també autocomprensió –més o menys explícita–. Diem, doncs, que l'*existència* del *Dasein* com a relació amb el ser (propri o no) implica una *comprensió del ser*: el *Dasein* existint (es) comprèn (en) el (seu) ser en cada cas.¹⁴² Existint determinem comprensorament el ser (el propi i el de l'ens que no som). El *Dasein* es caracteritza ònticament per ser “ontològic”, per ser *en i des* d'una comprensió del ser (i, per tant, de si). Ser-*hi* és comprendre-*hi*. Comprendre des de l'Aquí (el *Da*, l'*hi*) aquest Aquí mateix en què ens trobem i som en cada cas. Amb rigor direm, que ònticament el *Dasein* es distingeix per tenir una

konstitutive Verhaltungen des Fragens und so selbst Seinsmodi eines bestimmten Seienden, des Seienden, das wir, die Fragenden, je selbst sind. Ausarbeitung der Seinsfrage besagt demnach: Durchsichtigmachen eines Seienden –des fragenden– in seinem Sein. Das Fragen dieser Frage ist als Seinsmodus eines Seienden selbst von dem her wesentlich bestimmt, wonach in ihm gefragt ist –vom Sein.>> (SuZ, 7/30).

¹³⁹ Que l'analítica del *Dasein* “constitueixi” l'ontologia fonamental no s'ha d'interpretar sense més com a equivalència i identitat. Com diu Leyte, l'analítica “és un desenvolupament unilateral del projecte i contingut de la part escrita” de SuZ. “El que passa és que aquella ontologia *es busca* en aquesta analítica”. Leyte (2005), 67-68.

¹⁴⁰ <<Però llavors la pregunta pel ser no és altra cosa que la radicalització d'una essencial tendència de ser que pertany al *Dasein* mateix, val a dir, de la comprensió preontològica del ser (*Die Seinsfrage ist dann aber nichts anderes als die Radikalisierung einer zum Dasein selbst gehörigen wesentlichen Seinständigkeit, des vorontologischen Seinsverständnisses*)>> (SuZ, 15/37).

¹⁴¹ Leyte creu que l'analítica del *Dasein* és una manera de desenvolupar l'ontologia fonamental i no l'única. Si l'analítica no és la via exclusiva, la tasca ontològica es pot endegar des d'altres camins. Això és el que faria Heidegger amb la *Kehre*, car la filosofia sempre és lliure de desenvolupar les “mateixes” qüestions altrament.

¹⁴² <<És propi d'aquest ens el que amb i pel seu ser aquest es trobi obert per a ell mateix. *La comprensió del ser és, ella mateixa, una determinació de ser del Dasein*. La peculiaritat òntica del *Dasein* consisteix en què el *Dasein* és ontològic. (*Diesem Seienden eignet, daß mit und durch sein Sein dieses ihm selbst erschlossen ist. Seinsverständnis ist selbst eine Selbstbestimmtheit des Daseins. Die ontische Auszeichnung des Daseins liegt darin, daß es ontologisch ist.*)>> (SuZ, 12/35).

comprensió *preontològica* del ser¹⁴³; això és, per haver comprès d'entrada el ser, malgrat que la *precomprensió* no estigui elaborada explícitament, ni sigui conscientment duta a paraula i concepte.

El concepte d'*existència* caracteritza el *mode de ser* primordial del Dasein com a ens. Com a relació amb el propi ser no equival a una relació comprensora amb un si-mateix òntic¹⁴⁴, sinó amb el *ser* mateix: que és tant el *ser* del Dasein com el *ser de l'ens* de què s'ocupa i que el preocupa (sigui Dasein o no).¹⁴⁵ Aquesta relació constitutiva i constituent és, en sentit relatiu, una relació "autopoiètica".¹⁴⁶ No vull dir que el Dasein sigui ònticament *causa sui* (en el sentit de causa eficient, que és un concepte poc rellevant fenomenològicament), sinó que el Dasein es defineix ontològicament en tant que *haver de ser* el seu ser. El ser del Dasein és *ser en relació amb el propi ser* ("si mateix"), sempre de manera fàctica i singular, no com a cas d'un tipus superior. El Dasein és aquesta relació amb el seu ser(-hi) que determina el seu esdevenir. *Que en el seu ser li va el seu ser* significa que les modificacions del que el Dasein és es produeixen (ja) en el seu ser. No són canvis (accidentals) en una substància, ni pèrdues d'atributs o adquisició de nous predicats d'una X que seria una altra cosa i gaudiria d'una consistència pròpia. El Dasein es caracteritza com a existència, com a (haver de) *ser* (*Zu-sein*) i aquesta és la seva única "substancialitat", el que defineix la seva *entitat* (*Seiendsein*) que es juga en cada cas en el seu ser concret i fàctic.

És en el § 9 on Heidegger planteja encara més explícitament l'*existència*, l'*en-cada-cas-meu* i la *possibilitat* com a definitoris del Dasein. Atenent al que diu allí veiem el següent:

(1r) L'"essència" d'aquest ens que no té essència¹⁴⁷ és l'*existència*¹⁴⁸, el seu *haver-de-ser* (*el seu ser*). El *què* (és) del Dasein és fonamentalment el seu *que* (és). El Dasein es "defineix" com a ens pel fet *que és i ha-de-ser* (el seu ser). Aquesta és la seva "essència", l'*existència* que aquí no s'identifica amb el concepte tradicional d'*existentia* com a presència o estar-aquí de quelcom. Les determinacions categorials que apliquem a l'ens en general no escauen amb plena propietat a aquest ens peculiar constituït per *possibilitats* i no (en allò que ell específicament és) per *propietats*. Amb tot, cal reconèixer la tendència del Dasein a comprendre's a partir de les determinacions de l'ens que no té la seva forma de ser, és a dir, a entendre's a si mateix de manera categorial. Heidegger amb la voluntat de distingir les determinacions de ser del Dasein de les de l'ens que no és Dasein, parlarà d'*existenciaris* (*Existenzialen*) per a les primeres i de

¹⁴³ En rigor hem de dir que el Dasein és *preontològic* i no pas *ontològic*. *Ser ontològic* es podria entendre com a *ser ontòleg*, desenvolupar una ontologia explícita sobre el ser. Però *ser ontològic* aplicat al Dasein, significa per contra <<un estar sent en la forma d'un comprendre el ser (*seiend in der Weise eines Verstehens von Sein*)>> (*SuZ*, 12/35).

¹⁴⁴ És a dir, com si el si-mateix (*Selbst*) fos un ens, el nucli òntic de la "subjectivitat". Que el si-mateix és un mode de ser i no un ens, segons Heidegger, ho tracto repetidament més endavant: cf. III, cap. 3.3.4.; IV, cap. 6.2.2. i 6.2.3..

¹⁴⁵ <<Ara bé, al Dasein li pertany amb igual originarietat –com a constitutiu de la comprensió de l'existència- una comprensió del ser de tot ens que no té el mode de ser del Dasein (*Dem Dasein gehört nun aber gleichursprünglich – als Konstituens des Existenzverständnisses – zu: ein Verstehen des Seins alles nicht daseinsmäßigen Seienden*)>> (*SuZ*, 13/36). Herrmann (2004), 68: "Al ser del Dasein humà, que en si mateix és un comprendre's a si i un comprendre el ser de l'ens que no té la forma del Dasein, Heidegger l'anomena *existència*."

¹⁴⁶ Sempre i quan no entenguem això en termes subjectius solipsistes. A la IV part nego la interpretació solipsista clàssica del si-mateix i la teoria que entén el món com a rendiment subjectiu (cf. IV, cap. 6.2.3.).

¹⁴⁷ *Essència* en el sentit del contingut estructural definitori. Tradicionalment el conjunt de propietats, trets i característiques bàsiques que es prediquen d'una substància. El seu *eidós* o *morphé*.

¹⁴⁸ <<L'"essència" del Dasein rau en la seva existència (*Das »Wesen« des Daseins liegt in seiner Existenz*)>> (*SuZ*, 42/67).

categories per a les segones.¹⁴⁹ Tradicionalment s’han usat les categories per parlar de l’ens *qua* substància, com a presència o estar-aquí, com a subjecte de propietats (predicats), etc.¹⁵⁰ Però l’existència del Dasein és una forma de ser diferent de l’estar-aquí o presència (*Vorhandenheit*) (cf. *SuZ*, 42/67). No podem descriure el Dasein com es descriu una casa, una muntanya o un animal. No es tracta tant d’un *què* sinó d’un *que* és i ha de ser el seu ser. El seu *què* (la seva descripció còsica possible) no li pertany essencialment, sinó com a molt *existencialment*. Ens trobem davant d’un ens “ontològic”, que és el seu ser sent-lo, relacionant-s’hi (extàticotemporalment), transcendint-se contínuament en tant que ser-possible. Que el Dasein existeix vol dir que la *possibilitat* el caracteritza més que la realitat. *Què sigui* en aquest cas el Dasein és menys essencial que *què pugui ser*.

(2n) Però l’existència és sempre concreta, singular i “personal”, diguem-ne. D’algú determinat. <<El ser que està *en qüestió*, per a aquest ens en el seu ser, és en cada cas el meu (*Das Sein, darum es diesem Seienden in seinem Sein geht, ist je meines*)>> (*SuZ*, 42/67). El Dasein existent és *cada cop* “el meu”. Del que en termes lingüístics anomenem **1^a persona** Heidegger en diu *Jemeinigkeit*: (ser-)en-cada-cas-meu. El Dasein no és mai, ontològicament parlant, un mer exemplar, un cas d’un gènere universal A, B..., atès que <<el ser d’aquest ens és *en cada cas meu* (*Das Sein dieses Seienden ist je meines*)>> (*SuZ*, 41/67). No és la realització d’un tipus ideal previ. Cadascú pot parlar del *seu* Dasein i de la *seva* existència, cosa que no significa que cadascú només pugui parlar de la seva experiència subjectiva, sinó que *el ser* (a seques) és *en cada cas meu*, nostre, seu, teu. No és mai impersonal, neutre, indiferent. Per això la possibilitat d’apropiació del ser, i de l’existència com a forma de ser, és constitutiva. Fins i tot el ser objectiu de les coses “és” en tant que hi ha l’ens que existeix i que és cada cop el “seu”.

Això és una dada fenomenològicament clau, ja que esmenta la concreció única del Dasein, que és en cada cas el meu/nostre, teu/vostre, seu, però mai “en general”. La relació amb el propi ser esmentada en definir l’*existència* s’encara aquí des del prisma de la “pertinença” singular d’aquest ser (*meu, nostre, vostre, seu...*). No es tracta que un ens posseeixi el ser, com qui té un cotxe. Sinó que la forma de ser d’aquest ens peculiar consisteix en què el ser “és” cada cop *seu...* No és un ser anònim (una pedra en un camí), però tampoc personal en el sentit restringit de subjectiu. La distinció entre subjectiu i objectiu només es pot donar en el ser i el ser es dóna Aquí (*Da*), en el Dasein. Per tant, el ser és *cada cop* “del” Dasein del cas (per tant meu/nostre); és a dir, es dóna *al* Dasein del cas –fins i tot si estem parlant del ser de la pedra-. Podríem dir que es tracta d’una perspectiva inevitablement peculiar, d’una proto-perspectiva de la 1^a persona de la qual en brollen i a partir de la qual s’articulen les formes expressives de les diferents persones del singular i el plural¹⁵¹, així com la possibilitat del discurs objectiu sobre l’ens. No oblidem que aquest ser-en-cada-cas-meu és una comprensió del ser, un relació de ser amb el ser (propi, aliè, “subjectiu”, “objectiu”, individual, comú, universal...).

L’existència és el ser respecte el qual el Dasein es comporta, per tant, és el *seu* ser: *cada vegada, cada cop de nou*, en *cada cas*, ocasió i situació. Cada vegada l’existència en la qual em situo i amb què em

¹⁴⁹ En termes més populars parlem de les propietats i característiques de les coses.

¹⁵⁰ En aquest sentit, Heidegger introdueix categories *noves* per parlar de l’ens. Em refereixo a les categories derivades de la forma de ser de l’ens amb què immediatament tractem, és a dir, del ser-a-mà (*Zuhandenheit*). Aquestes “categories” són d’una *altra* mena que les categories substancials tradicionals que es refereixen a l’estar-aquí (*Vorhandenheit*).

¹⁵¹ Heidegger articula aquesta idea a partir de la ipseïtat (*Selbstheit*), esp. a partir del SS 1928: cf. IV, cap.6.2.2.2..

relaciono és *la meva*. Això no implica que em relacioni amb una interioritat. Quan endreço l'habitació existeixo, és a dir, em relaciono amb el meu ser (com quan saludo a un veí o em quedo embadalit enmig de la boira). Aquí “meus” també ho són l'habitació, la roba bruta, els llibres i revistes que endreço, igual que la noció d'ordre domèstic, la planificació del temps, la consideració a les altres persones que viuen aquí o que poden venir, etc. L'existència com a ser del Dasein és la manera com em comporto (comprensorament) en cada cas. Tant l'ocupar-me d'objectes i tasques com el preocupar-me de persones i animals són “en” el meu existir, i no alienament a ell, malgrat que el seu ser no es redueixi a la “meva” existència singular.

El ser-en-cada-cas-meu (*Jemeinigkeit*) del Dasein recorda la concepció de *persona* de Max Scheler – esmentat en el SS 1925 i el SS 1928-, tot i que Heidegger l'acabi criticant per la indeterminació del mode de ser dels actes i del seu executor (persona). Scheler distingeix el ser-personal tant del ser-objectiu (de les coses) com del ser-psíquic, perquè considera que l'objectivació psicològica és una despersonalització – igual que l'accés antropològic, psicològic o sociològic al Dasein implica passar-lo de llarg i començar pel segon pis-. La persona, segons Scheler, només es dona i és en la pròpia realització d'actes, inclosa la reflexió. En la realització dels actes la persona es viu a si mateixa.¹⁵²

(3r) El ser que el Dasein és en cada cas com el *seu* és la seva **possibilitat**. Existir vol dir comprendre's en les possibilitats que ens constitueixen. El Dasein no “té” possibilitats com si fossin opcions buides, merament lògiques, sinó que és en cada cas la possibilitat de ser així o aixà, de ser o no-ser.¹⁵³ Encara més, direm que el Dasein *ha de ser* les possibilitats que el constitueixen, comprenent-se com a ell mateix (si-mateix) o com un qualsevol (hom).¹⁵⁴ Així, en el seu existir es juga el seu (poder-)ser. El Dasein és en cada cas *meu* d'una manera determinada¹⁵⁵; en tant que heretat, decidit, seguit per inèrcia... El Dasein es relaciona amb el seu ser com a *ser-possible*, per tant, cada cop existeix pròpiament o impròpia. Implícitament, ser és “decidir-se” en cada cas, ni que sigui per omissió. Tugendhat ho expressa en termes d'un “actiu i electiu <<sí/no>> que pertany al desitjar i al voler mateixos, i per això també al nostre fer”.¹⁵⁶ Com que el Dasein és en cada cas la seva possibilitat, i pot escollir-se o desentendre's de si mateix, es pot

¹⁵² Cf. GA 20, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, (§ 13 e), 174-177. La referència bibliogràfica de Scheler que Heidegger fa servir és bàsicament *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik II*, VI, publicat al *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol.2 (1916), 242-246, 260 i ss., 355.

¹⁵³ “Ens trobem en un lliure espai de possibilitats tant en relació amb el nostre ser en general com també en relació amb el nostre fer en cada cas. Aquest lliure espai s'articula en oracions de la forma <<puc...>> (<<puc fer això i això i puc també no fer-ho>>). Per això, tot ser en el sentit d'existir és, com diu Heidegger, un poder ser així o d'una altra manera.” Tugendhat, E., *Autoconciència y autodeterminación*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1993 (ed. orig. 1979), 168.

¹⁵⁴ <<El Dasein es comprèn sempre a si mateix des de la seva existència, des d'una possibilitat de si mateix: de ser si mateix o no ser-ho. **El Dasein, o bé ha escollit per si mateix aquestes possibilitats, o bé ha anat a parar-hi, o bé ha crescut en elles des de sempre.** L'existència és decidida en cada cas només pel Dasein respectiu, prenent-la entre mans o deixant-la perdre. (*Das Dasein versteht sich selbst immer aus seiner Existenz, einer Möglichkeit seiner selbst, es selbst oder nicht es selbst zu sein. Diese Möglichkeiten hat das Dasein entweder selbst gewählt oder es ist in sie hineingeraten oder je schon darin aufgewachsen. Die Existenz wird in der Weise des Ergreifens oder Versäumens nur vom jeweiligen Dasein selbst entschieden.*)>> (*SuZ*, 12/35).

¹⁵⁵ <<A més, cada vegada el Dasein és meu en aquesta o aquella manera de ser. Ja sempre s'ha decidit d'alguna manera en quina forma el Dasein és en cada cas meu. L'ens al qual en el seu ser li va aquest mateix es comporta en relació al seu ser com en relació a la seva possibilitat més pròpia. (*Und Dasein ist meines wiederum je in dieser oder jener Weise zu sein. Es hat sich schon immer irgendwie entschieden, in welcher Weise Dasein je meines ist. Das Seiende, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht, verhält sich zu seinem Sein als seiner eigensten Möglichkeit.*)>> (*SuZ*, 42/68).

¹⁵⁶ Tugendhat (1993), 168.

guanyar o perdre sempre de nou. Els dos modes del ser-possible (*Möglichkeit*) són la **proprietat** i la **improprietat** del ser-hi (*Eigentlichkeit, Uneigentlichkeit*), en funció de si s'escull d'acord a les seves possibilitats o no, sigui per mandra, ceguera, perquè es deixa portar pel que es diu que s'ha de fer, etc.¹⁵⁷

L'anàlisi de l'existència indiferent i impròpia ocupa pràcticament tota la 1^a secció, mentre que la pròpia s'analitza en la 2^a secció. Com que la qüestió de l'existència concerneix a cadascú (com portar-la) sempre es planteja des d'una **comprensió existencial** (*existenzielle*) i òntica en què ja ens (hi) trobem (llençats) d'entrada. Mentre que la recerca de la <<transparència teòrica de l'estructura ontològica de l'existència (*theoretische Durchsichtigkeit der ontologischen Struktur der Existenz*)>> que <<apunta a l'exposició analítica del constitutiu de l'existència (*zielt auf die Auseinanderlegung dessen, was Existenz konstituiert*)>> és una **investigació existenciària** (*existenzial*), com la que emprèn Heidegger. L'entramat d'estructures de ser de l'existència es diu *existenciarietat* (*Existenzialität*) i és el que la 1^a part del llibre ha de posar de manifest (*SuZ*, 12/35).

En resum. El Dasein és l'ens que existeix comprensorament, sent en cada cas el seu *ser* -és a dir, el ser-possible que ha-de-ser com el seu-. Aquesta forma de ser unitària però articulada designada al principi de *SuZ* amb el "concepte formal"¹⁵⁸ d'existència es va omplint de contingut fenomènic al llarg del tractat, guanyant concreció i riquesa. L'existència és, doncs, la *forma de ser* específica de l'ens que anomenem Dasein. La resta de l'ens no es caracteritza així. Vull dir amb això que el Dasein no té presència i no és manejable en absolut? No, no vull dir això. Com es veurà en la interpretació que segueix, cal respondre matisadament. Amb més matís encara que Heidegger, que mogut per la fal·lera de distingir el Dasein de la resta d'ens que no és Dasein, ens podria abocar a un nou dualisme ontològic.¹⁵⁹ Quan ens referim al Dasein ens fixem més en el *com* i el *qui* del ser, que no en el *què* pel qual el ser es fixa ràpidament (a la manera de les substàncies) com a ens. No es tracta tant del *què* és, sinó d'un *qui* i el seu *com* (*com* és, en tant *que* és).

¹⁵⁷ Luckner, A., *Martin Heidegger: >>Sein und Zeit<<*, Ferdinand Schöningh, UTB für Wissenschaft, Paderborn, 2001 (ed.orig.1997), 30-31.

¹⁵⁸ <<El Dasein és un ens que en el seu ser es comporta comprensorament respecte d'aquest ser. Amb això queda indicat el concepte formal d'existència. El Dasein existeix. El Dasein és, a més a més, l'ens que sóc en cada cas jo mateix. Al Dasein li pertany el ser-en-cada-cas-meu com a condició de possibilitat de la propietat i improprietat. El Dasein existeix en cada cas en un d'aquests modes, o en la indiferència modal d'aquests. (*Dasein ist Seiendes, das sich in [53] seinem Sein verstehend zu diesem Sein verhält. Damit ist der formale Begriff von Existenz angezeigt. Dasein existiert. Dasein ist ferner Seiendes, das je ich selbst bin. Zum existierenden Dasein gehört die Jemeinigkeit als Bedingung der Möglichkeit von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit. Dasein existiert je in einem dieser Modi, bzw. in der modalen Indifferenz ihrer.*)>> (*SuZ*, 52-53/79).

¹⁵⁹ Lafont (1997), p.e., crítica a Heidegger aquesta distinció forta entre Dasein i ens que no és Dasein com una nova versió del doblet transcendental/empíric. Hi ha qui hi veuria una reinterpretació del dualisme clàssic ànima/cossos.

2.2. Primeres distincions conceptuals: ‘Dasein’, ‘ésser-en-el-món’ i ‘món’

Tant en Heidegger com en els seus exegetes es dona una certa fluctuació en l'ús de termes fonamentals per a la meua investigació. A què ens estem referint amb ‘Dasein’, ‘ésser-en-el-món’ o ‘món’? De moment hem vist què diu Heidegger al principi de *SuZ* sobre el Dasein. Del terme ‘món’ en parlaré profusament més endavant (parts III i IV). Ara em vull centrar en el vincle intern i diferència entre els fenòmens indicats amb els termes ‘Dasein’ i ‘ésser-en-el-món’, per distingir dos sentits de ‘Dasein’ que Heidegger fa servir, tot i que no diferencia explícitament (cf. cap. 2.4.).

Sovint a *SuZ*, però també en les lliçons posteriors, aquests dos conceptes són emprats pràcticament com a sinònims i amb un alt grau d'equivocitat.¹⁶⁰ Clarificar aquesta, en el grau que sigui possible, és indispensable per a la nostra tesi. Jo ho intentaré fer amb la vista posada en la qüestió del món. És a dir, amb la intenció de guanyar un doble ús del terme ‘Dasein’ que ajudi a elucidar les tesis heideggerianes més obscures i polèmiques sobre la qüestió del món.

La interpretació “canònica” sobre el vincle d'aquests conceptes ve a dir: *el Dasein (l'ésser humà, l'ens que és l'home) és ésser-en-el-món*: el Dasein es troba en un món on (es) comprèn “parlant” (és a dir, articuladament). L'ésser-en-el-món és la constitució de ser (*Seinsverfassung*) a priori del Dasein, tot i que a voltes es confon el Dasein amb la seva constitució de ser. Si afegim que el món (ontològicament pensat) és caracteritzat d'entrada com un *caràcter* del Dasein mateix (cf. *SuZ*, 64/92), els dubtes i imprecisions es multipliquen. Es dona una amalgama de fenòmens emparentats, que cal discriminar conceptualment¹⁶¹ si es vol evitar una indeterminació filosòfica fatal per a la investigació present.

Com s'ha d'interpretar el que diu Heidegger? En una primera lectura superficial proposo la següent aproximació als tres conceptes fonamentals:

El *Dasein* és un *ens* peculiar i assenyalat que gaudeix d'una *triple primacia*¹⁶² respecte la resta d'ens. Es caracteritza, com he dit abans, per l'existència (poder-ser), el ser-en-cada-cas-meu i la comprensió del ser. L'existència (en el sentit ampli que recull els tres conceptes anteriors) és la seva *forma de ser* peculiaríssima.¹⁶³ El Dasein és en cada cas concret, singular i propi (en el sentit de “meu”), i mai un

¹⁶⁰ En ocasions, Heidegger usa ‘ésser-en-el-món’ i ‘món’ com a sinònims. P.e: cf. *SuZ*, 187-188/209-210; GA 27, 308-309; 393 (*Einleitung in die Philosophie*, WS 1928/29).

¹⁶¹ Aquesta distinció analítica no ha de perdre de vista que es tracta de fenòmens vinculats, que se solapen, i que pel seu caràcter holístic poden justificar, en alguns contextos, un ús més laxe (i pràcticament sinonímic) dels seus respectius conceptes. Pel que fa a la qüestió del món, però, cal delimitar aquests conceptes tant com es pugui. Si més no en el pla funcional de la investigació. En la mesura del possible cal determinar simultàniament la seva interconnexió interna i diferència, si no volem posar-ho tot al mateix sac i perdre'ns en una indeterminació conceptual improductiva i miop respecte als fenòmens. Tot això sense oblidar que no hi ha una oposició o delimitació clara de tals fenòmens. No es pot dir que es tracti de diferents “entitats”, tot i que es tracta de diferents conceptes, amb diferents usos i accents.

¹⁶² (i) La *primacia ontica* donada pel fet d'estar determinat en el seu ser per l'existència. (ii) La *primacia ontològica* implicada en el fet anterior: que el Dasein es determini per l'existència vol dir que és *preontològic*, que sempre té una comprensió del ser: de l'existència a la vegada que de tot l'ens que no té la forma de ser del Dasein. (iii) La primacia ontico-ontològica prové de la precomprensió del ser de l'ens que existeix i que, per tant, és la condició de possibilitat ontico-ontològica de totes les ontologies (cf. *SuZ*, 13/36). La primacia ontico-ontològica del Dasein fou detectada per Aristòtil en dir que l'ànima (de l'home) és en certa manera l'ens (*das Seiende*).

¹⁶³ Aquesta és la caracterització inicial del ser del Dasein. No hem d'oblidar que al final de la 1^a Secció es determina el ser del Dasein com a *cura*, que articula més precisament els caràcters essencials de ser d'aquest ens: l'existència (poder-ser), la

ens abstracte o general.

L'*ésser-en-el-món* és una *estructura de ser*. Estrictament parlant no és cap ens. És el punt de partida "*a priori*" de l'anàlisi. En cert sentit és el fenomen fonamental.¹⁶⁴ Des dels primers paràgrafs de *SuZ* s'atribueix l'*ésser-en-el-món* al Dasein, com la seva *constitució de ser*, tot i que cal investigar i emplenar aquesta estructura, que inicialment té un caràcter més aviat "formal" –com un ample "marc" o dimensió en el qual compareix l'ens, parlem d'ell, ens hi comportem-.

El terme '*món*' és essencialment ambigu. Com veurem, el "món" és identificat sovint amb la totalitat de l'ens o la intramundانيتat com a tal. El sentit ontològic que interessa a Heidegger (mundانيتat) també inclou una tensió equívoca. Per una banda és un *caràcter de ser* (del Dasein), però per altra és *la forma de ser* de cada "món" (ònticament pensat). El que queda clar és que el món ontològicament pensat (mundانيتat) no s'ha de confondre amb l'ens intramundà, sigui en el seu mode de ser a mà (*Zuhandenheit*) o en el seu estar-aquí (*Vorhandenheit*).¹⁶⁵ Podríem parlar, doncs, d'una *diferència ontològica* entre món i ens intramundà (*diferència cosmològica (kosmologische Differenz)*, doncs).¹⁶⁶ Però la relació entre món i Dasein, que segons Heidegger no reproduïx la polaritat objecte-subjecte, no és la mateixa que hi ha entre món i ens intramundà. No es tracta d'un vincle òntic, entre entitats. Heidegger considera que el món "pertany" al Dasein fins al punt de dir que *el Dasein existint és el seu món*¹⁶⁷ -aquesta és una tesi problemàtica poc elaborada per Heidegger que caldrà interpretar (cf.III, cap.3.4.1.2. (apartat III.1.))- El que sigui el món i el que sigui el vincle o inherència del món i el Dasein, només es pot determinar des de l'*ésser-en-el-món* a partir del qual tant un com l'altre esdevenen fenomen i són compresos en alguna mesura.

facticitat (estar-llençat) i la caiguda. Caldria treballar la distinció entre *existència* i *cura* com a determinacions del ser del Dasein, i *ésser-en-el-món* com a estructura de ser.

¹⁶⁴ Es podria entendre com la proto-interpretació de l'*haver-hi* fenomen, del *ser* o *aparèixer*. Només des de tal proto-fenomen i des de la seva precomprensió es pot distingir (en cert grau) el món, el Dasein i els seus existenciaris.

¹⁶⁵ A *SuZ* pot semblar que només hi ha dos modes de ser de l'ens intramundà. Però del fet que només es treballi amb dues modalitats de ser, no se'n segueix que no n'hi hagi d'altres. A *SuZ* s'apunten altres modes de ser (a part del del Dasein, l'útil a mà i les coses que estan-aquí): la vida, les relacions matemàtiques, els significats, l'art i fins i tot la natura, en un sentit diferent del científic-tecnològic-industrial (cf.IV, cap.6.1.1.1., 6.1.3.2.). Fins a quin punt aquests altres modes de ser es poden caracteritzar com a *intramundans* és un altre tema.

¹⁶⁶ Herrmann (2004), 65. Per altra banda, Fink parla i explicita aquesta *diferència cosmològica*. Cf. Fink, E., *Einleitung in die Philosophie*, Königshausen + Neumann, Würzburg, 1985, 106-109. Cf. Fink, E., *Spiel als Weltsymbol*, Wilhelm Kohlhammer, Stuttgart, 1960; 211, 216-217, 235-237.

¹⁶⁷ <<Allò en-el-qual el Dasein existent es comprèn, "hi" és amb l'existència fàctica del Dasein. (...) El Dasein, existint, és el seu món. (Worinnen das existierende Dasein sich versteht, das ist mit seiner faktischen Existenz »da«.) (...) Dieses existierend seine Welt.)>> (*SuZ*, 364/380).

2.3. Aprofundiment en la interpretació del terme ‘Dasein’

2.3.1. Lectura negativa del Dasein: què no és el Dasein?

Abans de l'exposició de les quatre exegesis creuades del Dasein (cap.2.3.2.) que serveixen de base i preludi a la interpretació dual-funcional del terme, vull donar unes orientacions interpretatives negatives sobre com *no* s'ha d'entendre el 'Dasein'. Aquestes observacions es desenvolupen en el capítol 2.4..

(i) **El Dasein no és una cosa.** No és *a mà*, ni *està* merament *aquí* davant. Fonamentalment no és un ens intramundà (*innerweltlich*), sinó mundà (*weltlich*)¹⁶⁸ (en tant que ésser-en-el-món). Malgrat no ser una cosa entre d'altres, no deixa de ser un ens. Encara més, seria fals dir que no se li *pot* atribuir cap característica, tret o mode de ser intramundà. Heidegger remarca que els modes de ser intramundans no li escauen pròpiament, perquè prediquen del Dasein allò que es pot dir d'altres ens que no tenen el seu *específic* mode de ser (existència). Per això distingeix els *existenciaris* de les *categories*.

(ii) **El Dasein no és l'home.** D'entrada *rebutjo l'equivalència entre Dasein i home* (en el sentit genèric d'humà), tot i que de manera matisada. És cert que en alguns fragments del principi de *SuZ*¹⁶⁹ Heidegger els identifica -tot i que de manera clarament laxa i provisional-. No és que el Dasein no tingui a veure amb l'home, atès que en alguns usos aquests conceptes apunten vers el mateix. En un sentit òntic podem parlar indistintament d'home o de Dasein, i estar assenyalant el mateix ens. Però el *com*, el sentit de realització d'aquest *què* és diferent en els dos conceptes. En parlar d''home/s', la manera *com* s'entén aquest *què* es determina pel context impregnat en cada cas per concepcions antropològiques, científiques, polítiques i morals dominants. 'Dasein' és un terme més afilat que apunta més al *com* efectiu (com es realitza, com existeix, com és, com es comprèn) d'un ens, que no a l'ens com a tal en el seu estar-aquí, en la seva consistència o "substancialitat", en la seva funcionalitat o utilitat. Com remarca **Römpp**, Heidegger apunta al Dasein formalment com a aquell ens al qual hem de formular la pregunta pel ser, en tant que és l'ens que comprèn (el ser). Per tant, "si el traduïm per 'l'home' (*der Mensch*), això és tan correcte com fals." És correcte en la mesura que 'Dasein' significa de fet "en cada cas jo (*je ich*)", i "ens acostumem a entendre 'en tant que homes' (*als Menschen*)". Però és fals al seu torn, "perquè 'home' és un concepte determinat, sota el qual ens entenem, habitualment, com a membres d'una determinada espècie (...) que es pot distingir d'altres espècies mitjançant diferents criteris".¹⁷⁰ Segons Römpp, Heidegger ens commina a una autocomprensió més originària que la comprensió derivada de nosaltres com a membres d'una espècie. D'entrada el Dasein és l'ens que (es) pregunta, que (es) comprèn... i com es compregui en cada cas i en cada moment històric no és el que determina el concepte 'Dasein', tot i que determini el Dasein fàctic del cas. Si predeterminem d'entrada el Dasein com a home, com a animal, com a consciència o subjecte, l'analítica existenciària deixa de ser una investigació de l'ens que comprèn el ser i que som en cada cas nosaltres mateixos. "El Dasein és l'ens que no es caracteritza d'entrada per altra cosa que per les

¹⁶⁸ <<La derivació "mundà" apunta llavors terminològicament a un mode de ser del Dasein, i mai al d'un ens que està-aquí "en" el món (*Die Abwandlung »weltlich« meint dann terminologisch eine Seinsart des Daseins und nie eine solche des »in« der Welt vorhandenen Seienden*)>> (*SuZ*, 65/93).

¹⁶⁹ P.e.: cf. *SuZ*, 11/34, 45/70.

¹⁷⁰ Römpp, G., *Heideggers Philosophie (Eine Einführung)*, Marixverlag, Wiesbaden, 2006, 5.

condicions de possibilitat d'aquesta pregunta" (pel ser). Per això, diu Römpp, té sentit parlar de Dasein i no d'home o jo.¹⁷¹ El que passa és que sota el prisma del 'Dasein' ens remetem "als homes sense aquelles determinacions que li són imposades en la seva autocomprensió occidental com a característiques de la seva essència, com que l'home és *animal rationale* o *zoon logon echon*." El Dasein no és (encara) un objecte¹⁷², no és una representació general, sinó que copsa l'home "com el 'lloc' en el qual el ser 'hi' és (*als den >>Ort<<, an dem Sein >>da<< ist*), és a dir, en què pot ser entès d'una manera determinada". En definitiva, l'analítica del Dasein és "una mostració de l'Aquí del ser (*Da des Seins*) i no una determinació antropològica de l'home".¹⁷³

A més, l'oscil·lació filosòficament essencial entre el Dasein *com a ens* i el Dasein *en el seu ser* que s'expressa en la tesi que *el Dasein es distingeix onticament per ser "ontològic"*, perd força en parlar de l'home.¹⁷⁴ 'Home' pot fer referència a un ens especial i únic, però com a terme *no* apunta essencialment a una *forma de ser*. És veritat que el concepte 'home' és un universal, però que també es pot referir a cadascun dels homes. Però té un ús predominantment ontic, 'cadascun dels homes' no deixa de ser un exemplar d'un tipus general.

Val a dir que Heidegger en cursos posteriors (SS 1927 (GA 24); SS 1928 (GA 26); WS 1928/29 (GA 27) i WS 1929/30 (GA 29/30)) parlarà sovint de 'Dasein humà (*das menschliche Dasein/menschliches Dasein*)'.¹⁷⁵ També de vegades del 'Dasein de l'home (*Dasein des Menschen*)'¹⁷⁶ i fins i tot en alguna ocasió del 'Dasein en l'home (*Dasein im Menschen*)'.¹⁷⁷ (cf. IV, cap. 1.1.1.).

Però no només per això rebutjo la identificació plana de 'Dasein' i 'home'. La història del concepte 'home' està prenyada d'indeterminacions conceptuals, culs-de-sac ontològics, i pressuposicions que dinamiten la pregunta pel ser i la qüestió del món. No només s'entén 'home' en primer terme com a animal amb tals o quals peculiaritats específiques (llenguatge, raó, sociabilitat, creativitat), sinó que es capta de bones a primeres com a espècie, grup o individu. És a dir, sempre classificat ja en una d'aquestes categories formals. És aquesta segona pre-interpretació de calaix la que considero més letal en la meua investigació. Per això refuso seguidament, la identificació implícita de 'Dasein' i 'individu', hegemònica entre els intèrprets de Heidegger.

¹⁷¹ Römpp (2006), 8: "Si l'ens al qual preguntem (*das Befragte*) ha de presentar la pregunta pel ser, aquest [ens] no pot ser l'home com a objecte prèviament conegut i determinat d'una antropologia. Cosa que no implica pas que Heidegger no vulgui parlar de l'home sota el rètol de 'Dasein'."

¹⁷² Römpp (2006), 8. Certament "l'analítica del Dasein no investiga l'home com un ens representat com a objecte, d'una manera o altra", sinó que es tracta de "l'explanació de la comprensió del ser"

¹⁷³ Römpp (2006), 8. "L'home com a Dasein és comprensió del ser" (9).

¹⁷⁴ Fins i tot quan parlem d'"ésser humà" ens referim més a *l'ens* que al *ser*. L'essència de l'humà o humà en general és pensat també en termes ontics. Com un ens "ideal", això sí.

¹⁷⁵ Cf. GA 24, 7, 11, 21, 22, 36, 74, 199, 418; GA 26, 19-21, 159, 222, 230, 232, 274; GA 27, 3, 4, 10, 30, 71, 157, 161, 203, 205, 213-215, 241, 241, 269, 296, 300, 301, 313; GA 29/30, 10, 11, 28, 32, 44, 271, 282, 285, 299, 300, 302, 306, 307, 400, 403, 415, 423, 483.

¹⁷⁶ Cf. GA 24, 8, 105, 403, 422; GA 26, 183; GA 27, 40; GA 29/30, 30, 101, 229, 282, 401, 407, 419, 425, 487, 506.

¹⁷⁷ Cf. GA 29/30, 258, 414.

(iii) **El Dasein no s'identifica** (exclusivament i planera) **amb l'individu**. La noció d'individu a què em refereixo es consolida en la filosofia moderna que pensa la realitat de manera “atomista”.¹⁷⁸ Em refereixo a l'*individualisme*¹⁷⁹ que parteix de l'*individu* com a unitat social mínima, suposadament prèvia i autònoma, que en la interrelació amb d'altres unitats similars configura conjunts més amplis relativament autònoms respecte els “àtoms” que els componen: grups, classes socials, societats i cultures delimitables d'altres... Aquesta unitat mínima individual es podria identificar amb el *cos*, la *consciència*, la *persona* (o subjecte moral, jurídic, polític) o la *unitat psicofísica*, tot i que això queda habitualment indeterminat. Des d'aquest plantejament tan influent es generen una munió de problemes filosòfics un pèl artificiosos: les modalitats del pas “del jo al nosaltres”¹⁸⁰, la consistència ontològica de la societat, grups socials, cultures i nacions, etc.¹⁸¹ En contra d'aquesta concepció considero que el concepte ‘Dasein’ és especialment adequat per apuntar a un fenomen en el qual el *gradient* d'individualitat i socialitat és essencialment oscil·lant i variable. El Dasein és radicalment singular en cada cas, però no cal identificar la *singularitat* amb la *individualitat* (fundada en la noció de l'individu autosubsistent) pròpia del liberalisme clàssic i d'una concepció determinada de l'home i la societat (cf. cap. 2.4.2.).

És cert que molts cops Heidegger considera el Dasein com a individu o similar, mentre que jo defenso la tesi que el Dasein (*singular, en-cada-cas-meu*) no s'identifica exclusivament amb aquest. És a dir, no es redueix a la noció d'individu. Però la meua tesi no nega ni prohibeix la possible consideració del Dasein com a individu; fins i tot, com a persona definida i delimitada amb “precisió”, com a *cos* vivent o *Leib*, etc. Crec que el *cos* i la *persona* psicològica, social, jurídica, etc. són “aspectes” o “modes” essencials del Dasein, però no el Dasein mateix. És a dir, que *originàriament* no hi ha una delimitació subsistent (*vorhanden*) del Dasein com a ens. Sens dubte que es pot delimitar el “Dasein” en tant que estar-

¹⁷⁸ És clar que el concepte d'individu té arrels molt més antigues. El terme grec *átomos* es vessa en el llatí *individuum*. És a dir, allò indivís i indivisible. Malgrat que s'ha dit que l'individu és indivís però no indivisible, el fet és que “quan es divideix un individu desapareix com a tal individu”, de manera que “és raonable admetre la indivisibilitat (en principi)” (1808). Amb tot, Duns Escot considerava que l'individu no era simple sinó que la seva noció comptava amb dos principis (distinció formal): “la seva naturalesa i la seva entitat individuante” (1809). El concepte d'individu discutit pels medievals passa a aplicar-se a la vida i especialment a la vida humana en la modernitat, p.e. en Leibniz (1808). A part del problema *real* del principi d'individuació i el *lògic* dels conceptes individuals, també es consolida el problema *epistemològic* del caràcter inefable i incommunicable de l'individu, ja que els predicats que li atribuïm són universals. Per això s'ha dit que l'individu no és explicable, sinó que només es pot *mostrar* o “conèixer” intuïtivament i no de forma conceptual. Hegel considerava que l'individu complet no és l'individu merament particular (incomplet), sinó “aquell que en el procés dialèctic supera la negativitat del seu ser abstracte” (1809). Ferrater Mora, J., *Diccionario de Filosofía*, Ariel Referència, Barcelona, 1994, 1808-1809.

¹⁷⁹ Ferrater Mora (1994), 1805. El filòsof català considera que en termes molt generals *individualisme*, *substancialisme* i *atomisme* se solapen. L'individualisme afirmaria que “la realitat està composta d'individus, és a dir, d'éssers individuals o individuats, que no es poden descompondre en altres éssers més bàsics”. Aquesta doctrina es consolida, sobretot, en la filosofia política que diu que “l'entitat bàsica en tota agrupació humana o societat humana és l'individu, el subjecte individual, de manera que l'agrupació o la societat es conceben com a conjunts d'individus”. El liberalisme i la teoria contractualista defensen aquest *atomisme humà*. Pel que fa a la qüestió del món l'individualisme solventa el problema abans d'haver-lo plantejat, en establir axiomàticament l'individu (indeterminat conceptualment i definit per via negativa) com a *base* i *element* indivisible de les realitats complexes (socials, “intersubjectives”). Aquesta és una raó més per no identificar el Dasein amb l'individu.

¹⁸⁰ Per què no del “nosaltres al jo”?

¹⁸¹ Discussió en què s'oscil·la entre l'afirmació ontològica d'aquests ens (com a conjunts o similar) fins a la negació nominalista de la seva existència (són noms que designen les relacions i interaccions dels individus).

aquí, però llavors el perdem *com a tal*. Tindrem l'individu psicofísic, la persona jurídica, el ciutadà (“un ciutadà, un vot”), però haurem perdut el més idiosincràtic d'aquest ens: l'existent comprensió del ser (del món i de si) articulada en el llenguatge, cultura, rols, maneres de fer i dir, peculiaritats...¹⁸²

Reconec que deu haver-hi alguna accepció d'individu¹⁸³ que pugui valdre per allò que designa el terme 'Dasein', però prefereixo renunciar al terme donat l'arrelament de la seva comprensió conceptual de terme mig, que parteix de l'“evidència” de l'oposició de l'individual i el social. Aquesta *concepció mitjana de l'individu* és una amalgama de l'individualisme de caràcter *social* (ja esmentat en el peu de pàgina) i de la noció *metafísica* d'individu de caràcter més *atomista*, en tant que ens elemental, simple, últim. Tal substancialisme *implícit* no es nota en la superfície, però ve a ser el fons de comprensió que possibilita l'individualisme social. Els vestigis metafísics de la noció habitual d'individu recullen l'oposició espècie / individu, universal / particular, cosa que afegeix noves complicacions a l'empresa de definir el Dasein, que ha de ser un concepte *fenomenològic* més que el resultat d'un joc *lògic*.

Segons Luckner “la gramàtica mateixa del concepte de Dasein” fa impossible “construir un plural de Dasein”. D'acord amb aquesta gramàtica idiosincràtica “hi ha un Dasein altre o un Dasein propi, però no hi ha consegüentment dos “Daseins”, sinó que el propi [Dasein] és amb l'altre, l'altre és coexistència (*Danach gibt es anderes Dasein und eigenes Dasein, aber es gibt deswegen nicht zwei “Daseine”, sondern das eigene ist mit dem anderen, das andere ist Mitdasein.*)”.¹⁸⁴ De dues persones que es troben afectuosament i estan juntes en podem dir que “comparteixen un Dasein”, cosa que “no seria possible entre ‘subjectes’”.¹⁸⁵ El Dasein, doncs, no s'identifica amb el subjecte individual, malgrat ser singular i en cada cas el seu.¹⁸⁶ El Dasein del cas té el seu veí, contrincant, competidor, que coexisteix (*mitdaseiend*) amb ell. Però alerta!, com es pot veure aquí, el Dasein del cas no ha de perquè ser un individu; pot ser la família que viu en un mateix pis, els simpatitzants d'un partit polític, una empresa, una investigació comuna, etc.¹⁸⁷ En aquest sentit *ampli* eventualment podríem parlar del Dasein d'un concert, una manifestació, un moviment social... Per tant, quan Luckner diu que no hi ha “Daseins” no vol dir que només n'hi hagi *un* (com l'èsser parmenidià o la *natura* de Spinoza), ni que només hi hagi *una* forma de ser Dasein, ni encara menys que

¹⁸² Ni tan sols la *ipseïtat* (*Selbstheit*) del Dasein es pot reduir a la individualitat psicofísica. Aquesta és una qüestió espinosa que va reapareixent al llarg de la tesi. Ho tracto temàticament a: cf.III, cap.3.3.4.; i encara més a: IV, cap.6.2.2. (esp.6.2.2.2.). També realitzo més endavant una crítica al solipsisme tradicional (cf.IV, cap.6.2.3.2.).

¹⁸³ Possiblement podríem atansar-nos a un concepte *fenomenològic* d'individu que faria les coses més fàcils. Ferrater Mora parla de “<<graus d'individualitat>> que són en gran mesura graus de discernibilitat”. És a dir, que reconeix que “hi ha molts modes com es pot dir d'alguna cosa que és un individu” (Ferrater Mora (1994), 1810). Però ni tan sols en aquest cas crec que la identificació de la noció d'individu amb el concepte de Dasein fos completa. Amb tot, no nego en absolut que hi ha fenòmens correctament designats com a *individuals*. La distinció individual-col·lectiu és funcional i fenomenològicament relativa. És la perspectiva *singular* del Dasein -irreductible com el seu morir (atenció a la pregunta de si un món pot morir que formulo més endavant: cf.III, cap.3.3.3.4., apartat III)- la que s'acaba identificant amb la noció *atomista i metafísica* d'individu que rebutjo, introduïda subrepticiament a partir de l'acceptació apromblemàtica de l'“individu” respecte la “societat”, etc.

¹⁸⁴ Luckner (2001), 56-57. Respecte el ser-amb (*Mitsein*) i la coexistència (*Mitdasein*) (cf.III, cap.1.3.6.1.).

¹⁸⁵ Luckner (2001), 57.

¹⁸⁶ Diverses persones poden compartir un Dasein singular, tot i que aquest Dasein no sigui monolític, immutable i exclouent, ja que tals persones poden compartir Dasein amb d'altres persones (respecte altres aspectes).

¹⁸⁷ És a dir, no l'hem d'identificar forçosament amb un individu, tot i que la forma habitual de pensar ens dugui a aquesta posició.

aquesta única forma sigui la de l'individu. Com que és cert que el Dasein és concret i *singular*¹⁸⁸ cal reinterpretar l'*en-cada-cas-meu* fora de la distinció habitual individual/col·lectiu (cf. cap. 2.3.2.2., 2.4.1.) i entendre que la *singularització* del ser no exclou l'aspecte col·lectiu de la singularitat del cas (Dasein).¹⁸⁹

El Dasein no s'entén adequadament com a individualitat "atomista" contraposada al col·lectiu com a agregat d'individus. El Dasein dels altres o de l'altre, el Dasein propi o propis... no deixen de ser *Dasein*, que en rigor no és plural! (cf. III, cap. 1.3.6.1., apartat II). El Dasein del cas es comprendrà a si de manera *més* individual o *més* col·lectiva, *sense ser en cap dels dos casos exclusivament individual ni exclusivament col·lectiu*, es compregui a si com es compregui. Això sí, sempre serà *singular* (impròpiament o pròpia). És a dir, sempre és *en-cada-cas-el-seu* i en el cas de l'existència resolta tal ser (en cada cas el seu) serà *apropiat* -singularització (*Vereinzelung*)¹⁹⁰ -.

La meua és una *tesi neutra* respecte el debat de si és primer l'*individu* (contractualisme modern) o la *comunitat* (comunitarisme). També estic d'acord que la noció de *col·lectivitat* habitual -com a antònim d'*individu* ("àtom" social)- no es troba en la indicació formal del Dasein. Però quan dic que el Dasein *no* és *exclusivament* individual ni col·lectiu, és perquè rebutjo tant que aquest ens sigui d'entrada *només* una cosa com que sigui *només* l'altra. Defenso que el Dasein és el fenomen originari a partir del qual es pot distingir posteriorment entre individus i societats, pobles i comunitats. Perquè el Dasein és *singular*, individus i col·lectivitats són "personals" (no còsics). Per tant són *singulars*, de manera que podem distingir no només entre un individu i un altres, sinó entre un grup i un altre, una comunitat i una altra, etc.

2.3.2. Interpretacions creuades del 'Dasein'

A continuació presento quatre lectures del Dasein, a partir de les quals situo la meua interpretació. En un primer tram oposo una lectura *ortodoxa* de Heidegger (Von Herrmann) a una d'*heterodoxa* (Haugeland). En un segon tram, contraposo una lectura dominantment *ontològica* (Leyte) amb una de predominantment *òntica* (Dreyfus / Carman). Faig servir com a marc de discussió aquests quatre punts hermenèutics per establir la meua pròpia interpretació de 'Dasein'.

Abans de res fixem-nos en la **composició del terme**. Gràficament i semàntica el mot 'Dasein' inclou tant el 'ser' (*sein*) com l'adverbi 'Aquí' (*Da*), que proporciona concreció al donar-se el ser: ser-hi, ser-Aquí. 'Dasein' designaria el lloc del ser, del donar-se "efectiu" del ser (sense contraposar *possible i real*). En l'ens hi ha un "lloc" privilegiat en què es dona el ser. Aquesta ambigüitat òntico-ontològica que emana del *terme* mateix és essencial per entendre la peculiaritat de l'*ens* designat -que corre sempre en paral·lel amb la qüestió del ser-. I també per captar la *necessitat* d'un terme que designa de manera nova i

¹⁸⁸ Però *singular* no s'ha d'identificar (d'entrada i necessàriament) amb *individual*, d'un cos, persona o subjecte delimitat. Al meu entendre el fenomen designat com a Dasein permet tant l'*individu* com el *col·lectiu*, grup, massa...

¹⁸⁹ La *Jemeinigkeit* en el seu sentit neutral designa l'estar implicat i involucrat en la situació pragmàtica del cas de manera més aviat "pre-individual" i "pre-col·lectiva", que no pas rigorosament i *excloentment* individual (o col·lectiva). La implicació amb l'útil en un supermercat, per posar un cas, és *en-cada-cas-meu*, però no és individual -són rols, maneres, rutes i camins preestablerts els que efectuo-. El Dasein quotidià en la situació òntica de la compra al supermercat és en cert grau anònim, però *meu*.

¹⁹⁰ Sobre la *singularització*: cf. III, cap. 2.1.2.1., 3.3.4.5. i 3.3.5.; IV, cap. 1.2.4.3., 7.2.2.2. i 7.3.1..

més precisa -malgrat les aparences- un àmbit fenomènic esmentat tan sovint com mal-interpretat.¹⁹¹

Com a “lloc”¹⁹² sembla que ‘Dasein’ apunti a un ens; però com a “lloc del ser” apunta a l’esdeveniment del donar-se el ser de l’ens i no a cap ens determinat. En aquest segon sentit predominantment ontològic ‘Dasein’ anomena *l’esdevenir-se el ser de l’ens*, no només de l’ens que ell és, sinó també del ser “en general”, del ser de l’ens que no és ell (com diu Von Herrmann). De fet el ser propi del Dasein consisteix en aquesta relació amb el ser “en general”. Comprèn l’ens en el seu ser es comprèn fàcticament el Dasein mateix (en cada cas *com a* això o allò). En tant que ens on es creua el ser de l’ens que ell és amb el de l’ens que ell no és i en tant que esclatxa en el tot de l’ens que permet la comprensió del ser, aquest ens és (pre)ontològic. Per això quan parlem de Dasein, parlem predominantment del seu ser. El terme força una atenció explícita al *ser* de l’ens esmentat per ell; atenció de la qual altres termes com ‘home’, ‘humà’, ‘consciència’, ‘individu’ i, fins i tot, ‘persona’, ens dispensen. Per això Heidegger parla també del ‘Dasein’ com a *pura expressió del ser (Dasein als reiner Seinsausdruck)*.¹⁹³ Per això, en una lectura forta el terme serveix per designar *directament* el ser i, en una lectura suau, per designar el ser d’aquest ens singular.¹⁹⁴

L’ambigüitat està servida. En cert grau és consubstancial al terme i al fenomen a què fa referència. ‘Dasein’ designa un ens peculiar, *l’ens que som en cada cas*, però val també com a *pura expressió de ser*. ‘Dasein’ és el terme *frontissa* per excel·lència. Una navalla de doble fil, amb sentit òntic i ontològic ensems. En certs fragments del text heideggerià especificar si l’ús del terme és predominantment òntic o predominantment ontològic ens serà d’ajuda¹⁹⁵, com passa sovint respecte la qüestió del món. Usaré aquesta **dualitat i ambigüitat essencial** del Dasein com a eix per situar les quatre interpretacions del Dasein que segueixen.

2.3.2.1. Von Herrmann: una lectura ortodoxa

Von Herrmann representa una lectura canònica de Heidegger. Al meu entendre, però, aquest model interpretatiu no aclareix l’equivocitat òntico-ontològica apuntada, sinó que s’instal·la en ella.¹⁹⁶ Von Herrmann remarca la funció de frontissa del Dasein, sense articular-la massa.

L’exegeta considera que el plantejament heideggerià del Dasein és nou i original, per això implica un desplaçament respecte el plantejament tradicional de l’home i del subjecte. Si volem pensar l’home com

¹⁹¹ Sota els conceptes de consciència, presència, subjecte, persona, humà, fenomen, donació, etc.

¹⁹² Amb *lloc* no em refereixo a una posició espacial en el sentit comú. El donar-se del ser és l’esdeveniment *a partir del qual* es pot parlar d’alguna cosa així com un espai i, per tant, de coses tals com llocs espacials. Així el Dasein com a *lloc* del donar-se el ser és també l’obrir-se de l’espai i dels llocs! Potser hauria de parlar de *protolloc* o amb un terme d’aquesta mena, però per no fer-ho tot encara més barroc continuaré usant “lloc”, entre cometes.

¹⁹³ Cf. *SuZ*, 12/35.

¹⁹⁴ Mentre que si parlem de l’home caldrà especificar quan volem parlar explícitament del seu ser, i concretar la qüestió en termes regionals: si es tracta del seu ser social, biològic, econòmic, psíquic, artístic, místic...

¹⁹⁵ Amb això no vull dir ni que hi hagi un ús purament òntic de ‘Dasein’ –acabo de dir que ònticament es caracteritza per ser *preontològic*-, ni que n’hi hagi un de purament ontològic. La idea d’una ontologia pura des de la perspectiva finitista heideggeriana no pot ser altra cosa que una paradoxa, en el millor dels casos, o una insensatesa, en el pitjor.

¹⁹⁶ Que no la clarifiqui i només la constati no s’ha d’entendre forçosament com a crítica. En termes de fidelitat al text heideggerià és una estratègia adequada. És en relació al nostre objectiu de clarificar el doble ús de ‘Dasein’ existent en el text heideggerià que la lectura de Von Herrmann no ens ajuda prou.

a Dasein hem de tenir present que “la constitució de ser de l’home, en ser designada com a “ser-hi” (*Dasein*), ja no es troba dins dels límits del si mateix (*Selbst*) i del jo”.¹⁹⁷ Perquè en el Dasein “no es tracta de la constitució de ser humana que descansa sobre si mateixa (com la subjectivitat del subjecte), sinó de la copertinença ontològica del ser humà (existència i existenciaris) amb el ser com a tal de la totalitat de l’ens”.¹⁹⁸ El Dasein és un ens que consisteix en una relació específica amb el ser (en general), relació que és en cada cas el “seu” ser mateix.

L’ambivalència *existència humana/ser de la totalitat de l’ens* torna a aparèixer amb “la pregunta ontològica pel *Dasein*”, que “és la pregunta universal i biunívoca que es dirigeix cap al sentit del ser en general (sentit del ser de la totalitat de l’ens) per una banda, i cap a la pregunta per la constitució de ser existenciària de l’home que comprèn”.¹⁹⁹ Aquesta *dualitat*²⁰⁰ de la investigació de *SuZ* s’exhibeix ja en la composició del terme *Dasein*.²⁰¹ L’humà existeix en tant que resta obert a si mateix en l’obertura al ser en general, que fa patent la totalitat de l’ens. Essencial al Dasein és tant *l’autoreferència comprensiva a si mateix*, com la *relació que comprèn el ser de la totalitat de l’ens*, sempre ja “obert o vist” d’una manera o altra. I això no són dues “ propietats ” del Dasein, sinó com el seu ser unitari. Es donen d’un sol cop. “El Dasein no és cap ens autosuficient que constitueix el ser o significat del món i de l’ens. Més aviat es comprèn a si mateix (i en un cert sentit es constitueix) en tant que comprèn el ser en general sent *en* el món al qual “ha estat consignat”. ‘Dasein’ no esmenta merament un ens, sinó sobretot la manera de ser de l’ens que s’obre i és obert a si mateix i al ser en general, comprènent-lo. Segons Von Herrmann l’expressió ‘Dasein’ esmenta la relació essencial entre el ser existenciari (del Dasein) i l’obertura (*Erschlossenheit*) del ser en general.²⁰²

Von Herrmann insisteix en la via ontològica, seguint a Heidegger, deixant la qüestió òntica sobre el Dasein en segon pla i en una certa indeterminació. La interpretació del Dasein de Von Herrmann se sosté sobre tres pilars: “1. Amb Dasein ens referim només a l’home (*Mensch*)’ i no a cap altre ens. 2. En el concepte de Dasein no s’assenyala al ser-ens (*Seiendsein*) de l’home, sinó precisament a la seva constitució de ser. 3. La constitució de ser (*Seinsverfassung*) de l’home, l’existir com a Aquí i en l’Aquí (*das Existieren als und im Da*), és descoberta en el seu context essencial amb el ser com a tal de l’ens en total (*des Seienden im Ganzen*).”²⁰³ Així el terme ‘Dasein’ assenyala a l’home en la seva constitució de ser, això és, en la seva existència i obertura (Aquí).²⁰⁴

¹⁹⁷ Herrmann (2004), 10.

¹⁹⁸ Herrmann (2004), 10-11.

¹⁹⁹ Herrmann (2004), 11.

²⁰⁰ Al meu entendre aquesta dualitat no és pròpiament tal, sinó que es tracta de pensar *el mateix* orientant-ho en “direccions” diferents que empren dos tipus de llenguatge diversos, que col·lidirien a l’infinít.

²⁰¹ S’observa que “-sein’ [*ser*, en la traducció catalana] en el concepte ‘Dasein’ [*ser-hi*] designa el ser de l’humà, l’existència (*Existenz*). El ‘Da’ [*hi* (Aquí)] té el significat ontològic de l’obertura (*Erschlossenheit*), àdhuc de l’obertura del ser existenciari de l’humà en connexió amb l’obertura del ser en general”. Herrmann (2004), 21.

²⁰² Herrmann (2004), 22.

²⁰³ Herrmann (2004), 23.

²⁰⁴ Figal, G., *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Athenäum, Frankfurt am Main, 1988, 26: “L’anàlisi del ‘Dasein’ no és alguna cosa així com el descobriment de les implicacions ontològiques d’una determinació com ‘persona’, sinó justament una elaboració de la pregunta pel ‘ser en general’, que no és pas completable mitjançant algunes ontologies regionals.”

Amb Von Herrmann estic d'acord en subratllar la peculiaritat d'aquest ens que estant obert al ser en general roman obert a si mateix, comprenent(-se). El que en Von Herrmann no queda prou clar és com entendre el Dasein *en tant que ens*. Sense comprometre's massa diu que 'Dasein' es refereix al mateix que 'home'. Però no determina a què ens referim en parlar d'home (com es determina aquí l'humà?), ni se'ns diu *quin* és l'ens que "hi és". És idèntic a l'humà o no? Sembla que Von Herrmann hauria de respondre afirmativament, però el 'Dasein' com a *pura expressió de ser* es refereix al ser de l'humà (tesi 2) i per tant no pot ser (merament) l'ens humà.

En tot cas, Von Herrmann apunta al doble sentit de 'Dasein' que reprenc més endavant (cap.2.4.2.): un de més òntic (tesi 1) i un de més ontològic (tesi 3), recordant que 'Dasein' *mai* és purament òntic (tesi 2), sinó que exigeix posar l'accent en el tarannà ontològic que el caracteritza. Malgrat les "precaucions ontològiques", Von Herrmann acaba identificant *ònticament* Dasein amb home. Si, per altra banda, 'Dasein' apunta bàsicament al ser constitutiu d'aquest ens que és l'home, sembla que 'Dasein' seria una expressió purament ontològica i es podria suprimir el seu sentit òntic (tesi 1). En parlar de l'ens (que som) empràriem el terme 'home' i en referir-nos al ser (de tal ens) parlàriem de 'Dasein' (que equivaldria literalment a l'expressió '*ésser humà*'). Si tot això fos cert es podria concloure el mateix que Tugendhat, que considera supèrflua l'expressió 'Dasein'.²⁰⁵

Per la meua banda, intentaré evitar aquesta situació clarificant tant com pugui *el doble ús del terme* que es dóna en Heidegger, i que per la meua part aplicaré explícitament *només* en certs contextos per mor de la claredat de la qüestió del món, i de la relació entre els conceptes de Dasein, món i ésser-en-el-món.²⁰⁶

2.3.2.2. Haugeland: una lectura heterodoxa

Aporto la lectura de Haugeland com a exemple de visió *sui generis* sobre el Dasein. El propi filòsof reconeix la peculiaritat de la seva exposició del Dasein²⁰⁷, que sobta especialment dins del panorama anglosaxó on la lectura de Dreyfus (1991) és dominant.

El primer que crida l'atenció és que atribueix un cert *comunitarisme* a Heidegger, cosa que contrasta amb les lectures individualistes i/o de caràcter més existencialista. Haugeland considera que el Dasein quotidià (amb què s'enceta l'analítica) s'articula en termes de conformitat normativa (segueix o es refereix a normes) i és normativitzant (institueix normes). No és només una matriu generada per imitació

²⁰⁵ Tugendhat (1993), 135. Per ell 'Dasein' significa el mateix que 'home' o 'persona' i, per tant, no té sentit introduir un nou terme que no aclareix res. A més, "el problemàtic d'aquest terme (...) és (...) que la paraula *Dasein*, igual que la paraula <<consciència>>, és un *singulare tantum*, o sigui, que a diferència dels predicats substantius <<home>> o <<persona>>, no té plural i, per això, sembla absurd que Heidegger declari que vol denominar *Dasein* a aquest ens, a l'home". Considera també que el *Da* (Aquí, -hi) és el terme que Heidegger adopta per evitar parlar de consciència. Com a terme entremig d'obertura (*Da*, Aquí) i 'consciència' proposa l'anglès '*awareness*'.

²⁰⁶ Les dues maneres de "llegir" el terme són: (1) *una predominantment òntica* que interessa menys a Heidegger i a Von Herrmann: aquesta permet una identificació superficial del Dasein amb l'home, entès aquest –això sí– en la seva singularitat existencial, el seu estar-situat i el seu ser-possible. En definitiva, entenent l'home com a Dasein i no pas a la inversa, cosa que justifica el manteniment del terme 'Dasein', que permet pensar *d'una altra manera* el que diem quan parlem de l'home, i per tant no s'identifica sense més amb aquest concepte. (2) *Una predominantment ontològica*: el Dasein com a ésser-en-el-món, com a Aquí del ser, com a obertura. (cf. cap.2.4.2.).

²⁰⁷ Haugeland llegeix Heidegger en relació a la tradició pragmatista (Dewey, l'últim Wittgenstein), el darrer Sellars, Davidson, i també en relació a Kuhn.

conformista, sinó que a més es conserva per una “censura” a la desviació dels comportaments i a la no-conformitat.²⁰⁸

La lectura de Haugeland²⁰⁹ és menys “ontologitzant” i més “òntica” que la de Von Herrmann, atès que subratlla reiteradament el fet que el Dasein és un ens.²¹⁰ Malgrat això, Haugeland insisteix en el *caràcter no individual del Dasein*.²¹¹ Afirmar que “‘dasein’ no és sinònim de ‘persona’. De fet, ni tan sols és extensionalment equivalent a ‘persona’ o ‘subjecte individual’, tan perquè (d’alguna manera) comprèn més que una persona, com perquè comprèn més que només gent (*people*). I a la vegada, ‘dasein’ és el terme tècnic de Heidegger per allò que sigui específic de les persones; i en cada cas nosaltres ho *som*. Com pot ser tot això?”²¹².

Haugeland (1982) s’enfronta a aquestes qüestions a partir del seu intent de resposta a la pregunta “**què és Dasein?**”, que consta de moviments:

1) Segons la lletra de *SuZ* l’*hom* (*SuZ*, 126-130/150-154), el món (*SuZ*, 64, 364, 380/92, 379, 396), el llenguatge (*SuZ*, 166/189) i, fins i tot, les ciències (*SuZ*, 11/34) tenen la forma de ser del Dasein.²¹³ *No són aquest ens, però en tenen la forma de ser.*²¹⁴ Com s’ha d’entendre aquesta diversitat d’ens que comparteixen una mateixa forma de ser? La *forma de ser* del Dasein, ens diu, la té “tot aquell i tot allò instituït per ell”. El Dasein ve a ser “un enrevessat i vast patró –generat i mantingut pel conformisme- de normes, disposicions normals, costums, hàbits, tipus, rols, interrelacions, institucions públiques, etc.”²¹⁵ És a dir, el patró global i englobant del qual l’*hom*, el món quotidià, el llenguatge, etc. en són subpatrons. Aquests “tenen forma de ser del Dasein perquè cadascun d’ells és Dasein (tot i que cap d’ells és tot el Dasein)”.²¹⁶ La química, la filatèlia, el Nadal i Cincinatti són Dasein, diu Haugeland. Amb això no s’esgota en absolut la qüestió.

²⁰⁸ Haugeland, J., “Heidegger on being a person”, a: *Noûs* 16, Wiley-Blackwell, New Jersey, 1982, 15-16. Les normes són “disposicions conductuals agregades sota la força del conformisme”, generades fàcticament i no per un consens explícit i deliberatiu.

²⁰⁹ Haugeland parteix d’un **holisme normatiu** (1982) que anirà matisant (1990) i deixant de banda (2005) amb el pas dels anys. El 2005 Haugeland confessa que si llegim *SuZ* des del **normativisme pragmatista** se’ns escapa l’essencial del tractat; en concret la 2^a secció. Cf. Haugeland, J., “Dasein’s Disclosedness”, a: *The Southern Journal of Philosophy* 28, Supplement, Wiley Blackwell, University of Memphis, 1990, 51-74. Cf. Haugeland, J., “Reading Brandom Reading Heidegger”, a: *European Journal of Philosophy* 13, Blackwell Publishing, Oxford (UK) – Malden (USA), 2005, 421-428.

²¹⁰ Haugeland (2005), 422. Haugeland discrepa de Brandom en què -malgrat l’analogia formal que hi ha entre els termes Dasein, *Zuhandensein* i *Vorhandensein*- “sens dubte, dasein no és un tipus de ser (*kind of being*), sinó més aviat un *ens* (*entity*)”. És per això que en el § 41 es presenta la cura com a *ser del Dasein*. El ser ho és sempre d’un ens. “*Per tant*, dasein és un *ens*.”

²¹¹ Un dels articles que uso de referència (Haugeland (1982)) tracta temàticament sobre el ser-persona, és a dir, sobre què vol dir ser un ens tal com una persona.

²¹² Haugeland (1990), 61.

²¹³ El paràgraf § 4 comença recordant que <<les ciències tenen com a comportaments dels homes el mode de ser d’aquest ens (l’home) (*Wissenschaften haben als Verhaltungen des Menschen die Seinsart dieses Seienden (Mensch)*>>. Però de seguida precisa que a aquest ens el designarem amb el terme ‘Dasein’, que no és sinònim d’home sense més, sinó que caldrà determinar en la seva especificitat fenomènica. Tornant al que dèiem, <<la investigació científica no és ni l’únic ni el més immediat dels possibles modes de ser (*Wissenschaftliche Forschung ist nicht die einzige und nicht die nächste mögliche Seinsart dieses Seienden*)>> del Dasein (*SuZ*, 11/34).

²¹⁴ El matis, no remarcat per Haugeland, és important.

²¹⁵ Haugeland (1982), 19.

²¹⁶ Haugeland (1982), 19.

2) Haugeland enceta un segon aclariment a partir del reconeixement d'una omisió important en la llista anterior d'allò que és Dasein. Es tracta d'una idea central a *SuZ* -i possiblement de la tesi més malentesa de tot Heidegger, diu-: “nosaltres mateixos som *Dasein*”. ‘*Dasein*’ no s’identifica amb una concepció remodelada de ‘persona’, ‘ego’ o ‘ment’. S’ha entès habitualment “que cadascú de nosaltres és o té un *Dasein*, i que hi ha un *Dasein* per a cadascú de nosaltres”, i “això és erroni”. Per justificar aquesta posició, Haugeland recorda que ‘*Dasein*’ no és comptable (com ho és ‘persona’ o ‘pèsol’) ni quantificable (com ‘aigua’)²¹⁷ –aquest mateix argument l’empra Tugendhat (1979) en sentit crític-²¹⁸ Comptables ho són les persones, que serien alguna cosa així com “casos de *Dasein*”, ocurrències, instanciacions (sense pensar però el *Dasein* com a universal ideal o espècie de la qual els casos en fossin espècimens). “Les persones són al *Dasein* el que els partits de baseball són al baseball, o el que les afirmacions són al llenguatge, o les obres a la literatura”. Per Haugeland “*Dasein* és el fenomen general, que consisteix enterament en les seves “ocurrències” individuals, i amb tot és el prerrequisit perquè qualsevol d’aquestes sigui el que és”.²¹⁹ Haugeland trenca amb la identificació banal de *Dasein* i individu.²²⁰

En un article posterior (1990) Haugeland aprofundeix en la interpretació no-individualista encetada en el primer article (1982) donant la següent **definició** de *Dasein*: “*dasein* és una *forma de vida* “*vivent*” (és a dir, que s’està vivint efectivament) (*dasein is a “living” (currently being lived) way of life*)”.²²¹ Així ens referim al *Dasein* polinesí, yuppie, acadèmic, occidental, però en rigor no s’hauria de parlar del *Dasein* asteca o egipci antic, ja extingits. Ja no són formes de vida “vivents”, viscudes en acte. “De la mateixa manera que les llengües naturals, les formes de vida es desenvolupen lentament durant els anys, i varien gradualment a l’ample i llarg del territori; com els dialectes, el patuès i l’argot professional, diverses formes de vida es poden entremesclar i sobreposar-se en una única comunitat, i fins i tot en un sol individu”.²²² Haugeland insisteix que aquesta estructura anàloga al *collage* en què les lentes variacions i els solapaments a petita o gran escala produeixen un complex joc d’unitats i subunitats, no només es dona en els llenguatges, sinó també en professions, tradicions religioses, gèneres literaris, matrius disciplinars kuhnianes, etc. Cadascun d’aquests fenòmens es pot entendre com “un microcosmos de l’ésser-en-el-món”.²²³ Però el *Dasein* és sempre un *ens*: “de totes maneres, una forma de vida vivent, *dasein*, és un *ens* – quelcom que *hi ha*- (*Nevertheless, a living way of life, dasein, is an entity –something that there is*)”.²²⁴ És cert

²¹⁷ Haugeland (1982), 19-20. Haugeland proposa el terme ‘tuberculosi’ com a analogia al ‘*Dasein*’. Ni un ni l’altre es poden comptar ni mesurar. Només podem parlar de *casos* o *ocurrències* de tuberculosi, que sí que es poden comptar.

²¹⁸ Haugeland (2005), 422. En un article escrit més de vint anys després, Haugeland repeteix l’argument. La gramàtica de ‘*Dasein*’ és distinta de la de ‘persona’. “A diferència de ‘persona’, ‘*dasein*’ no és usat en el que Quine anomena ‘l’aparell de referència dividida’ (articles indefinits, el plural, etc.)”.

²¹⁹ Haugeland (1982), 20.

²²⁰ Amb això no volem dir que identificar el *Dasein* amb l’individu sigui necessàriament una interpretació banal. Més aviat, apuntem al fet que sovint es fa aquesta interpretació de manera banal, és a dir, establint d’entrada com a evidència donada que *Dasein* = Individu; “evidència” respecte la qual no hi hauria res a discutir.

²²¹ Haugeland (1990), 61.

²²² Haugeland (1990), 62.

²²³ Haugeland (1990), 71.

²²⁴ No en el sentit d’un ens material o una propietat objectiva, ni com a ens abstracte (universal o conjunt), ni tan sols en el sentit d’un esdeveniment, procés, patró, estat o segons qualsevol altra categoria tradicional, ni real ni ideal. Haugeland (1990), 62.

que en tant que ens, les formes de vida no són fàcilment identificables²²⁵, car tenen una ontologia peculiar.²²⁶

Aquesta definició és apuntalada en un article més recent (2005), on considera que ‘Dasein’ “és el terme tècnic bàsic de Heidegger per allò que sigui que ens fa especials” tot i que “no és ni un terme ontològic pel nostre ser, ni una classe òntica que ens designi precisament a nosaltres”. Però, llavors què és?²²⁷ “Dasein no és ni les persones (*people*) ni el seu ser, sinó més aviat una *forma de vida* (*a way of life*) compartida pels membres d’una comunitat. Són formes de vida (...) que tenen l’estructura bàsica de l’èsser-en-el-món. (Les persones certament no tenen aquesta estructura –són *intra*-mundanes). En la mesura que hi ha una comprensió del ser, aquesta està encarnada (*embodied*), d’entrada i habitualment, en una forma de ser d’aquesta mena –que és dasein. I aquesta és la raó *per la qual* Heidegger està tant interessat en l’angoixa, el ser-vers-la-mort i la consciència, que *individualitzen* el dasein. La individuació resultant és el que ell anomena autenticitat o propietat. *Dasein*, i més particularment la comprensió del ser que encarna, és *apropiada per* alguna persona individual –en el sentit de prendre responsabilitat d’aquesta tinença (*tenability*).”²²⁸ Una analogia també esmentada per Heidegger –tot i que no especialment a *SuZ*– és el llenguatge.²²⁹

Però llavors com explica Haugeland el *ser-en-cada-cas-meu* (*Jemeinigkeit*), que sovint es considera el fonament de la identificació entre Dasein i individu? “Intuïtivament, cada persona és aquest patró de disposicions normals i rols socials que constitueix un membre individual d’una comunitat conformista”. Però Haugeland (1982) va més enllà i afirma que les persones són “institucions primordials”²³⁰, perquè es responsabilitzen i poden ser fetes responsables dels seus comportaments, en relació a la norma. Tal i com el matrimoni o General Motors, tu i jo som institucions, però a sobre, som institucions originàries. Cada persona o “cas de Dasein” és una “unitat de responsabilitat (*unit of accountability*)” estructurada *per* les normes que la constitueixen, i heterogènia *com* aquestes. “Cada unitat de responsabilitat, com a patró de disposicions normals i rols socials, és un subpatró de Dasein –una institució. Però és una institució distinta, en tant que pot tenir una conducta com a la “meva” conducta, i pot ser censurat si aquesta conducta és impròpia”.²³¹ Aquests “casos” que poden ser fets responsables (per ells mateixos o per altres) del que fan

²²⁵ Haugeland (1990), 62. Les seves “condicions d’identitat” no estan ben determinades. “Són certament mundanes, efímeres i contingents, però no són físiques o tangibles; tal i com un llenguatge, una forma de vida pot ser ben coneguda, però no és obvi com pot ser una causa o un efecte”.

²²⁶ Haugeland (1990), 62. Certament que “les formes de vida *són*, però la seva ontologia és ben peculiar”. Queda clar que l’ontologia substancialista, presencialista, materialista i corporalista no ens servirà.

²²⁷ Haugeland (2005), 422. Si Dasein no equival sense més a les persones (*people*), quin és el terme heideggerià per designar aquestes? La gent i les persones són designades els ‘els altres’ (inclòs un mateix) (cf. *SuZ*, 118, 126/143-144, 150-151) i el seu ser (el ser dels *altres*) és la coexistència, co-ser-hi o *Mitdasein*. Segons Haugeland ‘coexistència’ (*Mitdasein*) a diferència de ‘Dasein’ és un terme ontològic que designa el ser de les persones, dels altres, de la gent (també de nosaltres com a tals), en tant que ens *intramundans*. “Nosaltres apareixem un a l’altre com a ens dins del món, de manera semblant a com ho fan els útils a mà i les coses presents”.

²²⁸ Haugeland (2005), 423.

²²⁹ Haugeland (2005), 423. “Les llengües són evidentment comunes (*communal*); però no s’han d’identificar ni amb les comunitats en què són parlades, ni amb els seus parlants individuals. Més aviat, les llengües són ‘formes de parlar’ compartides. De manera similar, dasein és una forma de viure comuna compartida (*a communally shared way of living*) d’un tipus específic –en concret, una forma de viure que encarna una comprensió del ser.”

²³⁰ Haugeland (1982), 20.

²³¹ Haugeland (1982), 21.

(en relació a la norma) són *institucions originàries*, ja que sense ells no hi hauria censura, conformitat o norma. Sense això no hi hauria *Dasein*. Tot i que sense norma tampoc hi hauria possibilitat de responsabilitzar-se, i llavors no hi hauria *casos* de *Dasein*! Aquesta estructura essencial i necessària és una característica fonamental del *Dasein*: el seu *ser-en-cada-cas-meu*. És indispensable pel *Dasein* que es puguin “demandar explicacions” als comportaments dels seus *casos* particulars (individus), a la vegada que també és necessari que cada *Dasein* (com a forma de vida normativitzant) es constitueixi per les seves instanciacions!

Uns anys més tard (1990) insisteix en aquesta qüestió. Què vol dir que nosaltres *som* *Dasein*? Com interpretar la *Jemeinigkeit* i no identificar ‘*Dasein*’ i ‘individu’? Seguint el paral·lelisme lingüístic (dialecte / idiolecte –el que parla només una persona–), una forma de vida que només visqués un sol agent, seria una idio-forma-de-vida o *idio-dasein*. L’*idio-dasein*, sent *Dasein*, té l’estructura plena de l’èsser-en-el-món: “concret ser-vora en termes d’institucions comunes respecte a les quals aquest agent únic ha de poder respondre”. La *idio-forma-de-viure* seria “integració i ajustament peculiar de diverses formes de vida “públiques”, tal i com són adaptades i viscudes idiosincràticament per una sola persona”. Que cadascú de nosaltres és *Dasein* “vol dir que cadascú de nosaltres és la seva forma de vida”, cosa que “no és el mateix que la propietat (*ownedness*, *Eigentlichkeit*), tot i que sí que n’és condició de possibilitat”.²³² Perquè també l’existir impropri és en cada cas el *seu*. El bàsic aquí és que dir que cadascú de nosaltres és la seva forma de vida, no implica que la forma de vida sigui purament individual, ans al contrari! L’*existència* com a “essència” del *Dasein* és comprensora (del ser)²³³, i aquesta comprensió no és producte de cap individualitat, però pertany essencialment al *Dasein* (com a “forma de viure”).

L’*existència* segons el jove Haugeland (1982) té a veure amb la comunitat: “dit de manera rude, ser existent és ser instituït”.²³⁴ Però l’existent vol comprendre què (o qui) és, en tant que instituït.²³⁵ Per a Heidegger *comprendre* (*verstehen*) significa saber-fer (*know-how*), entendre-hi. Però llavors, què vol dir *comprendre’s*? Segons Haugeland, vindria a ser l’habilitat de cadascú de ser ell mateix, de portar la seva vida, saber com ser “jo”.²³⁶ **Existir** és “ser aquell ser els casos del qual s’intenten comprendre a si mateixos: sent el que són, qui són és una qüestió per a ells”.²³⁷ Segons Haugeland, als humans els

²³² Haugeland (1990), 71.

²³³ Haugeland, J., “Truth and Finitude: Heidegger’s Transcendental Existentialism”, a: Wrathall, M.A. i Malpas, J. (eds.), *Heidegger, Authenticity, and Modernity: Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus. Vol. 1*, The MIT Press, Massachusetts, 2000, 46: “El que defineix el *Dasein* és que és l’ens que comprèn el ser, de manera que ell mateix es pot comportar respecte l’ens *com a ens*.”

²³⁴ Haugeland (1982), 21.

²³⁵ Haugeland (1982), 21: “Quelcom/algú existeix si el que (o “qui”) és, en cada cas, és els seus propis esforços per comprendre què (o qui) és (cf. *SuZ*, 53, 231 i 325)”. Però aquesta afirmació existenciària no s’esgota en la plausibilitat de dir que som, en part, en funció de com ens entenem a nosaltres mateixos. “Sóc un pacifista o un fà del baseball si crec que ho sóc” (22). En canvi, per molt que em cregui ser Napoleó o Jesucrist, no per això ho sóc.

²³⁶ Haugeland (1982), 22. De fet, qualsevol saber-fer (respecte qualsevol cosa, àmbit o situació) “és *ipso facto* una porció del meu saber com ser jo (*my knowing how to be me*)”. Però en cert sentit, això només és un coneixement de si “dispers” en termes de rols i funcions distintes que desenvolupo en el meu dia a dia que em “defineixen” (externament) *com a* això o allò. No sembla que aquí es doni “un coneixement d’un mateix com a individu complet –com a *si-mateix*”, car “una col·lecció de rols dispersos no fan una persona sencera, una “vida” completa. El que falta aquí és *intentar* entendre’s a un mateix (com a tal).”

²³⁷ Haugeland (1982), 24.

distingeix el “fet diferencial de ser comunitaris (*communality*)” -a part de l’ús d’eines i llenguatge, els costums i maneres apropiades de fer, i l’autocrítica).²³⁸

De Haugeland n’agafo el suggeriment que ‘Dasein’ no s’identifica amb ‘individu’. Tot i que no coincideixo del tot amb la seva proposta, pel fet que Haugeland entén la persona individual com a “cas de Dasein”, com si el Dasein fos el *tot* i l’individu la *part*. O com si el Dasein fos *genèric* i l’individu la *instanciació* particular – Haugeland es defensa d’aquesta objecció, tot i que de forma no prou convincent, al meu entendre-. Per la meua banda considero que **el Dasein no és (merament) individu**, sense per això negar que l’individu sigui Dasein, o fins i tot, que el Dasein en cada cas sigui (parcialment i no exclusivament) individual. La idea que defensaré, és que la noció de Dasein indica un fenomen més vast que la noció d’individu (o de col·lectivitat). De fet, entenc que individus i col·lectius són interpretacions del fet de *ser-hi* (*Dasein*), que és definit per unes característiques que no exclouen la simultaneïtat de trets individuals i col·lectius –ans al contrari-, i que no impliquen una referència exclusivament individual (ni purament col·lectiva).

2.3.2.3. **Leyte: una lectura ontològica**

Els gallecs Martínez Marzoa i Leyte consideren que el mot ‘Dasein’ indica la diferència ontològica. Es tracta d’una afirmació problemàtica si es pren com a axioma, però segons aquests autors és el “resultat” fenomenològic i hermenèutic de l’anàlisi del Dasein a *SuZ*. Em centro en Leyte que en la seva monografia sobre Heidegger articula extensament aquesta tesi.

La postura bàsica de Leyte és que Heidegger no té una filosofia, no té una doctrina o conjunt de tesis a defensar.²³⁹ A *SuZ* es busca el sentit²⁴⁰ del ser (el fons sobre el qual s’ha entès i interpretat en la història de l’ontologia) a partir d’una destrucció de la història de l’ontologia, per posar de relleu el no-pensat (el sentit de fons) a partir d’allò efectivament pensat i dit al respecte.

Leyte distingeix entre “el projecte de *Ser i temps*” i la “part escrita”. El projecte s’efectua plenament; només la part escrita s’interromp. De fet, que l’escriptura s’estronqui i fracassi és el que exposa i mostra el projecte.²⁴¹ En aquesta tessitura el “fracàs” de l’escrit *SuZ* –el seu caràcter inconclús- és la consumació i “èxit” del projecte.²⁴² De fet, la negativitat impregna *SuZ*; “tant l’estructura de l’obra, com la seva intenció, com el seu contingut, marcat originalment per la interrupció”.²⁴³ Per començar, partim que el

²³⁸ Haugeland (1982), 25.

²³⁹ Leyte, A., *Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid, 2005, 61: “A *Ser i temps* hi ha un comiat de la filosofia (entesa com a ontologia), precisament en busca d’allò que va constituir la seva possibilitat, en busca del sentit, però també el definitiu adéu a tota forma filosòfica de pensar que es vulgui projectar com a doctrina original i nova. El sentit no és el nou que ara apareixerà, el qual es podria convertir al seu torn en principi a partir del qual articular una doctrina.”

²⁴⁰ Leyte (2005), 64: “el pressupòsit inicial és que es pot parlar de sentit a partir del moment en què sota aquest terme no s’entengui <<quelcom>>, sinó l’horitzó o fons a partir del qual quelcom en general pot ser comprès”.

²⁴¹ Leyte (2005), 89. Més endavant arriba a dir que “en certa manera, fins i tot el <<projecte *Ser i temps*>>, tal i com el coneixem, resulta de la part escrita i no, com s’acostuma a creure, aquesta d’aquell. Però entès així, això significa que el projecte depèn de la interrupció de *Ser i temps*.”

²⁴² Leyte (2005), 62: “Perquè <<inacabat>> pot expressar la naturalesa mateixa d’un treball filosòfic quan no pot aparèixer com a <<doctrina>>”, i per això “*Ser i temps* és l’expressió d’aquesta situació, certament nova, d’un tractat que no vol ser-ho”.

²⁴³ Leyte (2005), 62-63.

ser *no* és l'ens, i que el Dasein *no* és com la resta d'ens. De fet, el sentit del ser *no* pot ser convertit en tema, *no* es pot dur davant de la reflexió filosòfica, car *no* és un ens. L'elaboració de la pregunta pel sentit del ser no exigeix una *nova* doctrina sobre el ser, sinó mostrar el fracàs recurrent i "significatiu" de tot intent de tematització. Per això Heidegger no tindria una filosofia. La seva tasca seria donar carta blanca al fenomen de la diferència en el fracàs "performatiu" de tota doctrina sobre el ser... Per tant, fenomenològicament.

Però *com interpreta Leyte el Dasein*? El Dasein és "quelcom inicialment comprensible com a ens, però que d'alguna manera no és un ens, sinó el ser, la diferència. *Ser i temps* exposa des del principi aquesta situació".²⁴⁴ Vegem-ho. El Dasein és el lloc on s'esdevé el preguntar. El Dasein és rellevant perquè es pregunta pel ser, perquè en té una comprensió, i no perquè siguem nosaltres mateixos.²⁴⁵ Aquest segon fet és anotat *a posteriori*. D'entrada 'Dasein' designa un ens preontològic (té una comprensió preontològica del ser). Aquest ens peculiar anirà entrant en crisi (com a ens) al llarg de l'analítica existenciària. Aquesta "conclou" en el col·lapse del seu tracte del Dasein com a ens. En aquesta interrupció global de l'analítica es mostraria que 'Dasein' no es refereix a cap ens: ve a ser un nom pel *ser* mateix. Però anem a passos.

Ja des del principi de l'analítica Heidegger designa el ser del Dasein com a *existència*. Aquesta forma de ser no s'oposa a l'*essentia*, sinó que indica que l'essència del Dasein rau en la relació (de precomprensió) que té amb el ser (seu o d'altri), abans que amb cap ens particular.²⁴⁶ "<<Existència>>, per altra part, té aquest sentit de <<des-plaçament>> i <<des-allotjament>> que al·ludeix a què pròpiament ser, en el cas del *Dasein*, no consisteix en res, o el que ve a ser el mateix, consisteix *només* en guardar una relació amb el ser, estar obert a ell, a les seves possibilitats, etc..."²⁴⁷ Si 'Dasein' és el nom per un *ens* "que consisteix en ser", 'existència' és el nom pel *mode de ser* d'aquest ens.

Ara bé, *el Dasein considerat com a ens no s'identifica amb l'home*. En aquest punt Leyte és contundent. La tradició filosòfica i l'ull teòric desatenen precisament el *Dasein*, és a dir, l'ens principal de l'analítica que té caràcter "preontològic". Aquest fenomen és esmunyedís i passa habitualment desapercbut. Segons Leyte, el *Dasein* és justament en aquest passar desapercbut a la visió presentificadora que tematitza ònticament.²⁴⁸ Quan, per contra, ens hi deturem i ens hi fixem, convertim el *Dasein* en l'home, en el subjecte quotidià, en l'individu o en la consciència comprensora de les coses, i així es va desdibuixant, s'enretira, quedant al fons com a teló en el qual s'hi presenten diferents siluetes òntiques. Que si l'home, la consciència, el subjecte, etc. El Dasein, per contra, és l'habitualment *desapercebut*²⁴⁹, ònticament proper, però ontològicament llunyà. És un ens preontològic i malgrat que "hi ha ulls per l'ontològic, que és el que apareix i les condicions del seu aparèixer", no n'hi ha "pel preontològic, que s'escapa a la nostra mirada precisament perquè refusa la tematització". De fet, en

²⁴⁴ Leyte (2005), 79.

²⁴⁵ Cf. Leyte (2005), 70.

²⁴⁶ Cf. Leyte (2005), 71.

²⁴⁷ Leyte (2005), 71-72.

²⁴⁸ Cf. Leyte (2005), 72.

²⁴⁹ Leyte (2005), 73. "Efectivament, d'allò desapercbut ni diem ni deixem de dir que sigui o que no sigui, precisament perquè aquest aparèixer no es fa rellevant. D'aquí que la qüestió del *Dasein* no sigui, en general, qüestió."

tematitzar el Dasein obtenim l'objecte d'una ontologia, “per exemple, de la Física, de l'Antropologia, la Psicologia o la Sociologia, però perdent d'aquesta manera el que línies més amunt hem anomenat <<l'existència>>”.²⁵⁰

Per tant, no hi ha ulls pel Dasein. El preontològic i el camp d'aparició de tot ens se'ns escola davant dels propis ulls. L'aparició de l'ens no apareix com una cosa entre coses. La *condició de possibilitat del fenomen* -ser-hi o Dasein- no apareix explícitament ni de la mateixa manera que l'ens.²⁵¹ En la mostració de cada fenomen particular ja sempre hem deixat enrere el fenomen del Dasein, precisament per això se l'anomena *preontològic*, per tal com és “sempre previ”. Però entre el *no poder dir res* sobre el ser (i el Dasein) i la *tematització* habitual que condemna el ser a l'oblit (i el Dasein a una objectivació que el desdibuixa i l'encobreix) hi ha una via intermèdia. “Com dir quelcom de l'atemàtic mateix?” Aquest *dir* és “el que Heidegger anomenà <<ontologia fonamental>>”. Aquesta no és pròpiament una doctrina, car assumeix que tractar el ser també és perdre'l. Però a diferència de les ontologies habituals “aconsegueix també que aquesta pèrdua aparegui com a tal”.²⁵² Aquesta és la seva funció principal, segons Leyte.

SuZ escenificaria aquesta tragèdia filosòfica. S'intenta instituir una ontologia partint del Dasein, apuntant d'entrada al ser d'aquest (existència), però assumint que en fer això se'ns escapa el fenomen de les mans. Aquesta fuga del Dasein com a ens, aquest quedar-se amb “no-res” és el resultat (paradoxalment) positiu de l'ontologia fonamental²⁵³ i la seva funció fenomenològica, de mostració. El Dasein en el seu ser s'escapa de la tematització ontològica. L'ontologia fonamental no es constituirà mai com a base ontològica per a la resta d'ontologies –ambigüitat que Heidegger alimenta en ocasions-.²⁵⁴

En resum, segons Leyte, el Dasein és el *preontològic* i el *no-temàtic* per excel·lència, al qual tota tematització remet com al seu fons, la seva cara obscura. El Dasein seria el “lloc” del ser, l'aparèixer, el mostrar-se. Com a tal “lloc” (*no-lloc*, en rigor) no és tematitzable. Però la mera afirmació de la seva no-tematització no és rellevant ni fenomenològica. No deixa de ser una tesi més. Cal mostrar aquesta no-tematitzabilitat. Com? Justament en el fracàs de l'intent de tematització, tal i com paradigmàticament ocorre a *SuZ*. Per això s'abandona l'analítica del Dasein, car en el seu avenç es va posant de manifest que el Dasein no és (ben bé un) ens! L'escrit posa de manifest que “el sentit del ser del *Dasein* és el sentit del ser en general”.²⁵⁵ I sobretot, que el Dasein és el creuament de l'òntic i l'ontològic. La diferència ontològica.²⁵⁶ En *SuZ* s'esdevé una transformació (fins i tot una clarificació) del concepte de Dasein.

²⁵⁰ Leyte (2005), 73.

²⁵¹ O de la resta de l'ens -si acceptem que el Dasein és d'alguna manera un ens-.

²⁵² Leyte (2005), 73.

²⁵³ Leyte (2005), 73. De manera que podem dir “que el *Dasein*, al començament de *Ser i temps*, apareix com a senyal, en cert mode com a senyal permanentment intermitent, a saber, entre l'ens que és i el ser en què consisteix (existència). Però aquesta intermitència és tant com dir que el *Dasein* no és res. I en efecte, aquest no-res és el que es pot anomenar <<existència>> i, en conseqüència (...) la pròpia elaboració de la pregunta pel ser, fiada en l'analítica existenciària del *Dasein*, està travessada de negativitat i pèrdua. En realitat, és un passeig a través d'aquest no-res.”

²⁵⁴ No té sentit, per tant, la consideració de *SuZ* com a antropologia (ni que sigui una antropologia ontològica).

²⁵⁵ Leyte (2005), 86.

²⁵⁶ Leyte (2005), 76: “Al final de *Ser i temps* es fa precís desenvolupar allò que s'aconseguí més enllà de l'anàlisi del *Dasein*. I el que es guanyà fou el propi *Dasein*, que es revela pròpiament com el lloc de creuament entre l'òntic i l'ontològic. A aquest creuament el podem anomenar <<la diferència>> sempre que no entenguem que hi ha un lloc, sinó pròpiament un creuament”. Leyte considera que aquest creuament és l'Aquí, el *Da* del Dasein. En termes del Heidegger tardà parlariem de *veritat* o *clariana* (*Lichtung*). D'aquí el gir en textos posteriors com *Què és metafísica?* (1929), en què

Aquest *Da* com a creuament d'òntic i ontològic, que és el preontològic del que hem parlat abans, és allò intraduïble. És el repetit moviment de l'ens al ser²⁵⁷, que no conclou mai, car si l'ens s'identifica amb el ser aquest s'oculta de nou²⁵⁸, cosa que constitueix el “rendiment fenomenològic” del treball heideggerià (és a dir, de l'anàlisi del Dasein com a ontologia fonamental).

Però no cal exagerar més del compte la interpretació de Leyte, ja que ell mateix reconeix que *tampoc seria adequat dir que el Dasein simplement és el ser*. Es tracta d'un ens “que d'alguna manera no” és ens.²⁵⁹ Que el Dasein sigui i no sigui un ens no és senyal de contradicció sinó que marca la **diferència** (ontològica). Aquest ens ple de “peròs”, el Da-sein, és ja de bon començament el ser, encara que no es digui, ni es vegi a la primera, ni es mostri fins que l'anàlisi fracassa.²⁶⁰ D'entrada a *SuZ* no s'atribueix cap predicat còsic al Dasein, ni es determina el ser en cap sentit. El primer que s'analitza, segons Leyte, és *el preguntar*. Precisament la pregunta <<què és...?>> indica l'àmbit propi del ser. D'entrada el Dasein “no és altra cosa que aquest preguntar”. “En la Introducció a *Ser i temps*, el Dasein es presenta com l'àmbit del preguntar i, per això mateix, del ser”. Però no és que hi hagi dos àmbits, un de coses i un del ser, car “d'haver-hi, només hi ha ens”. “Però això no treu, sinó justament al contrari, que precisament perquè tot el que és resulta ser ens, l'<<és>> pròpiament dit no sigui tal ens. En definitiva, tot és ens i en aquest <<és>>, que es juga fora del tot, hi resideix la diferència.” Qui es pregunta per <<què és...?>> (fins i tot per “què és ser” o “què és aquest ‘és’?”) és el Dasein, que es defineix per això. Així justifica Leyte que, de fet, a *SuZ* no es tracta de cap trànsit d'un ens al ser, “com si hi poguéssim arribar i instal·lar-nos, sinó del transitar mateix en què consisteix el ser”.²⁶¹ El ser és la diferència i el Dasein el seu “lloc”.²⁶² La pròpia existència com a ser del Dasein marca aquest caràcter de trencament, estrip, esquerdada, diferència i alteritat respecte l'ens. Ex-sistir és el “permanent <<estar fora>> (*ex*) d'<<on s'està>> (*sistere*)”.²⁶³

De Leyte m'interessa la radicalitat de la seva interpretació del Dasein. Parlar del Dasein ònticament, segons ell, és només un pas a “superar” fenomenològicohermenèuticament i, per tant, el Dasein *com a ens* és una caracterització provisional. Per Leyte la pregunta pel ser és l'única “pregunta” que es fa Heidegger. En el meu cas, com ja ha quedat clar, l'interès rau en la pregunta ontològica pel món. Des d'aquest punt de partida i des de la direcció marcada pel mateix, necessito transitar tantes vegades com faci falta del *Dasein com a ens* al *Dasein com a ser*. Aquest doblet és indispensable, tant per a interpretar els textos i cursos de Heidegger en relació a la qüestió del món, com per a desenvolupar aquesta qüestió amb certa autonomia.

s'esmenta la pertinença essencial de ser i no-res.

²⁵⁷ Cf. Leyte (2005), 67-68. En el cas de *SuZ* l'ontologia fonamental es desenvolupa (unilateralment) en tant que analítica del Dasein, cosa que no passa en els intents tardans de Heidegger. El projecte de l'ontologia fonamental no s'abandona, com a molt es deixa de banda l'execució d'aquesta “ontologia” sota la forma d'una analítica existenciària.

²⁵⁸ Cf. Leyte (2005), 77-78.

²⁵⁹ Leyte (2005), 79.

²⁶⁰ Cf. Leyte (2005), 79-80.

²⁶¹ Leyte (2005), 81-82.

²⁶² Leyte (2005), 83: “Dir (...) que el ser és la diferència val si això ens fa abandonar la idea d'un ser <<a part de>> o <<aliè a>> l'ens, quan es tracta, entès radicalment, de l'Horitzó on el que es diu ens pot aparèixer. I el *Dasein* és el <<lloc>> (que al·ludeix al fet que “encara” es pot considerar ens) des d'on es pot preguntar per aquest Horitzó.”

²⁶³ Leyte (2005), 83.

2.3.2.4. Dreyfus i Carman: una lectura predominantment òntica

En una posició antagonica a la postura representada per Leyte veiem que majoritàriament els intèrprets angloparlants llegeixen el Dasein com a ens. Més concretament, el *Dasein com a individu humà o persona*. S'ha parlat d'una *interpretació pragmatista*, segons la qual el Dasein es troba bàsicament ocupat en el món (*SuZ*, 119/144). Heidegger reconeix per primer cop que el nostre estar involucrats en el món no és cap decadència d'una puresa prèvia, sinó "l'originària realitat (*Wirklichkeit*)" del si-mateix.²⁶⁴ *SuZ* hauria aconseguit, com diu Habermas en el pròleg al llibre de V.Farías, la "destranscendentalització del jo constituïdor de món".²⁶⁵ Aquesta visió pragmatista ignora la 2^a secció de *SuZ* o la desestima en tant que desencontre o error.²⁶⁶

Dreyfus, inspirador d'aquesta lectura que ha esdevingut hegemònica, considera que Heidegger emprà 'Dasein' per remetre's a l'ésser-humà -amb tota l'ambigüitat i indeterminació ontològica del terme.²⁶⁷ Encara més, "la millor manera d'entendre què vol dir Heidegger amb el Dasein és pensar en termes d'"ésser humà", que es pot referir a una forma de ser (*way of being*) característica de tota la gent o d'una persona -un ésser humà. A l'engròs, en la 1^a Secció Heidegger està interessat en la *forma de ser* humana, que ell anomena "ser-hi (*being-there*)" o Dasein. En la 2^a Secció està interessat en els éssers humans individuals i parla més sovint d'un Dasein."²⁶⁸ Segons Dreyfus en la 1^a Secció el Dasein impropri i indiferent és la forma de ser de la gent, de l'humà socialitzat, en certa mesura genèric. Mentre que en la 2^a anem a parar a l'individu, que s'identifica simplement amb el Dasein propi.

Què tinc a dir respecte aquesta primera aproximació? Primer, si 'Dasein' realment s'identifica amb la forma de ser humana i punt, no veig perquè caldria un "nou" terme; bé que es podria parlar d'"ésser humà" tot precisant-ne l'accent ontològic. Segon, Dreyfus manté incòmode l'oscil·lació òntico-ontològica i encara la confon més: 'Dasein' es refereix (com a ens) a l'ésser humà, tot i que en el seu sentit d'ens fàctic existent -no com a subjecte conscient-. Però de seguida insisteix en el caràcter de *forma de ser* (de l'humà -col·lectiu o individual-) que indica el terme, amb la qual cosa la indeterminació entre *ens* i *forma de ser* és màxima (i no s'ha d'oblidar que és l'*existència* la forma de ser d'aquest *ens* (Dasein)). Tercer, del que diu Dreyfus se'n deriva la impressió que en la 1^a secció es duu a terme una investigació sobre la forma de ser de la gent (l'humà socialitzat) més ontològica que en la 2^a secció, on la investigació tindria un caràcter més òntic (òntico-ontològic, en rigor), en tant que s'interessa pel *Dasein* com a individu humà. Però aquesta

²⁶⁴ Hackenesch, C., *Selbst und Welt (Zur Metaphysik des Selbst bei Heidegger und Cassirer)*, Felix Meiner, Hamburg, 2001, 37.

²⁶⁵ Cf. Hackenesch (2001), 38. L'autèntic subjecte seria el nosaltres, la comunitat d'un món de la vida, que constituiria la base de la meua identitat, del meu *jo mateix*. Amb això es deixaria de banda el jo solipsista que genera per si mateix formes i "categories", però també la ficció mitjançant la qual Hegel fa ascendir el jo vers un *subjecte absolut*.

²⁶⁶ Hackenesch (2001), 40. On més s'insisteix en la finitud on l'individu s'assumeix i és lliure per decidir qui vol ser, aquí els pragmatistes (Rorty en especial, però també Dreyfus, en part) passen de Heidegger. La 1^a secció és la pragmatista, la bona, i la 2^a és un despropòsit que no duu enlloc. Aquesta és la crítica general de Hackenesch a aquesta interpretació. Hi ha autors provinents d'aquesta interpretació com Haugeland (2000), que s'escaparien de la crítica, perquè se centren en la 2^a secció.

²⁶⁷ Dreyfus (1991), 13: "'Dasein' és un terme col·loquial alemany que pot significar "existència humana quotidiana", per això Heidegger usa el terme per a referir-se a l'ésser humà (*human being*). Però no hem de pensar el Dasein com a subjecte conscient."

²⁶⁸ Dreyfus (1991), 14.

lectura no té ni cap ni peus, puix que no només entra en contradicció amb les intencions explícites de Heidegger, sinó amb moltes altres interpretacions, com la de Leyte mateix.

Aquesta lectura tant habitual confon encara dues coses més. Una és que el Dasein indiferent o impropri no per això deixa de ser en cada cas *el meu* (encara que es compregui des de l'hom). En aquest sentit també seria "individual". L'altra confusió, que no és específica de Dreyfus sinó general de molts intèrprets, és que la *singularitat* del Dasein equival a la seva *individualitat*. És a dir, que el ser-en-cada-cas-meu seria una determinació ontològica d'un individu. Personalment no hi estic d'acord. Considero que el Dasein propi (que s'apropia de la seva existència, *singularitzat*²⁶⁹ en l'angoixa i l'acte resolutori -en el sentit que és remès a si-mateix com al seu ser-) no ha de perquè identificar-se simplistament amb el que habitualment s'entén per individu. La noció d'individu està poc aclarida i molt carregada semànticament. Per això fa més nosa que servei. Com intentaré anar aclarint, considero que 'Dasein' designa un ens amb una forma de ser singular (singularitzada i apropiada en l'existir propi), que trobem d'entrada en l'àmbit de l'humà²⁷⁰, i que no s'esgota amb el que pensem sota el terme 'individu' o forma de ser 'individual'.

Més recentment Carman ha desenvolupat una interpretació que reincideix en aquesta línia: "la meua tesi és simplement que el terme Dasein es refereix a qualsevol ésser humà individual o persona". Aquesta seria la visió habitual pel que fa a l'*extensió* del terme (referent)²⁷¹; sobre la *intensió* (significat, definició) el tema és més debatut. Carman reconeix que el terme 'Dasein' es refereix al *ser* i posa aquesta referència en paral·lel amb la que trobem en el terme 'ésser humà'. Tant en un cas com en l'altre, "el terme que es refereix a nosaltres és un que fa referència al ser".²⁷² Però llavors per què usem un nou terme per referir-nos al mateix? Carman considera que Heidegger "rebutja la terminologia tradicional a favor del terme filosòficament no desgastat 'Dasein' de ressonàncies ontològiques" com a opció metodològica clarificadora. "El nou terme té un sentit radicalment diferent del d'aquells termes més convencionals, malgrat que no deixa de referir-se a les mateixes entitats que 'persona', 'ésser humà', i 'home' -tot i que no a les mateixes que 'ego', 'ànima', 'consciència', 'esperit' o fins i tot 'subjecte'-; es refereix precisament als encarnats agents humans entesos com a particulars concrets."²⁷³ Carman avisa que no és el mateix ser un *particular concret* en el cas del Dasein, que ser-ho per a una entitat diferent d'ell. No és l'ús o l'objectivitat el que el fa *concret*, sinó la seva *facticitat*, el trobar-se absorbit en una situació pràctica determinada. És un *particular* "no per estar individuat de manera convencional o objectivament", sinó pel caràcter d'en-cada-cas-meu (*Jemeinigkeit*), "això és, per tenir sempre una comprensió reflexiva de si

²⁶⁹ El verb '*vereinzeln*' i el nom '*Vereinzelung*' són traduïts normalment com a '*individualitzar*' i '*individuació*' o similar. Per la meua banda prefereixo parlar de '*singularització*' que continua recollint la idea que el Dasein s'apropia de si en tant que específic, idiosincràtic i en-cada-cas-meu, sense obligar-nos a retre comptes a l'ídol filosòfic de la *individualitat*, fortament connotat, i que fa més nosa que servei. Per això considero més adequat canviar la traducció-interpretació per tal de recordar que el Dasein no s'identifica planerament i de manera evident amb l'individu.

²⁷⁰ Tot i que si pensem radicalment aquest àmbit de l'humà hauríem de concloure que no es tracta de cap regió o àmbit particular, sinó de la condició de possibilitat de tot àmbit, de tot ser, i en aquest sentit, també és condició de possibilitat de l'"àmbit humà" entès de manera restringida, en la seva oposició a l'àmbit dels (altres) animals, de la pura matèria, etc. El terme 'Dasein' apunta al que a vegades anomenem 'allò humà' però en el primer sentit esmentat.

²⁷¹ Com hem vist, la interpretació de Haugeland i la de Leyte negarien això, tot i que per motius diferents.

²⁷² Carman (2003), 35.

²⁷³ Un dels autors que Carman ha treballat més intensament ha estat Merleau-Ponty.

mateix, encara que no temàtica, en el seu comprendre el món.”²⁷⁴

Carman insisteix que ‘Dasein’ remet als “éssers humans individuals com a tals”, ja que “si el Dasein és sempre “meu” i requereix de l’ús de pronoms personals és perquè un Dasein és un particular personal concret”.²⁷⁵ Es distància de la crítica de Tugendhat que nega la necessitat d’aquest terme, però també de la lectura no-individualista de Haugeland, ja que segons Carman el ser-en-cada-cas-meu és senyal inequívoca de la “particularitat personal”²⁷⁶ del Dasein; a la vegada que considera que Haugeland difumina la diferència ontològica. Carman ataca la interpretació d’aquest autor dient que “el Dasein no és una forma de vida (...) sinó més aviat, els Daseins particulars són particulars viures de vides particulars (*particular livings of particular lives*)”.²⁷⁷

De bones a primeres, no estic en desacord que ‘Dasein’ refereixi, en la seva lectura més òntica, a un *particular personal concret*. El desacord amb Carman rau en la identificació planera d’aquesta particularitat -que prefereixo anomenar ‘singularitat’- amb l’individu.²⁷⁸ Identificació de la qual Heidegger n’és parcialment responsable, però no per això em sembla menys perniciosa. Una conseqüència d’aquesta identificació de Dasein i individu rau en la dificultat per pensar *el social* en Heidegger²⁷⁹, tot i que la importància d’allò supra-individual és innegable en *SuZ*.²⁸⁰ Una altra és la impossibilitat, segons algunes lectures, de plantejar una existència pròpia que no sigui individual; tema que reapareixerà al llarg de la tesi. Per la meua banda, crec que aquestes dues “dificultats” del plantejament heideggerià es poden vertebrar de manera suficient des de Heidegger mateix si evitem aquesta identificació.

²⁷⁴ Carman (2003), 36.

²⁷⁵ Carman (2003), 40.

²⁷⁶ Carman (2003), 40.

²⁷⁷ Carman (2003), 42. No puc deixar d’arrufar el nas en veure ‘Dasein’ en plural: ‘Daseins’. Aquest és un dels casos en què pensem que l’ús, i la seva interpretació implícita, sobrepassen clarament les indicacions de Heidegger. Si es vol fer un ús tal, i no abusar simplement del terme, caldria una justificació filosòfica a fons, tant sistemàtica com hermenèutica respecte a l’autor que forjà l’expressió ‘Dasein’ en primer terme. Això és el que intentem fer nosaltres en la nostra interpretació, conscients com som que no és una lectura “de calaix” a partir de la lletra de Heidegger.

²⁷⁸ Certament el Dasein sempre és concret i seu (tot i que no sempre està “singularitzat” o com sovint es tradueix *vereinzelt*, “individualitzat”).

²⁷⁹ Articles interessants que presenten posicions matisades sobre la suposada dificultat de pensar “el social” en Heidegger: Raffoul, F. “Otherness and individuation in Heidegger”, *Man and World* 28, Kluwer Academic, Netherlands, 1995, 341-358. Luckner, A., “Wie es ist, selbst zu sein. Zum Begriff der Eigentlichkeit (§§ 54-60)”, a: *Martin Heidegger. Sein und Zeit*, Rentsch, T. (ed.), Akademie Verlag, Berlin, 2007 (ed.orig.2001), 149-168. Adrián Escudero, J., “Heidegger und die Frage nach dem Anderen”, a: Rocha, A. (ed.), *Die Philosophie des Anderen*, Walter de Gruyter, Berlin, 2015 (2015 a), 34-55. Schatzki, T.R., “Early Heidegger on Sociality”, a: Dreyfus, H.L. i Wrathall, M.A. (eds.), *A Companion to Heidegger*, Blackwell Publishing, Malden (USA) – Oxford (UK) – Victoria (Au), 2007 (ed.orig.2005), 233-246.

²⁸⁰ La facticitat que som i on som llençats és sempre una herència, és l’estar-interpretat del món comú públic en què ens compremem (i només a partir del qual és possible l’existència pròpia). Aquests factors són *supra-individuals*, tot i que no per això, deixen de ser *singulars*. Encara més, aquests elements supra-individuals que constitueixen el nostre ser i comprendre no neguen la possibilitat d’una apropiació “*individualitzada*” –si es vol- del nostre ser (que és sempre singular, encara que habitualment de manera encoberta pel domini del comú i públic en el seu sentit impropri (caiguda en la publicitat, hegemonia del genèric que amaga la pròpia “singularitat” de tot Dasein, també de la de l’hom).

2.4. Interpretació positiva dual-funcional del Dasein: lectura positiva

2.4.1. Observacions preliminars

La meua interpretació positiva de ‘Dasein’ parteix del reconeixement que el terme es refereix en primera instància a *un ens singular*; a l’ens que (es) comprèn i *que som nosaltres mateixos en cada cas* (*das wir selbst je sind*) (*SuZ*, 7/30). A partir d’aquí considero que aquest ens peculiaríssim no s’ha d’identificar *exclusivament* amb l’individu. Ara bé, si l’ens a què ens referim en *un o altre cas concret* amb el terme ‘Dasein’ és individual, col·lectiu o quelcom en l’entremig, no es pot predeterminar. Per tant, d’entrada el concepte no s’ha d’emprar de manera *exclusiva* (ni) per a individus (ni per a col·lectius). Ambdós són Dasein... o es poden identificar (per reducció) en el fenomen del Dasein. En cada cas es podrà resoldre *a posteriori* el **grau de col·lectivitat o individualitat** del Dasein a què ens referim –si això és rellevant per a la investigació del cas-. El que sí que el terme predetermina és la *singularitat* d’aquest ens.²⁸¹

És clar que la constitució ontològica del Dasein és refractària a la pregunta pel *què* (sobretot si aquesta apunta vers una quiditat, *essentia* o *ousia*), i exigeix més aviat la pregunta pel *qui*.²⁸² Per tal com la “naturalesa” del *qui* no és com la del *què*, que apliquem de seguida al que hi ha aquí-davant o està disponible. La relació entre *quiditat i subsistència* (*Washeit und Vorhandenheit*) i la relació entre *quisitat i existència* (*Werheit und Existenz*) mostren el problema de l’articulació del ser de tot ens, que no es pot restringir a l’estar-aquí (*Vorhandenheit*), per diferents modes que admeti. Fins i tot l’ens que primordialment no té la forma de ser de l’estar-aquí s’articula també de manera doble en el seu ser²⁸³: (a) en el seu *què-és* (el seu ser-ens (un *qui que...*)) i (b) en el seu *com-és* (mode de ser d’aquest ens). Així, el Dasein com a ens no és reductible a l’home o a la consciència, en tant que aquests dos ens (a) són pensats ontològicament en el seu estar-aquí i (b) no se’ls atribueix l’*existència* ni l’*en-cada-cas-meu* com a mode de ser propi. Al Dasein no li escau tant la pregunta “*què és?*”, com les preguntes pel *qui*, pel *com* i pel (fet) *que és*.

Quan parlem del Dasein ens dirigim immediatament a l’ens existent concret, que sóc/som en cada cas. Que el Dasein és *en cada cas meu* (*je meines*) ho entenc en el sentit que el Dasein és “tingut” en cada cas *per i des d’una* 1^a persona, però no necessàriament *per o des d’una* 1^a persona del “singular” en el sentit d’un individu psíquic, delimitat de l’exterior i dels altres com a esfera de ser interna.²⁸⁴ És a dir, no hi

²⁸¹ Entenc que la singularitat del Dasein que s’*explicita* en la singularització (*Vereinzelung*) de l’existència que s’apropia a si mateixa (consciència, mort i ser-culpable) és una marca que anticipa el concepte de finitud.

²⁸² Com diu al curs del SS 1927: <<Fins i tot una consideració molt sumària mostra que l’ens que nosaltres mateixos som, en general, no pot ser *interpel·lat*, com a tal, mitjançant la pregunta: *què és això?* Només aconseguim accedir a aquest ens si preguntem: *qui és?* El Dasein no està constituït per una quiditat o un què-és, sinó, si se’ns permet encunyar l’expressió, per una *quisitat* o un *qui-és*. La resposta no dóna una cosa, sinó un jo, un tu, un nosaltres. Però, per altra banda, encara preguntem què és aquest qui i aquest qui-és o quisitat del Dasein. (*Sachheit, realitas oder quidditas, ist dasjenige, was auf die Frage antwortet: quid est res, was ist die Sache? Schon die rohe Betrachtung zeigt: Das Seiende, das wir selbst sind, das Dasein, kann als solches mit der Frage, was ist das?, überhaupt nicht befragt werden. Zu diesem Seienden gewinnen wir nur Zugang, wenn wir fragen: wer ist es? Das Dasein ist nicht durch die Washeit, sondern - wenn wir den Ausdruck bilden dürfen - durch die Werheit konstituiert. Die Antwort gibt nicht eine Sache, sondern ein Ich, Du, Wir. Aber wir fragen doch andererseits: Was ist dieses Wer und diese Werheit des Daseins.*)>> (GA 24, 169/155-156).

²⁸³ L’articulació interpretada tradicionalment com a *essentia* i *existentia*.

²⁸⁴ El Dasein és en cada cas el *meu*, però no s’ha de substancialitzar aquest “meu”. Per començar, *hom* és un individu com un altre, una manera de ser-hi i d’existir com d’altres –per tant, en sentit rigorós, l’*hom-mateix* no és estrictament individual-. Però quotidianament jo sóc *hom-mateix* i el Dasein continua sent en cada cas *meu*, tot i no ser individual en el

ha dubte que l'individu és Dasein, però tampoc n'hi ha respecte que la col·lectivitat és Dasein i no una altra cosa. Ambdós “hi són”, car (el) *ser-hi* (Dasein) està “suposat” en tot ser-individual o ser-col·lectiu. És per això que el Dasein pot ser *més* individual o *més* col·lectiu, però en tant que Dasein *no és exclusivament* ni una cosa ni l'altra, car al meu entendre aquests són pols d'un mateix *continu* (el Dasein en el sentit de la 1^a persona).²⁸⁵

Segons això, els conceptes d'*individu* i *col·lectiu* serien fenòmens que parteixen necessàriament del fenomen del Dasein, i per tant, *derivats*. De les modalitats fenomèniques del Dasein se'n poden abstroure aquests, que amb el temps i l'automatització dels conceptes de la tradició han quedat sobrecarregats d'importància ontològica. D'aquesta manera podem dir que els conceptes sedimentats i oblidats del seu origen fenomenològic “reboten” i tornen al fenomen del Dasein, aplanant-lo (pel que fa a la seva variabilitat, dinamisme i oscil·lació essencials) i retallant-lo en individus i col·lectius. Aquesta manera “excloent” d'entendre aquests conceptes ens obliga a prendre partit per la primordialitat de l'individu o del col·lectiu.²⁸⁶ No nego que en d'altres contextos i problemàtiques no sigui adequat parlar en termes *individuals* o *col·lectius*, però pel que fa a la qüestió del món les nocions d'“individual” i “col·lectiu” poden servir per graduar i adjectivar “relativament” el Dasein del cas, però no com a punt de partida. Si l'anàlisi s'enceta amb el Dasein com a ens exemplar, no hauriem de sotmetre aquest fenomen escapívol al jou de la dualitat individu/col·lectiu com si fos originària, atès que no només no hi guanyem res, sinó que a sobre ens veiem abocats a una sèrie de problemàtiques que ens distreuen de la nostra feina.²⁸⁷

Sóc conscient que la interpretació del Dasein (com a ens) que proposo és atípica i va a repèl. Si la meva tesi ha de ser considerada he d'aclarir millor com interpreto el *ser-en-cada-cas-meu* (*Jemeinigkeit*) del Dasein, base irrefutable de la comprensió *individualista* dominant. Primer, igual que d'altres autors entenc l'afirmació que el Dasein és *en cada cas meu* en el sentit de la 1^a persona.²⁸⁸ *Ser-hi* pertany sempre a algú determinat, no és anònim.²⁸⁹ Aquest algú no és genèric ni abstracte, ni es pot determinar des d'una 2^a o 3^a

sentit excloent i exclusiu. És a dir, en el sentit tallant entre dins / fora, jo / nosaltres, i fins i tot entre jo / altres. Fins i tot l'existència pròpia, l'*apropiació* de l'existència com a “meva”, considero que no s'esgota amb la noció ontològica tradicional d'individu, que en seria una elaboració interpretativa particular (cf.III, cap.3.3.4.).

²⁸⁵ El límit entre individual i col·lectiu en el Dasein és difícil d'establir. Els considero *conceptes graduals* de caràcter funcional, relatius un a l'altre segons el context d'aplicació. No nego les diferències entre l'individual i el col·lectiu, però en relació al Dasein aquesta distinció no em sembla primordial. Si parlem directament de l'home o l'ésser humà i pensem aquest ens en la seva concreció corporal-psíquica, llavors l'oposició tradicional entre individu/col·lectiu té un sentit determinat i positiu. Però que aquesta oposició conceptual determini el Dasein *a priori* no comporta cap avantatge filosòfic, sinó al contrari. Per altra banda, si Dasein s'identifiqués amb l'individu a seques, el terme ‘Dasein’ es podria suprimir tranquil·lament. Però crec que amb aquesta operació s'escolaria una gran part de la productivitat filosòfica del plantejament heideggerià respecte la qüestió del ser i la qüestió del món.

²⁸⁶ Debat filosòfic, polític, sociològic, psicològic, que parteix en tots els plantejaments disciplinars diferents del mateix fenomen, el Dasein, “mal entès” o sobreinterpretat de manera no fenomenològica.

²⁸⁷ Debats com el que hi ha entre objectivisme i subjectivisme, realisme i idealisme, solipsisme... Tals polèmiques es poden reformular i tractar millor, al meu entendre, partint del Dasein proposat per Heidegger i que intento clarificar.

²⁸⁸ Crowell, S., “Subjectivity: Locating the First-Person in *Being and Time*”, a: *Inquiry 44: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*. London, 2001, 433-454. Carman (2003): veure el capítol 6 (*Authenticity and Assymetry*), esp. 267-269.

²⁸⁹ Fins i tot l'“anonimat” o “impersonalitat” de l'hom (*das Man*) no pot ser una impersonalitat radical com la d'un gra de sorra, una fulla o un bolet. L'hom només és anònim en el sentit que en ell el Dasein no s'assumeix *des de si*, sinó que la 1^a persona i la seva responsabilitat es troben difoses. És a dir, en tant que el Dasein del cas és irresolt i es deixa portar pel que es fa i es diu en el flux de l'existir habitual. L'hom només és “impersonal” en tant que el Dasein que és en-cada-cas-el-seu, es desatén a si mateix en la seva radical singularitat.

persona (“hi ha una radical asimetria entre la perspectiva de la 1^a i de la 2^a o 3^a persona”²⁹⁰), sinó que el Dasein és sempre (en) 1^a persona. Només es pot determinar i caracteritzar des d’aquesta perspectiva. *Jemeinigkei*t significa *pertanyent a una 1^a persona*.²⁹¹ Així interpreto el ‘meu’ del ser-en-cada-cas-meu. El quid de la qüestió rau en deixar aquesta 1^a persona indeterminada (o per-ser-determinada-cada-cop-de-nou) pel que fa al seu mode de ser individual o col·lectiu.²⁹² En aquest sentit, la singularització (*Vereinzelung*) - que s’esdevé en l’angoixa, la consciència, la culpa, la mort- no la interpreto com a reducció a l’individu, sinó com a **reducció a l’existència singular** que ja sempre som (també existint en l’hom, “anònimament”), sigui estrictament individual o no (com és sovint el cas). La meua singularitat es constitueix²⁹³ de diverses “peculiaritats”, algunes de les quals poden ser idiosincràtiques i “individuals” (en el sentit habitual del terme), però la major part d’elles són en part “comunes” (família, amics, cercles socials i professionals, gustos i àmbits en què em moc) o plenament “comunes” i “col·lectives” (llengua o cultura, amb tots els matisos i graus que van des del més particular, del meu lloc de naixement, al meu poble, a la nació, a l’europeïtat, a la humanitat, si es vol), marc econòmic, etc.).

A més, la meua tesi interpretativa inclou *la possibilitat* que el Dasein singularitzat sigui “col·lectiu”. He dit que el Dasein (impropi o propi) no es redueix a l’individu, sinó que es refereix a la 1^a persona (amb diferents graus transitoris entre jo i nosaltres). Però aquesta 1^a persona no és una suma, atès que és singular. Tampoc la 1^a persona del plural (*nosaltres*) és una suma de primeres persones del singular, car és tant *singular* com la 1^a del singular (*jo*), malgrat que la tendència interpretativa quotidiana ocultí la singularitat (tant individual com col·lectiva) del Dasein a si mateix. No seria absurd pensar que la tendència a establir *de fet* una separació tallant entre jo i nosaltres, individual i col·lectiu, emana precisament de la comprensió mitjana pública i cadent, és a dir, impròpia. Així, el Dasein resolt s’assumiria en la singularitat no exclusivament individual que recull la supraindividualitat, també de caràcter singular i en-cada-cas-meua (i “feta meua” o apropiada). D’aquesta manera el Dasein singularitzat també pot ser “col·lectiu” (sempre i quan no ho entenguem com una suma d’ens particulars preexistents, sinó *de cop*, originàriament com a tal).

Malgrat el que defenso, sóc conscient que el propi Heidegger potencia en molts llocs textuais la

²⁹⁰ Carman (2003), 267.

²⁹¹ Cal evitar el perill de substancialitzar aquesta 1^a persona. La concepció del *Selbst* que es pot destil·lar de *SuZ* hauria de ser suficient per evitar les *paradoxes de l’autoreferència* de la filosofia de la consciència. Cf. Henrich, D., “Self-Consciousness, a Critical Introduction to a Theory”, a: *Man and World 4*, 1971, 3-28. Zahavi, D., *Subjectivity and Selfhood*, The MIT Press, Cambridge – Massachusetts - London, 2005, 99-146 (cap.5: “Consciousness and self”).

²⁹² De fet, no sempre que usem lingüísticament la 1^a persona del singular designem l’individu en sentit fort. Sovint dient ‘jo’ designo el rol, la funció o el paper que estic fent; fins i tot l’àmbit que encarno en el meu actuar, que no és individual. Fins i tot l’ús del ‘nosaltres’ no sempre és marcadament col·lectiu (en el sentit de designar un conjunt d’individus). Sovint es parla majestàticament en textos o ocasions públiques del “nostre” text, la “nostra” tesi, quan es refereix al text i tesi d’una persona. També és habitual un *nosaltres* difós en parlar “individualment però des d’un col·lectiu”. P.e., un professor diu als seus alumnes: “no ens agrada gens la vostra actitud de desgana”. Això pot indicar que s’ha parlat anteriorment del tema entre el professorat, o pot ser una percepció particular del professor que parla (suposadament) “en nom” del col·lectiu que representa. En la política i en el món empresarial podem trobar molts usos híbrids del ‘jo’ i del ‘nosaltres’.

²⁹³ No puc entrar en els debats profunds que aquesta qüestió planteja, però és cert que cal distingir entre (i) la *singularitat* del moviment d’adscripció de “continguts” i maneres de ser (aquest dinamisme singularitzador, diguem-ne), i (ii) la singularitat entesa com el conjunt singular d’aquests continguts. No en va, això recorda a la diferència entre apercepció transcendental i subjecte empíric (psicològic) en Kant.

lectura individualista del Dasein. En els paràgrafs sobre l'angoixa, la mort i la consciència (esp. en la 2^a Secció de *SuZ*) sembla enfocar el Dasein en termes (reductivament) individuals. Però aquesta lectura em sembla filosòficament perniciosa. A més, com veurem, *és possible* interpretar els fenòmens aparentment (només) individuals (angoixa, consciència, mort), en clau no reductivament individualista (cf. III, 2.2.2.5., 3.2.3.2., 3.3.3.4. (apartat III)). Aquesta possible interpretació no-reduccionista permetria encarar de manera més productiva el problema de l'altre, de la societat i de l'existència pròpia no individual.

La posició de Heidegger respecte la possibilitat d'un Dasein "col·lectiu" *propri* és poc clara. En el cas que negui realment tal possibilitat -com alguns fragments semblen assenyalar-, hi estaria en desacord (cf. III, cap.1.3.6.3. (apartat I)). Considero que no s'ha d'identificar amb tanta alegria la famosa oposició entre *hom* i *si-mateix* propi amb l'oposició tradicional entre *col·lectiu* i *individual*. Fa l'efecte que sobre aquesta qüestió Heidegger té caps sense lligar que apunten vers direccions filosòfiques disjunts, pràcticament antitètiques, dificultant una articulació coherent. Dit això, crec que *es pot* llegir Heidegger d'una altra manera. D'una manera en què el fet que el Dasein pugui existir impròpiament o pròpia implica que el que habitualment anomenem individus i col·lectius puguin ser ambdós entesos de manera impròpia o pròpia.

2.4.2. Interpretació dual-funcional del 'Dasein': doble accepció i ús del terme

En referència a les quatre interpretacions del Dasein exposades (cap.2.3.2.) vull dir unes quantes coses. Respecte la **1^a interpretació** (Von Herrmann) cal no oblidar la doble dimensió òntico-ontològica del Dasein i remarcar l'accent ontològic del terme. Aquest ens està constituït, es constitueix en cada cas i "constitueix" (el ser de l'ens) *des del* seu Aquí. Aquesta obertura és a la vegada una obertura al ser en general (totalitat de l'ens) i a si mateix (a l'ens que existeix).

De la **2^a interpretació** (Haugeland) em quedo amb les observacions crítiques sobre la identificació habitual de 'Dasein' i 'individu', així com amb l'actualitat (el gerundi del ser: *sent*) del Dasein i la interpretació no reductivament individualista del ser-en-cada-cas-meu.

Respecte la **3^a interpretació** (Leyte) que estableix enèrgicament que s'ha d'encarar el Dasein fonamentalment en el seu ser, considero que 'en el seu ser' no equival a '*només* en tant que ser'. És cert que el Dasein és un ens que s'ha de definir mitjançant el *ser* (i la seva mateixa relació al ser) i no per la seva realitat (*Vorhandenheit*) o funcionalitat (*Zuhandenheit*). Però no per això el terme 'Dasein' deixa de referir-se a un ens. Per això, malgrat no identificar-se *del tot* amb l'ésser humà (pel que fa a la seva comprensió habitual), sí que hi té molt a veure i, en parlar d'un o de l'altre, sovint ens referim al mateix ens, encara que no de la mateixa manera. És a dir, el referent pot ser el mateix, però el mode com ens hi referim –el significat– no. En resum, el Dasein és un ens.

Respecte a la **4^a interpretació** del 'Dasein' vull insistir en l'ús del terme que es troba habitualment en els textos en què aquest es refereix principalment al *ser*, en concret, a l'*ésser-en-el-món*, que estrictament no és cap ens. A partir d'aquesta "equivocitat" i de les observacions anteriors, es poden determinar dos sentits del terme 'Dasein' que no cal distingir sempre, però que en certs indrets del text heideggerià fer-ho ens simplifica la feina. Aquest doble ús del terme 'Dasein' no implica que es tracti de dues coses (fixem-nos que el segon sentit no és òntic) o de dos significats independents, sinó de dos

accents en la manera de parlar del “mateix”.²⁹⁴

Podem parlar del (1) Dasein en tant que ens i del (2) Dasein en tant que ser (ésser-en-el-món). De totes maneres el meu afany analític ha de quedar matisat per l’advertència que en cada sentit hi ha inherentment una referència a l’altre. Del *més òntic* al *més ontològic* i viceversa, contínuament, en la tensió de la diferència. Per tant, (1) el sentit *més òntic* no deixa de ser el d’un ens *preontològic*, definit per una *precomprensió del ser*, per l’existència com a haver de ser el seu ser com a seu, etc. Però (2) el sentit *més ontològic* no flota en el buit, sinó que parteix de l’ens que és el Dasein (1), sense per això reduir-se al seu ser-ens o entitat (*Seiendsein, Seiendheit*). En resum: tenim (1) una *visió més òntica* i (2) una *visió més ontològica* del Dasein, obrint-nos la segona a la qüestió del món, atès que ja implica la referència a l’ens en total en el seu aparèixer i el seu *ser*. Les dues perspectives no es poden *oposar*, pel fet que apunten cap a la mateixa direcció, malgrat que una privilegiï l’atenció a l’ens del cas que és el seu Aquí i l’altra se centri en el seu Aquí, en l’obertura (del ser en general) i, encara més, en el fenomen del món. Són “dues” en el sentit de la diferència ontològica (ens i ser), que no és ambígua per defecte, sinó originària i radical.²⁹⁵ Per això l’oscil·lació entre una perspectiva i l’altra és inevitable. De fet l’anàlisi del món en Heidegger *oscil·la* d’una manera encara més cridanera entre la perspectiva de caràcter *més òntic* i la de caràcter *més ontològic* (com es veurà a les parts III i IV de la tesi), cosa que té possiblement la seva arrel en aquesta oscil·lació en el fenomen i el concepte de Dasein.

(1) Dasein en tant que ens: malgrat que l’expressió ‘Dasein’ es fixi en el *com* (forma de ser d’un ens) no per això deixa de referir-se a *un ens*. Per tant, en algun grau estem tractant amb un *què*, per molt específic i diferent que sigui dels *què* habituals. Aquest ens es determina, com hem vist, per un *com* peculiar: el seu mode distintiu de ser-ens és *l’existència* -a diferenciar del concepte tradicional d’*existència* com a presència efectiva de les coses²⁹⁶-. El Dasein és l’ens que sent es juga el seu ser: un ens existent fàctic. *Existir* és un poder-ser (guiat per una comprensió del ser) obert en relació al que és, a l’ens (coses, persones, accions, sentiments, idees, valors...). Aquest *poder-ser* és *haver-de-ser* en relació al que sigui en

²⁹⁴ Reconec que aquest “mateix” no és en absolut trivial. De fet remet a la problemàtica de la diferència ontològica i l’*Ereignis*. En la investigació actual no m’interessa entrar en profunditat en la tensió entre “identitat i diferència”.

²⁹⁵ Herrmann (1997), 55: “Malgrat tot, el ser com a tal també és ser de l’ens. Adhuc no sent res és essencialment *distint* (*unterschieden*) de l’ens. Per això parlem també del ser *mateix*. En tant que distint de l’ens el ser determina, però, l’ens *en tant que* ens. Sense el ser, l’ens no es faria manifest ni comprensible.”

²⁹⁶ La voluntat de distingir la forma de ser d’aquest ens de l’ontologia còsica i substancial dominant en la història de la filosofia, fa que Heidegger s’obstini a vegades en una separació gairebé abismal, com apunten Tugendhat (1979) o Lafont (1994) en els seus estudis corresponents. En el curs del SS 1927 (*Grundprobleme der Phänomenologie*) Heidegger apunta a un ens que fa insostenible la tesi tradicional que *ser* equival a *efectivitat* (*Wirklichkeit*) o en termes de Heidegger a l’estar-aquí, estar-present o subsistència (*Vorhandensein, Vorhandenheit*): <<Amb tot, continua oberta la pregunta de si *tot* l’ens s’acaba amb el que està-aquí. Coincideix l’àmbit del que està-aquí amb l’àmbit de l’ens en general? O, per contra, hi ha un ens que, d’acord amb el seu sentit de ser, no pot ser concebut com a ens que està-aquí? De fet, l’ens que menys pot ser concebut com a estant-aquí, el Dasein que nosaltres mateixos som en cada cas, és precisament aquell ens al qual ha de referir-se tota comprensió de l’estar-aquí, de l’efectivitat. (*Die Frage bleibt jedoch, ob [169] alles Seiende durch das Vorhandene erschöpft ist. Deckt sich der Bereich des Vorhandenen mit dem Bereich des Seienden überhaupt? Oder gibt es Seiendes, das seinem Seinssinne nach gerade nicht als Vorhandenes begriffen werden kann? In der Tat, das Seiende, was am wenigsten als Vorhandenes begriffen werden kann, das Dasein, das wir je selbst sind, ist gerade dasjenige, auf das alles Verstehen von Vorhandenheit, Wirklichkeit zurückgehen muß.*)>> (GA 24,168-169/155). L’estar-aquí o subsistència és referit al Dasein en tant que aquest és l’ens que comprèn el ser, així també el ser de l’ens present, subsistent, efectiu.

cada cas, i a la vegada és sempre una relació de ser amb si mateix, perquè el Dasein és en-cada-cas-(el)-meu (ser). Aquesta *obertura* al món, i així a l'ens i a si mateix, és un *comprendre* (el ser de l'ens) (cf.III, cap.1.4.2.2.). El Dasein com a existència és l'ens que consisteix en haver-de-ser el seu ser (com a *seu*). Havent esbossat el *com*, la manera de ser d'aquest ens (el seu *ser-ens* com a *existència*²⁹⁷), vull insistir ara en el seu peculiar caràcter de *què*. Literalment en la *quiditat* del Dasein, en el seu *ser-ens*.

La facticitat és l'especial “què” del Dasein. Només perquè és un ens fàctic *es pot* malinterpretar el Dasein prenent-lo en el seu *mer estar-aquí* (un cos de 75 kgs, un grup de 23 persones, 350 paraules dites en una conversa, algú que veig davant meu); o en el seu *mer ser-a-mà* (algú del qual em puc aprofitar, una gent de la qual no en pots esperar res, una bona adquisició a nivell laboral...). Només perquè el Dasein és un ens *es pot* (mal) entendre d'aquestes maneres.²⁹⁸ La “mala” comprensió corrent del Dasein (ens) en el seu *mer estar-aquí* o en la seva utilitat (ser a mà) també apunta al Dasein fàctic -tot i que ho fa *encobrint-lo-*. Ara bé, la facticitat del Dasein té un tarannà diferent del “fàctic” ser de les coses i estats de coses de què parlem habitualment. **La facticitat** del Dasein consisteix en què existint -comportant-se en cada cas respecte el propi poder-ser- *està lliurat al seu ser*. Aquest estar-assignat al ser és la seva facticitat, ja que el poder-ser en què consisteix el Dasein no és triat, sinó “adjudicat”: s'hi troba llençat.²⁹⁹ El Dasein fàctic consisteix en possibilitats de ser en les quals *es troba projectat* i a partir de les quals *es projecta* cada cop de nou.³⁰⁰ En aquest sentit diem que el Dasein *ha estat entregat a un món*, al poder-ser fàctic històric (vinculat a l'ens) *en què* ell ha-de-ser el seu ser (existir).³⁰¹ La facticitat és el seu *a priori*, el seu estar

²⁹⁷ <<Dasein significa, entre d'altres coses: sent, comportar-se respecte l'ens com a tal, i precisament de tal manera que aquest comportament constitueixi per si mateix **el ser-ens del Dasein**, ser que nosaltres designem **existir**. El que el Dasein és, consisteix en el mode *com* és, és a dir, *com* existeix. El ser-què del Dasein, la seva essència, consisteix en la seva existència (SuZ, 42). (*Dasein heißt unter anderem: seiend zu Seiendem als solchem sich verhalten, so zwar, daß dieses Verhalten das Seiend-sein des Daseins mit ausmacht, welches Sein wir als Existenz bezeichnen.* [433] *Was das Dasein ist, liegt in dem, wie es ist, d. h. existiert. Das Was-sein des Daseins, sein Wesen, liegt in seiner Existenz (Sein und Zeit, S.42).*)>> (GA 29/30, 432-433/358). Si ens cenyim únicament al sentit apuntat aquí, el Dasein no és un ens “present”, però l'home d'entrada sí que ho és –tot i que no només és això-. La biologia i la medicina consideren els homes en tant que *coscos orgànics*. Des de l'administració d'un hospital se'ls considera com a *pacients* que cal atendre, organitzar en llistes, classificar segons historials clínics, mútues, etc. És a dir, com a ens subsistent o present.

²⁹⁸ Si es pot malinterpretar així vol dir que el *què* no es pren adequadament en el seu *com*, però no per això deixa d'haver-hi un cert *què*. Sense *ens* parlar del *com* del seu ser seria absurd. Igual que en parlar d'un *què* l'identifiquem *com a tal* o qual; és a dir, el compremem (millor o pitjor) en el seu *com*.

²⁹⁹ <<En (el) ser (d')aquest ens es comporta ell mateix respecte el seu ser. En tant que ens d'aquest ser està entregat al seu propi ser. En cada cas del que es tracta en aquest ens és del *ser*. (*Im Sein dieses Seienden verhält sich dieses selbst zu seinem Sein. Als Seiendes dieses Seins ist es seinem eigenen Sein überantwortet. Das Sein ist es, darum es diesem Seienden je selbst geht.*)>> (SuZ, 41-42/67).

³⁰⁰ Per això es parla del Dasein com a *projecte-llençat*. És llençat en un projecte en el qual (es) comprèn i es projecta comprensorament sempre de nou partint d'aquest projecte no triat. La tensió essencial entre passivitat i activitat és bàsica per entendre el Dasein com a ens “lliure”, és a dir, com a *ser-possible*. Hi ha dos sentits del *projecte (Entwurf)*: (i) en el *sentit ontològic* el Dasein es troba sempre llençat en un projecte de ser (comprensió del ser); ja ha estat projectat, sense decidir-ho o deixar-ho de decidir. En aquest “projecte llençat” constituent el Dasein del cas pot comprendre's i projectar-se (ii). Aquest és el *sentit òntic* del projecte. Només aquí és sensat parlar de tria, deliberació i decisió en sentit habitual. El projecte òntic es pot executar de manera pròpia o impròpia, en funció de com assumeixi el projecte ontològic que l'ha possibilitat com a Dasein (és a dir, el seu haver-estat-ja-sempre projectat, o llençat en una comprensió de ser que el constitueix com al Dasein que és). (cf.III, cap.1.4.2.2., apartat II.1.).

³⁰¹ Aquest poder-ser està vinculat a l'ens intramundà com si fos el seu destí. <<El concepte de facticitat implica: l'èsser-en-el-món d'un ens “intramundà”, en forma tal que aquest ens es pot comprendre com a lligat en el seu “destí” al ser de l'ens que compareix per a ell dins del seu propi món. (*Der Begriff der Faktizität beschließt in sich: das In-der-Welt-sein eines*

prèviament llençat en un món, el seu trobar-se situat ja enmig de l'ens, Aquí... D'aquí la "mala" comprensió d'aquest ens com a "cosa", "útil" o ens intramundà. Perquè la *facticitat* es confón sovint (per la seva aparença (*Schein*)) amb la *intramundanitat*, mentre que el Dasein és, en rigor, un ens *mundà*. La "intramundanitat" del Dasein, el seu estar compromès amb l'ens (intramundà) i comprendre's a partir d'ell, no ateny el seu ser més peculiar, i deriva en una autocomprensió cadent de si mateix com a ens intramundà, ontològicament insuficient.

Recapitulant: l'ens que anomenem Dasein es caracteritza per la forma específica de ser amb el nom d' "existència". Aquest poder-ser "pertany" a un ens que en cada cas és *algú* (és un *qui* i no merament un *què*), puix que en cada cas el poder-ser és *meu* (*Jemeinigkeit*). Però l'existència en cada cas meua del Dasein només s'entén si s'enfoca com a *comprensió preontològica* (del ser). Aquesta precomprensió és l'element en què es desenvolupa el seu existir en cada comportament concret (en relació a l'ens aliè o propi). Comportar-se és existir comprenent(-se). Comprendre's implica un fàctic poder-ser (existència) en cada-cas-meu, i viceversa. Així, en caracteritzar el Dasein com a ens hem de tenir en compte que *l'ens preontològic i atemàtic* per excel·lència (com diu Leyte) consisteix primordialment en el seu ser. Per altra banda, al meu entendre, trobem el seu *ser-ens* (*Seiendsein*) i la seva *entitat* principalment en la *facticitat*, l'*estar-llençat*, el trobar-se assignat a un món (condició de possibilitat del poder-ser fàctic en cada cas en relació a l'ens). La copertinença entre Dasein i món que cal aclarir constitueix la peculiar *facticitat* i *onticitat* del Dasein, pel fet que el món possibilita el comparèixer de l'ens i el comportar-s'hi del Dasein.

Abans de passar al segon ús del terme, vull remarcar que el primer (el Dasein 1 com a ens) no comporta una lectura *purament* òntica sinó *òntico-ontològica*, ja que és la relació de ser amb el seu ser (existència) el que "defineix" aquest ens com a tal.³⁰² El Dasein no es pot determinar *a priori* en un *què* (de caràcter present, subsistent). Per tant, quan ens referim al Dasein *qua* ens (Dasein 1) a la vegada també apuntem al seu ser, per això Heidegger parla del terme Dasein com a *pura expressió de ser*.³⁰³ Römpp apunta al mateix quan afirma que l'analítica del Dasein "no pot consistir en una 'anàlisi' de les seves determinacions" (com en una investigació sobre l'essència de l'home), "sinó només en la interpretació del comprendre el ser, que el Dasein mateix és. En aquest sentit el tema de l'analítica no és el Dasein com a ens determinat (*als bestimmtes Seiendes*), sinó com a determinant i que comprèn el ser (*sondern als bestimmendes und das Sein verstehendes*)."³⁰⁴ El Dasein no és un ens com els altres, car no té essència "substancial". Sembla que Heidegger obviï la rellevància de la corporalitat³⁰⁵, cosa que es critica sovint.

»innerweltlichen« Seienden, so zwar, daß sich dieses Seiende verstehen kann als in seinem »Geschick« verhaftet mit dem Sein des Seienden, das ihm innerhalb seiner eigenen Welt begegnet.»>> (*SuZ*, 56/82).

³⁰² <<El ser mateix respecte al qual el Dasein es pot comportar d'aquesta o d'aquella manera i amb respecte al qual sempre es comporta d'alguna determinada manera, l'anomenem *existència* (*Das Sein selbst, zu dem das Dasein sich so oder so verhalten kann und immer irgendwie verhält, nennen wir Existenz*)>> (*SuZ*, 12/35).

³⁰³ <<I com que la determinació essencial d'aquest ens no es pot realitzar mitjançant la indicació d'un contingut quiditatiu, sinó que la seva essència consisteix, més aviat, en què aquest ens ha de ser en cada cas el seu ser com a seu, s'ha escollit per a designar-lo el terme Dasein com a **pura expressió de ser** (*Und weil die Wesensbestimmung dieses Seienden nicht durch Angabe eines sachhaltigen Was vollzogen werden kann, sein Wesen vielmehr darin liegt, daß es je sein Sein als seiniges zu sein hat, ist der Titel Dasein als reiner Seinsausdruck zur Bezeichnung dieses Seienden gewählt*)>> (*SuZ*, 12/35).

³⁰⁴ Römpp (2006), 6-7.

³⁰⁵ Considero que, si pensem radicalment el que diu Heidegger, el Dasein com a terme no es refereix als cossos humans,

Per la meua banda, considero que quan ens referim al Dasein *qua* ens, pensem (habitualment i de manera implícita) en l'existència corporal, situada, social/individual, concreta de cada cas. Però si ens centrem en l'especificitat ontològica d'aquest ens, i això és el que Heidegger fa aquí ('Dasein' com a "pura expressió de ser"), apuntem cap al ser del Dasein (existència) que irreductible a substància, fins i tot a la substància corporal com a condició de possibilitat òntica del Dasein.

En la primera accepció del terme (Dasein 1) determinem aquest ens pel seu mode de ser específic: *existència en-cada-cas-meva que comprèn*. El Dasein és el seu *què* en el seu *com*, és a dir, existint amb les coses de què s'ocupa, les persones amb qui es fa... El *què* del Dasein és però un *qui*: qui és que fa, diu, comprèn això d'aquesta manera o altra. Amb tot el matís que vulguem, però aquesta primera lectura del Dasein és predominantment una *lectura òntica* (òntico-ontològica, per filar més prim). Però podem focalitzar l'atenció ja no només en el ser de l'ens Dasein (existència), sinó en les condicions de possibilitat d'aquest ens existent fàctic. Serà en aquesta *lectura ontològica* que parlarem del Dasein 2, "enfocat" en el seu ser, en les *condicions de possibilitat* del seu ser-ens (existència comprensora del Dasein 1).³⁰⁶

Aquest *a priori* de l'existència del Dasein és l'estructura de ser que Heidegger bateja com a *ésser-en-el-món* i que adoptarà altres noms: ara *cura* (a *SuZ*), ara *transcendència* (en els cursos posteriors a *SuZ*³⁰⁷) o *llibertat* (p.e. a *VWdG*). Com és sabut, el "forat negre" heideggerià en què tots els conceptes generats en l'anàlisi van a parar duu el nom de *temporalitat*. Tant la comprensió del ser (distintiu de l'existència), com la cura i la transcendència, enfonsen les seves arrels en aquesta proto-originarietat. Metodològicament deixaré de banda aquests intents de fonamentació última (incomplets en el millor dels casos i fallits en el pitjor dels casos). Només en faré esment quan sigui necessari per entendre el que es diu sobre el món, però no hi aprofundiré.

(2) Dasein en tant que ser (en tant que ésser-en-el-món):

D'entrada cal atendre a la identificació entre Dasein i ésser-en-el-món, que no és aclarida ni per Heidegger ni pels seus intèrprets. Un parell d'apreciacions per començar. Primer: hem establert que el Dasein és (un) *ens*, per tal com totes les interpretacions anteriors ho defensen.³⁰⁸ Segon: l'ésser-en-el-món és una *estructura de ser* i no un ens. Així, 'Dasein com a ésser-en-el-món' no es refereix al Dasein de la mateixa manera que quan parlem d'ell com a ens. Aquesta estructura de ser és l'*a priori* a seques, "el previ" *simpliciter*, el (lloc) *des-d'on* existim i pensem.

L'*ésser-en-el-món* és l'estructura de ser insuperable i ineluctable de què parteix tota anàlisi. Per tant no és un concepte òntic. És l'*a priori* fenomenològic, el pre-tenir (*Vorhabe*) sobre la base del qual es pot

malgrat que en el concepte de Dasein la corporalitat viscuda hi sigui *implícita*. P.e. en l'explicació de l'espacialitat existenciària (cf.III, cap.1.3.5.2.). La noció de Dasein com a "pura expressió de ser" no es pot identificar amb la corporalitat de manera plana. L'existència d'un cos humà viu no implica *necessàriament* Dasein. Imaginem el cas d'algú en coma o d'un recent nascut: són cossos vius, però són Dasein? (cf.III, cap.1.3.4.3., apartat II.3.). En termes generals considero que 'cos humà' no equival sense més a 'Dasein'. No puc entrar en aquesta temàtica, però deixo apuntada una investigació possible entorn la "gènesi del Dasein" com a ens.

³⁰⁶ El Dasein 2 es refereix a les condicions de possibilitat fonamentals del Dasein com a ens (Dasein 1), és a dir, a l'ésser-en-el-món o transcendència.

³⁰⁷ Especialment en el SS 1927 (GA 24), SS 1928 (GA 26) i el WS 1928-29 (GA 27).

³⁰⁸ Fins i tot Leyte assumeix que en un primer moment el 'Dasein' és considerat (un) ens, tot i que aquest tracte òntic vagi esvaint-se paulatinament.

accedir en absolut al Dasein (1), al món i, per tant, a l'ens com a tal. Ve a ser el fenomen originari o protofenomen (*Urphänomen*). És a dir, el *factum* que hi ha fenomen, que es mostra alguna cosa (*com a* això o allò); la possibilitat del *que*-... en general. Aquest fenomen “transcendental” permet la mostració de l'ens, però no és cap ens, sinó un fenomen de ser. “Estableix” la *dimensió* que cap filosofia que es consideri fenomenològica pot deixar enrere.³⁰⁹

En parlar del ‘Dasein com a ésser-en-el-món’ ens trobem més a la vora del *com* del Dasein, que del seu *què*, que és deixat pràcticament de banda –com en una reducció-: és a dir, estem dirigits més vers el ser que vers l'ens. Per parlar amb més rigor, l'ésser-en-el-món com *a priori*, com a estructura del ser, és la condició de possibilitat de les diverses formes de ser del Dasein com a ens, estipulades en el primer sentit del Dasein (existència, ser-en-cada-cas-meu, precomprensió).

L'ésser-en-el-món com a estructura de ser “comprèn” el Dasein (en tant que ens) i el món com a *moments* indissociables, recíprocament constituents i constituïts –ontològicament entès-. De manera que en l'ús 2 de ‘Dasein’ en tant que ésser-en-el-món al·ludim a la condició de possibilitat del Dasein (ja) projectat (i projectant-se) al món, insistint en la “relació” interna del Dasein amb el món (i així amb l'ens). Aquest Dasein 2 no esmenta només al Dasein 1 (com a ens), sinó cada cop a la *correlació* sencera *Dasein-món*, ja sempre “efectiva” (i per tant, en la seva vinculació amb l'ens (cf.IV, cap.8.3.4.1.)). Es tracta d'un sentit molt més ampli de Dasein.³¹⁰ Un sentit eminentment ontològic, així com transcendental en la mesura que representa la condició de possibilitat del Dasein òntic. Aquest sentit és el que produeix en certs contextos la impressió que Dasein (ésser-en-el-món) i món són el mateix, i també és el sentit que converteix en problema la tensió entre els conceptes no netament distingits per Heidegger d'obertura del món i obertura del Dasein (o de l'Aquí) (cf.III, cap.1.4.1.).

L'ésser-en-el-món possibilita el *factum* que el Dasein estigui assignat al seu món. La interpretació general que proposo diu que el Dasein en el sentit 1 “comprèn” el món, i així existeix com a ser-*en*-aquest-món. Però és el Dasein en el sentit 2 que ho possibilita, és a dir, el Dasein entès com a ésser-en-el-món. És a dir, enfocat des de l'estructura de ser que té com a moments constitutius el *Dasein* (el *qui*), el *ser-vora* (comportament del Dasein respecte l'ens) i el *món*. Només així té sentit que Heidegger parli del món com a moment del Dasein (2), car el *com* de l'ens enmig del qual el Dasein es troba dispers no és radicalment independent respecte el Dasein, de la mateixa manera que el Dasein fàctic no és independent del seu món. No tindria sentit atribuir el món com a moment del Dasein (1) tal i com es precipiten a afirmar algunes interpretacions, convertint així el Dasein en una estrany subjecte transcendental. El Dasein (1) està llençat en el món (i immers en l'ens) en què es “constitueix” com a l'ens singular que és, en contra de la interpretació idealista. El Dasein *qua* ens s'esdevé com a tal *en* un món i *per* aquest, la qual cosa és marca de la seva facticitat i haccèitat (quiditat singular).

³⁰⁹ El fenomen de l'ésser-en-el-món és estructural però sobretot indica la importància del *fet* que som en el món, i la rellevància ontològica del *món* mateix com a *dimensionalitat* o *espacialitat significativa* total (cf.III, cap.1.3.5.3. (apartat I); IV, cap.6.3.1.3. (apartat IV), 7.3.2.2., 8.1.). Com diu Held, el món seria la “dimensió de l'apareixement (*Erscheinungsdimension*)” (Held (1992), 322) i com afirmava en el SS 1946 Fink el món <<configura per primer cop la dimensió>> en què l'oposició entre un món d'objectes i un món subjectiu pot donar-se (Fink (1985), 89).

³¹⁰ Aquí pràcticament es produeix el que apuntava Leyte en la seva interpretació (cf.cap.2.3.2.3.); és a dir, que el Dasein com a *ens* s'esvaeix per donar espai al *ser* mateix –i en la meua interpretació, al *món* mateix-.

Rebutjo la *interpretació idealista* de Heidegger que considera el món com un rendiment subjectiu i el Dasein com a subjecte transcendental, per la indeterminació de les categories bàsiques que usa (subjecte i objecte) (cf. III, cap.2.3.1.3., 2.3.2.3.; IV, cap.6.2.3.). Segons aquesta visió de les coses el món seria una producció (pràcticament unilateral) del Dasein. Aquest darrer no seria altra cosa que el vell subjecte absolutitzant de l'idealisme alemany amb un nou vestuari. Aquesta lectura és possible si es ressalten certes parts dels escrits heideggerians (p.e. quan Heidegger ve a dir, sense aclarir-ho, que el món és un moment del Dasein; o que el Dasein, existint, és el seu món (cf. *SuZ*, § 69 c)). Però aquesta interpretació a més de semblar-me miop respecte la qüestió del món, resulta sobretot improductiva. Buscar en els filòsofs allò que els fa obsolets, ridículs o absurds, no és la millor manera de filosofar, tot i que en pugui ser un *moment* important.³¹¹ En el meu cas em sembla adequada la màxima heideggeriana de llegir els filòsofs des del *nostre* existir històric singular, tot desvetllant en els textos possibilitats latents, que el propi filòsof ha sembrat però no ha collit. Aquesta simbiosi entre atenció “amistosa” al text i voluntat productiva infrangible seria, tal i com ho veig, el “secret” de l'hermenèutica. En aquesta tesi la llavor filosòfica no prou elaborada per l'autor és la qüestió del món. Heidegger en dóna valuosíssimes indicacions, però en diferir cada cop de nou els seus esforços vers la pregunta pel ser, descarta part del que ha cultivat. Reprendre aquesta tasca i plantejar-la amb la màxima claredat que pugui és l'objectiu d'aquest projecte.

La meua tesi és que afirmacions com ‘el món pertany al Dasein’ només es poden entendre des del Dasein (2) *qua* ésser-en-el-món. Atès que el Dasein 1, al seu torn, també pertany al món –tot i que fenomenològicament parlem “des de la banda” del Dasein 1; des de la 1^a persona-. Però si posem l'accent en l'ésser-en-el-món la pertinença recíproca de Dasein i món és el fonamental. El món no és ens, però “determina” ontològicament la totalitat de l'ens o ens en total (com es veu en el període 1927-30 (cf. IV, cap.7.1.2.)); totalitat de la qual el món en seria el seu *com*, el *com* en què l'ens *és* en total (cf. GA 9, 142/124); cf. IV, cap.4).³¹² Val a dir que des de la noció clarificada del Dasein 1, la *diferència* entre Dasein i món s'aprecia amb més nitidesa, sense resultar en una oposició. De fet, l'oposició aparent entre el que som i el món es dóna en la interpretació empobrida i encobridora que conclou amb l'antítesi (quasi-formal) de subjecte i objecte. En aquesta *interpretació vulgar* el món és identificat amb el conjunt de l'ens que no és

³¹¹ Si hem de fer cas a les ensenyances dels diàlegs platònics i a l'esperit grec de la filosofia com a discussió, enfrontament i diàleg –el tens joc d'anada i tornada de les paraules, és a dir, la reciprocitat del *lógos*- caldrà concloure que el tòpic que invita a filosofar entre amics no és ni una bajanada ni una cursileria, sinó condició de l'autèntic filosofar. Només des de la reciprocitat oberta i disposada de l'amistat esdevé el filosofar una possibilitat fecunda. Si filosofem amb base a textos i volem ser “productius”, l'estat d'ànim base d'aquest filosofar ha d'estar determinat per la voluntat d'aprendre alguna cosa del text, de deixar-nos sorprendre pel text. Això no està renyit amb la crítica, inherent a tot filosofar, però sí amb l'afany “competitiu” d'aparèixer sempre com a més savis que el filòsof amb qui filosofem.

³¹² Tal i com anirem veient, el món es pot conceptualitzar en tant que *com total* de l'ens. El caràcter de *totalitat* de l'ens vora el qual, enmig del qual i en relació al qual el Dasein existeix li concedeix el món. Aquest món, però, no es redueix a propietat òntica de l'ens *diferent* del Dasein. El món (com a configurador de totalitat òntica) és un caràcter ontològic del Dasein (en el sentit 2), que permet la compareixença de l'ens, la seva intramundinitat, el seu “ingrés al món”. El món no implica independència (radical) respecte el Dasein (en tant que aquest és *mundà* i no merament intramundà), però “determina” (en sentit laxo) la totalitat de l'ens (també del Dasein 1, fàctic existent), a la vegada que tampoc és independent de l'ens (en general). Aquesta segona característica no està clarament establerta en Heidegger i caldrà elaborar-la (cf. III, cap.2.3.1.3., 3.3.3.4.). Però tampoc ens hem de precipitar a considerar el món en tant que *com* de l'ens en total com una resposta suficient, car Heidegger diu que el món és (també) un caràcter de ser del Dasein.

Dasein.³¹³ Aquesta manera de pensar el món com a *món extern* o realitat externa que ha dominat el plantejament epistemològic modern (Descartes, Locke, Hume, etc.) passa per alt el fenomen del món, que només es pot determinar des de la doble apreciació del Dasein com a ens (Dasein 1) i com a ser (Dasein 2); és a dir, com a ésser-en-el-món. El que Heidegger entén com a Dasein 1 -en sentit òntic- ha estat tradicionalment aplanat i cosificat sota l'estendard de l'home, el subjecte, la consciència i similars, obstaculitzant la comprensió del Dasein (2) com a ésser-en-el-món, sense la qual el fenomen del món desapareix, assimilat a la totalitat òntica del que està aquí. Com veurem, el món no s'identifica amb el substrat (substància) de les coses, es pensi en termes materials (ciència moderna clàssica) o com a matèria/energia (ciència contemporània).

Per acabar la presentació de l'accepció del Dasein *qua* ésser-en-el-món vull anotar que en la part IV d'aquesta tesi repassaré textos i lliçons del període 1927/1930³¹⁴ on es produeix una nova identificació entre *transcendència*³¹⁵ i *ésser-en-el-món*.³¹⁶ El Dasein transcendeix vers el món, per sobre de la totalitat de l'ens i així es constitueix com a si-mateix i com a Dasein (1) fàctic (cf.IV, cap.5.2.1., 6.2.2.). Tal esdeveniment estructural de la transcendència ve a ser el Dasein (2) *com* a ésser-en-el-món. És l'esdeveniment fonamental *a priori*, que ja sempre ha tingut lloc. El Dasein (1) com a ens existent comprensor del ser de l'ens esdevé possible gràcies a aquesta llibertat, transcendència, que equival aproximadament a l'ésser-en-el-món apuntat a *SuZ*.

³¹³ O fins i tot incloent a aquest, sense determinar, però, com això és possible. Fink diu en el SS 1946: <<El món no equival al món extern (*Außenwelt*), sinó que és la totalitat (*Allheit*) de l'ens, en la qual el subjecte que viu el món pertany. El món sempre ha estat pressuposat en fer la diferència entre “dins” i “fora” (...); entre immanència i transcendència>> –en el sentit epistemològic tradicional de la distinció-. Fink (1985), 89.

³¹⁴ Esp. els cursos SS 1928 (GA 26), WS 1928/29 (GA 27) i en la conferència *VWdG* de 1929 (GA 9).

³¹⁵ O llibertat “del” Dasein. Aquest *genitiu* és filosòficament problemàtic (cf.IV, cap.5.2. (esp.5.2.1.) i 5.3.1.; en menor mesura: cf.IV, cap.6.3.1.2., 6.3.1.3.).

³¹⁶ Val a dir que Carman també incideix en aquest segon sentit de ‘Dasein’ després de *SuZ*. “La locució ‘el Dasein de l’home’ deixa clar que a aquestes alçades, pocs anys després de la publicació de *SuZ*, Heidegger ha començat a emprar el terme ‘Dasein’ en un sentit fonamentalment nou. Aquí ja no denota l'ésser humà o l’home com a tal, sinó més aviat el mode de ser d’aquest ens. Tal i com ho lleigeixo ‘Dasein’ passa a ser aproximadament sinònim d’*Existenz*’ i ‘ésser-en-el-món’, mentre que ‘home’ (*Mensch*) reocupa el seu rol semàntic tradicional per a referir-se a nosaltres com a ens.” (Carman (2003), 95). Carman es refereix a una cita de les lliçons WS 1929/30 (GA 29/30, 30/45-46). En aquest curs es parla sovint del ‘Dasein en l’home (*Dasein im Menschen*)’ i sobretot de ‘Dasein de l’home (*Dasein des Menschen*)’ (cf.II, cap.2.3.1.; IV, cap.1.1.1.2.). No estic massa d’acord que aquest sentit no es trobi implícit en *SuZ*, perquè sense ell part del que Heidegger diu del Dasein a la 2^a secció no tindria ni cap ni peus. Des de d’aquest segon sentit, per contra, podem treure alguna cosa clara de les indicacions sobre el *ser* del món que es fan a la 2^a secció de *SuZ*.

III. LA QÜESTIÓ DEL MÓN A *SEIN UND ZEIT*

Sein und Zeit és una obra filosòfica atípica i encara avui és un “títol màgic”.¹ En aquesta primera obra magna del jove filòsof alemany s’hi congrien impulsos, temàtiques, sensibilitats i forces (vitals, culturals i filosòfiques) de signe divers, aglutinades sota el que sembla una sola pregunta. La pregunta pel ser, en rigor, la pregunta pel sentit del ser. Es tracta, sens dubte, d’“un dels llibres de referència del pensament contemporani”.²

L’escomesa heideggeriana té ressons heroics, tot i tractar-se d’un heroisme filosòfic, car s’encara amb la crisi del seu temps.³ En aquest sentit és una obra vigent, per tal com parlar de crisi i parlar de contemporaneïtat ve a ser el mateix.⁴ Però no per això deixa de ser una obra del seu temps. Només en el seu “context lingüístic i emotiu” (Alemanya d’entreguerres, 1918/27) “resulta intel·ligible el mètode de Heidegger. *Ser i temps* és un producte immensament original, però té clares afinitats amb una constel·lació de l’apocalíptic (...). Com aquestes obres, superaria al llenguatge del passat immediat alemany i forjaria una nova parla tant per virtut de la seva invenció radical com pel seu retorn selectiu a fonts “oblidades””.⁵

El cert és que en el seu moment de publicació (1927) el llibre fou rebut en part com allò que el clima històric i vital venia esperant. Per això representà (ni que sigui en la seva mala comprensió com a filosofia de l’existència) un revulsiu intel·lectual que impactà i motivà a molts (artistes, teòlegs, científics, filòsofs...), catapultant a Heidegger vers el renom mundial quan el filòsof comptava amb tan sols 37 anys d’edat.⁶ Però aquesta “fama” sobtada no converteix l’obra en una moda, en un mer producte del seu temps. Pel fet que el que s’acabà esgotant no fou l’obra publicada, sinó la seva primera interpretació que la concebé com una peculiar mescla de filosofia de l’existència i antropologia. De fet, el llibre manté,

¹ Adrián Escudero, J., *Heidegger y el cuidado de sí. Un comentario sistemático de Ser y Tiempo*, Herder, Barcelona, 2014, 14.

² Adrián Escudero (2014), 30.

³ Steiner, G., *Heidegger*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1999 (ed.orig.1978, revisió 1989), 7-12. Amb la plasticitat lingüística que el caracteritza, Steiner situa *SuZ* dins d’una “constel·lació de llibres, diferents de tots els produïts en la història del pensament i del sentiment occidentals” (7-8), que sorgiren a Alemanya entre el 1918-1927. Juntament amb Bloch, Spengler, Barth, Rosenzweig i Heidegger. Steiner es pregunta si el *Mein Kampf* de Hitler hauria de formar part d’aquesta constel·lació. En tot cas, aquestes obres tenen en comú que “són voluminoses”, atès que contenen “un esforç imperatiu vers la totalitat”; que “són textos profètics, a la vegada utòpics (...) [i] retrospectius i commemoratius d’un ideal perdut” (8); que “són obres apocalíptiques”, perquè “es dirigeixen a ‘les coses últimes’” (9) i “són llibres violents”, dotats d’“una escala enorme, un to profètic i la invocació de l’apocalíptic” (9-10). Es tracta d’una “violència estilística”, emparentada amb l’expressionisme i amb una profusa fixació en la negació i la negativitat (10-11), i amb tendència a “fer nou el llenguatge mateix”, purgar-lo de manierismes i d’allò superflu, per tornar a guanyar la seva força (11-12).

⁴ Adrián Escudero (2014), 14: “*Ser i temps* no elabora una teoria filosòfica entre d’altres, ans s’enfronta al repte de pensar a fons la crisi en què es troba la filosofia tradicional. (...) Principalment reprenent el problema fonamental que ha caracteritzat el pensament occidental: el problema del ser. Però ho fa d’una manera peculiar, fent confluïr en ell les inquietuds fonamentals de l’època contemporània: el desencantament del món modern, la crisi dels valors tradicionals, el declivi de la metafísica, la fugida dels déus, el domini de la tècnica i la recerca de nous recursos simbòlics per a l’home. En aquest sentit *Ser i temps* es converteix en un precís sismògraf capaç de detectar els corriments i falles de l’era contemporània (...). D’aquí la seva perenne actualitat, inclús en ple s.XXI.”

⁵ Steiner (1999), 13. Veure la nota anterior sobre Steiner.

⁶ És de sobres coneguda la fama que el jove professor Heidegger despertà amb els seus cursos durant els anys vint, com constaten Gadamer, Arendt, Jonas, Fink, Marcuse i Löwith, entre d’altres. La publicació de *SuZ* representà la sortida de l’armari d’un “rei ocult de la filosofia”, en l’expressió encunyada per Arendt. Cf. Arendt, H., “Martin Heidegger at Eighty”, a: Murray, M. (ed.), *Heidegger and Modern Philosophy*, Yale University Press, Londres, New Haven, 1978, 293-303.

pràcticament cent anys més tard, la seva capacitat encisadora, així com la força per atacar d'arrel els problemes filosòfics centrals.⁷ Tant l'admiració com l'animadversió que aquest llibre continua provocant, l'ha convertit en “una de les fites intel·lectuals del s.XX”.⁸

SuZ produí i continua produint en el seus lectors i en la seva recepció un sacsejament i impacte pràcticament tràgic. Avui, en ple s.XXI, el seu preguntar pel sentit del ser continua trasbalsant a tot aquell que s'atansi al camí del seu pensar i que prengui consciència de la magnitud del seu impuls filosòfic. Car Heidegger no és només filòsof en el sentit d'algú que treballa amb conceptes, sinó i sobretot en el sentit d'aquell que enceta camins. Heidegger domina tant la conceptualitat com la capacitat d'evocar els fenòmens apuntats, donant accés al que filosofi amb ell a un cúmul de *coses i experiències* tant comuns com habitualment inefables, en tant que passades de llarg. Un exemple és el seu intent de “fer notar” la diferència ontològica entre ser i ens. No es tracta tant de dir o enunciar aquesta diferència, sinó de generar l'espai per a la seva irrupció. Aquest espai no és merament conceptual, sinó també implica una disposició afectiva peculiar, que Heidegger amb màgia, retòrica i concepte, és capaç de produir. Però per tal de poder “dir”, ni que sigui de manera insuficient i provisionalment, el fenomen que es mostra, cal una estratègia global de destrucció dels esquemes conceptuels que oculten els fenòmens, en determinar-los abans que s'hagin mostrat com a tals. Només així és factible la rehabilitació d'un seguit de preguntes oblidades que bateguen enterrades en el fons sobre el qual vivim, pensem i sentim. Entre d'elles, la pregunta *què és el món?*. El coratge i determinació de què fa gala el filòsof a l'hora d'accedir als fenòmens és impressionant. “El pensar de Heidegger s'hauria d'entendre *com un camí*”, un estar encaminat vers la cosa del pensar. Aquest camí ha de repetir i recórrer de nou la tradició metafísica occidental per encetar “el camí de tornada vers el seu fonament impensat”.⁹

Com és sabut *SuZ* és una obra escapçada de la qual només se'n publicaren dues seccions de la 1^a part. El **projecte** comptava amb dues parts, cadascuna d'aquestes articulada en tres seccions. Segons l'esbós del tractat fet al § 8, la 1^a part consistia en una anàlisi fenomenològica i hermenèutica del Dasein a partir de la temporalitat (anàlisi existenciària) que havia de concloure amb l'explicació del temps com a horitzó transcendental de la pregunta pel ser. Calia fer el pas de la temporalitat (*Zeitlichkeit*) del Dasein a la temporarietat (*Temporalität*) del ser. Cosa que queda inacabada. La 2^a part consistia en una destrucció fenomenològica de la història de l'ontologia seguint el fil de la temporarietat, incidint especialment en Kant, Descartes com a receptor de l'ontologia medieval, i Aristòtil.

L'elaboració de la pregunta pel sentit del ser (°) que és la fita de *SuZ* exigeix una *analítica existenciària* del Dasein, perquè segons Heidegger aquest és l'ens privilegiat ònticament i ontològica (cf. §§ 3, 4). El Dasein és l'ens que es pot interrogar pel ser (allò que preguntem) i buscar el sentit del ser (allò pel qual preguntem) (cf. § 2). De fet, en preguntar pel ser, ho preguntem al Dasein: aquell que pregunta

⁷ De la mateixa manera que Heidegger és rellegit avui en dia des de la filosofia angloamericana com una font d'indicacions valuosíssimes a l'hora de tractar els fenòmens del llenguatge (i el problema de la preconceptualitat de l'experiència), la interpretació, l'home, la veritat, etc.; per la meua banda agafó *SuZ* com a punt de partida per replantejar la qüestió filosòfica del món.

⁸ Adrián Escudero (2014), 31.

⁹ Pöggeler, O., *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Alianza Universidad, Madrid, 1993, 11-12. Tota la introducció del llibre de Pöggeler és una rica interpretació del filosofar (heideggerià) com a camí.

(*das Fragende*) i aquell al qual s'interroga (*das Befragte*) són el mateix.¹⁰ Per tant, l'analítica existenciària del Dasein té una funció ontològica fonamental. No és una ontologia regional. Això no implica cap divisió abismal de l'àmbit òntic i ontològic. Al contrari, cal mantenir la tensió i relació interna entre el discurs òntic i l'ontològic, atès que no es tracta de coses independents. Només des d'un existir propi ens podem apropiari de la problemàtica ontològica de manera prou originària.¹¹ És a dir, "superant" el dualisme subjectiu-objectiu, precisament perquè ens situem just abans d'aquesta escisió epistemològica i teòrica. Cal, per tant, evitar la mala comprensió del duet òntic-ontològic, ja que no es tracta d'un nou dualisme, sinó més aviat d'un post-platonisme.

Les relacions entre la 1^a i la 2^a secció de la part publicada de *SuZ*, s'han interpretat i valorat de maneres molt diferents. En la lectura angloamericana dominant de les darreres dècades (Dreyfus, Bandom, Haugeland (durant la primera època), Carman, etc...) hi predomina l'elogi de la 1^a secció i un abandonament de la 2^a més o menys acusat.¹² Com bé apunta Haugeland (en la seva segona època), sovint s'ha contraposat "el bon Heidegger" pragmatista de la 1^a secció, al "mal Heidegger" existencialista, individualista i obscurantista de la 2^a. Més enllà de quina sigui la interpretació concreta que fem de *SuZ* considero un error exegètic de pes la negligència habitual que es fa de la 2^a secció. És per això que en la present investigació sobre la qüestió del món m'ocupo també de la 2^a secció (cf.III, cap.3), considerant el que allí s'hi diu amb tanta atenció com la 1^a secció. Això pot resultar estrany sabent que és ben al principi de la 1^a secció on es tracta de manera explícita el 'món' i la 'mundanitat'. Per la meua banda, justifico aquesta estratègia per dues raons: (1) El mètode de les **indicacions formals** (conceptes filosòfics com a indicacions formals) ens permet enfocar la 2^a secció com una repetició de la 1^a (anomenada 'Etapla preparatòria de l'anàlisi fonamental del Dasein').¹³ Els resultats provisionals a què arriba la 1^a secció (respecte el Dasein,

¹⁰ L'estructura essencial del preguntar té tres moments. Allò que preguntem (*das Gefragte*), allò pel qual preguntem (*das Erfragte*) i a qui/què ho preguntem (*das Befragte*). És a dir, preguntem quelcom i en fer-ho, volem saber quelcom sobre allò preguntat, i en tot preguntar dirigim la pregunta vers un o altre ens. Aplicat a la pregunta pel ser tenim que allò preguntat és el ser, allò pel qual preguntem n'és el sentit (del ser) i a qui ho preguntem (l'interrogat) és el Dasein. (cf. *SuZ*, 5-7/28-30). Aplicaré temptativament aquest esquema a la qüestió del món (cf.III, cap.1.2.).

¹¹ Heidegger ho expressa així: <<Al seu torn, l'analítica existenciària té, en darrera instància, arrels existencials, és a dir, òntiques. Únicament quan el qüestionar de la investigació filosòfica és assumit existencialment com a possibilitat de ser del Dasein existent, es dona la possibilitat d'una obertura de l'existenciarietat de l'existència, i amb això la possibilitat d'abordar una problemàtica ontològica suficientment fundada. Però amb això s'ha aclarit també la primacia òntica de la pregunta pel ser. (*Die existenziale Analytik ihrerseits aber ist letztlich existenziell d. h. ontisch verwurzelt. Nur wenn das philosophisch-forschende Fragen selbst als Seinsmöglichkeit des je existierenden Daseins existenziell ergriffen ist, besteht die Möglichkeit einer Erschließung der Existenzialität der Existenz und damit die Möglichkeit der Inangriffnahme einer zureichend fundierten ontologischen Problematik überhaupt. Damit ist aber auch der ontische Vorrang der Seinsfrage deutlich geworden.*)>> (*SuZ*, 13-14/36).

¹² També en lectures no angloamericanes com les de Bernet i només es para esment en la 1^a secció, deturant-se en els §§ 14-18 sobre el món i en el § 40 (amb alguna menció al 43 i 44). Cf. Bernet, R. (1994), "Phenomenological Reduction and the Double Life of the Subject" a: Kisiel, T. i Van Buren, J. (eds.), *Reading Heidegger from the start (Essays in his earliest thought)*, State University of New York Press, Albany, 1994, 245-267. Cf. Pocaï, R., "Die Weltlichkeit der Welt und ihre abgedrängte Faktizität (§§ 14-18)", a: Rentsch, T. (ed.), *Martin Heidegger. Sein und Zeit*, Akademie Verlag, Berlin, 2007 (ed.orig.2001), 51-67.

¹³ Cf. Gama, L.E., "Las indicaciones formales y la filosofía como pregunta", a: de Lara, F. (ed.), *Entre fenomenología y hermenéutica*, Plaza y Valdés, Madrid - México D.F., 2011, 65-66. Tot i que el terme 'indicació formal' desaparegui aviat en el trajecte heideggerià, segons Gama, esdevé *constituti*u del seu procedir efectiu, tant a *SuZ* com després de la *Kehre*. Les indicacions formals (preguntes i "conceptes" filosòfics) s'han de realitzar cada cop de nou, perquè només assenyalen, de manera que s'ha de veure *què* és el que queda indicat *en cada cas*. És a dir, "la pregunta filosòfica s'ha de realitzar en cada

però també respecte el món) han de ser “repetits” en la 2ª secció, per tal de guanyar originarietat i proximitat als fenòmens.¹⁴ (2) La tematització de la qüestió del món en els textos i cursos del 1927/30 justifica l’atenció a la 2ª secció, per tal com s’insisteix especialment en el vincle entre ipseïtat i mundanitat a partir del concepte de transcendència (cf. IV, cap.5.2., 6.2., 7.2.2., 7.3.3.).

Von Herrmann interpreta globalment *SuZ* a la llum del concepte central de Dasein, que fa el paper de nucli generador i orgànic de l’arquitectònica conceptual del tractat. Però el Dasein és també el lloc on es mostra el camp temàtic i d’investigació (*Sach- und Untersuchungsfeld*) de (A) l’analítica existenciària del Dasein, i de (B) la pregunta fonamental pel sentit del ser. Aquesta és la tesi central de von Herrmann: l’estructura comuna (conceptual i objectiva) de l’analítica existenciària i la pregunta fonamental pel sentit del ser es justifiquen des de la perspectiva il·luminadora subministrada pel concepte de Dasein. Per això la pregunta fonamental pel sentit del ser (de l’ens: tant del que té la forma de ser de l’existència com del que no la té) en cap cas ens duu més enllà del Dasein. Al contrari, roman plenament dins de l’àmbit del Dasein, d’on tot ens n’extreu l’essència (és a dir, el seu significat). *SuZ* planteja una fenomenologia hermenèutica del Dasein, que cal distingir de la fenomenologia descriptiva (prehermenèutica) del subjecte desenvolupada per Husserl. Els camps objectius o temàtics (*Sachfelder*) dels autors són diferents: el Dasein no és el subjecte (cf. II, cap.2.3.2.1.). La coincidència rau en què els dos filòsofs empen la fenomenologia com a mètode: "l'intens esforç en el mostrar-se (a si mateix), és a dir, en l'esdevenir fenomen, de les coses mateixes a investigar (*die inständige Bemühung um das Sichzeigen, d.h. Phänomenwerden, der zu untersuchenden Sachen selbst*)".¹⁵ La diferència rau en què Husserl atén reflexivament i descriptiva als fenòmens (en una reflexió transcendental, no merament empiriconatural), mentre que Heidegger presenta una fenomenologia hermenèutica on la intepretació és part del mateix procés del mostrar-se les coses, i no pas un afegitó que “subjectivés” el fenomen, pervertint-lo.¹⁶

existència concreta, ha de ‘repetir-se’ en cada situació fàctica històrica” (cf. GA 63, 18) (65). A *SuZ* es diu que tot preguntar s’orienta per una direcció prèvia donada per allò buscat, però cal realitzar aquesta indicació, aprofundint en el fenomen. La pregunta pel sentit del ser és una indicació formal que cal repetir en concret: “des d’una possibilitat d’existència d’aquell que s’hi troba, i que la *repeteix* des de la seva situació” (66). I afegeixo que també la pregunta pel món s’ha de realitzar novament, com s’insisteix en el curs del WS 1929/30 (cf. IV, cap.3.2.2.).

¹⁴ Cf. Rodríguez, R., “La indicación formal y su uso en *Ser y tiempo*” a: de Lara, F. (ed.), *Entre fenomenología y hermenéutica*, Plaza y Valdés, Madrid - México D.F., 2011, esp.86-93. Rodríguez estableix una continuïtat metodològica entre les reflexions sobre Jaspers del 1919/21 i el WS 1929/30 pel que fa a les indicacions formals com a “mètode” pel *recte accés* a la cosa mateixa. Temàticament, la cosa mateixa dels primers anys, la fàcticitat o vida fàctica, es va determinant com a Dasein, o encara més (afegiria per la meua banda) com a ésser-en-el-món i transcendència (esp. a partir del SS 1928). Rodríguez considera que la praxi fenomenològica de *SuZ* incorpora plenament el recurs de la indicació formal, fins al punt que aquesta dicta l’estructura del text. En la 1ª secció la indicació formal de l’existència guia l’anàlisi, mentre que en la 2ª secció cal acreditar i realitzar en la seva concreció el que havia quedat provisionalment indicat. Aquest esquema interpretatiu és el que empro per justificar la meua recerca de la qüestió del món a la 2ª secció, on nominalment és pràcticament absent.

¹⁵ Cf. Herrmann, F.-W. von, *Subjekt und Dasein (Grundbegriffe von “Sein und Zeit”)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 2004 (ed.orig.1974), 1-3.

¹⁶ Adrián Escudero desenvolupa sistemàticament els lligams i les diferències entre la fenomenologia reflexiva de Husserl i la fenomenologia hermenèutica de Heidegger. Cf. Adrián Escudero, J., *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser (Una articulación temática y metodológica de su obra temprana)*, Herder, Barcelona, 2010, 426-526. En llengua castellana també trobem una confrontació comparativa entre la intuïció descriptiva husserliana i la intuïció hermenèutica del jove Heidegger en: Cf. Rodríguez, R., *La transformación hermenéutica de la fenomenología (Una interpretación de la obra temprana de Heidegger)*, Tecnos, Madrid, 1997, 71-100.

Dreyfus se centra en la 1^a secció i entén *SuZ* com la superació del plantejament epistemològic modern (problema de la concordança entre idees mentals i realitat externa representada) i el guany de l'ontologia que permet plantejar la qüestió humana com la de l'ens que comprèn el ser. Nosaltres som aquell ens “el ser del qual està imbricat en la intel·ligibilitat del món”. “De la mateixa manera que els cognitivistes i els estructuralistes, Heidegger intenta minimitzar el rol del subjecte conscient en la seva anàlisi de l'ésser humà”. La fenomenologia hermenèutica de *SuZ* rebutja “l'assumpció platònica que l'activitat humana es pugui explicar en termes teòrics, així com el lloc central que la tradició cartesiana assigna al subjecte conscient”.¹⁷ Heidegger posa en tela de judici cinc assumpcions tradicionals¹⁸ amb vista a donar espai per a una interpretació del que som i un plantejament radical de la pregunta pel ser. És en aquest espai obert on eclosiona la qüestió del món en Heidegger, objecte de la tesi.

Carman rebutja una lectura merament històrica i anacrònica de *SuZ*, de manera que tria com a fil conductor aquells problemes que connecten millor amb “les discussions en la filosofia contemporània angloamericana”. En aquest sentit es parteix del Dasein com l'ens que té l'habilitat de comprendre el que hi ha. Per això considera la ‘interpretació (*Auslegung*)’ com a possibilitat d'un “comprendre explícit” el concepte central de l'ontologia fonamental.¹⁹ Als ulls de Carman, “*Ser i temps* és una descripció interpretativa de les condicions de la intepretació, això és, les condicions de la nostra habilitat per comprendre explícitament *que* l'ens és i *què* és, inclosos nosaltres mateixos”.²⁰ Carman apunta un paral·lelisme entre l'anàlisi transcendental kantiana i l'anàlisi existenciària heideggeriana.²¹ Heidegger busca, doncs, les “condicions hermenèutiques” de la interpretació, és a dir, de l'accés als fenòmens. Què fa possible que compreguem explícitament això o allò? És a dir, l'ontologia fonamental busca les condicions del “fet que quelcom tingui sentit *com a* quelcom (*making sense of something as something*)”.²² Què possibilita a l'ens *com a* ens?

¹⁷ Dreyfus, H.L., *Being-in-the-World*, MIT Press, Massachusetts, 1991, 3.

¹⁸ Els cinc “prejudicis” tradicionals són: (1) *L'explícit* com a ideal en la tradició de Sòcrates a Habermas. Heidegger posa en dubte la possibilitat i la idoneïtat d'explicitar-ho tot. Admet, per contra, que la comprensió habitual que ens permet distingir les coses quotidianes i dirigir bona part de l'acció diària, així com la nostra comprensió de nosaltres com a subjectes i el sentit del món i de la vida, no només no és explícita, sinó que només possibilita aquest seguit de pràctiques si roman en el rerefons. La comprensió del ser no es pot exposar descontextualitzada, com a contingut proposicional comprensible a tot ésser racional, o representable en un ordinador. (2) *La representació mental*: “Heidegger qüestiona la idea que l'experiència és sempre i bàsicament una relació entre un subjecte auto-contingut (*self-contained*) amb contingut mental (l'interior) i un objecte independent (l'exterior)”. (3) *L'holisme teòric*: Heidegger “rebutja l'assumpció tradicional que hi ha d'haver una teoria de cada domini” del ser, en especial en el cas d'una teoria del món del sentit comú (*commonsense world*). (4) *La indiferència i objectivitat* de la teoria com a punt de vista superior a la implicació del punt de vista pràctic. Aquí, Dreyfus insisteix en el “pragmatisme” de Heidegger. (5) *L'individualisme metodològic*, és a dir, el que també es pot designar com a atomisme metodològic. Heidegger, com Dilthey, oposaria aquí “el context social com a fundació última de la intel·ligibilitat”. Cf. Dreyfus (1991), 4-7.

¹⁹ Carman, T., *Heidegger's Analytic (Interpretation, Discourse, and Authenticity in Being and Time)*, Cambridge University Press, Sao Paulo – Cambridge – New York, 2003, 1.

²⁰ Carman (2003), 2.

²¹ Cf. Carman (2013), 10-13.

²² Carman (2013), 12.

Per una altra banda **Leyte** distingeix entre *SuZ* com a obra escrita i com a projecte filosòfic.²³ Segons el filòsof gallec el fracàs del redactat (el col·lapse de *SuZ*) és un èxit pel que fa al projecte, car posa de manifest el Dasein com a ser. El que “fracassa” és l'intent de tematitzar el Dasein com a ens, i el que advé és el Dasein com a diferència mateixa, entre el ser i l'ens (cf. II, cap. 2.3.2.3.). Per Leyte, la inconclusió de *SuZ* no significa que el projecte heideggerià s'interrompi²⁴; a molt estirar es desplaça i es reorienta la forma d'elaborar la pregunta pel sentit del ser. Però no és adequat parlar de “dos Heideggers”.²⁵

Steiner apunta que el primer gir en el pensament de Heidegger és el que “va del teològic a l'ontològic” durant la redacció de *SuZ*. A partir de la publicació d'aquest llibre el filòsof obvia activament tota referència teològica. La crítica a la transcendència (filosòfica i teològica) i la re-conducció a la immanència de l'existir, són essencials en Heidegger a partir de *SuZ*.²⁶ És així que s'ha de plantejar la qüestió del ser, i pel que fa a l'empresa d'aquesta tesi, també la qüestió del món, que en cap cas és una “transcendència” respecte una “immanència” de la consciència, del subjecte o de l'individu. El llenguatge de Heidegger, “la violència del neologisme, del compacte gramatical (...) reflecteix materialment l'esforç (...) de forjar un llenguatge de totalitat ontològica en què no s'immiscueixi la presència teològica”.²⁷ En la tríada conceptual moderna fonamental de jo-Déu-món, Heidegger se centraria en el jo-en-el-món, que no representaria una transformació de la noció habitual del jo com a subjecte autònom individual aïllat, tant com del món com a exterioritat extensa i aliena al subjecte pensant. Déu com a ens que posa el fonament al pensament i l'extensió quedaria desubicat, tot i que hom *podria* plantejar la qüestió de Déu de manera no òptica, parlant del misteri del ser, o de l'enigma de l'ésser-en-el-món. Es tractaria, llavors, d'una actitud pia o religiosa *immanent* al món, en què la divinitat s'hauria de repensar.

A continuació presento la meua investigació de la qüestió del món a *SuZ* articulada en tres grans capítols. En el **capítol 1 (Familiaritat)** em centro en la 1^a secció on Heidegger parla més obertament del món, especialment en els §§ 14-18, però sense menystenir què s'hi diu sobre l'espacialitat, i amb especial èmfasi en el concepte d'obertura (*Erschlossenheit*). M'aturo especialment en els vincles conceptuals entre el món circumdant (i comú) i la mundanitat (és a dir, entre el sentit 3 i 4 del món apuntat al § 14). El primer capítol esbossa el concepte de món des de la familiaritat significativa en el tracte amb les coses i els altres, incidint també en el caràcter ontològic d'aquest obrir-se el món que permet la compareixença de l'ens intramundà. En el **capítol 2 (Esfondrament)** em situo en el pont entre la 1^a i la 2^a secció, és a dir, en els

²³ Cf. Leyte, A., *Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid, 2005; 56-154. L'exposició del 'projecte *Ser i temps*' la trobem especialment en les pàgines 62-86, mentre que el '*Ser i temps* escrit' s'analitza en les 86-154.

²⁴ El que sí que s'interromp és l'escriptura de l'obra segons patrons de la filosofia acadèmica, com són el sistematisme, l'argumentació fonamentadora (jerarquia dels principis), rastres clars de transcendentalisme, etc.

²⁵ És cert que el plantejament ontologicotranscendental de *SuZ* on l'ontologia del Dasein era l'inici de l'ontologia fonamental (seguint un ordre clàssic de fonamentació) serà paulatinament abandonat a favor del que s'ha anomenat 'pensament del ser', 'història del ser', 'pensament de l'*Ereignis*'. Després de la *Kehre*, si més no en la superfície, s'abandona el transcendentalisme que partia del Dasein quotidià, anant “directament” vers el ser. Ara s'enfocarà la pregunta pel ser des de diverses perspectives (parlem d'art, de tècnica, de poesia, d'història del ser).

²⁶ Steiner (1999), 19-20. En *SuZ* i en el que segueix hi trobem una “crítica intransigent de la transcendència en el sentit teològic i neoplatònic”. “Una ontologia autèntica, com la que ell desenvolupa, és un ‘pensament de’ la immanència existencial humana la referència al ser de la qual, a allò primordial, al fet sobri i la veritat de l'essència, no té una dimensió teològica”.

²⁷ Steiner (1999), 21.

últims paràgrafs de la 1^a secció, i els primers de la 2^a. El caràcter familiar del món s'esfondra, i apareix per primer cop la possibilitat de plantejar la qüestió de la totalitat (també, com veurem, pel que fa al món i no només respecte el Dasein). Aquí precisaré la relació fenomenològica i conceptual del 'món' amb els conceptes de 'realitat' i 'veritat'. El **capítol 3 (Apropiació)** és el tram més arriscat d'aquesta investigació, on intento desenterrar la qüestió del món en la 2^a secció. En aquesta, aparentment, el món ha deixat de ser tema i l'anàlisi se centra en el Dasein mateix. És a dir, en el seu ser-si-mateix o si-mateix (*Selbst*). La tesi directriu que defenso és que si-mateix i món estan tan vinculats internament, que no deixen de ser dos aspectes o moments del mateix fenomen (ésser-en-el-món).²⁸ També plantejo la qüestió de la nihilitat (en relació amb el fonament del Dasein com a ésser-en-el-món, i per tant, del món mateix), el paral·lelisme entre l'obertura de la 1^a secció i la resolució de la 2^a (el vincle entre 'món' i 'veritat'), per acabar exposant el món des de la perspectiva dinàmica de la temporalitat i la historicitat –tot i que sense entrar en la problemàtica del plantejament heideggerià d'aquestes qüestions–.

²⁸ Això ho completo a partir dels escrits i cursos del període 1927/30 (cf. IV, cap. 6.2.2., 7.2.2.2., etc.).

1. FAMILIARITAT: EL PLANTEJAMENT DE L'ÉSSER-EN-EL-MÓN I LA FAMILIARITAT AMB EL MÓN

1.1. (El Dasein com a) Ésser-en-el-món

Aquest capítol ha de servir per situar la qüestió del món en el marc fenomènic de partida designat com a 'ésser-en-el-món'. Aquesta estructura de ser no equival sense més al Dasein (com a ens), tal i com s'ha aclarit al capítol 2 de la part II de la tesi, sinó que és la dimensió des de la qual es pot avançar vers la determinació ontològica del món, paral·lela a la determinació del Dasein –tasca explícita de la 1^a secció de SuZ–.

El discurs (també el filosòfic) es produeix sempre únicament des d'on es pot parlar²⁹, és a dir, des del que som. Aquest 'des de' més que una situació de característiques determinades és un ja estar sempre situats, disposats, emplaçats de certa manera. Ja *som* d'entrada i això és el que se'ns passa cada cop de llarg. El *factum* que ja sempre *hi som* d'alguna manera, que ja ens trobem sent, fent, sentint, parlant, pensant el que sigui, és el que Heidegger indica amb el controvertit terme 'Dasein' (cf.II, cap.2). L'estructura de ser constitutiva necessària del Dasein és l'ésser-en-el-món.

El punt de partida de la qüestió del món a SuZ és el Dasein en la seva *quotidianitat* (*Alltäglichkeit*). Parlar de 'Dasein' significa parlar del (ens) que som, amb especial consideració pel nostre ésser-en-el-món, estructura de ser d'allò que som que de tant transparent no veiem. Així, no som un ens en un món o dins d'un món -que seria un ens englobant i superior-, sinó que *som* en el món, la qual cosa és un fet ontològic i no merament òntic. El nostre *ser* és *ser* en el món³⁰: només *som sent-en-el-món*. Per tant, el vincle entre el món i nosaltres mateixos (ipseïtat) és definitiu i definitori, tant del món com de nosaltres mateixos com desenvolupo en aquesta tesi.³¹

D'entre les diferents vies cap a la qüestió del món que veurem al llarg de la tesi (cf.IV, cap.2), **la via de la quotidianitat** és central i no només per ser el camí per on Heidegger enceta el plantejament fenomenològic del món. Per això no l'hauríem de perdre del tot de vista, malgrat que Heidegger la vagi abandonant en el període 1927/30. La quotidianitat ha de ser guanyada com a tal, sense dissenyar-la d'esquena al fenomen, com segons Heidegger estaria fent Husserl amb la seva concepció de l'actitud natural, carregada d'elements interpretatius de l'actitud teòrica més que de la "natural". L'intent de guanyar aquest "immediatesa" –del trobar-se *ja* existint- no és *immediat*, comporta una elaboració en els primers paràgrafs de la 1^a secció de SuZ (esp.§§ 9-13). És important entendre que no *ens situem* en la quotidianitat, sinó que *ja hi som*. És l'aire que respirem, el menjar que masteguem, el so dels carrers i dels camins, la vista diària establerta pels nostres recorreguts. Aquest pla o medi on som el nostre poder-ser no s'ha d'entendre ònticament com un lloc determinat a diferència d'altres. Es tracta d'un concepte formal. Ni la "sortida" de la quotidianitat en l'esfondrament del tracte acostumat amb les coses en l'angoixa, ni en l'existència pròpia, no ens duen a un altre lloc. Senzillament posen de manifest l'Aquí on ja ens trobem

²⁹ Parlar, pensar, moure's, actuar, percebre, "comportar-se" (des de l'accepció formal general usada per Heidegger).

³⁰ El nostre ens o l'ens que som és el Dasein. Aquest només és, en tant que ésser-en-el-món.

³¹ Ho tracto en el context de SuZ (cf.cap.3.1., 3.3.) i en el context textual del 1927/30 (cf.IV, cap.6.2.2., 6.2.3., 7.2.).

sempre, que de bones a primeres és l'Aquí quotidià en què existim.³² Som-en-el-món de manera quotidiana, en la indiferència modal del terme mig (malgrat que la indiferència carregui cap a la impropietat).

1.1.1. Ésser-en-el-món: primeres ocurrences, apreciacions metodològiques i reflexions

L'ésser-en-el-món ve a ser una indicació formal del fenomen de partida de l'anàlisi existenciària. Aquesta constitució del Dasein es determinarà d'entrada (i de manera incompleta) com a *ser-vora* i *ocupació*. La primera articulació conceptual de l'ésser-en-el-món a SuZ la trobem en el paràgraf no numerat que encapçala la 1ª secció (Etapla preparatòria de l'anàlisi fonamental del Dasein (*Die Exposition der Aufgabe einer vorbereitenden Analyse des Daseins*)), abans d'encetar el 1r capítol (§§ 9-11).³³ Els caràcters claus de l'ésser-en-el-món estan apuntats en aquesta primera aparició del terme. (i) Es tracta d'una **estructura** fonamental del Dasein, (ii) “**a priori**” respecte tota interpretació concreta del Dasein (iii) i que té caràcter de **totalitat** originària. Aquest primordial caràcter de **totalitat** determinarà les apreciacions metodològiques que es fan a SuZ. El problema és com *analitzar* aquest fenomen (i d'altres de l'estil) sense trossejar-lo en parts que ens facin perdre el fenomen sencer, viu, fàctic, concret alhora que englobant. Per això cal analitzar assenyalant els *moments* constituents i interdependents, que només tenen sentit en el tot de l'ésser-en-el-món. D'entrada, el món és un moment de tal estructura ontològica fonamental.

En el § 12 (Esbós de l'ésser-en-el-món a partir de l'orientació del ser-en com a tal (*Die Vorzeichnung des In-der-Welt-seins aus der Orientierung am In-Sein als solchem*)) s'enceta l'anàlisi del fenomen. D'entrada se'ns adverteix que les determinacions de ser del Dasein apuntades fins ara (cf. § 9) -existència i ser-en-cada-cas-meva- <<han de ser vistes i compreses a priori sobre la base de la constitució de ser que nosaltres anomenem ésser-en-el-món (*Diese Seinsbestimmungen des Daseins müssen nun aber a priori auf dem Grunde der Seinsverfassung gesehen und verstanden werden, die wir das In-der-Welt-sein nennen*)>> (SuZ, 53/79) i només a partir d'aquest espai fenomènic es desenvoluparà adequadament l'anàlisi del Dasein, que ha de desglossar (interpretativament) aquesta constitució de ser.³⁴

L'expressió 'ésser-en-el-món' indica en la seva articulació terminològica <<un fenomen *unitari* (*ein einheitliches Phänomen*)>>, i en tot cas <<aquesta dada primària (*dieser primäre Befund*)>> s'ha de veure

³² 'Aquí' tradueix el 'Da' alemany, que forma part del 'Dasein' com a 'ser-hi' (ser-Aquí o ser-en-l'Aquí). Per tant el 'Da' és l'Aquí on som el que som (és a dir, on som el nostre poder-ser fàctic).

³³ <<Mantenint el punt de partida fixat en la investigació, s'haurà de posar al descobert en el Dasein una estructura fonamental: l'ésser-en-el-món (...). Aquest “apriori” de la interpretació del Dasein no és una determinació reconstruïda a partir de fragments, sinó una estructura originària i sempre total. Ella permet, però, enfocaments diversos dels moments que la constitueixen. Mantenint constantment a la vista el tot sempre previ d'aquesta estructura, podem distingir fenomènicament aquests moments. (*Unter Festhaltung des fixierten Ansatzes der Untersuchung ist am Dasein eine Fundamentalstruktur freizulegen: das In-der-Welt-sein (...). Dieses »Apriori« der Daseinsauslegung ist keine zusammengestückte Bestimmtheit, sondern eine ursprünglich und ständig ganze Struktur. Sie gewährt aber verschiedene Hblicke auf die sie konstituierenden Momente. Bei einem ständigen Im-Blick-behalten des je vorgängigen Ganzen dieser Struktur sind diese Momente phänomenal abzuheben.*)>> (SuZ, 41/65).

³⁴ En el jove Heidegger, abans de la publicació de SuZ, *món* i *vida fàctica* (la qual partir del 1924 portarà el nom de 'Dasein') es copertanyen, fins al punt que a partir del 1923 un sol terme els designa en la seva unitat i lligam intern: *ésser-en-el-món* (reinterpretat com a *transcendència* a partir del SS 1927 i SS 1928 (cf.IV, cap.5)).

sempre en la seva integritat, <<en total (*im Ganzen*)>> o com a tot (*SuZ*, 53/79). Aquest *desideratum* de totalitat i integritat és constant en tota la investigació, i indispensable en l'estudi de la qüestió del món.

Els moments estructurals constitutius (irreductibles, però tanmateix interdependents) de l'estructura total unitària s'han d'analitzar per separat però mai d'esquena uns als altres, perquè són el que són en funció uns dels altres. Tres són els moments de l'ésser-en-el-món que seran curiosament analitzats respectivament en els capítols 3, 4 i 5 de la 1^a secció de *SuZ*:

(1) El moment “*en-el-món*” (*»in der Welt«*): cal posar de manifest l'estructura ontològica del món i determinar-ne la mundanitat. Què és i que vol dir ‘món’? Quin és el ser del món?

(2) <<L'*ens* que és en cada cas en la forma de l'ésser-en-el-món (*Das Seiende, das je in der Weise des In-der-Welt-seins ist*)>>, és a dir, *qui* és en el món en la quotidianitat de terme mig del Dasein: l'ésser-en-el-món en tant que ser-amb i ser-si-mateix.

(3) <<El *ser-en* com a tal (*Das In-Sein als solches*)>>. Posar en clar el ‘caràcter d'*en*’ mateix, el ser de l'*en*’ d'aquest ‘ser-en’-el-món (*Inheit selbst*). (*SuZ*, 53/79-80).

L'atenció a no destruir per despedaçament el fenomen íntegre i total de l'ésser-en-el-món³⁵ no ha d'impedir veure que aquests tres moments són moments *diferents* (no són un mateix moment), a la vegada que són interdependents, en tant que ‘**moments**’³⁶ del mateix fenomen estructural. En aquest sentit la seva copertinença els fa tant complementaris un de l'altre com cooriginaris respecte el fenomen articulat unitari, del qual cadascun d'ells n'és una juntura bàsica, però no exclusiva sinó parcial. Cada moment està necessitat del complement dels altres dos. Aquesta dificultat metodològica la trobem repetidament a *SuZ*. També l'anàlisi del ser-en proporciona tres existenciaris cooriginaris: disposició afectiva, comprendre i parla, que articulen en cada cas segons el seu propi matís l'obertura del Dasein, el seu Aquí, el seu ser-en. Un cop més caldrà mantenir la diferència entre els existenciaris, preservant al seu torn la seva copertinença com a moments de l'obertura. Són moments necessaris, però no suficients. No són autosuficients, sinó relacionals, relatius uns als altres. Són moments *necessaris uns pels altres* (“conecessaris”) i entre ells *necessaris pel tot* al qual responen.

L'ésser-en-el-món és una <<**una constitució necessària a priori** del Dasein (*eine a priori notwendige Verfassung des Daseins*)>> (cf. *SuZ*, 53/80), a la vegada que insuficient per determinar amb plenitud el seu ser. Aquesta dada primària és la dimensió general de la qual no hem de sortir en interpretar els seus moments i les problemàtiques associades. P.e., pel que fa al problema del món *extern* podem dir de bell principi que no té sentit plantejar-lo en l'anàlisi existenciària, atès que el Dasein és ja sempre ésser-en-el-món. Aquest és el seu a priori, el punt d'on arrenquem. Per altra banda, *SuZ* determinarà provisionalment el ser del Dasein com a cura (capítol 6), i això a partir de l'anàlisi de l'estructura fonamental de l'ésser-en-el-món, sense la qual el Dasein seria un fenomen especialment esmunyedís. Es podria dir que la cura és *una* explicació de l'estructura de ser constitutiva del Dasein, és a dir, de l'ésser-en-el-món. Per la meua banda, però, crec que la cura com a determinació de l'ésser-en-el-món es decanta excessivament cap a una interpretació on hi mana el *qui* i no el *món*, que és el moment originari de l'ésser-en-el-món que pretenc no

³⁵ <<Cada cop que es destaquí un d'aquests moments constitutius, es destacaran també els altres, i això vol dir que cada cop es tindrà a la vista el fenomen complet (*Jede Hebung des einen dieser Verfassungsmomente bedeutet die Mithebung der anderen, das sagt: jeweilig ein Sehen des ganzen Phänomens*)>> (*SuZ*, 53/79).

³⁶ En un sentit molt semblant al determinat per Husserl a la 3^a de les seves *Investigacions lògiques*.

identificar planerament amb el Dasein com a ens. La cura designa el ser del Dasein (del *qui* és en el món), a la vegada que manté en segon pla el món mateix. És cert, que Heidegger dedica explícitament els §§ 14-24 (esp. §§ 14-18) al món, però el tercer moment de l'èsser-en-el-món, el ser-en, és enfocat primordialment mirant al Dasein i obviant el món 'en el qual' el Dasein ("el *qui*") existeix. És per això que en els §§ 28-38 sobre el ser-en, en gran mesura, l'obertura és enfocada com a obertura *del* Dasein, oblidant que l'*Aquí* del Dasein no és el Dasein mateix, sinó que té una relació interna intensíssima amb el món, en sentit ontològic fort. L'obertura és sempre obertura del món *en* la qual el Dasein és, per tal com el Dasein només pot ser el seu Aquí *en* el món, *dins* del qual l'ens compareix (cf. cap.1.4.).

A partir d'aquesta primera presentació de l'èsser-en-el-món (com a tot estructural constituent de l'"a priori" bàsic del Dasein) i dels seus moments, que encara han de ser elaborats, apunto algunes qüestions que, per banals que puguin semblar a primer cop d'ull, esdevindran centrals en les discussions que han de venir:

(i) *Què* i *com* sigui el món no és una qüestió independent de l'estructura de ser fonamental del Dasein. Cal recordar que el Dasein no és el subjecte contraposat a l'objecte (món). Serà indefugible investigar aquesta "relació interna" i replantejar el concepte tradicional de món a partir dels resultats obtinguts.

(ii) *Qui* és en el món (el Dasein *mateix*) no és una qüestió aliena al concepte de món, atès que són moments d'una mateixa estructura de ser. Això ho desenvolupo en el 3r nivell d'anàlisi de la qüestió del món on plantejo el 'món propi o apropiat' (cf. cap.3).³⁷

(iii) Com *s'és en* el món afecta al *qui* (és en el món), però també al món mateix. El ser-en com a obertura de l'*Aquí* de la 1ª secció és reinterpretat com a ser-en-la-Situació oberta pel i en el Dasein resolt en la 2ª (cf. cap. 3.3.). Això justifica que parli de 'món propi'.

1.1.2. Aproximació a l'èsser-en-el-món a partir del ser-en

1.1.2.1. Ser-en i ser-vora (el món)

Abans de l'anàlisi dels moments estructurals de l'èsser-en-el-món s'avancen nocions bàsiques per aferrar provisionalment aquesta estructura. Què se'n diu? Primer de tot que el *ser-en* (*In-Sein*) de l'èsser-en-el-món no s'ha d'entendre com a inclusió d'un ens en un altre, o des d'una teoria de conjunts. No es tracta d'elements independents que (eventualment) es trobin uns en els altres. Un enunciat com 'l'èsser-en-el-món es troba en el món' -en el sentit d'inclusió, de ser-hi dins- no té sentit ni tan sols a nivell formal. El terme compost forjat per Heidegger és adequat per evitar les males interpretacions. El *ser-en* de què es parla aquí és refractari al sentit categorial de l'*estar* una cosa *en* o *dins* d'una altra, sent les dues coses presents (*vorhanden*); i això perquè el seu sentit és existenciari i no espacial-categorial ('la clau és dins de la

³⁷ En la 1ª secció es parla del *Selbst* com a *Man-selbst*, mentre que en la 2ª, es parla d'un *Selbst* resolt i apropiador (un *eigentliches Selbst*), que (s')obre a la Situació autènticament. S'apropia de l'*Aquí* del Dasein, és a dir, del món. Aquesta existència pròpia (el *qui*) "és en" el món en tant que "és en" la Situació, assumint pròpiament les seves possibilitats finites i, per tant, "és en un món" propi o apropiat. No és en el món de la mateixa manera com ho era en el quotidià estar-caigut en la interpretació pública de les possibilitats en què l'hom-mateix és amo i senyor.

bossa', 'el peix en la peixera', 'les patates al rebost'). *Ser-en* significa una cosa així com habitar (*Wohnen*), estar familiaritzat amb o en, ser-hi d'aquesta o aquella manera, trobar-s'hi imbricat...

L'existenciari *ser-en* és diferent de l'*estar-dins de* (*Innwendigkeit*) categorial d'unes coses presents en d'altres. En primer lloc, delimitant així el *ser-en* no neguem l'espacialitat al Dasein (cf. §§ 22-24), tot i que Heidegger sí que pretén que el sentit comú en què es diu que una cosa està o és en l'espai només és possible sobre la base de l'èsser-en-el-món. I en segon lloc, no per això hem de considerar ònticament el *ser-en* com una manera de ser espiritual que s'oposaria a la mera espacialitat de l'home corporal. Això en seria una malinterpretació metafísica, amb el resultat d'una situació no aclarida ontològicament en què dos ens, un espiritual i un material, estan un al costat de l'altre, o un dins l'altre, o junts d'alguna manera (cf. *SuZ*, 56/82). El *ser-en* és essencial al Dasein, no és una propietat que el Dasein tingui o no tingui, un accident o succés que li pugui passar o no. <<El Dasein no és mai "primerament" un ens, per dir-ho així, desprovist de ser-en, al qual a voltes li vingués de gust d'establir una "relació" amb el món (*Dasein ist nie »zunächst« ein gleichsam in-seins-freies Seiendes, das zuweilen die Laune hat, eine »Beziehung« zur Welt aufzunehmen*)>> (*SuZ*, 57/83). Al contrari, expressions comunes com 'retirar-se del món' o 'lliurar-se al món' només són possibles sobre la base del ser-en el món estructural del Dasein. Cal evitar entendre el *ser-en* com a relació òntica entre ens subsistents que estan-aquí. Aquest esquema òntic de relació entre dos ens ve a ser un proto-esquema de la relació epistemològica moderna entre el subjecte que coneix (que no és merament una cosa) i l'objecte que coneix (que és cosa, amb propietats i relacions còsiques). De fet, el Dasein només es pot "trobar amb" alguna "cosa" o ens, en tant que aquest ens ja es mostra ell mateix des de dins d'un món *en* el qual el Dasein és el que és.

Tot seguit Heidegger introdueix el *ser-vora* (*Sein bei*).³⁸ Aquest existenciari és presentat en relació al món³⁹, però de seguida es veu l'oscil·lació essencial del terme entre dues accepcions. (I) Per una banda el ser-vora esmenta, en tant que *ser-vora el món*, l'existir familiarment en el món de les coses de què ens ocupem i de les persones amb qui coexistim, que és la *facticitat* del Dasein, (II) però per altra banda, es refereix al *ser-vora l'ens intramundà* (en el sentit restringit de l'útil, obviant "els altres") en l'ocupació (*Besorgen*).⁴⁰ En tot cas, ser-vora del món no és un estar-al-costat dues coses presents com una taula i una cadira, no és l'estar junts el Dasein vora el món, com diu Heidegger. El "ser-vora" el món es funda en el ser-en i en cap cas en l'estar-aquí (*Vorhandenheit*) de les coses dins del món, coses que no tenen un món, sinó que merament són dins d'un món (cf. *SuZ*, 55/81-82). De fet, el *ser-vora* posa de manifest la manera específica com el Dasein "està aquí", que Heidegger anomena la seva *facticitat*. Per això diu que <<el Dasein comprèn el seu ser més propi com un cert "estar aquí de fet" (*eines gewissen »tatsächlichen Vorhandensein«*)>>. La facticitat és el ser i trobar-se *de fet* aquí del Dasein, i no un (mer) estar-aquí davant dels ulls a la manera de les coses. La facticitat del Dasein implica comprendre's a si mateix a partir del

³⁸ 'Ser-vora' en el sentit de 'ser a la vora de', 'ser enmig de' o 'ser entre' com a trobar-se enmig de tal i qual cosa, situació, ambient, moment.

³⁹ <<El "ser-vora" el món en el sentit de l'absorbir-se en el món (*Das »Sein bei« der Welt, im (...) Sinne des Aufgehens in der Welt*)>> és un existenciari fundat en el ser-en (*SuZ*, 54/81).

⁴⁰ El ser-vora s'ha interpretat sovint com a intencionalitat preteòrica o pragmàtica amb les coses del tracte quotidià. Però el ser-vora té un sentit ontològic preeminent, car l'ocupació (*Besorgen*) és un comportament intencional pel que fa a l'ens-a-mà, mentre que la preocupació o sol·licitud (*Fürsorge*) ens remet als altres que coexisteixen amb el Dasein.

<<ser de l'ens que compareix per a ell dins del seu propi món (*Sein des Seienden, das ihm innerhalb seiner eigenen Welt begegnet*)>> (*SuZ*, 56/82). El destí del Dasein està lligat amb el del ser de l'ens intramundà que compareix immediatament en el seu món. El Dasein fàctic és en el món de tal absorbint-se en el seu comerç amb l'ens de tal manera que es comprèn a si de manera *intramundana*, és a dir, anàlogament a com comprèn l'ens del seu tracte habitual.

Atès que el Dasein és fàctic, ja s'ha dispersat en el seu ésser-en-el-món en una pluralitat de formes de *ser-en*, que podem aplegar sota el nom d'«**ocupació** (*Besorgen*)».⁴¹ Aquest terme precientíficament i òntica significa tant l'ocupar-se d'alguna cosa, realitzar i fer, com el procurar-se o mirar d'aconseguir quelcom que ens és de menester, com també en girs com “maldo per tal que” o “m'ocupo que” (*ich besorge, daß...*) la cosa tiri endavant. Ontològicament el terme queda reservat com a <<designació del ser d'una determinada possibilitat d'ésser-en-el-món (*Bezeichnung des Seins eines möglichen In-der-Welt-seins*)>> (*SuZ*, 57/83). Això no és una reducció del Dasein a la practicitat i mode de ser “econòmic”, sinó que deriva del ser del Dasein, que Heidegger interpretarà com a *cura* (*Sorge*) (cf. § 41).⁴²

El paràgraf conclou amb una apreciació sobre la caracterització predominantment negativa que s'ha donat del *ser-en*. S'ha insistit sobretot en què no és. Segons Heidegger aquesta caracterització negativa no és casual, sinó que posa de manifest <<la peculiaritat del fenomen (*die Eigentümlichkeit des Phänomens*)>> i en aquesta mesura és positiva. L'exposició fenomenològica de l'ésser-en-el-món es presenta com un rebuig de caracteritzacions (ontològicament) errònies i desenfocades del fenomen en qüestió, perquè aquesta estructura fonamental de ser del Dasein ja ha estat sempre “vista” i compresa d'alguna manera. I per què? Doncs, pel “fet” mateix que el Dasein és constitutivament ésser-en-el-món i d'aquí se'n deriva que <<també es comprèn ontològicament a si mateix –per tant, el seu ésser-en-el-món- primer a partir *de l'ens* i del ser de l'ens que *no* és ell mateix, però que compareix per a ell “dins” del seu món (*es sich selbst – und d. h. auch sein In-der-Welt-sein – ontologisch zunächst von dem Seienden und dessen Sein her versteht, das es selbst nicht ist, das ihm aber »innerhalb« seiner Welt begegnet*)>> (*SuZ*, 58/85).

A aquesta tendència a interpretar ònticament (des del ser de l'intramundà) el que és ontològic (el *ser-en*, en aquest cas), se n'hi sobreposa una altra, que pren el coneixement del món (*Welterkennen*) en forma exclusiva com a fenomen exemplar del *ser-en* (cf. *SuZ*, 59/85); tant pel que fa al comportament teòric com al pràctic, definit d'entrada com a no-teòric o ateòric, i per tant és derivat del teòric. En el

⁴¹ L'ocupació o ocupar-se de l'ens (*Besorgen*) és un mode de ser bàsic del ser-en (cf. *SuZ*, 57/83). En rigor, l'ocupació és una manera de ser-vora, estant aquest fundat en el ser-en. <<En virtut de la seva facticitat, l'ésser-en-el-món del Dasein ja s'ha dispersat i fins i tot fragmentat cada cop en determinades formes del ser-en (*Das In-der-Welt-sein des Daseins hat sich mit dessen Faktizität je schon in bestimmte Weisen des In-Seins zerstreut oder gar zersplittert*)>>. Heidegger il·lustra aquesta pluralitat amb una llista àmplia, però completable: <<heure-se-les amb quelcom, produir, cultivar i cuidar, usar, abandonar i deixar fer malbé, emprendre, dur a terme, averiguar, interrogar, contemplar, discutir, determinar... (*zutunhaben mit etwas, herstellen von etwas, bestellen und pflegen von etwas, verwenden von etwas, aufgeben und in Verlust geraten lassen von etwas, unternehmen, durchsetzen, erkunden, befragen, betrachten, besprechen, bestimmen...*)>>. Però també són formes de ser-en els modes deficients com l'oblidar-se de, desatendre, ometre, renunciar, resposar, etc. I conclou: <<Aquestes maneres de ser-en tenen el mode de ser de l'ocupar-se (*Diese Weisen des In-Seins haben die (...) Seinsart des Besorgens*)>> (*SuZ*, 56-57/83).

⁴² En aquest primer tram de *SuZ*, ‘ser-home’ i ‘Da-sein’ són encara (pràcticament) equivalents (encara ens estem fixant més en l'ens que en el ser del fenomen Dasein). Heidegger ho remarca en una nota al marge del seu *Hüttenexemplar* (cf. *SuZ*, 56,441/82).

Dasein es comprèn normalment aquesta constitució de ser (ésser-en-el-món) a partir del model del coneixement del món (*noein*), del parlar i dir alguna cosa del món (*lógos*). Així es malentén l'ésser-en-el-món com a estructura de ser, que a la vegada que és <<ònticament experimentada com a “relació” entre un ens (món) i un altre (ànima), roman inaccessible des d'un punt de vista ontològic (*Weil nun aber diese Seinsstruktur ontologisch unzugänglich bleibt, aber doch ontisch erfahren ist als »Beziehung« zwischen Seiendem (Welt) und Seiendem (Seele)*>>, ja que s'entén el ser-en a partir de la forma de ser de l'ens que està-aquí (*vorhanden*) en el món, i que no té precisament la forma de ser-en (el món). Així, <<l'ésser-en-el-món – encara que prefenomenològicament experimentat i conegut –esdevé invisible com a conseqüència d'una interpretació ontològicament inadequada (*Das In-der-Welt-sein wird – obzwar vorphänomenologisch erfahren und gekannt – auf dem Wege einer ontologisch unangemessenen Auslegung unsichtbar*>> (*SuZ*, 59/85). Aquesta interpretació inadequada es converteix en el punt de partida “evident” a tota epistemologia i metafísica del coneixement, que consideren la relació-subjecte-objecte com a supòsit indispensable a tot plantejament seriós i científic, malgrat l'obscuritat ontològica d'aquesta relació.

1.1.2.2. El coneixement com a mode fundat de l'ésser-en-el-món

En el § 13 Heidegger analitzarà el coneixement del món com a mode de ser fundat en l'ésser-en-el-món, rebutjant així l'originarietat (ontològica) del plantejament epistemològic modern. Atès que el Dasein -que existeix predominantment de manera quotidiana- està constituït fonamentalment per l'ésser-en-el-món, aquest darrer <<haurà de ser experimentat ja des de sempre d'una manera òntica (*muß es auch immer schon ontisch erfahren sein*)>> (*SuZ*, 59/86).

La interpretació del fenomen de l'ésser-en-el-món com a coneixement del món és d'entrada superficial, externa i formal. Entendre el coneixement com a relació entre subjecte i objecte és, segons Heidegger, tant “vertader” com buit. <<**A més que subjecte i objecte no coincideixen tampoc amb Dasein i món** (*Subjekt und Objekt decken sich aber nicht etwa mit Dasein und Welt*)>> (*SuZ*, 60/86).⁴³ Sobreposar l'esquema subjecte-objecte a l'ésser-en-el-món, de manera que s'identifiqui el Dasein amb el pol subjectiu i el món amb el pol objectiu, és instal·lar-se de nou en la confusió ontològica que Heidegger vol deixar enrere.⁴⁴

⁴³ En una nota al marge del seu *Hüttenexemplar*, Heidegger afegeix sorneguerament: <<Certament que no! I tan poc coincideixen, que ja pel sol fet d'haver-los posat junts, fins i tot la negació resulta fatal (*Allerdings nicht! So wenig, daß schon durch Zusammenstellung auch das Ablehnende fatal ist*)>> (*SuZ*, 60, 441/86). Per la seva banda Von Herrmann recalca que havent arribat a la (primera) concepció del món al § 18 (cf. *SuZ*, 86/113) es corrobora “fins a quin punt la constitució fonamental del Dasein és l'ésser-en-el-món”. Que el Dasein és en el món no significa pas que sigui un *objecte* (del món de la vida) entre d'altres, ni que sigui el *subjecte* del món. El món no és pensat “com a horitzó universal de la totalitat de l'ens repartit en l'espai i el temps, sinó com a totalitat circumstantiva vinculada amb el per-mor-de del Dasein, la interconnexió (*Bezugszusammenhang*) oberta en el ser del Dasein, que no té la forma de ser de l'ens intramundà, ans possibilita l'encontre amb aquest ens”. Von Herrmann (2004), 59.

⁴⁴ Kisiel (1995), 154. Ja en el curs del WS 1920/21 Heidegger insisteix en què “l'experiència de la vida fàctica és més que una experiència cognitiva”. És a dir, “el que es té, el que és viscut, experimentat en la vida fàctica és més que un mer objecte per a un subjecte i la seva activitat teoritzant; és un món *en* el qual es pot viure. (No es pot viure en un objecte.)” El món no és un objecte sino allà *on* s'existeix (vida fàctica).

El model epistemològic de relació amb el món planteja diversos problemes. (1) El bàsic és *la indeterminació ontològica del subjecte* en el qual es dona el coneixement, sent el coneixement quelcom que no forma part de la natura, és a dir, de l'objecte conegut. Aquest subjecte no pot ser mera natura, ni pot ser que el coneixement estigui “en” ell com en una capsula, car la forma del subjecte no és com la de les coses que estan-aquí. Amb tot, queda obscur quin és el ser d'aquest subjecte. (2) També és problemàtica la relació entre subjecte i objecte. Com s'arriba de l'esfera interior del subjecte⁴⁵ a l'esfera exterior (del món, de les coses, de la naturalesa) que el subjecte diu conèixer? De manera ontològicament insuficient, el plantejament epistemològic tradicional anuncia el problema de la transcendència (el trànsit entre dues esferes autònomes).⁴⁶

La tesi de Heidegger és que el coneixement és *un mode* (de ser) de l'ésser-en-el-món i només possible com a tal. Si constatem fenomenicament el coneixement, es veu que <<el coneixement mateix es funda d'antuvi en ja-ser-vora-del-món, que constitueix essencialment el ser del Dasein (*das Erkennen selbst vorgängig gründet in einem Schon-sein-bei-der-Welt, als welches das Sein von Dasein wesenhaft konstituiert*)>>. Aquest ja-ser-vora-del-món no és un observar-lo bocabadat, sinó un estar-hi engatjat i ocupat. <<Per tal que el coneixement com a determinació contemplativa del que està-aquí sigui possible, cal una prèvia *deficiència* del quefer ocupat amb el món (*Damit Erkennen als betrachtendes Bestimmen des Vorhandenen möglich sei, bedarf es vorgängig einer Defizienz des besorgenden Zu-tun-habens mit der Welt*)>>. Aquesta deficiència admet diferents formes: el deixar d'ocupar-se, de produir i arranjar, un cert retirar-se de la implicació amb les coses, que deixi el ser-en gairebé despulcat i anèmic com a <<mer-romandre-juntament-a... (*Nur-noch-verweilen-bei...*)>>. Sobre la base d'aquest mode de ser-en el món, “passiu” i “distanciat”, esdevé possible la compareixença de l'ens dins del món en el seu pur aspecte (*eidós*) i correlativament esdevé possible un <<explícit mirar-cap-a (*Hinsehen auf*)>> allò que compareix “eidèticament” (*SuZ*, 61/87). Aquest dirigir l'atenció, la mirada o el propi ser que apunta a l'ens que està-aquí no és un sortir de si mateix, sinó un estar ja a fora vora l'ens. De fet, percebre, imaginar, errar, conèixer, són tots ells modes de ser-en. No hi ha cap *dins* ni cap *fora* de l'ésser-en-el-món. En aquest mode del ser-en que s'absté de l'ús i la manipulació es duu a terme <<l'aprehensió del que està-aquí (*das Vernehmen des Vorhandenen*)>> (*SuZ*, 61-62/88). El que està-aquí s'aprehèn en tant que *se'n diu alguna cosa*, és un parlar que diu quelcom com a quelcom (*Besprechen von etwas als etwas*). Aquí ja s'ha donat una aprehensió interpretant de l'ens, on aquest ja ha guanyat alguna determinació. El que s'aprehèn es determina i s'enuncia proposicionalment, cosa que no deixa de ser una forma de ser-en el món. Conèixer no és sortir de si i tornar amb el farcell ple de representacions del que hi ha a fora.⁴⁷ En definitiva, conèixer no deixa de ser un comportament en general

⁴⁵ No merament física, ni tan sols merament psíquica en el cas dels que defensen l'objectivitat del coneixement –model neokantià, husserlià, fregueà, i avui en dia representat pels qui defensen la idealitat o universalitat de les proposicions executades per tal subjecte (en aquest cas individual i psicològic).

⁴⁶ Val a dir que la fenomenologia clàssica de Husserl, malgrat els problemes que pugui tenir, no parla d'esferes autosuficients, ja que la intencionalitat és la dimensió en què podem distingir els dos pols, com a moments i no com a entitats autosubsistents, malgrat Heidegger atribueixi sovint aquesta lectura al seu vell mestre.

⁴⁷ <<Allò aprehès i determinat es pot expressar en proposicions i, en tant que així *enunciat*, retenir-se i conservar-se. Aquesta retenció aprehensora d'un enunciat sobre de... és, ella mateixa, una manera d'ésser-en-el-món (*Das Vernommene und Bestimmte kann in Sätzen ausgesprochen, als solches Ausgesagtes behalten und verwahrt werden. Dieses vernehmende Behalten einer Aussage über... ist selbst eine Weisedes In-der-Welt-Seins*)> i, en cap cas, un procés (*Vorgang*) mitjançant el qual un subjecte enclaustrat surt de si i retorna amb representacions del que hi ha a fora. <<Dirigint-se cap a... i aprehent

(*Verhaltung überhaupt*), per tant, una forma d'ocupació (*Besorgen*) en el sentit formal existenciari.⁴⁸

El Dasein és sempre ja *defora* en el món, *vora* les coses i els altres. També l'èsser-en-el-món cognoscent continua estant fora *en* el món. El coneixement és un mode de ser derivat i fundat en el mode primari d'èsser-en-el-món (plasmata ara com a ocupació immersa en els afers diaris), vist que només és possible en la interrupció parcial d'aquest ser-en primari. Això no treu importància al coneixement, car Heidegger reconeix que «en el coneixement el Dasein aconsegueix un nou *estat de ser* respecte el món ja sempre descobert en el Dasein (*im Erkennen gewinnt das Dasein einen neuen Seinsstand zu der im Dasein je schon entdeckten Welt*)» (*SuZ*, 62/88). Aquesta possibilitat de ser *es pot* desenvolupar com a tasca primordial i assumir la direcció de l'èsser-en-el-món, dominant-lo i tot. Però tot això no canvia el fet que el coneixement derivi de l'èsser-en-el-món, atès que ell no pot “crear” l'intercanvi entre el subjecte i el món.

‘Èsser-en-el-món’ significa que el Dasein està constituït fonamentalment i ontològica com a “relació amb el món (*Weltverhältnis*)”.⁴⁹ La primera plasmació d'aquesta és en el ser-en com a ser-vora, concretat en l'ocupació (*Besorgen*). De manera que no té sentit preguntar *com* es produeix ònticament el vincle, relació, comerç o “coneixement” entre Dasein i món, com si fossin dos *ens* subsistents.⁵⁰ L'ens primordial de l'anàlisi existenciària és refractari al plantejament epistemològic. Aquest només té sentit en un segon moment, “després” de tota elaboració ontològica consistent, per lícit que pugui ser per d'altres fins i contextos. En definitiva, per Heidegger, el plantejament epistemològic modern del coneixement com a relació subjecte-objecte, que acaba sent el model sobre el qual entenem el nostre ésser-en-el-món, no està fenomenològicament justificat i és ontològicament insuficient i obscur.

Tugendhat expressa molt bé les conseqüències radicalitzadores per a la fenomenologia que comporta el punt de partida en l'èsser-en-el-món. Segons això, Heidegger “abandona” l'*epoché* husserliana perquè “la dimensió de l'èsser-en-el-món” fa innecessari aquest pas metòdic. “Per tal d'arribar a la dimensió de les formes de donació (*Gegebenheitsweisen*) a Heidegger ja no li cal l'*epoché*”, car parteix de tal dimensió.⁵¹ Husserl concep la intencionalitat com un “posar objectivador (*objektivierendes Setzen*)”. La intencionalitat està orientada “a un món d'objectes (*auf eine Welt von Gegenständen*)”, de manera que en el seu cas és necessària l'*epoché* per atènyer la subjectivitat constituent de tals objectivitats.⁵² Heidegger critica el punt de partida “objectivant” de Husserl, de manera que per a ell “ni cal, ni es pot posar l'ens intramundà entre parèntesi, perquè en el seu estar-donat (*Gegebenheit*) primari no és res posat objectivadorament (*kein gegenständlich Gesetztes*)”, sinó que “ja d'entrada pertany a l'èsser-en-el-món del

quelcom, el Dasein no surt de la seva esfera interna, en la qual estaria primerament encapsulat, sinó que, pel seu mode primari de ser, ja està sempre “fora”, vora a un ens que compareix en el món ja descobert en cada cas (*Im Sichrichten auf.. und Erfassen geht das Dasein nicht etwa erst aus seiner Innensphäre hinaus, in die es zunächst verkapselt ist, sondern es ist seiner primären Seinsart nach immer schon »draußen« bei einem begegnenden Seienden der je schon entdeckten Welt.*)» (*SuZ*, 62/88).

⁴⁸ Thomas, E., *Der Weltbegriff in Heideggers Sein und Zeit*, Peter Lang (Europäische Hochschulschriften), Frankfurt a.M., 2006, 37.

⁴⁹ Thomas (2006), 38.

⁵⁰ Com es veurà, ontològicament el món *no és un ens*. I el Dasein *és un ens* predominantment ontològic. És a dir, com diu Leyte, que vira cap al ser. Fins i tot, es pot considerar el Dasein com a ‘pura expressió de ser (*als reiner Seinsausdruck*)’ (*SuZ*, 12/35) per designar aquest ens que som.

⁵¹ Tugendhat, E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1970, 263.

⁵² Tugendhat (1970), 263-264.

Dasein”. Que Heidegger no estableixi la diferència entre el jo “real” (l’home) i el jo pur constituent no vol dir que retorni a una actitud natural ingènua pretranscendental i romangui amb “el jo com a part integrant (*Bestandteil*) del món objectiu real”, sinó precisament que “rebutja de ple la pressuposició que l’àmbit del ser empíric tingui el caràcter fonamental de la realitat objectiva (“estar-aquí o subsistència (*Vorhandenheit*)”).⁵³ Respecte el món (i l’ens intramundà) tal i com els concep Heidegger a *SuZ* no cal pas reduir transcendentalment la subjectivitat constituent, sinó demanar-se per la forma de ser d’aquesta “subjectivitat”, és a dir, de “l’ens constituent (*das Konstituierende*)” que no és un no-res, però tampoc un ens “en el sentit d’allò positiu (*im Sinne des Positiven*)”.⁵⁴ Heidegger rebutjaria l’assumpció acrítica de Husserl que “ser = ser posat (*Sein=Gesetzsein*)”, per això considera que cal *preguntar-se* pel sentit del ser i no donar per fet que ja el coneixem adequadament.⁵⁵

⁵³ Tugendhat (1970), 266.

⁵⁴ Tugendhat (1970), 267.

⁵⁵ Tugendhat (1970), 269. La mera descoberta del ser-a-mà de l’útil (l’ens intramundà per excel·lència i el més proper) ja demana una revisió crítica del sentit (general) del ser. Evidentment l’atribució d’existència (*Existenz*) com a forma de ser pròpia a l’ens que som, diferent de l’estar-aquí de les coses pensades substancialment, és encara més bàsic a l’hora de motivar la radical recerca del sentit del ser.

1.2. La qüestió del món des de l'èsser-en-el-món: clarificacions i indicacions

El procedir fenomenològic de Heidegger no permet tractar directament “el concepte fenomenològic-ontològic de món, el món com a fenomen i ser”, per tal com cal començar des dels fenòmens tal i com es donen, en aquest cas en una “comprensió del món prefenomenològica i òntica” (cf. §§ 12-13).⁵⁶ Així ens atensem pas a pas al nucli ontològic del món. Començant pel “món” més proper, bàsicament el món circumdant, que és un món òntic, però no en el sentit cartesià modern de la natura com a *res extensa*, sinó, com he dit fa unes línies, en el sentit del món *en què* existim. És a dir, “entès a partir del ser-en i ser-vora que té la forma de ser del Dasein (*vom daseinsmäßigen In-Sein und Sein-bei her verstanden*)”.⁵⁷ Per tant, el món que comença a analitzar *SuZ* és el món circumdant més proper i casolà, l'habitable (*Wohnzeug*). És a dir, el món en sentit òntico-existencial (món 3) (cf. *SuZ*, 65, 68/93, 96). És més aviat el món on vivim ocupadament que no pas el món natural aliè als nostres quefers.

En aquest sentit apuntat apareix per primer cop el terme ‘món’ a *SuZ* (§ 4). La comprensió del ser - que determina el Dasein- <<comporta amb igual originarietat, la comprensió d'alguna cosa així com un “món”, i la comprensió del ser de l'ens accessible dins d'un món (*betrifft daher gleichursprünglich das Verstehen von so etwas wie »Welt« und Verstehen des Seins des Seienden, das innerhalb der Welt zugänglich wird*)>>, ja que <<al Dasein li pertany essencialment **ser en un món** (*Zum Dasein gehört aber wesentlich: Sein in einer Welt*)>>. Totes les ontologies regionals es funden en l'estructura òntica del Dasein, el qual existeix en una <<comprensió preontològica del ser (*vorontologisches Seinsverständnis*)>> (*SuZ*, 13/36). Per això l'ontologia fonamental d'on beuen les ontologies particulars s'inaugura amb una analítica del Dasein.⁵⁸

1.2.1. El món com a moment de l'èsser-en-el-món?

Com es pot plantejar la qüestió del món? Si seguim la línia d'investigació heideggeriana hem d'assumir d'entrada que **el món és un moment essencial de l'èsser-en-el-món**. Al llarg d'aquest capítol s'anirà veient que cal perfilar molt més això, i en direccions diverses. Al meu entendre, que el *món* sigui un moment constitutiu de l'èsser-en-el-món no significa que sigui un moment del Dasein (ens), malgrat que el Dasein tingui com a estructura de ser l'èsser-en-el-món. Però no és això una contradicció?

Provisionalment, en podem treure l'entrellat si distingim entre ‘moment de l'èsser-en-el-món’ i ‘moment del Dasein’. Crec que és menys confús parlar més aviat del **món com a moment de l'èsser-en-el-món** i parlar al mínim del món com a *moment del Dasein*. Això precisament, pel caràcter essencialment oscil·lant del ‘Dasein’ (òntico-ontològic) (cf. II, cap. 2.4.). L'èsser-en-el-món és l'estructura de ser constitutiva del Dasein, però el món, en rigor, és un moment de l'estructura i no (directament) de l'ens Dasein.⁵⁹ Tot i que sovint ‘Dasein’ sembli sinònim d'‘individu actuant en un entorn’, el Dasein és l'obertura concreta en

⁵⁶ Thomas (2006), 34.

⁵⁷ Thomas (2006), 35.

⁵⁸ <<Per això l'ontologia fonamental, que està a la base de totes les altres ontologies, ha de ser buscada en l'*analítica existencial del Dasein* (*Daher muß die Fundamentalontologie, aus der alle andern erst entspringen können, in der existenzialen Analytik des Daseins gesucht werden*)>> (*SuZ*, 13/36).

⁵⁹ Dir que el món és un moment del Dasein no seria tant confús si ja disposéssim d'una comprensió més rica del Dasein que impedís definitivament la confusió del Dasein amb l'èsser humà, o amb un subjecte, confusió aquesta de la qual Heidegger n'és parcialment responsable.

què pot donar-se tal cosa com un ‘individu actuant en un entorn’. Per evitar problemes, reservaré l’expressió ‘moment de l’èsser-en-el-món’ per parlar del món, i abandonaré l’altra. ‘Dasein’ i ‘èsser-en-el-món’ poden semblar expressions sinònimes, però no ho són, ja que d’entrada a la 1^a secció ‘Dasein’ designa un ens (peculiar, però un ens), mentre que ‘èsser-en-el-món’ no és mai un ens, sinó que es remet a una estructura de ser. L’èsser-en-el-món és l’“*a priori*” fonamental del ser del Dasein, no és el Dasein sense més.

Em permeto una analogia per intentar clarificar la diferència entre ens, estructura de ser i els moments d’aquesta, en relació a la problemàtica encetada del món. L’analogia, evidentment, és aproximada i té els seus límits.

Conceptes (merament) formals	Indicacions formals (apunten a un contingut fenomènic)	Analogia
1) Ens	Dasein	“Jo”
2) Estructura de ser	Ésser-en-el-món	Ser professor d’institut
3) Moment/s de l’estructura de ser	Món	Institut, alumnes, pares i mares Lleis marc de la pràctica docent País, organitzacions internacionals

Per explicar-ho a partir de la primera analogia, possiblement més clara que la segona, *jo* em defineixo (no a priori, però sí en l’estructura fàctica del meu ser) com a (sent) professor d’institut (entre d’altres coses, cosa que fa que l’analogia no sigui perfecta), però els moments essencials *de* l’estructura de ser-professor-d’institut com serien ‘institut’, ‘ser-professor’, ‘alumnat’, ‘pares i mares’, ‘lleis marc’, ‘país’, etc... no són en el mateix sentit moments *meus*! Em constitueixen en el meu ser, però no en la meua “onticitat”. No són constituents òntics, per tal que jo no sóc un alumne, ni ‘ser-professor’ és una cosa que només jo sigui o que jo m’hagi inventat. A molt estirar, m’he apropiat des del meu Dasein del ser-professor *possible*, fins al punt que em constitueix ontològicament. De manera anàloga, el *món* seria *moment de l’èsser-en-el-món* que constitueix el ser del Dasein, però no es podria dir amb el mateix rigor que és *moment del Dasein*.⁶⁰ En conclusió, crec que separar els dos usos de ‘*moment de*’ clarifica la tasca en aquest cas.

Una altra analogia possible seria: jo / ser-català⁶¹ / el paisatge i territori, la llengua, la història i la cultura, l’*ethos* mitjà, etc. No puc dir amb el mateix rigor que la llengua catalana, el paisatge o l’*ethos*⁶² siguin moments essencials de l’ens que sóc (indestriables d’ell), com puc dir que la llengua catalana o la geografia catalana són moments constitutius del ser-català. Jo podria parlar qualsevol altra llengua diàriament, viure en un altre país, reinventar-me a partir d’un altre *ethos*. Em podria entendre i comprendre a mi mateix des del ser-alemany o nord-americà, de manera que l’estructura del meu ser (en la seva

⁶⁰ Això només seria acceptable en sentit laxe.

⁶¹ O l’estructura cultural concreta del cas, expressables *en termes* de nació ‘ser coreà’, ‘ser ucraïnès’, ‘ser gal·lès’.

⁶² Aquests són moments de l’estructura de ser, però no pas moments del meu ens, com si que ho són el meu cos, el que dic, els meus actes i plans...

“materialitat”) seria modificat, malgrat els rastres, vestigis, etc. que el meu previ ser-català pugui deixar. Una cosa de l'estil els pot passar a aquells que canvien radicalment de *modus vivendi* (per edat, conversió, canvi de parella i amistats, trasllat de residència). El ser-professor d'algú que canvia d'ofici i de país no desapareix, però és reconfigurat i queda en un segon pla respecte la nova ocupació. La mort d'un professor no acaba pas amb l'estructura de ser (ser-professor). Tot i que és cert (i banal) que si ningú fos professor, és a dir, si ningú ensenyés, no es donaria aquesta estructura de ser.

La interpretació de **Haugeland** (1990) pot ajudar a consolidar el pensament anterior, tot i que personalment no subscric tot el que diu. Coincideixo en la tesi central que l'ésser-en-el-món com a estructura constitutiva del Dasein té el *si-mateix*⁶³ i el *món* com a moments, ja que cap dels dos és un ens. El Dasein ho és. Haugeland, des d'un holisme normativista, insisteix en la primordialitat de l'ésser-en-el-món com a estructura essencial segons la qual qualsevol cosa pot ser interpretada.⁶⁴ “Segons Heidegger, ésser-en-el-món és l'estructura constitutiva bàsica del Dasein; és allò en què consisteix el Dasein (*it is what dasein basically amounts to*)”. En la seva constitució bàsica el Dasein “té l'estructura **qui/ser-vora/món**”.⁶⁵

En tant que estructura l'ésser-en-el-món “sembla tenir l'aspecte d'una **relació**: ser-vora com a relació entre un si-mateix (agent, qui) i el món”. Els problemes apareixen quan ens fixem en els *relata*. Un marc institucional, com un llenguatge (un “món”), no és un ens autosubsistent que pugui existir independentment dels comportaments concrets... “Més aviat, el marc o llenguatge és ell mateix determinat només en tant que estructura normativa essencial tàcitament instituïda dins del tot del comportament social concretament situat”. I paral·lelament, els agents o si-mateix del cas, com a llocs de “responsabilitat”, són una estructura essencial diferent instituïda dins d'aquest mateix comportament! “Les dues estructures es pressuposen i es possibiliten una a l'altra”: normes de comportament i agents responsables es coïmpliquen recíprocament. “En efecte, enlloc d'una relació entre dues entitats, **l'ésser-en-el-món** és una sola entitat amb dos aspectes estructurals interdependents: si-mateix i món són com les dues cares d'una moneda, el “metall” efectiu del qual és el tot del concret ser-vora.”⁶⁶ Haugeland no parla d'entitat en tant que ens subsistent (*vorhanden*) autosuficient.⁶⁷

⁶³ Podríem parlar del ‘Dasein *mateix*’ per referir-nos al *Selbst* de difícil traducció a les llengües d'arrel llatina.

⁶⁴ Haugeland, J., “Dasein's Disclosedness”, a: *The Southern Journal of Philosophy* 28, Supplement, Wiley Blackwell, University of Memphis, 1990, 60: “Per tal que el donar sentit a les coses tingui sentit (*to make sense as making sense of things*), el comportament ha d'estar concretament situat enmig d'aquestes coses, en termes d'un món institucional comú, i assignat a l'agent [el qual es comporta]. Aquesta estructura no és en absolut arbitrària (...), car no és altra cosa que un explicitar el que és implícit en l'holisme normativista.”

⁶⁵ Haugeland (1990), 60.

⁶⁶ Haugeland (1990), 61.

⁶⁷ A diferència del que diu Haugeland, no considero que l'ésser-en-el-món sigui un ens, a no ser que usem 'ens' en sentit formal amplíssim, segons el qual, qualsevol cosa que es mencioni, s'identifiqui o es digui, seria un ens. En la meua interpretació, l'ésser-en-el-món és una estructura de ser, un fenomen fenomenològic (cf. *SuZ.* § 7).

Des de la perspectiva predominantment ontològica veiem que el Dasein en tant que ésser-en-el-món (Dasein 2) està articulat per dos aspectes estructurals: el *món* i el *qui* (hom o si-mateix). Aquests no són ens, sinó moments de l'ésser-en-el-món, que és l'estructura ontològica del Dasein (ens). Nomes en aquest sentit es pot dir que el Dasein *-en el seu ser-* “inclou” el món i el si-mateix. Les “estructures ontològiques” del si-mateix i del món determinen conjuntament el Dasein⁶⁸, insisteix Haugeland.⁶⁹ *Un sol ens*, el Dasein, i *dos moments* de l'estructura de ser constituent del Dasein: el si-mateix i el món.⁷⁰

1.2.2. Indicacions provisionals respecte la pregunta pel món

(A) Una altra estratègia provisional per orientar-nos en la nostra problemàtica seria aplicar a la pregunta pel món l'esquema general del preguntar (que ell empra en la pregunta pel ser) esbossat per Heidegger al § 2.

(i) Heidegger diu que *allò que preguntem (das Gefragte)* és el ser, del qual en tenim una vague precomprensió que marca la direcció de la pregunta. En el nostre cas, allò que preguntem és “què és el món?”, del qual en tenim al seu torn una precomprensió. Allò preguntat és el món.

(ii) *Allò pel qual ens preguntem (das Erfragte)*, el que volem saber, la fita segons Heidegger, és el sentit del ser. Aquí preguntem pel sentit del món (òntic). És a dir, en principi ens preguntem per la *mundanitat* (concepte ontològic). És a dir, què possibilita la comprensió del món (òntic) en què existim? Sobre el fons de què hi ha el nostre món com a tal?

(iii) *A qui o què preguntem (das Befragte)*, l'interrogat, aquell a qui se li fa la pregunta pel ser som nosaltres mateixos, és a dir, el Dasein. En la pregunta pel món passa el mateix. Ens ho preguntem a nosaltres mateixos atès que som en el món, sempre i en cada cas. De fet, només en aquest *ser-en* existim com el *qui* que som. Podríem considerar que la pregunta va dirigida a l'ens mundà per excel·lència (en l'accepció tècnica que distingim de l'ens intramundà).

(B) Per altra banda, Heidegger reconeix la necessitat de la pregunta pel món també a partir d'una mancança en les ciències i la filosofia. Es tracta d'una exigència comuna que encara no s'ha resolt satisfactòriament. Des de fa temps la necessitat d'elaborar la <<idea d'un “**concepte natural de món**” (*Idee eines »natürlichen Weltbegriffes«*)>> inquieta a la filosofia. És una roca contra la qual aquesta va a petar i s'extravia sovint.⁷¹ Heidegger avisa que la disponibilitat de coneixements variats sobre diferents cultures i

⁶⁸ <<El jo (si) i el món es copertanyen mútuament en un únic ens, el Dasein. Si-mateix i món no són dos ens, com subjecte i objecte, tampoc com a jo i tu; més aviat, si-mateix i món són, en la unitat de l'estructura de l'ésser-en-el-món, les condicions fonamentals del propi Dasein (*Selbst und Welt gehören in dem einen Seienden, dem Dasein, zusammen. Selbst und Welt sind nicht zwei Seiende, wie Subjekt und Objekt, auch nicht wie Ich und Du, sondern Selbst und Welt sind in der Einheit der Struktur des In-der-Welt-seins die Grundbestimmung des Daseins selbst*)>> (GA 24, 422/355). La cita torna a aparèixer: cf. IV, cap. 6.2.2.1., apartat III.

⁶⁹ Cf. Haugeland (1990), 60-62.

⁷⁰ El Dasein és l'ens, la unitat òntica on s'instancia l'estructura de ser de l'ésser-en-el-món. O a la inversa, dient-ho diferent que Haugeland: el Dasein és gràcies a l'ésser-en-el-món com a copertinença del si-mateix i el món, vora l'ens (ser-en). El Dasein en tant que ésser-en-el-món “(es) comprèn” i (s')articula a si-mateix i al món, que no són ens sinó “condicions estructurals” fonamentals del Dasein *qua* ésser-en-el-món.

⁷¹ Philipse contraposa la concepció *natural* del món a la concepció *naturalista* del món dominant des de la revolució científica (s.XVII). Apunta sis àrees en què el plantejament filosòfic corpuscular modern comportà problemes filosòfics en

formes del Dasein només ens ajuda aparentment. De fet, la sobreabundància de coneixements ens despista respecte el veritable problema. La comparació sincrètica no proporciona cap coneixement essencial, atès que en la pròpia comparació ja s'està fent servir un criteri, un sentit general (no explícit) de 'món' que és l'únic que permet la interrelació de continguts. <<L'autèntic principi ordenador té el seu propi contingut material, i aquest no es troba mai per mitjà de l'ordenació mateixa, sinó que ja està suposat en ella (*Das echte Prinzip der Ordnung hat seinen eigenen Sachgehalt, der durch das Ordnen nie gefunden, sondern in ihm schon vorausgesetzt wird*)>>. I tot seguit, en el que sembla una crítica a Jaspers, afegeix a tall d'exemple que per establir una classificació d'imatges del món (*Weltbilder*) hem de fer necessàriament ús <<**de la idea explícita de món en general** (*der expliziten Idee von Welt überhaupt*)>> (*SuZ*, 52/77). Si el món és un element constituent del Dasein (en quin sentit entendre això és part del problema i no la solució) caldrà aclarir les estructures fonamentals d'aquest i la funció del món en aquestes.⁷²

(C) Seguint el plantejament fenomenològicohermenèutic inaugurat per Heidegger, si ens podem fer la pregunta pel món és perquè d'alguna manera ja partim d'una precomprensió d'allò que preguntem. Fins i tot d'una certa interpretació d'allò pel qual preguntem, és a dir, d'una possible resposta "de calaix". És clar que preguntar-se pel món no és el mateix que demanar-se pel ser d'una cosa particular. Hom podria dir que no té sentit ni direcció. Però tant cert és que parlem del món, i ens referim a ell, sota el supòsit que uns i altres entenem de què estem parlant. Com en el cas de la pregunta pel ser el perill més gran de la qüestió del món és que no s'arriba a plantejar. Sigui perquè sembla "evident" que sigui el món o perquè representa una pregunta massa abstracta, massa general, sense acotació possible. Com a molt obtindrem alguna resposta de l'estil, "**del món se n'ocupa la ciència**". Com veurem al llarg de la tesi, aquesta resposta és insuficient i desorientada. Del món, precisament, la ciència no se n'ocupa en absolut, doncs parteix d'una precomprensió del mateix que no es posa en dubte, ni és investigada com a tal. De fet, el "món" de què s'ocupa la ciència és allò que hom anomena *realitat, univers, món físic, naturalesa*. Caldrà distingir entre 'univers' i 'món', entre 'natura' i 'món', entre 'realitat' i 'món'.

Si preguntem a algú sobre el món, obtindrem respostes de l'estil (i) "*el món ho és tot*", i certament, el problema de la totalitat és inherent a la qüestió del món. (ii) O "*el món és tot el que existeix*" i el que

la resolució del quals, dos segles més tard, no se'n percebia cap avenç: (1) La incongruència entre la 'imatge manifesta' (qualitats secundàries) i la 'imatge científica' del món; (2) problemes en la teoria de la percepció i "escàndol de la filosofia" (problema de la realitat del món extern); (3) dualisme i problemes en la filosofia de la ment, (4) de l'acció (ontologia sense *telos*) i (5) del llenguatge (regles i normes); (6) i per acabar, la incompatibilitat de la llibertat amb l'ontologia naturalista del món, com apuntà Kant. És així que entorn al 1900 sembla que "el programa de recerca d'elaborar una concepció natural del món" és, a la vegada, "diagnosi i teràpia" (389). Aquesta concepció *havia* d'acabar amb l'esgotadora dialèctica improductiva entre determinisme i llibertat, cos i ment... Cf. Philipse, H., "What is a Natural Conception of the World?", a: *International Journal of Philosophical Studies* 9, Routledge, 2001, 386-389.

⁷² Philipse (2001), 390-392. Philipse exposa l'estratègia transcendental de Heidegger a *SuZ* respecte el món "natural" a partir de dues tasques paral·leles: (1) La tradició filosòfica occidental ha malentès sistemàticament l'existència humana i el món, car els ha concebut mitjançant categories "derivades dels dominis dels artefactes i de la física" (390). Cal construir noves "categories" –*existenciaris*– que superin les mancances de les tradicionals. El món on existim és "significatiu (*meaningful*) perquè consisteix en institucions humanes, artefactes i utensilis, inherentment referits uns als altres, i en darrer terme, als fins humans". (2) Aquest "món natural i significatiu de la vida quotidiana" és "ontològicament més fonamental que el món tal i com és comprès per la ciència" (391). Per una banda, "el món *an sich* és el món significatiu amb què estem familiaritzats en la vida quotidiana, el món que Husserl posteriorment designarà com a *Lebenswelt*". Per altra banda, "la imatge científica del món no és un producte inevitable del funcionament del subjecte cognoscent", sinó que "és produït per un esquema transcendental opcional que el *Dasein* humà projecta sobre el món (*SZ*, §§ 19-21 i § 69b)" (392).

existeix és el real. I el que encara no és real, no forma part del món? I allò de què parlen les ciències en termes de lleis que regeixen l'ens real, no és part del món? També sentirem a dir que “*el món és el marc de tots els marcs*”, “*el conjunt de tots els conjunts*”, però aquesta concepció pot acabar en paradoxes que oculten el problema, enlloc de fer-lo manifest (cf.IV, cap.7.1.3.).

Cadascuna d'aquestes respostes aparentement banals és un pou de misteris i nebuloses conceptuals no aclarides. (i) En el primer cas, quan diem ‘tot’ no és clar què diem. Inclouríem dins del tot allò que no és? Que no és però pot ser? Que era, però ja no és? El que és virtualment, però no realment? (ii) En el segon cas, caldria determinar el terme ‘existència’. Si l’entendem en el sentit habitual com la presència constatable permanent, material i física del “real”, ens hauríem de preguntar si el que dóna sentit al món (significats, relacions entre coses del món, coneixements, actes simbòlics, sentiments, etc.) són o no part del món. En cas afirmatiu, tenim un problema, ja que caldrà reduir tot això a la “realitat”. Del cervell, dels diccionaris, de les partícules. En cas negatiu també hi ha problema: per una banda tenim el món (real) i per altra banda un cúmulo de “coses” que no són ens reals, que no formen part del món, però que en són l'única xifra i forma d'articulació expressa. On és tot això, llavors? No és res, o senzillament no és real i punt?

En els dos casos anem a petar a alguna variació de la **paradoxa de Russell**.⁷³ Si fem cas de tal enfocament lògic ens trobem en la tesitura d'haver de constatar que el món és un conjunt inabastable que ho inclou tot sense incloure's a si mateix; que del món en formen part tant els animals, la idea de pèl, les males idees, els secrets mai dits, com les micropartícules que floten ara mateix en l'aire que respirem, les creacions literàries, els cotxes i els suposats coneixements de la psiquiatria sobre les malalties mentals, així com aquestes mateixes suposades malalties mentals. Però és reductible el món a la idea lògica de *conjunt*? Pensar el món com a “tot formal lògic” ens allunya del fenomen ric, ple i fonamental del món.

L'estructura general del preguntar aplicada a la qüestió del món ens pot servir com a antídoto a les respostes comunes, no aclarides, que consideren les preguntes pel món, el ser i la veritat com a temes superats, sobre els quals no cal donar-hi més voltes. Però en rigor, el món com a tal no és *objecte* del coneixement científic. Fixem-nos que fins i tot la vella cosmologia en les seves noves vestimentes de cosmologia física o astrofísica, en rigor, no té com a tema d'estudi el món sinó el que ella anomena el *cosmos* o *univers*, entès com a totalitat de l'ens físicament constatable (matèria-energia, ona-partícula). És a dir, estudia com a molt el “món” del que hi ha, en tant que matèria-energia, és a dir, des dels pressupòsits teòrics de la física matemàtica actual, que sobrepassa amb molt les capacitats de comprensió de qui escriu això. En tot cas, queda clar que el món com a món, o què sigui això del món, no és tema de cap disciplina científica. Ni en temps de Heidegger, ni a dia d'avui. El món no l'hem pas de situar com allò més allunyat,

⁷³ La paradoxa de Russell o *paradoxa del conjunt de tots els conjunts* diu una cosa així. Els conjunts es poden dividir en ‘conjunts normals’ que són aquells que no es contenen a si mateixos i els ‘conjunts singulars’ que són aquells que es contenen a si mateixos. Els conjunts han de ser necessàriament *o normals o singulars*. Si prenem C com el conjunt de tots els conjunts normals, de quina mena de conjunt es tracta? Normal o singular? Si és un conjunt normal, llavors hauríem de trobar-lo dins seu, amb la qual cosa C passaria a ser un conjunt singular. Si per contra és singular, llavors el trobarem dins seu mateix, com a conjunt singular, cosa que no pot ser, perquè C és el conjunt de tots els conjunts normals. L'intent de Russell d'escapar de la paradoxa consistiria en admetre que “el que es pot dir amb sentit de les classes no es pot dir amb sentit de les classes de les classes i així al llarg de la jerarquia dels tipus lògics”. Cal distingir els individus (o membres de les classes o conjunts), de les classes (conjunts), i aquestes de les classes de classes (conjunts de conjunts). Cf. Kenny, A., *Wittgenstein*, Alianza Universidad, Madrid, 1995 (ed.orig.1972), 47-48.

en els cels, com les galxies que no coneixem, sinó que el món “comença” molt més a prop. De fet, ja sempre ha començat. Anàlogament al què passa amb la pregunta pel ser, la pregunta pel món és indiscutiblement filosòfica i arrenca de l'experiència més particular i pròpia dels humans.

El punt de partida en l'èsser-en-el-món (cf. cap. 1.1. i 1.2.) ens situa en un context fenomènic més ric i proper, que no pas la “resposta comuna” segons la qual el món és l'univers del real del qual nosaltres en som una nímia parcel·la o la resposta formal segons la qual el món és el conjunt de l'ens, el conjunt de tots els conjunts òntics... És per això que he escollit a Heidegger com a punt de partida per a una investigació temàtica sobre el món. Les seves anàlisis sobre la vida fàctica (en els anys de gènesi de *SuZ*), sobre el Dasein i l'èsser-en-el-món, volen preservar la “mirada” més propera a l'existir en el món, defugint els pressupòsits teòrics habitualment imperceptibles que “contaminen” el fenomen (les *substruccions* teòriques de què parlava Husserl). És veritat que Heidegger es pregunta pel ser i que la qüestió del món a *SuZ* és important però secundària, atès que és postergada repetidament en nom de la primordialitat de la pregunta pel ser (cf. *SuZ*, 366/382). Però per la meua banda considero el vigor inicial de les anàlisis del món i del Dasein suficient com per ser reprès en **una recerca filosòfica que es basteix sobre dos eixos**. Per una banda plantejar la qüestió del món en tota la seva riquesa, i per altra, rellegir Heidegger en diagonal, seguint el fil conductor del concepte de món en el seu filosofar, cosa que ens dóna una visió particular del filòsof de Meßkirch.

Si per plantejar la pregunta pel ser Heidegger ha de partir del Dasein (de la vida fàctica, de l'existir concret i situat prenyat de significació) i aquest està constituït per l'èsser-en-el-món, no serà la pregunta que vulgui aclarir el món tan primordial com la pregunta pel ser? El món *en* el qual existim, *dins el qual* compareix l'ens. El món des del qual és possible la pregunta pel ser, el món en què podem dir que “hi ha” ser, el món en què l'ens és el que és... No fa falta forçar gaire el plantejament heideggerià per defensar la primordialitat de la qüestió del món. Heidegger mateix defensa clarament **la cooriginarietat de la pregunta pel ser i la pregunta pel món** en el curs del WS 1928/29 *Einleitung in die Philosophie* (cf. § 45), que en la seva unitat configuren el tot de la filosofia.⁷⁴

En el present capítol 1 em centro en la perspectiva indiferent o formal (ésser-en-el-món del Dasein quotidià), com fa Heidegger a la 1ª secció de *SuZ*, on hi predomina l'existència impròpia. Més endavant, tractaré l'èsser-en-el-món, el vincle intern dels moments del si-mateix i del món, des de la perspectiva de l'existir propi en el capítol 3 (cf. III, esp. cap. 3.1. i 3.3.).

⁷⁴ <<Si el prenem en la seva originarietat el problema del ser es desenrotlla necessàriament cap al que anomenem problema del món (*Das Seinsproblem –in seiner Ursprünglichkeit genommen- entrollt sich notwendig zu dem, was wir das Weltproblem nennen*)>>. I encara més, <<el problema del ser mateix es desenrotlla i esdevé un tot amb el problema del món (*wie sich das Seinsproblem selbst zum Weltproblem entrollt und mit diesem ein Ganzes ist.*)>> (GA 27, 391/415). <<El problema del món i el problema del ser i la seva entortolligada problemàtica constitueixen la problemàtica en si unitària de la filosofia (*beide machen die in sich einheitliche Problematik der Philosophie aus*)>> (GA 27, 394/418-419).

1.3. Dilucidació del concepte de món i conceptes associats

El capítol 3 de la primera secció intitulat ‘La mundanitat del món’ (§§ 14-24) és on Heidegger analitza explícitament el món, especialment en els §§ 14-18, que analitzo i interpreto amb especial atenció. Aquest és el punt de partida de la qüestió del món en Heidegger, tot i que la present investigació pretén ampliar i desenvolupar el que es diu aquí temàticament, elaborant les mencions més directes o menys que trobem a la qüestió del món en la resta del llibre.

1.3.1. Món, mundanitat, ésser-en-el-món: aproximació inicial

El capítol s’enceta afirmant que cal aclarir l’ésser-en-el-món en primer lloc a partir <<del moment estructural “món” (*des Strukturmoments »Welt«*)>> (*SuZ*, 63/91). S’haurà d’anar veient al llarg de la investigació si els fenòmens justifiquen aquesta primordialitat. També crida l’atenció que el terme ‘món’ aparegui entre cometes. Possiblement sigui una cautela per remarcar que en aquest punt de la investigació encara no s’ha determinat prou el terme.

El món al qual s’apunta és quelcom que es pot “veure”, un fenomen. És a dir, que es mostra a si mateix des de si mateix. Si el que fem és fenomenologia cal “descriure” aquest peculiar fenomen, no es pot tractar de la deducció d’una idea de la raó o d’un principi especulatiu. Però, <<què pot significar descriure “el món” com a fenomen? (*Was kann es besagen, »die Welt« als Phänomen beschreiben?*)>> (*SuZ*, 63/91). Com es descriu fenomenològicament?

(a) Això seria <<fer veure el que es mostra com a “ens” dins del món (*Sehen lassen, was sich an »Seiendem« innerhalb der Welt zeigt*)>>. Aquesta descripció òntica del món consistiria en enumerar què hi ha “en” el món (cases, arbres, homes, muntanyes, rius), descrivint el seu aspecte i narrant què li passa i com es comporta. Aquesta activitat és irrellevant fenomenològicament i no assoleix el món, ja que aquest és un fenomen fenomenològic i aquest, a diferència del vulgar (òntic), es determina formalment com <<allò que es mostra com a ser i estructura de ser (*das, was sich als Sein und Seinsstruktur zeigt*)>> (*SuZ*, 63/91). En resum, el món no és una suma o conjunt d’ens que apleguem.

(b) Descriure’l fenomenològicament seria <<mostrar i fixar en conceptes categorials el ser de l’ens que està-aquí dins del món (*das Sein des innerhalb der Welt vorhanden Seienden aufweisen und begrifflich-kategorial fixieren*)>> (*SuZ*, 63/91). Aquesta seria la tasca de l’ontologia corresponent a la descripció òntica anterior (a). L’ens dins del món serien les coses, primordialment les coses naturals, atès que les coses dotades de valor es funden en les naturals. Es tractaria, per tant, de determinar el *ser* de la naturalesa com a tal. Si entenem les coses naturals com a substàncies (en la interpretació dominant) caldrà investigar la substancialitat (*Substantialität*). Però amb això se’ns escapa de nou el món, car la naturalesa no és més que <<un ens que compareix dins del món (*ein Seiendes, das innerhalb der Welt begegnet*)>> (*SuZ*, 63/92), el qual es pot descobrir en diferents graus.⁷⁵ És un ens “dins” del món i no el món mateix. Potser cal deixar l’ontologia de la naturalesa i centrar-nos en una ontologia de les coses dotades de valor? Com són les coses “humanes” quotidianes? Aquesta investigació és més propera al món on vivim, però oblida que aquestes

⁷⁵ És clar que es pot parlar de ‘natura’ en d’altres sentits. Però aquí Heidegger concep les coses naturals, físiques, presents en la seva substancialitat. És a dir, identifica ser-natural amb estar-aquí (*Vorhandenheit*). (cf.IV, cap.6.1.).

coses també compareixen *dins* del món. És a dir, són ens intramundans i no el món mateix.

El món se situa *abans* de l'ens que apareix *dins* seu. Fins i tot és *a priori* respecte el ser d'aquest ens.⁷⁶ Subreptíciament, Heidegger critica la filosofia que es limita a realitzar ontologies regionals (natura, valors, etc.), creient que coneix el sentit del ser de cada regió i pressuposant que sap el sentit del ser en general (comú a tota ontologia regional). El problema del món manifesta la manca d'aclariment sobre el sentit en què parlem de 'ser' (en el discurs comú, científic i filosòfic).

Amb tot això ja tenim uns primers resultats:

(i) No es pot considerar el món com un ens (intramundà) o una determinació *òntica* de l'ens.

(ii) S'insinua que el món és un <<caràcter de ser del Dasein (*Seinscharakter des Daseins*)>>⁷⁷, seguit de dues objeccions que ens acompanyen durant tota la investigació. (1^a) Llavors *el món serà subjectiu?* (2^a) Si cada Dasein té el seu món, és possible *un món comú?*

(iii) En preguntar-nos pel món no ens interroguem ni per aquest, ni per aquell món, <<sinó [per] la mundanitat del món en general (*sondern die Weltlichkeit von Welt überhaupt*)>>. Amb això, es clarifica que la fenomenologia del món ha d'exposar *el fenomen de ser del món: la mundanitat del món o el ser-món del món*. <<"Mundanitat" és un concepte ontològic que es refereix a l'estructura d'un moment constitutiu de l'ésser-en-el-món (*»Weltlichkeit« ist ein ontologischer Begriff und meint die Struktur eines konstitutiven Momentes des In-der-Welt-seins*)>>. Aquesta estructura de ser és un *existenciari* (*Existenzial*), una <<determinació existenciària del Dasein (*existenziale Bestimmung des Daseins*)>> (*SuZ*, 64/92). Ja reflexionarem en quin sentit la mundanitat és (o no) un *existenciari*, però és clar que no es pot reduir a una categoria (determinació de ser de l'ens substancial, que està-aquí).⁷⁸

En preguntar-nos pel món <<no abandonem pas el camp temàtic de l'anàlisi del Dasein (*verlassen wir keineswegs das thematische Feld der Analytik des Daseins*)>>, ja que ontològicament el món no es determina com l'ens que no és el Dasein (les coses que estan-aquí, etc.) sinó més aviat com <<un caràcter del Dasein mateix (*ein Charakter des Daseins selbst*)>>.⁷⁹ És normal que sent l'objectiu de Heidegger

⁷⁶ Per tant: <<Ni la descripció *òntica* de l'ens intramundà ni la interpretació ontològica del ser d'aquest encerten, com a tals, en el fenomen del 'món'. Ambdós modes d'accés al 'ser objectiu' 'pressuposen' ja el 'món', i això, de diverses maneres. (*Weder die ontische Abschilderung des innerweltlichen Seienden, noch die ontologische Interpretation des Seins dieses Seienden treffen als solche auf das Phänomen »Welt«.* In beiden Zugangsarten zum »objektiven Sein« ist schon und zwar in verschiedener Weise »Welt« »vorausgesetzt«.)>> (*SuZ*, 64/92).

⁷⁷ Em remeto a les observacions prèvies sobre la pertinença de parlar del 'món com a moment de l'ésser-en-el-món' i no fer-ho del 'món com a moment del Dasein' (cf. cap. 1.2.1.). Amb tot, l'expressió 'caràcter de ser del Dasein' no em sembla tant enganyosa i equívoca com 'moment del Dasein'.

⁷⁸ Thomas discuteix que el món pugui ser caracteritzat com a existenciari, tot i reconèixer que no és inadequat començar per aquí. En tot cas, insisteix que *el món no és ni una categoria* (no es refereix a un *què*, un ens subsistent), *ni un existenciari* (no es refereix a un *quí*, un ens que existeix). En aquesta estructura del "ni això ni allò", de l'"entre això i allò", s'ha de determinar el món com a "entre" de "caràcter relacional (*Verhältnishaftigkeit, das Relationale*)". L'*entre* del Dasein i l'ens a mà vindria a ser el món (Thomas considera que el ser-a-mà, tampoc és en rigor una categoria, perquè no és substancial). El món no s'ha de buscar només en el Dasein –perill d'idealisme–, sinó també en les coses intramundanes carregades de món (mundicitat) –com Heidegger fa (esp. §§15-16)–. No és ni una cosa ni l'altra. Thomas critica un "cartesianisme latent" en la distinció forta de Heidegger entre el Dasein i l'ens que no té la forma de ser del Dasein, que dificulta veure el caràcter de ser del món. Cf. Thomas (2006), 118-119, 124, 127-133.

⁷⁹ Això és problemàtic i cal ser prudents. De fet, Heidegger introdueix aquesta "tesi" en forma de pregunta retòrica, incisiva, per remarcar la diferència entre el concepte cosmològic tradicional que entén el món com a conjunt de l'ens (objectiu). No

l'anàlisi existenciària del Dasein, la qüestió del món s'enfoqui predominantment des d'aquest i en els límits prescrits per l'analítica. Però això no ens obliga a limitar la investigació sobre el món a l'analítica del Dasein, tot i que parteixi d'ella. De fet, crec que cal mantenir desperta la intuïció primerenca que vincula el món tant al Dasein com a les coses més properes (ens quotidià a mà).⁸⁰ Heidegger mateix admet a continuació que malgrat que el *món* no sigui un ens, sinó més aviat *ser*, i malgrat que tingui més a veure amb el Dasein que amb l'ens intramundà, tot això <<no exclou que el camí de la investigació del fenomen “món” hagi de passar per l'ens intramundà i pel seu ser (*Das schließt nicht aus, daß der Weg der Untersuchung des Phänomens »Welt« über das innerweltlich Seiende und sein Sein genommen werden muß*)>> (*SuZ*, 64/92). En els §§ 15 i 16 es parlarà principalment de com compareix l'ens intramundà i de la seva mundicitat (*Weltmäßigkeit*). En aquesta tematització de l'ens més proper s'anunciarà el món, de manera que val la pena estar alerta i no restringir-nos a la impressió reductiva que el món *només* té a veure amb el Dasein.⁸¹

1.3.2. L'equivocitat del terme ‘món’: quatre sentits i aclariments provisionals per a la investigació següent

Per ara hem introduït amb una certa formalitat la diferència entre ésser-en-el-món, món i mundanitat. En el Heidegger § 14 enceta la clarificació de la polisèmia (*Vieldeutigkeit*) inherent al terme ‘món’. En l'ús de la paraula ‘món’ hi distingeix quatre significats que caldrà aclarir <<assenyalant els fenòmens a què apunten les diverses significacions i la connexió entre ells [els fenòmens] (*zu einer Anzeige der in den verschiedenen Bedeutungen gemeinten Phänomene und ihres Zusammenhangs*)>> (*SuZ*, 64/92).

Es tracta de quatre significats articulats per parelles.⁸² Cada doblet conté un concepte òntic (prefilosòfic) i el seu concepte ontològic (filosòfic) corresponent, i “forma una unitat i un grup”.⁸³ La primera parella implica el **sentit natural-categorial** del terme ‘món’, i la segona l'**existencial-existenciari**.⁸⁴ “Aquests conceptes de món abasten els objectes possibles de les ciències positives i de les ontologies regionals”; la primera parella en referència a la “*naturalesa* subsistent (*vorhandene Natur*)” i la segona referint-se “més aviat a l'*home existent*”.⁸⁵ Aquesta segona parella és la més rellevant per a la investigació fenomenològica del món, tot i que a diferència de la interpretació dominant, crec que l'aclariment del fenomen del món ha d'ajudar a situar fenomenològicament, conceptual i sistemàtica les primeres dues accepcions (els sentits naturals i categorials de món).⁸⁶

fa una afirmació, ni ho defensa –d'entrada– com a tesi filosòfica en sentit fort.

⁸⁰ Aquesta intuïció serà represa posteriorment per Heidegger a *L'origen de l'obra d'art* (1935/36) i a *La cosa* (1951).

⁸¹ De fet, performativament, Heidegger arriba per primer cop al fenomen del món en l'anàlisi de les coses quotidianes amb què ens ocupem.

⁸² Per facilitar la tasca parlaré durant la tesi de món 1, món 2, món 3 i món 4 (món en sentit ontològic, designat provisionalment com a ‘mundanitat’).

⁸³ Thomas (2006), 48.

⁸⁴ Cf. Dreyfus (1991) 89-90. Dreyfus concep els dos primers sentits de ‘món’ com a “inclusió” (sentits tradicionals) i els altres dos sentits (sentits fenomenològics) com a “involucrament” (*involvement*).

⁸⁵ Thomas (2006), 48. Cal anar en compte amb la contraposició (que pot arribar a concebre's com a excloent) entre la 1^a parella i la 2^a, en el sentit de ‘natura’ (estar-aquí) i ‘existència humana’, de món categorial i món existenciari.

⁸⁶ No dic que Heidegger se'n surti del tot en aquesta tasca, però és de justícia reconèixer que no se li escapa el problema. Aquesta qüestió anirà guanyant rellevància en el període 1927/30, especialment en la tematització de la relació entre món i

1.3.2.1. Primera parella: el món en sentit natural-categorial

(1) **Món 1** com a <<tot de l'ens, que pot estar-aquí dins del món (*All des Seienden, das innerhalb der Welt vorhanden sein kann*)>> (*SuZ*, 64/92). Aquest és un concepte “contenedor”, el món com a recipient que inclou tot l'ens dins seu. La mirada es fixa en el conjunt de l'ens que es presenta estant-aquí (*vorhanden*). Més concretament, es tracta de la suma de l'ens que *pot estar-aquí* (*vorhanden sein kann*) dins del món. És un concepte *òntic i categorial* de món que se'l representa com a ens total. El designem també com a *concepte natural* en el sentit que la concepció moderna de la naturalesa com a objectes extensos, físics, substancials (com a coses naturals) encaixa amb aquesta accepció, així com amb la seva versió ontològica en el món 2.⁸⁷

Segons **Luckner** aquest món 1 és més una representació que no un fenomen.⁸⁸ Si donem per bons els vells arguments de Hume contra la idea del món (el món com a substància extensa) i l'assimilació kantiana dels mateixos (el món és una idea que pensa la totalitat dels fenòmens externs i com a tal no se li correspon cap intuïció sensible, de manera que no pot esdevenir fenomen, no pot aparèixer *en* l'experiència), caldrà concloure que el tot de l'ens no pot esdevenir fenomen. Aquest món òntic seria una representació d'origen problemàtic. Segons l'explicació kantiana aquesta representació derivaria de les exigències sistematitzadores de la raó i seria una idea pura de la raó (raó com a facultat superior que pensa conceptes de manera incondicionada, fins al final, sense que tingui lloc una síntesi entre conceptes i intuïcions). Heidegger ja ha establert abans que aquest és un concepte *prefenomenològic* de món, que es mou en terreny òntic en la seva pretensió d'establir el tot de l'ens (intramundà), cosa que admet que el títol de ‘representació’. Però, tota intramundانيتat pressuposa món.

Dreyfus designa el món 1 amb el terme ‘univers’, en el sentit d’una totalitat d’objectes de cert tipus. Per exemple, l’univers físic com a conjunt de tots els objectes físics, o un univers discursiu, com les matemàtiques, en tant que reialme de tots els objectes estudiats pels matemàtics”.⁸⁹ **Haugeland** posa com a exemples “l’univers físic” com a “totalitat de les entitats físiques (interaccions incloses) tal i com l’investiga la física” o “la totalitat dels éssers vius (...), un món investigat per la biologia i l’ecologia”, així com el món de les matemàtiques.⁹⁰ Cadascun d’aquests mons és al seu torn una totalitat, “i el que significa ‘totalitat’ varia en cada cas”: és diferent “la unitat espaciotemporal com a suma dinàmica mereològica de tota la matèria i forces”, que la totalitat i unitat del món biològic “en termes d’interaccions ecològiques que formen un tot relativament auto-contingut de necessitats, recursos i “estratègies” interdependents”.⁹¹

natura (cf.IV, cap.6.1.1.) i en el concepte de l’ingrés en el món (*Welteingang*) de l’ens (cf.IV, cap.6.1.2.). Thomas apunta a un problema que queda pendent després de *SuZ*. La tasca de pensar el món i la natura en la seva diferència, però des de la seva unitat: “el problema central és fer visible la natura en l’existència, però també la natura en el món, atès que amb el concepte ‘existenciari’ de mundanitat produeix la impressió, com si el món fos sense natura (*SuZ*, 65; cf. GA 24, 241)”. Thomas (2006), 132-133.

⁸⁷ En rigor hauríem de parlar de ‘concepte naturalista del món’, atès que el ‘concepte natural del món’ sorgeix com a reacció a l’ontologia corpuscular moderna, com he anotat abans (cf.cap.1.2.2.2.). Cf. Philipse (2001), 386-389.

⁸⁸ Luckner, A., *Martin Heidegger: >>Sein und Zeit<<*, Ferdinand Schöningh, UTB für Wissenschaft, Paderborn, 2001 (ed.orig.1997), 39.

⁸⁹ Dreyfus (1991), 89.

⁹⁰ Haugeland, J., “Dasein Disclosed”, a: Haugeland, J., *Dasein Disclosed (John Haugeland’s Heidegger)*, (Rouse, J. (ed.)), Harvard University Press, Cambridge – Massachusetts – London, 2013, 99.

⁹¹ Haugeland (2013), 100.

Thomas apunta, crec que amb raó, que el món 1 com a ‘tot de l’ens (*All des Seienden*)’ dins del món, a més d’un concepte prefilosòfic es correspon amb un concepte de món filosòfic donat històricament. En concret amb el concepte cosmològic de món de la metafísica escolar moderna del s.XVIII (cf.IV, cap. 4, punt (iii)). Així, el concepte cosmològic de món (món 1) es remet a ‘l’ens en total (*das Seiende im Ganzen*)’ (cf.IV, cap. 7.1.), ‘el tot del món (*das Weltganze*)’, “el ‘totum’ i les ‘series’ de les coses finites, és a dir, el tot, que no és part de cap altre”.⁹² *El món com a cosmos*.

(2) **Món 2** com a regió d’objectes possibles, com a ser de l’ens esmentat en la primera accepció. Aquest seria un concepte **ontològic**, el <<títol de la regió que abraça en cada cas una multiplicitat d’ens (*Titel der Region (...), die je eine Mannigfaltigkeit von Seiendem umspannt*)>> (*SuZ*, 64/92). En l’exemple de Heidegger del ‘món dels matemàtics’ <<món significa la regió dels possibles objectes de la matemàtica (*die Region der möglichen Gegenstände der Mathematik*)>> (*SuZ*, 65/93). Designa àmbits ontològicament determinats, regions ontològiques, perquè apunta al ser de cadascun dels mons 1. A la *possibilitas* d’una mena d’ens determinat.

Dreyfus ho interpreta com “el conjunt de particulars especificitats en termes de les característiques essencials de l’ens que constitueix aquest conjunt. Per exemple, què defineix el “món físic”, és a dir, allò que *tots* els objectes físics tenen en comú”⁹³, o què defineix el món abstracte de les matemàtiques. El concepte de ‘regió’ ve de Husserl i designa l’*eidós* d’una pluralitat òntica. Per Heidegger és el ‘contingut còsic’ (*Wasgehalt*), el ser (el què-és) de cada regió ontològica; és a dir, el tema d’estudi de les diferents ontologies regionals (ontologia de la natura, de les matemàtiques, de la vida, del món social, dels valors...). **Pocai** considera que aquí es pensa ontològicament el món com a mer producte abstracte de l’enteniment, sense tenir una “donació en l’experiència (*Erfahrungsgegebenheit*)”.⁹⁴

El món 2 seria el tema de les ontologies implícites de cada regió d’objectes (món 1).⁹⁵ Tot i que d’entrada es pot considerar que a cada món 1 (totalitat òntica) li correspon un món 2 (totalitat ontològica, regió de ser), “podria haver-hi més d’un món” -totalitat òntica- “que es correspongués a la mateixa regió” ontològica.⁹⁶ És a dir, és possible que a diversos mons òntics (1), els correspongui un sol món del tipus 2 (ontològic). Per això el món 2 podria arribar a ser el tema de l’ontologia de la regió òntica total, com dèiem.⁹⁷ Alguna cosa així com el ser de *l’univers en singular*, habitualment concebut com a matèria-

⁹² Aquest *tot* es pot entendre de manera ‘òntica i ingènua’ com a ens ‘en-si’, ‘real’, ‘objectiu’ o de manera ‘criticotrascendental’, com a idea regulativa de la raó, com a ‘compendi (*Inbegriff*)’ dels objectes possibles de l’experiència en la seva totalitat, tal i com fa Kant, influïnt a Husserl mateix.

⁹³ Dreyfus (1991), 89.

⁹⁴ Cf. Pocai (2007), 54. L’exemple del món dels matemàtics indica un món construït teòricament, que prescindeix de la “perspectiva interna (*Binnenperspektive*)” de l’humà existent.

⁹⁵ No em refereixo a cap ontologia desenvolupada explícitament, sinó a l’ontologia implícita precompresa en cada cas que ens permet el tracte amb l’ens (sigui aquest físic, viu, matemàtic, social,...), així com també el tracte determinant científic de l’ens des de diferents perspectives (la física matemàtica, bioquímica, sociolingüística, socioeconòmica, psicològicoindividual, etc.). Aquestes “perspectives” serien les ontologies regionals subreptícies, la precomprensió regional del ser viu, del físic, del socioeconòmic, etc., que vindrien a ser espècies d’un gènere superior. És a dir, d’una ontologia general del ser com a estar-aquí (el món com a naturalesa, i la naturalesa com a estar-aquí, com a realitat). Recordo que el sentit 1 de ‘món’ és el de tot allò que pot estar-aquí (dins del món).

⁹⁶ Haugeland (2013), 100.

⁹⁷ “Que es tracti de ‘regions’ d’una unitat supraregional, no és més que una afirmació d’entrada buida”. Sonderegger, R., “Welt. Ihre Erschlossenheit und ihr Entzug.”, a: Thomä, D. (ed), *Heidegger Handbuch (Leben-Werk-Wirkung)*, J.B. Metzler,

energia espaciotemporal (llavors seria un concepte de món ontològic-naturalista). En cert sentit, el projecte fisicomatemàtic modern implicava una ontologia del món, en tant que extensió material matematitzable. El món 2 és pressuposat a l'hora que la ciència moderna de la naturalesa estudia el món 1 (l'ens físic).⁹⁸

Aquesta primera parella de significats de 'món' es pot reduir a la noció d'*univers* com a totalitat òntica (parcial o total al seu torn) i la seva *forma de ser* primordial corresponent (parcial o total al seu torn). En el cas del món 1 parlariem d'univers com a totalitat òntica en *sentit parcial* en el cas de l'univers de les matemàtiques (els ens matemàtics), de les formes de vida (els ens vius), etc. En parlariem en *sentit total* i global, com a univers en singular, com a totalitat òntica del que hi ha que englobaria tots els universos anteriors.⁹⁹ En rigor, es podria distingir entre univers (metaunivers) i subuniversos (l'univers matemàtic, l'univers material, l'univers del discurs, l'univers social...). I respecte el món 2 passa el mateix: se'n pot parlar en sentit *parcial* i en sentit *global*. És així que el món 1 i 2 contenen una ambigüitat, probablement justificada fenomenològicament, però que s'ha d'assenyalar igualment.

L'*univers* com a totalitat òntica (món 1) i com a regió/totalitat ontològica (món 2) es poden entendre en plural i en singular. El sentit *parcial* del món 1 i 2 ens obre a parlar d'una *pluralitat* de mons (relativament) diversos. Aquesta mateixa pluralitat de mons sembla exigir un *sentit* singular del món¹⁰⁰ com a unitat de la pluralitat anterior. El sentit *total* del món 1 i 2, per contra, exigeix pensar el món des de la *unitat* i en la seva *unicitat*. Hi ha totalitats òntiques (universos particulars) com el món orgànic, el món matemàtic, el món físic, el món social... Però sembla que a tots ells els hi hauria de subjaure un únic univers (meta-univers) que els reunís a tots en el seu si. Aquest món en singular es pot entendre com a totalitat *òntica*: món de submons, univers total de regions òntiques; però també es pot entendre *ontològicament* com el "país" ontològic sencer, en el qual hi distingim "regions" ontològiques particulars.

En aquest cas, ens trobaríem amb diferents tots òntics i ontològics parcials fundats en (o derivats de) una totalitat integral. Hi hauria un fonament òntic total de les regions d'ens, així com un fonament ontològic total de les regions de ser. Això genera un seguit de preguntes: Hi ha un tipus d'ens que *inclogui* com a parts tota la resta de (sub)classes òntiques? És la realitat material espaciotemporal (*natura*) l'ens per excel·lència del qual els altres tipus d'ens deriven (els éssers vius, les matemàtiques, la societat, etc.)? O no es pot dividir l'ens en absolut fins que el tractem en el seu ser (l'ens *com a tal* o *com a qual*) i llavors la pregunta seria si hi ha un sentit del ser en general (*un* món 2) que unifiqui la pluralitat diversa de mons (2) com a regions de ser? Es pot descriure en absolut el ser (de l'ens) en total, això, el món 2?

Stuttgart - Weimar, 2003, 92.

⁹⁸ Si el projecte físic i científic *contemporani* (totalitat de l'ens espaciotemporal on matèria i energia són "intercanviables") es pot continuar concebut de manera anàloga al *modern*, no és una qüestió sobre la qual estigui capacitat per decidir, ni és qüestió d'aquesta tesi. Els canvis més radicals de la ciència contemporània semblen provenir de la mecànica quàntica (dualitat entre ona i partícula) amb conseqüències ontològiques de fons.

⁹⁹ Aquí ens apressa la qüestió ontològica següent. En quin sentit diem que tot el que hi ha (tot el que és) *és* en un mateix sentit (de ser)? Això ens porta a la segona accepció del món i a preguntar-nos si el sentit de ser de les matemàtiques, de la vida, de la societat, etc. són formes d'un *sentit general de ser* o no. Aquest hipotètic sentit general del ser s'interpreta habitualment com a *estar-aquí*, *presència* o *subsistència* (*Vorhandenheit*). Normalment el terme 'univers' s'empra per a designar el món com a totalitat òntica espaciotemporal que conté tot ens, determinable des de les ciències naturals.

¹⁰⁰ Que podria ser un concepte formal de món. La mundanitat (món 4) *es pot* entendre així.

Per concretar suposem (com es fa automàticament quan el tema no es percep com a problema) que la natura material¹⁰¹ és la base sobre la qual emergirien el món psíquic i l'espiritual (de manera similar a la teoria dels tres mons de Popper o a la fonamentació per estrats de Husserl a *Idees II* on l'esperit ve a fundar-se sobre la natura).¹⁰² Però es pot *posar* fenomenològicament la realitat subsistent com a suport de tot altre nivell del “real”? Ho justifiquen els fenòmens? Heidegger defensa un concepte de món allunyat de l'ontologia de l'estar-aquí, que *no* és el de *totalitat de l'ens present*. De fet, la totalitat de l'ens que es pot presentar ho fa en cada cas *dins* d'un món predonat. La consideració del món com a univers (o ontologia “universal” implícita d'aquest univers) passa per alt el concepte de món.

1.3.2.2. Segona parella: el món en sentit existencial-existenciari

El segon grup de conceptes de món “té relació amb la ‘vida humana viscuda (*erlebten Menschenleben*) (Dilthey)”¹⁰³, i formalment reflecteix l'estructura de la primera parella. Hi ha un concepte òntic i un d'ontològic, tot i que l'analogia no és perfecta, atès que el concepte òntico-existencial de món (món 3) no es refereix a cap ens o conjunt òntic.

(3) **Món 3** com <<“(allò) **en el qual**” un Dasein fàctic com a tal “viu” (*»worin« ein faktisches Dasein als solches »lebt«*)>>.¹⁰⁴ El terme ‘món’ no es refereix a l'ens que compareix intramundanament i que essencialment no és com el Dasein. Amb tot, es tracta d'un concepte òntico-existencial, com en el cas de <<el món “públic” del nosaltres o el món circumdant “propi” i més proper (domèstic) (*die »öffentliche«* *Wirkwelt oder die »eigene« und nächste (häusliche) Umwelt*)>> (*SuZ*, 65/93). L'aspecte familiar d'aquest *en-que (on)* existim sembla admetre *mons* més estrets i més amplis.¹⁰⁵ P.e.: el món del taller (on apareixerà el martell, paradigma de l'útil com a ens a mà); el món social d'intercanvi d'objectes, idees i sentiments; el món rural de muntanya; els mons històrics culturalment determinats, com seria “el món dels grecs”; “el món medieval”; “el món en què van viure els avis”; “aquest és el meu món”... És un concepte **òntic** amb <<un significat existencial **preontològic** (*eine vorontologisch existenzielle Bedeutung*)>> (*SuZ*, 65/93), per tal com no es refereix *primerament* a un ens o conjunt d'ens, i d'ell en tenim en cada cas una comprensió preontològica, perquè *ens* comprenem com a essent-en-el-món.

Malgrat que aquest concepte de món impliqui una referència interna al Dasein i *no designi* un ens, com Heidegger diu explícitament, diria que està essencialment *referit* i vinculat a l'ens. El món no es

¹⁰¹ Cf. *SuZ*, 112/137: Heidegger parla del ‘món de la natura’ (*Naturwelt*) que seria el “món” que queda un cop efectuat el procés de desmundanització, de pèrdua de mundicitat (*Weltmäßigkeit*) de l'ens (habitualment a-mà).

¹⁰² Filosòficament considero que no hem d'excloure les opcions *pluralistes* (p.e., Deleuze o Badiou) que advoquen per la “rizomatització” del ser i del món, que rebutgen la necessitat d'un pol d'unitat o fonament dels universos/mons particulars (metaunivers). Aquesta pulsio unificadora pot esdevenir un perill en esdevenir unilateral i oblidar la importància de la *pluralitat* i la *diferència*.

¹⁰³ Thomas (2006), 50.

¹⁰⁴ És temptador vincular aquest concepte de món (l’“en el qual” el Dasein fàctic “viu”) amb la *Lebenswelt* de Husserl. Desenvolupar semblances i diferències entre els dos conceptes seria, però, la tasca d'un altre treball.

¹⁰⁵ Fink considera que l'ús de ‘món’ en plural és un ús *regional* impropí, metafòric i figurat. Normalment es refereix a una *regió del món* (*Weltgebiet*). Pot ser que signifiqui l’“estar referit a determinades formes de relació amb l'ens, com el món del nen, el món de les plantes, el món entorn dels animals, el món de la dona, el món del matemàtic”>>, però també es parla sense referència al *qui* de tal món quan ens referim <<senzillament al món dels números i les figures, el món de les idees, el món dels tons i colors>>. Fink, E., *Einleitung in die Philosophie*, Königshausen + Neumann, Würzburg, 1985, 84.

refereix *directament* al Dasein, però hi està vinculat internament. De la mateixa manera, *no designa* un ens o conjunt d'ens (que no tingui la forma del Dasein), però hi està essencialment vinculat. Així el vincle d'aquest món amb l'ens és també intern. Car només *en* aquest món (“dins”) té l'ens un espai fenomènic on aparèixer (com a l'ens que és).¹⁰⁶ L'ens intramundà apareix *dins* del món 3. El ‘món’ designa l'amalgama originària de *comportament i activitat humana amb les coses i enmig d'elles*. Planerament: el concepte òntico-existencial de món diu la copertinença entre “homes i coses”, sense designar específicament (o exclusiva) ni uns ni altres. Per això seria fal·laç reduir el món 3 a l'existència humana, sense referir-nos essencialment a “les coses”.¹⁰⁷

Com es posa de manifest en la interpretació de **Dreyfus**, el ‘món 3’ té un *ús particular* i un de *formal-general*. (3.1.) En l'*ús particular* trobem diversos “mons” *en què* el Dasein del cas existeix (el món infantil, el món de la moda, el món dels negocis...) i tots aquests “mons” serien modes com es concreta (3.2.) el concepte formal-general de món 3, com a totalitat relacional interdependent de coses i persones *en què* el Dasein existeix.¹⁰⁸ Aquest sentit formal-general es plenificaria en cada cas en aquest o aquell món. Segons això és legítim parlar de *mons* (submons) com a modes del món en singular.¹⁰⁹ “Mons com el món dels negocis, el món del nen i el món de les matemàtiques, són “modes” del sistema total d'útils i pràctiques (*the total system of equipment and practices*) que Heidegger anomena *el* món. La seva manera de ser donats és el que Heidegger anomena el “fenomen del món””.¹¹⁰ El concepte general de món 3 es pot desenvolupar en diverses direccions, en funció d'on posem l'accent. Així el món 3 es pot orientar segons el concepte de *món circumdant* (*Umwelt*) i el de *món comú* (*Mitwelt*). Ambdós es refereixen al mateix món 3 en sentit formal-general i es poden concretar en cada cas en el Dasein respectiu (parlant així d'una diversitat de mons circumdants i mons comuns, que no són dues menes de món, sinó una de sola; el món 3, el món com a *en què*).¹¹¹

El món 3 representa un *sentit existencial de món*, equiparable a la “matriu disciplinar (*disciplinary matrix*)” de Kuhn¹¹²: “tota la constel·lació de creences, valors, tècniques... compartides pels membres d'una comunitat donada”. Dreyfus parla de la batzegada que pateix el món de les matemàtiques arrel de la prova de Gödel. Un altre exemple seria el sotrac del món infantil (i de l'adult) en una guerra. Per això, parlar dels

¹⁰⁶ És a dir, l'ens intramundà exigeix el món (3), malgrat que es pugui acceptar que la mera existència de l'ens no depengui de tal món ('existència' en l'habitual sentit del nu estar-aquí, desconnectat de l'existir del Dasein, si és que aquesta idea en rigor té sentit). Ara bé, l'ens sense món és d'alguna manera –per ara enigmàtica– un ens sense “ser”. És a dir, un ens que no apareix *com a* tal o qual ens.

¹⁰⁷ Thomas (2006), 51. Aquest concepte *existencial* “no es refereix tant als homes existents, sinó a les “coses carregades de valor (*wertbehafteten Dinge*)” o coses humanes, que mostren el “món” “en el qual vivim””.

¹⁰⁸ Dreyfus (1991), 89-90.

¹⁰⁹ En Dreyfus no queda clar si *el món* en singular de què parla aquí és món en el sentit 3 o 4. Aquest món com a *sistema total d'útil i pràctiques* es pot entendre com el sentit universal dels mons regionals que el món 3 pot designar (món del taller, món rural...). És llavors ja el ser del món en general, és a dir, la mundanitat o món 4, o es tracta del sentit *formal-general* del món 3?

¹¹⁰ Dreyfus (1991), 90.

¹¹¹ La referència al món de si-mateix és implícita a la mateixa noció de món i, per tant, no cal que s'especifiqui. És per això que Heidegger abandona el concepte de *món-de-si-mateix* (*Selbstwelt*) al SS 1925 (cf. cap.1.3.6.). Tot món 3 es fonamenta en el vincle intern de la mundanitat (món 4) i la ipseïtat (cf. III, cap.2.1., cap.2.2.2., cap. 2.3.2.2., cap.3.1.2., cap.3.3.; IV, cap.6.2.2., 6.2.3.).

¹¹² Cf. Kuhn, T.S., *The Structure of Scientific Revolutions*, The University Of Chicago Press, Chicago - London, 2012 (ed.orig. 1962), 181-187.

“pecats de l’univers” no té solta ni volta, però sí que en té parlar dels “pecats del món”, i com que en té podem estar-hi d’acord o no. Però aquest *sentit existencial* del món 3 segons **Sonderegger** implica dues coses que cal tenir presents. Per una banda és “quelcom determinat, que no es pot separar ni distanciar del Dasein, sinó que ha de ser comprès a partir d’ell”. Així no és mai una representació abstracta o un objecte inassolible. Però per altra banda “el món ha d’englobar en tot cas al Dasein particular (*das einzelne Dasein*)”. Malgrat els problemes pendents, Heidegger fa aquí un pas decisiu vers “la buscada totalitat del món”.¹¹³

Per **Haugeland** el sentit 3 de ‘món’ és “el terme tal i com apareix en l’expressió ‘ésser-en-el-món’”. Així parlem del món dels esports, de les altes finances, d’una dona de món, d’algú que viu en el seu petit món, etc. “L’extensió d’aquest terme inclou el món quotidià (o mons), però no hi està limitat”. Pensem en “el món de la física” (en rigor, el món dels físics) que no està constituït de quarks i quasars sinó més aviat “de projectes d’investigació, instrumental per experimentar, agències de finançament, articles de revistes especialitzades, (...), estudiants i col·legues”.¹¹⁴ El món 3 és el món *on viu* (*en què viu*) el Dasein: són “mons de la vida”.¹¹⁵ Per això admet que aquests “mons-en-què-es-viu (*lived-in worlds*) són tan diversos com el dasein [sic] mateix”, i malgrat que Heidegger se centri en “els mons familiars de la vida domèstica i de la tasca artesanal”, en aquest sentit 3, “un ‘món’ és (...) un *hàbitat* (*milieu*): un context (*setting*) o entorn (*environment*) en el qual la gent (*people*) hi viu, treballa i juga”.¹¹⁶

Em sembla important remarcar, com fa **Dreyfus**, que aquests *mons especials i diversos* (món dels negocis, dels nens, dels matemàtics) són sempre de **caràcter públic i compartit**: “No hi ha tal cosa com el *meu* món, si això ens ho prenem en el sentit d’una esfera d’experiència i significat privada, de caràcter autosuficient i intel·ligible en si mateixa, i per tant, més fonamental que el món públic compartit (*the shared public world*) i els seus modes locals”. A la idea de món li pertany el seu ser-compartit, “així *el* món és sempre previ al *meu* món”.¹¹⁷ Aquesta dimensió no-individual del món és fonamental.¹¹⁸ **Pocai** considera que el món 3 és un “concepte pràctico-existencial”.¹¹⁹ Tot i que la designació pot confondre’ns –perquè en aquesta “pràctica” s’hi pot encabir qualsevol activitat “teòrica”-, també il·lumina el caràcter essencialment compartit i no aïllat (individual) del món. Tota *pràctica* està instituïda historicoculturalment, de forma marcadament social: l’esport, les tècniques de treball, les formes de tracte interfamiliar, l’ús del llenguatge, etc. D’entrada no són mai individuals, ja que malgrat que algú “innovi” en una certa pràctica, reformulant-la de manera original, el que fa només serà *una pràctica* si és compresa (és a dir, si té sentit en la

¹¹³ Sonderegger (2003), 92. Amb tot, aquest plantejament planteja dos problemes greus: (1) Fins a quin punt el món així concebut esdevé un producte constituït pel Dasein? (2) És accessible en absolut el món englobant pel Dasein englobat en ell? Com?

¹¹⁴ Haugeland (2013), 101. Haugeland s’inspira en la diferència que estableix Dreyfus entre el món físic (sentit 1) i el món de la física que seria “una constel·lació d’equipament, pràctiques, i preocupacions en què els físics viuen” (sentit 3). Cf. Dreyfus (1991), 90.

¹¹⁵ Es tracta del *lloc* o dels diversos *llocs* –en sentit ampli, no restringidament espacial- on el viure és viscut (és a dir, on es dona el Dasein, on existeix).

¹¹⁶ Haugeland (2013), 101.

¹¹⁷ Dreyfus (1991), 90.

¹¹⁸ Fins i tot quan parli de l’*apropiació del món* per part del Dasein resolt singularitzat (cf. cap.3.1.-3.3.), i podem arribar a dir que el món del qual s’apropia és el “seu” món, no volem dir que aquest sigui individual i intransferible. El que pot ser radicalment *singular* és la forma com el Dasein del cas s’apropia del món, però no el món mateix o la dimensió de possibilitats de ser en què consisteix l’*ésser-en-el-món* del Dasein.

¹¹⁹ Pocai (2007), 54.

comprensió del ser *en què* existeix tal Dasein, que no és cap idio-comprensió particular aïllada). Això que dic, no treu que el Dasein es pugui apropiari i fer seva una o altra pràctica en què existeix, com l'ús de la llengua, el cuinar, etc.¹²⁰ Però aquesta apropiació exigeix sempre quelcom previ que *no pot ser individual*, sinó que és necessàriament públic i compartit.

(4) El **món 4** és <<el concepte ontològic-existenciari de la mundanitat (*den ontologisch-existenzialen Begriff der Weltlichkeit*)>> (*SuZ*, 65/93), essencialment vinculat al concepte òntico-existencial de món. Es tracta del ser del món (en general) i en especial del món 3. És un *concepte formal*: una indicació formal el contingut de la qual no es predetermina, sinó que es caracteritza estructuralment i s'efectua en cada cas concret.

'Mundanitat' és un terme "abstracte", segons **Thomas**. El seu sufixe '-itat (-keit)' remet a "quelcom general (*ein Allgemeines*), quelcom que tenim en comú: tots som en el món".¹²¹ És una forma de ser que té la connotació d'"estructura", d'"apriori" i d'"en general (*überhaupt*)' sense ser per això una idealitat o un pur pensament. Indica el "context estructural (*Strukturzusammenhang*)" que forma "un tot unitari (*ein einheitliches Ganzes*)". El mateix concepte de mundanitat s'ha d'extreure del fenomen del món, tot i que el món 4 no designi ni aquest ni aquell món, sinó "**el món com a món, el món mateix** (*die Welt als Welt, die Welt selbst*)", expressions que empraré en el que segueix.¹²²

<<La mundanitat mateixa és modificable segons la variable totalitat estructural dels "mons" particulars, però conté en si l'apriori de la mundanitat en general (*Die Weltlichkeit selbst ist modifikabel zu dem jeweiligen Strukturgesamten besonderer »Welten«, beschließt aber in sich das Apriori von Weltlichkeit überhaupt*)>> (*SuZ*, 65/93). Segons ho entenc la mundanitat no és un *apriori* transcendental estàtic ni un *eidos* platònic que es realitzi en mons concrets, sinó més aviat un "a priori" dinàmic i històric, el ser dels mons donats (en el sentit 3). La mundanitat en general és "l'estructura *formal* del món (*die formale Weltstruktur*)" que subjauria "als mons circumdants i concrets".¹²³ Com s'ha de pensar aquest 'subjaure', aquest pressuposar-se la mundanitat als mons concrets? Aquesta particular *forma* de l'*a priori* és un dels problemes fonamentals que la qüestió del món posa sobre la taula, perquè partim de la *prohibició* de pensar-ho en termes substancials, còsics i presencialistes (com a *Vorhandenheit*) o de reduir-ho a la formalitat buida de la lògica, que obvia el fenomen del món.¹²⁴

¹²⁰ En l'atípica reinterpretació de Heidegger que fa Henschen, aquesta originalitat i individualitat del Dasein del cas (implícitament pensat com a individu) hi juga un paper important. Atès que "el ser del Dasein particular és l'espai de joc de les seves possibilitats existencials, que se li obren en les situacions concretes", en la disposició afectiva, i que el Dasein *és o té* en el comprendre, això es pot esdevenir de manera impròpia o pròpia. El Dasein que existeix impròpiament no es distingeix en el seu ser (espai de joc de possibilitats existencials) de l'altre Dasein, i és hom-mateix (*Man-selbst*). El Dasein que existeix pròpiament es caracteritza per obrir i tenir aquestes possibilitats de manera *original* i eventualment de manera *individual* (llavors el Dasein "és estrictament propi (*streng eigentlich ist*)"). Aquest és ell-mateix (*Selbst*) en sentit propi. Henschen, T., *Gebrauch oder Herstellung? (Heidegger über Eigentlichkeit, Wahrheit und phänomenologische Methode)*, Mentis, Paderborn, 2010, 131, 133.

¹²¹ Thomas (2006), 52.

¹²² Thomas (2006), 52.

¹²³ Thomas (2006), 53. Thomas remet a *SuZ* (82) on, de fet, Heidegger parla <<de la idea "formal" de mundanitat (*der »formalen« Idee von Weltlichkeit*)>>. Les cometes són rellevants, ja que d'acord amb el que Heidegger diu a *SuZ* i en d'altres llocs, la idea de mundanitat no és una estructura lògica buida, una pura relació (§ 18). Entenc que la *formalitat* a què es refereix té a veure amb la noció de *formal* que trobem, p.e., en les indicacions formals.

¹²⁴ El sentit 4 de 'món' planteja el problema metodològic següent. De quina generalitat (suprahistòrica?) estem parlant quan

El sentit 4 de món és el *sentit singular* de món per excel·lència. Aquest concepte implica la *unitat* de la pluralitat de mons concrets (3).¹²⁵ El problema de pensar el món (4) unitàriament acceptant la pluralitat de mons (1, 2 i especialment el 3) és un altre dels enigmes a què ens aboca la qüestió del món. Fins a quin punt es pot parlar en absolut del *món* en singular (4) si el fenomen sempre és un o altre món “particular”? No és el sentit singular i unitari de món altra cosa que un supòsit que trobem *després* de les diverses manifestacions del món (és a dir, donada ja, una pluralitat o diversitat de *mons*)? O és més aviat a la inversa? Fins a quin punt parlar de *mons* en plural és res més que una llicència, una modalització del sentit fonamental unitari del terme?

La mundanitat (món 4) és un *concepte ontològic i existenciari*, perquè no té cap “sobre-què (*Worüber*)”, no versa sobre cap ens. No es refereix a res sobre nostre com el cel, ni sota nostre com la terra, sinó que “el món és “en” nosaltres (‘existenciari’) –i nosaltres “en” ell (‘facticitat’)”.¹²⁶ És un concepte *existenciari* atès que “és una estructura del Dasein mateix”, diu Luckner. Més rigorosament, un moment constitutiu de l’èsser-en-el-món, diria jo. “El Dasein és mundà, és a dir, es configura i caracteritza a partir de la mundanitat”. Per això el món és fenomenològicament accessible, perquè no és estructuralment “extern”. Però si això s’entén simplistament com una reducció del món al Dasein, perdriem novament el fenomen del món.¹²⁷ En el món no ens trobem amb ens mundans, sinó *intramundans*. Només el Dasein és *mundà*¹²⁸, i això encara s’ha de matisar: “només on el Dasein existeix, hi ha mundanitat”. Però tampoc hi ha Dasein sense mundanitat, afegiria. El Dasein existeix (és-en-el-món) en la mesura que la *mundanitat* el constitueix, i aquesta no es pot identificar amb la *natura* que seria la “quinta essència de l’intramundà”.¹²⁹ Tot i ser cert que en preguntar ontològicament pel món no abandonem el camp temàtic de l’anàlisi del Dasein (cf. *SuZ*, 64/92), hem d’evitar entendre això reductivament, com si la mundanitat no fos més que una característica ontològica del Dasein (un *existenciari*) enlloc de designar el propi *ser-del-món*.¹³⁰ El món no és una constitució o rendiment del Dasein, atès que el Dasein és *fàcticament* en-el-món.

Però com s’ha d’interpretar aquesta mundanitat des del § 14? **Dreyfus** considera que és la manera de ser que té en comú tot món (3) com a totalitat pragmàtica. Heidegger ambiciona exposar l’estructura general del món com a fita ontològica. Per entendre què significa això val la pena tenir en compte les tres

apuntem a la mundanitat com a estructura del món? És el punt de partida en la quotidianitat l’adequat per assolir aquesta *mundanitat*? Cf. Sonderegger (2003), 93.

¹²⁵ I de la pluralitat d’imatges del món (*Weltbildern*), en possible al·lusió a Dilthey i Jaspers. (cf. *SuZ*, 52/77).

¹²⁶ Thomas (2006), 51.

¹²⁷ Com ja he indicat hi ha crítiques sòlides a la unilateralització del món com a existenciari, com a “pertinença” del Dasein (cf. II, cap. 1: Thomas). No en va, el Dasein mateix és “en el món” i li pertany a aquest. Dit això, però, crec que és adequat partir de l’anàlisi del món com a existenciari, o des de l’existenciarietat del Dasein, ja que aquesta és la via d’accés primera, quotidiana i mitjana. Però no per això és una aproximació completa i suficient. Caldrà perfer-la des de les dimensions inhòspites i extremes del món com a dimensió radicalment no-familiar. Aquestes dimensions són preliminarment apuntades amb el concepte de *facticitat* a la 1ª secció de *SuZ*.

¹²⁸ <<La derivació “mundà” apunta llavors terminològicament a un mode de ser del Dasein, i mai al d’un ens que està-aquí “en” el món. A aquest l’anomenarem ens que pertany al món o intramundà. (*Die Abwandlung »weltlich« meint dann terminologisch eine Seinsart des Daseins und nie eine solche des »in« der Welt vorhandenen Seienden. Dieses nennen wir weltzugehörig oder innerweltlich.*)>> (*SuZ*, 65/93).

¹²⁹ Luckner (2001), 39.

¹³⁰ Extremant la qüestió, la mundanitat *quedaria per pensar* en la seva radicalitat. O millor encara, queda per completar la mundanitat vista no tant des del propi Dasein, com des de la cosa mateixa que no és el propi Dasein. Això és el que faria el segon Heidegger, p.e., en la conferència “La cosa” (*Das Ding*) de 1950.

advertències de Dreyfus. (1) L'estructura del món no es pot lletrejar o explicitar (*to be spelled*) de manera completa ni es pot abstrure absolutament de la seva concreció, “com si hagués de poder ser comprensible per a un ésser racional que no habiti en el nostre món”. (2) Tampoc es pot demostrar que sigui *necessària* per a qualsevol món com a tal.¹³¹ (3) “Per tant, no podem assolir el coneixement a priori respecte el món que se suposa a les proposicions sobre estructures essencials”. Com a molt, podem constatar que “l'estructura del món és “a priori” en el sentit feble que *ja* està *donada* com a estructurant qualsevol món”, tot mostrant-nos als que habitem en el món “certs aspectes estructurals prominents d'aquest món actual” on ens trobem.¹³²

Per altra banda, **Haugeland** estableix la primordialitat del sentit 4 de món a partir del predomini de la qüestió ontològica a *SuZ*. El món 4 (mundanitat) és un segon sentit ontològic del terme ‘món’ que no es correspon a “les totalitats d'ens que poden comparèixer en les seves regions respectives”, sinó que és apropiat “a aquests diversos mons”, en el sentit 3, “en què el Dasein és viscut”. El Dasein és l'ens que té aquests mons (en el sentit 3) “com a moments de la seva constitució bàsica”, per això el món 3 (del qual se'n pot parlar en plural) és un concepte òntic. Però en l'anàlisi existenciària el que interessa és “l'anàlisi ontològica del ser d'aquest ens”, del Dasein, i des d'un primer moment el ser del Dasein és *ésser-en-el-món*.¹³³ El ser del món o mundanitat és un problema fonamental de la investigació present.

La tensió entre el sentit 3 i 4 del món dóna joc, però és problemàtica. Hi ha qui considera que l'embolic de la qüestió del món comença aquí. **Pocai** veu una contradicció entre el món 3 i el 4. “Com a horitzó ja prèviament atès que engloba al Dasein, el món preontològic i existencial contradiu precisament el ‘concepte ontològic-existenciari de la mundanitat’, el projecte de món de caire transcendent del número 4. Aquí rau el problema fonamental, que empresona l'anàlisi dels propers paràgrafs.”¹³⁴ Cal tenir en compte, però, que el § 14 presenta les accepcions de ‘món’ abans de justificar-les fenomenològicament.

Pel que fa a l'**ús del terme ‘món’** al llarg del llibre, Heidegger dóna unes pautes que no sempre aplica. Per referir-se al món 3 usarà el nom *món* a seques, mentre que per parlar del món 1, el sentit òntico-categorial, emprarà el terme entre cometes: “món”.¹³⁵ Se sobreentén que el món 4 serà designat com a ‘mundanitat’. Dit això, cal fer notar que Heidegger empra sovint “món” per parlar del món de l'ens intramundà en el sentit de l'ens a mà o món de l'ocupació pública amb les coses quotidianes, a partir del qual el Dasein habitualment s'autoconcep.¹³⁶

¹³¹ Per què no? Potser perquè la mundanitat s'ha de guanyar fenomenològicament partint del/s fenomen/s del món del cas i, per tant, l'aproximació que en fem no es pot considerar una “essència” definitiva, infal·libre i universal?

¹³² Dreyfus (1991), 91.

¹³³ Haugeland (2013), 101.

¹³⁴ Pocai (2007), 54. No estic massa d'acord amb aquesta objecció, perquè no crec que es pugui reduir el món 4 a un projecte de món transcendent, a una *constitució* del món. La mundanitat o ser-món del món s'anirà desenvolupant al llarg de *SuZ* i els textos del 1927/30 en direcció a un esdeveniment fonamental, irreductible a una producció transcendent del Dasein entès a la manera d'un subjecte transcendent. Per contra, el món és un “perfecte *a priori*” constitutiu del Dasein (allò que ja sempre s'ha d'haver esdevingut per tal que...).

¹³⁵ <<Nosaltres prendrem terminològicament l'expressió món [sic] en la significació fixada en el número 3. I si algun cop se l'empra en el sentit esmentat en primer lloc, es farà notar aquesta significació mitjançant les cometes. (*Wir nehmen den Ausdruck Welt terminologisch für die unter n. 3 fixierte Bedeutung in Anspruch. Wird er zuweilen im erstgenannten Sinne gebraucht, dann wird diese Bedeutung durch Anführungszeichen markiert.*)>> (*SuZ*, 65/93).

¹³⁶ Quan Heidegger diu que el Dasein s'absorbeix en el “món” no està parlant del món com a totalitat de l'ens present o

1.3.2.3. Reflexions provisionals a partir dels quatre sentits del terme ‘món’

I. Dubtes sobre la interpretació que fa Dreyfus del món 3

Dreyfus diu que la mundanitat del món “és la manera de ser comuna al nostre sistema d’útils i pràctiques més general [aquest *sistema* és el món 3 formal-general, segons Dreyfus] i a qualsevol de les seves subregions [el món 3 en el seu ús particular, segons Dreyfus]”.¹³⁷ En tant que el món òntico-existencial es comprèn en plural (el món dels negocis, de l’educació, rural...), crec que Dreyfus es refereix al món òntico-existencial unitari (món 3 en l’ús formal-general) i per tant en sentit estrictament conceptual i formal. Però llavors, en Dreyfus, què distingeix el sentit formal-general del món 3 del món 4 (mundanitat)? El món que hi ha en cada cas és (materialment, pel que fa al contingut) *aquest o aquell*. Segons això hi ha diversos mons. Però hi ha *un* sol món 3 (materialment parlant) del qual aquests *mons plurals* en siguin aspectes o “parts”? Diria que no.¹³⁸ Independentment de la interpretació de Dreyfus, hi ha un món en singular (món 4), que no és cap món òntic, sinó el ser-del-món. El *món 4* o *món mateix* (ontològicament parlant) no es compon de mons singulars, sinó que és el conjunt de caràcters ontològics del fenomen del món. És a dir, de *tota* manifestació de qualsevol món 3. El ser de tot món, el caràcter de món del món del cas. O encara més (situant-nos a la 2^a secció de *SuZ* o en textos posteriors), de l’esdevenir de tot món *com a* tal. Per això tot Dasein és (ésser-) en-el-món, perquè la mundanitat com a ser-del-món el determina com a l’ens que és.

II. El món és previ al “meu món”: el problema dels mons particulars

Del fet que puguem parlar del món en singular no se’n segueix que ens referim a un ens constant (o conjunt òntic determinat). P.e., el món d’ahir i el món de demà són mons “òntics” (3) diferents pel que fa al *contingut*, malgrat que en sentit ontològic siguin ambdós igualment món (4), és a dir, mundanitat. Cal plantejar el problema de si és compatible parlar de ‘mons’ i de ‘món’ en singular, i si té sentit l’afirmació habitual que “cadascú té el seu món”.

Si no volem anar a parar a una postura pseudo-leibniziana (sense Déu harmonitzant la pluralitat de perspectives) o a un solipsisme múltiple, cal tenir en compte que tots els mons (en sentit 3) de què parlem són **públics** en algun grau. A la “idea” de món (4) li pertany el *ser compartit*. Tot món 3 és món comú i “*el* món és sempre previ al *meu* món”.¹³⁹ En un sentit radical tot món és compartit... Bé, *compartible*. Parlar

subsistent (*vorhanden*), sinó que empra el terme com a sinònim de *món de l’ens intramundà* (primàriament a mà, tot i que també subsistent (*vorhanden*) en sentit ampli). Aquest “món” de l’ens intramundà és el *sentit més òntic* del món 3 i no exhaurix el concepte òntico-existencial de món, perquè se centra en l’ens a mà i obvia pràcticament l’ens coexistent - essencial al món familiar *en què* vivim (món 3)-. En resum, Heidegger empra sovint “món” en un sentit diferent del món 1 i més proper al món 3 (món circumdant i comú de les coses i altres, en què existim habitualment).

¹³⁷ Dreyfus (1991), 90. Segons Dreyfus “la manera de ser comuna” és la mundanitat (món 4) i “el sistema d’útils i pràctiques més general” és el món 3, en el sentit unitari singular, és a dir, en l’ús formal-general.

¹³⁸ Es podria “salvar” la distinció de Dreyfus si considerem que el món 3 en l’ús formal-general és la totalitat circumstantiva (pensada ontològicament) que es distingeix dels *mons* que són pensats com a tots d’útil (òntics): l’habitatge, la plaça pública, el lloc de treball, la zona d’esbarjo... (cf. cap. 1.3.3.1.). Però hi ha encara problemes.

¹³⁹ Dreyfus (1991), 90. Estic d’acord amb Dreyfus que es pot parlar de mons en plural (ús *particular* del món 3) i que podem remetre tots aquests mons *al* món en singular. No estic tant segur si els mons 3 s’han de remetre al món en singular - en el sentit del món 4- com l’esquema heideggerià (§ 14) suggereix o si cal remetre els mons 3 com a modes al món 3 en el sentit formal-general i singular, com Dreyfus fa. És a dir, a *la* totalitat pragmàtica relacional d’útil i quefers humans o *sistema total d’útils i pràctiques*. Si s’accepta la proposta de Dreyfus, no s’ha d’oblidar que el món 3 en sentit formal no és

d'algú que viu *completament* en “el seu món” comporta la paradoxa de considerar que tal ens no és en el món, no té món i, per tant, no és Dasein. “Quan mirem d’imaginar una altra realitat, com en la ciència ficció, només podem imaginar el nostre món transformat pel que fa a certs detalls”¹⁴⁰, però no assolim una altra estructura del que sigui un món. El mateix passa amb el pensament utòpic, tant difícil d’inaugurar. Mai és un inici *absolut*, perquè sempre parteix de la modificació crítica del món social present i/o de la represa de possibilitats històriques sigudes, que indiquen direccions possibles al món futur que es proposa –i que, en rigor, no són absolutament inèdites com a possibilitats, sinó únicament com a realitats esdevingudes-.

Per això en voler imaginar un món radicalment idiosincràtic i absolutament personal, només ho “podem fer” (en sentit relatiu i mai absolut) projectant i variant a partir d’un cert *eidós* de món compartit (i compartible) i negant (en un exercici de contradicció performativa) aquest seu ser-compartit. P.e. en el món d’en X *no* hi ha ningú més... *no* hi ha coses de què ocupar-se... és un món en què X *no* es troba de cap manera *ni* comprèn *res* del que fa o és...¹⁴¹

En novel·les o pel·lícules on s’intenta mostrar un món radicalment peculiar, continua *sent un món*, de manera que mai és (absolutament) particular. Si ho fos no podríem seguir el fil de la història o relat. Un exemple seria *El perfum* de Süskind on se’ns introdueix en un món regit per l’olfacte (enlloc del món predominantment visual habitual). Un exemple més extrem d’intent literari de descripció d’altres mons el trobem en la novel·la decimonònica *Flatland (A Romance of Many Dimensions)* d’Abbott¹⁴², en què paral·lelament a una paràbola satírico-crítica de la societat anglesa del seu temps se’ns introdueix en el món *pla (Flatland)*, un món en dues dimensions on habita el quadrat protagonista.¹⁴³ Un altre exemple seria el conte “The Cat that walked by himself” de Kipling¹⁴⁴ on se’ns parla des de la perspectiva animal, *des del seu món*.¹⁴⁵ També hi ha pel·lícules com *Léolo* (Lauzon, 1992) que ens situa en la perspectiva d’un nen de prodigiosa imaginació en un entorn humil o la minisèrie actual *Black Mirror* (Brooker, 2011/2014) que proposa trames sobre un món *similar* al nostre, però *diferent* en tant que més extrem encara en les contradiccions i límits de tecnologia, democràcia, poder i llibertat.

Tot Dasein existeix *en el mateix* món?¹⁴⁶ Però no és el mateix el món infantil que el món adult, el món d’avui que el d’ahir, el del matemàtic que el del pagès, el del nord-americà urbà que el de l’indonesi rural. Com compaginar la diversitat de mons amb un món comú i singular en què tot Dasein *existeix* (hi és en)? Si hi ha diversos mons, hi ha *cap* món comú? Però si no hi ha món comú hi pot haver cap món en

encara un concepte ontològic-existencial (món 4).

¹⁴⁰ Dreyfus (1991), 91.

¹⁴¹ L’argument de Wittgenstein contra els llenguatges privats apunta cap a una conclusió similar, tot i que el plantejament i els termes del problema no siguin idèntics.

¹⁴² Abbott Abbott, E., *Flatland (A Romance of Many Dimensions)* (ed.orig.1884).

¹⁴³ Es fa una reinterpretació des de la bidimensionalitat del que nosaltres anomenem jerarquia social, diferència de gènere, modes d’habitar, sistemes de poder, culte a allò sacre, prohibició i tabú, etc. Fins i tot de què significa ‘especular’ des de les dues dimensions, que no és altra cosa que parlar d’una tercera dimensió (utòpica, im-possible), tabú prohibit i punit a *Flatland*.

¹⁴⁴ Cf. Kipling, R., *Just So Stories*, Penguin Classics London, 2000, 137-151.

¹⁴⁵ Segons Heidegger l’ontologia de la vida es desenvolupa privativament des de l’ontologia del Dasein com a ésser-en-el-món (cf. *SuZ*, 50/75). Només ens podem imaginar el “món” dels animals des del nostre món.

¹⁴⁶ Això no és una tesi, sinó un problema filosòfic irresolt que per ara he de deixar de banda.

absolut? Pot ser el món *comú* i *singular* ensems? En quin sentit?

(A) En un sentit eminent, si el món és moment del (ser del) Dasein del cas¹⁴⁷ i el Dasein és radicalment singular, haurem de dir que el món també és *singular*? Però si el món és plenament singular i hi ha més d'un Dasein, llavors hi ha més d'un món? Tenim, llavors, un món per Dasein i tants mons com “Daseins”¹⁴⁸ hi hagi. *Tants caps tants barrets*. Per una banda hi ha un sentit general de què sigui el món (la mundanitat) i per l'altra diversos mons en funció de *cada* Dasein. Aquest resultat, però, no és satisfactori. Això no vol dir que l'experiència que origina tal “raonament” sigui falsa; és a dir, que no es doni. Caldrà ser més pacients amb els fenòmens i amb la seva articulació conceptual per no caure en paranys.

(B) En un altre sentit, parlem habitualment del món com de quelcom *comú*. Fins i tot en certs usos, com a quelcom universalment comú. El món implica una totalitat no contingent de sentit *en què* existim (en plural i en singular) i en aquest sentit és *un* sol món, més aviat, *el* món. Aquesta “intuïció” corrent, convenientment administrada, ha de servir d'antídoto a la temptació sol·lipsista respecte el món expressada en el punt A. El món és *comú* i en alguns (que no tots) dels seus aspectes fonamentals és, a més, *públic* i no una particularitat individual inaccessible a la resta. Però amb això tampoc hem d'abraçar la tesi oposada que el món és del *nosaltres* i mai *meu*, car és *en cada cas* meu i nostre (i vostre i seu, i...). El món és indissociable del Dasein i del seu mode de ser en-cada-cas-meu (*Jemeinigkeit*), del que en el període 1927/30 s'expressa amb el concepte de ipseïtat (*Selbstheit*). Ipeïtat no equival a individualitat com es veurà. El món i la ipseïtat van plegats, és a dir, no hi ha món im-personal, “món de ningú”, des d'una perspectiva neutral. El món sempre ho és en perspectiva “personal”.¹⁴⁹ Que sigui en perspectiva, en 1ª persona, no vol dir que *el que hi ha* en el món *i s'hi dona* sigui en absolut *personal*. Els edificis, els cotxes, els camps, les muntanyes, els núvols, les malalties, els climes, les estructures lingüístiques, els hàbits morals, etc. no són pas qüestions “personals”. És clar. Per altra banda, afirmar que el món és *comú* no exclou la possibilitat d'un accés *singular* (i singularitzat en l'existència pròpia) del Dasein del cas.¹⁵⁰ És a dir, que sigui comú no implica necessàriament que sigui un *món de tots i de ningú en particular*, un món “anònim” com el món de l'hom (*das Man*) (cf. cap.1.3.6.2.).

Cal trobar la manera de concebre el món en el seu ser-*comú* (“intersubjectiu” si es vol) i *singular* de cadascú a la vegada. El doblet existència *impròpia-pròpia* hauria de permetre-ho, malgrat Heidegger simplifiqui la qüestió identificant tàcitament el *comú* (esp. allò *públic*) amb l'impropi i el propi amb el *singular*¹⁵¹ (cf. cap.1.3.6.3.; IV, cap.6.2.3.).

¹⁴⁷ <<El Dasein existint és el seu món (*Dieses ist existierend seine Welt*)>> (*SuZ*, 364/380).

¹⁴⁸ Expressió inadequada malgrat s'usa sovint, especialment en la bibliografia secundària en anglès.

¹⁴⁹ Recordem que aquesta *persona* és, al nostre entendre, privilegiadament la primera persona, no reductivament pensada com a jo individual, malgrat ser sempre singular (cf. II, esp. cap.2.3.1., 2.3.2.2., 2.4.).

¹⁵⁰ Prova d'això és l'interès que sentim, sovint, per l'accés al món de certes persones “privilegiades” (i la “visió” que es deriva del singular accés al món). Siguin poetes, directors de cinema, escriptors, testimonis de moments històrics fonamentals (grups revolucionaris, de resistència, de conscienciació, etc.), artífexs de descobertes científiques i tecnològiques que han modificat la manera de viure, polítics, visionaris, etc. En aquest interès ens mou, en part, la intuïció que podem aprendre sobre *el* món mitjançant l'accés radical –en alguns casos– i singular d'aquestes persones i col·lectius. Sobre *el món* i no sobre un món que no és el nostre i que ens és aliè!

¹⁵¹ Dit això, també es troben en Heidegger matisos que permeten trencar aquesta identificació massa rígida. Per exemple, enlloc es diu més “jo” i es parla més de l'individu i des de l'individu que en l'existència impròpia pública quotidiana en què cadascú és “diferent” de l'altre i únic, tot i que precisament de la mateixa manera que *hom* és en cada cas ell mateix i no el

III. La relació món-natura des del concepte de *desmundanització*

L'ontologia usual ha malinterpretat la constitució del Dasein com a ésser-en-el-món. En el seu intent d'«interpretar el món a partir del ser de l'ens que està-aquí dins del món (...) és a dir, a partir de la naturalesa (*die Welt aus dem Sein des Seienden zu interpretieren, das innerweltlich vorhanden, (...) aus der Natur*)», ha passat de llarg el fenomen de la mundanitat. Ha (mal)interpretat el món (3 i 4) des d'un sentit (de ser) del món 1. És a dir des d'un món 2. El ser del món 1 (entès com a tot òntic natural) es comprèn com a estar-aquí de la naturalesa (món 2), equiparant el món a la naturalesa com a fenomen experimentable espaciotemporalment (Kant i la física moderna). Però el Dasein només pot descobrir la naturalesa en tant que ésser-en-el-món, en un mode específic d'aquest, a partir d'una certa «*desmundanització del món (Entweltlichung der Welt)*». Heidegger afirma que «la naturalesa – compresa en sentit ontològic-categorial- és un cas límit del ser del possible ens intramundà (*Natur ist – ontologisch-kategorial verstanden – ein Grenzfall des Seins von möglichem innerweltlichen Seienden*)» (*SuZ*, 65/93), i per tant pressuposa el món, i no a la inversa.

A partir d'això, i malgrat que els significats de 'món' s'aparellin de dos en dos, hi ha una pregunta que no em puc deixar de fer. Si el món 1 i món 2 són “en general” *món* (ni que sigui en sentit “desmundanitzat” (respecte el sentit 3 de món)), no hauria de correspondre'ls també el món 4 (mundanitat en general) ni que sigui en sentit derivat? No és l'*univers* (món 1, tot òntic) d'alguna manera també *món*? No “participa” ni que sigui parcialment del ser-món de *tot* món? I és que encara que distingim radicalment entre món (3 i 4) i univers (món 1 i 2), els sentits 1 i 2 continuen vinculats internament i ontològicament amb 3 i 4. Clarament 2 amb 4, però per tant també 1 amb 3. Si l'*univers* (món 1 i 2) deriva ontològicament del *món* (3 i 4), vol dir que la *possibilitat* del ser de l'univers físic, p.e., necessita el món (3 i 4). Això no implica cap afirmació metafísica –ni encara menys científica- sobre l'ens designat com a 'univers' (món 1). És a dir, no s'està dient que la matèria i l'energia (l'ens designat com a 'univers físic') sigui generat ònticament pel món 3 i 4, cosa absurda. Però sí que estariem afirmant que sense món (3 i 4) no estariem parlant del ser de l'univers (món 2), i en aquest sentit no ens podríem referir a l'univers o món 1 *en tant que* l'univers físic i material que és.¹⁵²

El món entès com a natura pressuposa la mundanitat.¹⁵³ La natura com a ens només pot aparèixer en una certa “desmundanització” del món més immediat (món 3). Cal anar en compte amb això, atès que a *SuZ* la noció de natura que es fa servir més té un sentit filosòfic restringit: l'ens que només està-aquí (*das nur noch Vorhandene*) descobert de manera teòrica (i preteòrica en la interrupció del tracte amb l'útil).¹⁵⁴ Més endavant reprenç la relació entre 'món' i 'natura' (cf. cap.1.3.5., 2.3.1.; IV, cap.6.1.).

del seu costat. En l'existència pròpia no ha de perquè dominar en absolut alguna cosa així com l'individualisme, sinó que el Dasein apropiat es fa seva la Situació, és a dir, el món comú i circumdant on ell és el Dasein que és. Això ha de deixar oberta la possibilitat de formes de ser “intersubjectives” pròpies, és a dir, de formes socials viscudes pròpiament (cf. esp. cap.1.3.6.3., apartat I).

¹⁵² Sense comprensió del ser de l'univers *com a* tal, no es donaria l'ens *com a* univers físic, com a tot òntic natural.

¹⁵³ Thomas (2006), 51. “El ‘món’ també es pot entendre com a natura, però –segons Heidegger- pressuposa la mundanitat ‘existenciària’”.

¹⁵⁴ Heidegger admet que la natura es pot comprendre altrament que com a pur ens subsistent de la física. Com a ens en total en el seu emergir o ‘poder natural’ (sentit grec de *physis*) (cf. *SuZ*, 70/98, 152/175), o en el sentit “romàntic” de la natura que ens engloba i ens acull (cf. *SuZ*, 70/98, 211/232), etc. També en el curs WS 1929/30.

IV. Mundanització

La funció (possible) del concepte de *mundanització* (*Verweltlichung*) és àmplia i corre en direcció oposada a la desmundanització. Heidegger introdueix el terme ‘mundanització’ en contraposició a la desmundanització que comporta la reducció del ser al coneixement i del món a la natura (en sentit de la física moderna).¹⁵⁵ El concepte de *mundanització* no es desenvolupa a *SuZ* –de fet, apareix un sol cop– però té potencial conceptual, car ens invita a pensar el desenvolupament dels *modes en què el món és món*, és a dir, de les *formes d’esdevenir-se el món* (o de les formes de *ser-en-el-món* del Dasein).¹⁵⁶ Crec que ben plantejat, i un cop aclarits els conceptes de món 3 i de mundanitat, aquest concepte ens ofereix una “visió” més dinàmica de la qüestió del món. A la 1^a secció *SuZ*, especialment, la qüestió del món es planteja de manera *estàtica*, degut a la contraposició latent de la qüestió del món amb la qüestió del temps.

El concepte de mundanització té prou força com per obrir el camp a una investigació òntico-ontològica més concreta: com es mostra fenomènicament l’*a priori* del món (la seva mundanitat)? L’advenir o manifestar-se del món és historicotemporal (cf. cap.3.4.2.). A diferència del plantejament de *SuZ* considero que el donar-se del *món* és tant fonamental com el fenomen del *temps*, de manera que una eventual investigació sobre <<les possibilitats i maneres>> de la mundanització de <<la mundanitat del Dasein>>, obriria el marc d’investigació d’una cosa així com una *ontologia historicogenètica del món*.¹⁵⁷

¹⁵⁵ <<Per altra banda una interpretació de la mundanitat del Dasein i de les possibilitats i espècies de la seva **mundanització** haurà de mostrar *perquè* el Dasein en el mode de ser del coneixement del món omet, ònticament i ontològica, el fenomen de la mundanitat (*Andererseits wird eine Interpretation der Weltlichkeit des Daseins und der Möglichkeiten und Arten seiner Verweltlichung zeigen müssen, warum das Dasein in der Seinsart des Welterkennens ontisch und ontologisch das Phänomen der Weltlichkeit überspringt*)>> (*SuZ*, 65-66/93-94).

¹⁵⁶ El terme és introduït amb l’ambigüitat habitual, vist que a partir de la cita de la nota anterior podem entendre tant que es parla de la ‘mundanització del Dasein’ –que seria la primera opció segons el context– com de la ‘mundanització del món’. Thomas (2006) apunta sovint en el seu llibre que la mundanitat s’hauria de predicar del Dasein, igual que la intramundanitat es predica de l’ens intramundà, més que no pas del món mateix. Atès que el món mateix (món 4) ja és la mundanitat. Resta la possibilitat, però, de distingir la mundanitat com a món 4 (món mateix, món com a fenomen de ser o ser del món 3) del món 4 (mundanitat) *reductivament* pensat com a *existenciari*. És a dir, com a caràcter de ser del Dasein que sempre *és-en-el-món*. És veritat que Heidegger es mou, crec que volgutament, en aquesta ambigüitat i equivocitat al llarg de *SuZ*.

¹⁵⁷ No seria la història del ser *una forma* d’escometre aquesta ontologia fenomenologicohermenèutica de les formes de mundanització del món (i en segon terme, del Dasein)? En aquesta lectura el *temps* ja no queda jeràrquicament posat sobre el *món*, sobre la comprensió del ser històricament donada o veritat del ser. També es pot analitzar en quina mesura els intents de Dilthey i Jaspers de desenvolupar una filosofia de les cosmovisions cauria dins o fora del projecte que plantejo aquí. De manera més contemporània, el projecte filosòfic de Sloterdijk a *Esfères* es pot veure com una investigació òntico-ontològica (més particular) sobre les formes d’espacialització del Dasein, com a descripció dels seus modes de *ser-en* i d’espaiar, endreçar i generar *entorn*. En aquest sentit, la seva investigació té un caràcter onticodescriptiu, però en el fons apunta vers la mateixa problemàtica esmentada.

1.3.3. Vers el fenomen del món des de l'ens intramundà: el món circumdant

En aquesta primera investida per guanyar el fenomen del món, Heidegger parteix de la quotidianitat del tracte amb les coses més properes.¹⁵⁸ És així que encetarà dues vies que ens apropen al *món circumdant* (implícitament també món comú), és a dir, al món 3: des de l'útil de què ens ocupem (cap.1.3.3.1.) i des dels signes (cap.1.3.3.2.), sent aquesta darrera estratègia una primerenca teorització del fenomen del “llenguatge”. En els dos apropaments estrictament “només esdevé explícit un context remissional (*Verweisungszusammenhang*) determinat, però com a mínim en ell (darin) ‘s’anuncia’ ‘el món’ (SuZ, 75, 80)”¹⁵⁹. Aquesta aproximació al món és fenomenològica. Ens hauria de portar des de l'ens circumdant i del tot circumdant que li dóna l'ocasió de comparèixer vers el fenomen del món, estirant el fil del qual ens encaminarem vers la mundanitat (cap.1.3.4.).

1.3.3.1. Vers el món a partir de l'ens a mà: món circumdant, mundicitat de l'útil i interrupció del tracte

Al final del § 14 Heidegger avisa que per <<fixar la mirada en el món (*Welt in den Blick kommen*)>> i convertir-lo en *tema fenomenològic* caldrà partir de <<l'horitzó de la quotidianitat mitjana, com el mode més immediat de ser del Dasein (*Horizont der durchschnittlichen Alltäglichkeit als der nächsten Seinsart des Daseins*)>>. L'examen de l'ésser-en-el-món quotidià ofereix suport fenomènic a la qüestió del món. Per això partim del **món circumdant** o entorn (*Umwelt*) que és <<el món més proper al Dasein quotidià (*Die nächste Welt des alltäglichen Daseins*)>> (SuZ, 66/94). El prefixe alemany ‘um-’ (*circum-*, entorn, al voltant) conté una referència a l'espacialitat a pensar des de la mundanitat (i el ser-en) i no a partir de la noció vulgar d'espai.¹⁶⁰

El món circumdant és ònticament trivial, però ontològicament problemàtic.¹⁶¹ Heidegger es fa seu el terme ‘món circumdant’ o ‘entorn’ provinent de la biologia, perquè creu que la seva legitimitat ontològica prové de l'analítica existenciària. Per això l'ús (òntic) que en fa la biologia és (ontològicament) pobre i confús. El Dasein no té un món com qui posseeix un cotxe o com qui té una mare o un amic, sinó que més aviat és *en* un món.

Resumint l'estratègia de Heidegger, parteixo de l'ens més proper (l'útil) per dirigir-me vers el seu ser (a-mà), de manera que això il·lumini el ser del món circumdant. Aquesta circummundanitat servirà de pont fenomenològic vers la mundanitat.

¹⁵⁸ Sistemàticament, dins de l'arquitectònica de SuZ, ens trobem al principi de l'apartat A (*Anàlisi de la circummundanitat i de la mundanitat en general*) del capítol 3r (*La mundanitat del món*) de la 1ª secció de la 1ª part del llibre. En concret en els §§ 15-17.

¹⁵⁹ Tugendhat (1970), 286.

¹⁶⁰ La discussió amb l'ontologia del món com a espai o *res extensa* –oposat a la *res cogitans*– ocupa bona part del capítol 3 (cf. §§ 19-24 de SuZ). (cf. cap.1.3.5.).

¹⁶¹ Heidegger diu això quan apareix per primer cop el terme (§ 12), en la frase <<“l'home té el seu món entorn o circumdant (*der Mensch hat seine Umwelt*)”>>, frase de “moda” en el seu temps provinent de la biologia (K.E. von Baer) (cf. SuZ, 57-58/84). La biologia pressuposa la comprensió d'una afirmació només aparentment banal. Heidegger, per contra, considera que l'estructura ontològica de la *vida*, base fenomènica que la biologia converteix en el seu objecte, només es pot delimitar *a priori* per via privativa a partir d'una comprensió explícita de l'estructura ontològica del Dasein.

I. De l'útil a la totalitat d'útil

L'aclariment de la problemàtica ontològica de <<la mundanitat del món circumdant (circummundanitat) la busquem a través d'una interpretació ontològica de l'ens que compareix més immediatament dins-del-món-circumdant (*Die Weltlichkeit der Umwelt (die Umweltlichkeit) suchen wir im Durchgang durch eine ontologische Interpretation des nächstbegegnenden inner-umweltlichen Seienden*)>> (*SuZ*, 66/94). La forma de ser de l'ens quotidianament més proper es desenvoluparà seguint el <<fil del mode quotidià d'ésser-en-el-món que anomenem *tracte en el món* i *amb l'ens intramundà (am Leitfaden des alltäglichen In-der-Welt-seins, das wir auch den Umgang in der Welt und mit dem innerweltlichen Seienden nennen)*>> (*SuZ*, 66-67/94). El tracte (en el món) i l'heure-se-les amb l'ens és el mode primari de *realització* de l'ésser-en-el-món quotidià i <<no pas el conèixer purament aprehensor (*aber nicht das nur noch vernehmende Erkennen*)>>. En obrir la porta, asseure's, preparar el dinar, parar la taula... no ens trobem en una tesitura cognoscitiva, sinó en un tracte familiar amb l'ens que és sempre <<allò prèviament i concomitantment temàtic (*das Vor- und Mitthematische*)>> (*SuZ*, 67/95). Cal distingir que des de l'ocupació mateixa el *tema* és l'ens de què ens ocupem, més concretament l'obra (*Werk*) que desenvolupem en la nostra activitat, però des de la investigació filosòfica el que importa és el *ser*.¹⁶² En aquest cas, d'entrada el *ser-a-mà* de l'ens i després el *ser-circumdant* del món circumdant.

Heidegger anomena 'ocupació' o 'ocupar-se de' (*Besorgen*) a aquest tracte inadvertit i sense esforç amb l'ens quotidià (cf. cap.1.1.2.). De què s'ocupa tal ocupació? De l'**útil** (*Zeug*). 'Útil' és el terme escollit per designar les coses del nostre tracte quotidià amb elles. Són *ta prágmata*, l'ens que apareix en l'ocupació (*praxis*): allò que tenim entre mans, que fem, que evitem, que planegem, que "suposem" en el nostre fer i ser més immediat, en la nostra *praxis*, sense per això pensar aquí aquest concepte com a oposat a *theoria*.¹⁶³ Però per què parlar d'útil i no senzillament de les *coses* immediates? Heidegger rebutja el terme 'cosa' (*Ding*) per les seves implicacions metafísiques. Les coses del dia a dia no són inicialment objecte temàtic del conèixer o contemplar, mentre que el terme 'cosa' apunta a la cositat, realitat (*res*), substancialitat com a suport de propietats presents. Per contra 'útil' (*Zeug*) pot designar l'ens intramundà, les coses en el sentit d'*assumptes* (*Sachen*), quefers i qüestions que tenim *entre mans*. Tema i "continguts" de l'ocupació del cas.

L'útil ve a ser el *tema previ*, el *terreny fenomenològic preliminar* a partir del qual podem parlar de *coses* en primer lloc. Des de la quotidianitat estant l'*útil* és l'ens pretemàtic, a diferenciar de l'ens temàtic i objectivable que seria la *cosa* (*Ding*). Cal tenir això present si es vol evitar que l'anàlisi de la circummundanitat quedi engolida per l'ontologia presencialista –de l'estar-aquí (*Vorhandenheit*)–. Vist que no es pot parlar d'útils com qui parla de coses singulars, en el sentit d'objectes del contemplar, determinats presencialment. El ser de l'útil rau precisament en un atendre-hi pragmàtic que no l'atén com a objecte (en atenció perceptiva i teòrica).

¹⁶² <<...en el tema pròpiament dit hi ha el ser (*im eigentlichen Thema steht das Sein*)>> (*SuZ*, 67/95).

¹⁶³ Heidegger no fa aquesta oposició. Els que l'han llegit així han hagut de concloure que tota teoria deriva de la *praxis*. De fet, Heidegger vol trencar amb la dualitat epistemològica entre saber/veure entès com a *teoria* i actuar/fer entès com a *pràctica*. En l'actuar hi ha un veure i un "saber", tant com el saber és una forma d'actuar.

Útil (<i>Zeug</i>)	Cosa (<i>Ding</i>)
1. Ens pretemàtic; concomitantment temàtic. L'allò de què ens ocupem en el tracte quotidià (ocupació) amb les coses.	1. Ens temàtic. Objecte de contemplació, observació, visió del que està-aquí davant (<i>Vorhandenes</i>).
2. No es dona mai sol, no és pròpiament un ens individual car el seu ser es constitueix pel seu caràcter remissional (<i>Verweisungscharakter</i>). És 'per a (<i>Um-zu</i>)' això o allò. El seu ser ve donat per la pertinença a un context més ampli (holisme ontològic): el tot d'útils (<i>Zeugganze</i>), context remissional (<i>Verweisungszusammenhang</i>), totalitat circumstantiva (<i>Bewandtnisganzheit</i>).	2. La cosa es pensa d'entrada com a ens individual, delimitat, definida per una sèrie de propietats i característiques "visibles".
3. Comprès en el seu ser-a-mà ja sempre per la circumspècció o veure-entorn (<i>Umsicht</i>).	3. Copsat per la visió contemplativa o l'observació temàtica, que implica una distància respecte l'ens, que permet "prendre'n mesures".
4. Mode de ser: ser-a-mà (<i>Zuhandenheit</i>)	4. Mode de ser: estar-aquí o subsistència (<i>Vorhandenheit</i>)

Si l'útil és l'ens que compareix en l'ocupació (*Besorgen*) trobarem útils per treballar, per escriure, per netejar, per tocar (*Schlagzeug* o bateria), per arreglar la casa, per cuinar... Però erraríem el tret si reduíssim el terme 'útil' a 'eina' o 'estri', en el sentit de l'utensili particular amb propietats físiques X que el fan adequat per a tal o qual tasca. L'útil no es dona primerament mai sol, en singular, aïlladament. Per veure el ser de l'ens que compareix immediatament hem d'entendre que <<un útil sol no "és", en rigor, mai (*Ein Zeug "ist" strenggenommen nie*)>>, no hi ha mai un sol útil (*SuZ*, 68/96), perquè cada útil és el que és en cada cas *en un tot útil* (*Zeugganze*). El martell en el taller, els correus a l'ordinador, les cebes i els alls al rebost... Útil és allò que és en funció del seu caràcter remissional (*Verweisungscharakter*): és quelcom 'per a' (*Um-zu*). És a dir, això es remet a allò i a allò altre (el martell remet als claus i a la paret i al quadre...), serveix *per a...*, i *en...* L'útil és dins d'un tot útil determinat pel context remissional (*Verweisungszusammenhang*) -una interrelació de funcions, remissions, mitjans i fins-. *No existeix l'útil en singular*. Parlar-ne d'aquesta forma és considerar-lo en la seva mera presència, en el seu estar-aquí, des d'una distància teoritzant i, per tant, perdre tal ens com a útil, perdre'n el seu ser immediat. <<L'útil, d'acord amb el seu caràcter d'útil o pragmaticitat, només és des de la seva pertinença a altres útils (*Zeug ist seiner Zeughaftigkeit entsprechend immer aus der Zugehörigkeit zu anderem Zeug*)>> (*SuZ*, 68/96). Així el martell, la forquilla, l'ordinador... L'útil no es dona com a cosa, no és un conjunt de propietats que determinin el seu estar-aquí, perquè és pretemàtic "per naturalesa". Útils com la taula, les estanteries, els llibres, els puntafines, llapisos i gomes, l'ordinador de treball, l'equip de música, etc. es mostren primerament *des d'una totalitat*, en aquest cas el despatx.¹⁶⁴ I compareixen en la seva articulació recíproca

¹⁶⁴ <<Aquestes "coses" no es mostren mai primer per separat, per omplir després una habitació com a suma de coses reals. El que compareix immediatament, encara que no sigui temàticament captat, és l'habitació, que, per la seva banda, no és el que es troba "entre les quatre parets", en un sentit espacial geomètric, sinó un útil-habitacional. Des d'ell es mostra la "disposició" de les coses, i en aquesta, "cadascun" dels útils. *Abans* que cadascun d'ells, ja està sempre descoberta una totalitat d'útils. (*Diese »Dinge« zeigen sich nie zunächst für sich, um dann als Summe von Realem ein Zimmer auszufüllen. Das Nächstbegegnende, obzwar nicht thematisch Erfasste, ist das Zimmer, und dieses wiederum nicht als das »Zwischen den vier Wänden« in einem geometrischen räumlichen Sinne – sondern als Wohnzeug. Aus ihm heraus zeigt sich die*

i interrelació, a partir dels nexes dels seus *per-a* això i allò, que ens porten enllà de l'habitació, pensada en termes reductivament espacials. El que compareix d'entrada és el despatx, la feina, la totalitat d'útil (*Zeugganzheit*) articulada del cas. Per tal que les "parts" puguin comparèixer amb sentit el tot ha d'estar predonat. La singularitat de cada útil no és una individualitat prèvia al context, sinó al contrari. En l'exemple del despatx l'habitació es dona en la mesura que ja s'ha donat l'habitatge (casa, pis, cova o vaixell) i així successivament.

El cas de l'ordinador, molt més complex que el del martell, permet captar que en primer terme no és la materialitat sinó la funcionalitat la que dona ser a l'ordinador, que seria un ens *per a...* diverses coses (multiremissional): per a ordenar, emmagatzemar, accedir i manipular informació (siguin textos, fotos, videos, correus, converses, consultes...), treballar, crear (a nivell visual, sonor, literari), esbargir-se, etc. L'ordinador (i variants com el mòbil multimèdia) és cada cop més el *signe* d'una totalitat d'útil (*Zeugzusammenhang*), i no tant un útil dins d'una totalitat. Continuant amb l'exemple, un ordinador no es podria mostrar en el seu ser-a-mà a algú que no sabés què és la tecnologia, que no existís en la *possibilitat* de comunicar-se a distància i accedir a coses que no estan físicament a la vora nostre. Es manifestaria com a ens enigmàtic o indiferent en la seva mera presència... però en cap cas com a allò que és "en si". És així que la totalitat remissional on l'ordinador és el que és exigeix un seguit d'assumpcions i pràctiques històricament donades. Cada totalitat òntica d'útil implica un món prèviament obert, amb un caràcter marcadament històric (però no en el sentit habitual de la historiografia).

II. Ser-a-mà i circumspecció

Però ens interessa passar del tema fenomènic de l'anàlisi al tema fenomenològic. És a dir, anar més enllà del fenomen de l'ens que compareix d'entrada (l'útil) vers el ser de tal ens –aspecte fenomenològic-. "El *Com del comparèixer (das Wie des Begegnens)*" d'aquest ens, "com' és descobert aquest ens" és l'autèntic tema de l'anàlisi fenomenològica que ens ha de dur vers el món.¹⁶⁵ El caràcter de ser de l'útil, el seu *ser-a-mà (Zuhandenheit)*, només es mostra en <<el tracte ajustat amb ell (*Der je auf das Zeug zugeschnittene Umgang*)>> (*SuZ*, 69/96). El martellejar del martell, l'ordenar i disposar de l'ordinador, el fregir de la paella, l'acomodar-s'hi del sofà... Aquest tracte <<no *aprehèn* temàticament aquest ens com una cosa que es fa present per a nosaltres (*erfaßt weder dieses Seiende thematisch als vorkommendes Ding*)>>, ni té un saber explícit de <<l'estructura pragmàtica com a tal (*Zeugstruktur als solche*)>> (*SuZ*, 69/97). El ser-a-mà no és l'objectivitat ni un factor merament subjectiu. És la determinació ontològico-categorial de l'"en-si" de l'ens amb què ens trobem des d'un primer moment en el món (cf. *SuZ*, 71/99).

Partir de l'estar-aquí de les coses, de la seva presència "objectiva" seria, fenomenològicament parlant, un *bluff*. És a dir, una sobreinterpretació encobridora del que es dona. En el tracte i l'ús de l'ens (ocupació), aquest se subordina al seu per-a-què constitutiu. Aquesta visió pretemàtica descobreix la manejabilitat, disponibilitat i empanyabilitat del que hi ha, que no es posarien mai de relleu des de la contemplació o mera observació (*nur-noch-hinsehen*) teòrica o similar. Hi ha una mena específica de

»Einrichtung«, in [69] dieser das jeweilige »einzelne« Zeug. Vor diesem ist schon eine Zeugganzheit entdeckt.)>> (*SuZ*, 68-69/96).

¹⁶⁵ Thomas (2006), 56-57.

“veure” les coses i “saber” com van, que Heidegger designa com a <<circumspecció o veure-entorn (Umsicht)>> (SuZ, 69/97). És el “saber pragmàtic” propi de l’ús i manipulació de l’útil (en cert àmbit d’acció), un saber-actuar, saber-fer i saber-moure’s, que no exigeix el saber explícit de cap teoria (saber asèptic) car neix del propi tractar amb les coses, de l’espavilar-se amb elles i enmig d’elles. És el “comprendre” el ser-a-mà de l’útil. El teclat és útil en el sentit que el fem servir per tal d’escriure, però no hi parem esment. De fet, només ens el fem present quan no trobem una tecla, o ens hem equivocat en la posició dels dits. Una cosa similar ens passa en conduir el cotxe o anar en bicicleta.

El ser-a-mà de l’útil comporta una *visió holística*, un sentit interrelacional, en què cada cosa és en relació a les altres. Ens movem en totalitats d’acció, funció i ocupació significatives: el taller, en l’exemple de Heidegger. Però també l’institut, el supermercat, la feina, el parc, la vida al barri. El tot és previ a les parts.¹⁶⁶ Aquest primer guany el conservarem, ja que indica un dels caràcters del món: **la totalitat integrada significativa** prèvia a tota atomització o anàlisi del que compareix en aquest context global.

III. De l’obra cap al món

Però com pot conduir-nos l’útil (i el seu mode de ser) vers el fenomen del món? L’anàlisi de les remissions de l’<<obra (Werk)>>, és a dir, d’<<allò que ha de ser produït en cada cas (das jeweilig Herzustellende)>> (SuZ, 69-70/97), de què es parla al final del § 15 ens pot ajudar. El sabater en fer unes sabates (l’obra en aquest cas) i emprar el martell, el cuir, la cola, etc. es mou en una totalitat d’útil. El que es vol produir és el per-a-què (das Wozu) del martell, del cuir, de les peces metàl·liques, de la pròpia activitat del sabater, que són útil... La sabata és per dur-la, el cuir per protegir, els claus per unir les peces, el fil per sargir, el rellotge per organitzar-se el temps, el treballar per guanyar diners, seguir l’ofici del pare, fer un servei a la societat o ocupar el temps...

L’anàlisi fenomenològica de l’obra, en condicions artesanals simples, remet (i) al *per-a-què* (Wozu) del seu ús –sabata per tal de caminar-, (ii) al *de-què* (woraus) de la seva composició –cuir (que ve de les pells, que venen del bestiar), goma, fil- i (iii) al *per-a-qui*, el portador i l’usuari, car l’obra es fa a la seva mida, fins i tot en la producció en sèrie, en què el portador és genèric, tipificat com a tal o qual –nen, jove, adult, vell, home, dona; talla S, M, L, XL, XXL; estiu, tardor, hivern, primavera; informal, formal...- (cf. SuZ, 70-71/97-98), i (iv) en un altre sentit al *per-qui* és produïda l’obra, és a dir, la remissió al productor mateix.¹⁶⁷ En l’obra hi compareixen (a) l’ens a mà entorn, (b) la naturalesa circumdant (*Umweltnatur*) (bestiar, animals a caçar, petroli, mines), (c) ens que tenen el mode de ser del Dasein (productors, comerciants, portadors, especuladors) i tot això (d) des del món en què viuen tots plegats; el *nostre* món.

L’obra (p.e. un rellotge o un mòbil) és tant a mà en el món privat (la feina, la llar) com en el món públic de camins, carreteres, ponts, edificis. Amb aquest món públic circumdant es descobreix a la vegada la **naturalesa del món circumdant** (*Umweltnatur*): clima, pluges, vents, llum... (cf. SuZ, 71/98). Aquesta *natura* codescoberta és la primera que trobem. No se’ns planta davant en el seu estar-aquí, sinó que apareix des del món de l’obra, intramundament.

¹⁶⁶ Holisme anti-atomista. Partim (tot i que de manera no necessàriament explícita) de tots sintètics o sintetitzants.

¹⁶⁷ S’ha insistit sovint en el paral·lelisme de l’anàlisi de l’obra a produir i les quatre causes aristotèliques. En la utilitat de l’útil (I) hi trobem la causa formal i final a la vegada, en el *de-què* de l’obra (II) la material i en el (III) *per-qui* o “productor” de l’obra la causa eficient.

Ha quedat establert que l'útil, el tot d'útils respectiu i, fins i tot, la natura circumdant pressuposen el món. Però continua sent un problema com arribar del ser de l'útil fins a l'exposició del fenomen del món (cf. *SuZ*, 72/99).

IV. Primer avís sobre la diferència entre món i ens

El punt de partida de l'anàlisi és una *diferència ontològica* que s'ha de poder manifestar cada cop de nou si volem encaminar-nos a una fenomenologia del món. Es podria parlar d'una *diferència cosmològica* com fa Fink, per tal com <<el món no és ell mateix un ens intramundà (*Welt ist selbst nicht ein innerweltlich Seiendes*)>>. A més, la relació entre món i ens intramundà, és la relació entre fonament i fonamentat, perquè <<a més, el món determina l'ens intramundà de tal manera que aquest només pot comparèixer i l'ens descobert només pot mostrar-se en el seu ser en la mesura en què “hi ha” món (*und doch bestimmt sie dieses Seiende so sehr, daß es nur begegnen und entdecktes Seiendes in seinem Sein sich zeigen kann, sofern es Welt »gibt«*)>> (*SuZ*, 72/99-100). Aquesta afirmació té recorregut. El fonament del ser de l'ens intramundà és el món. Més en concret, el fet que *es doni* el món. El món és la condició de possibilitat del comparèixer l'ens intramundà, del mostrar-se en el seu ser. El món no és condició de possibilitat de l'ens a seques, sinó del ser de l'ens, del seu aparèixer *dins* del món, i per això parlem d'ens *intramundà*.

Molt bé, però com es dona el món? Quin o quins fenòmens del món podem treure a col·lació? Quedar-nos simplement amb què el món és el supòsit de l'ens intramundà podria ser un mer joc de paraules. Estant <<el Dasein constituït ònticament per l'ésser-en-el-món (*Wenn das Dasein ontisch durch das In-der-Welt-sein konstituiert ist*)>>¹⁶⁸ i sent pròpia del ser del Dasein <<una comprensió de ser del seu propi si mateix, encara que prou indeterminada (*ein Seinsverständnis seines Selbst gehört, mag es noch so unbestimmt sein*)>>, també hauria de tenir <<una comprensió del món, ni que fos una comprensió preontològica mancada d'intel·leccions ontològiques explícites (*ein Verständnis von Welt, ein vorontologisches Verständnis, das zwar expliziter ontologischer Einsichten entbehrt und entbehren kann*)>> (*SuZ*, 72/100). Aquesta *comprensió del món* s'ajusta –en part– al concepte d'*obertura* (*Erschlossenheit*) que treballa més endavant (cf. III, cap.1.4.), i que complementa la significativitat i la mundanitat (cf. § 18).

V. La mundicitat de l'intramundà (útil) es manifesta en la interrupció del tracte

La qüestió sobre com es manifesta el món s'adreça indirectament, des de l'ocupació quotidiana. És a dir, a partir de la mundicitat d'allò a mà, que és la seva “pertinença al món (*Weltzugehörigkeit*)”.¹⁶⁹ En l'ésser-en-el-món quotidià hi ha modes <<en què es manifesta la **mundicitat** d'allò intramundà (*daß dabei die Weltmäßigkeit des Innerweltlichen zum Vorschein kommt*)>>.¹⁷⁰ Aquests són els **modos defectuosos i privatius** de l'ocupació en què l'útil és inútil. Però com apareix el caràcter de pertànyer al món de l'ens més proper? La inempleabilitat de l'útil ressalta l'habitual ser-a-mà de l'ens, el fluir sense esforç del nostre tracte quotidià amb i entre les coses que ara s'enretira *com a tal*, mostrant de manera molesta l'ens.

¹⁶⁸ Aquesta afirmació és filosòficament problemàtica.

¹⁶⁹ Cf. Thomas (2006), 73.

¹⁷⁰ La *mundicitat* Heidegger la predica de l'ens intramundà sense més precisió (*SuZ*, 73/100), del món circumdant en el títol del § 16 (*SuZ*, 72/99), del tot d'útils (*SuZ*, 79/105), però sobretot del que és a mà (*SuZ*, 74/101, 76/103, 80/106, 85/112, 112/137).

Heidegger exposa tres modes del *no-ser-a-mà* (*Unzuhandenheit*).¹⁷¹ Els anomenaré *modes híbrids de ser de l'ens intramundà*, perquè són modes de trànsit que capturen amb finesa fenomenològica les formes intermitges de ser entre el que és a mà i el que està-aquí, ordinàries en el tracte quotidià. És en la pertorbació de la remissió (habitualment desapercebuda) que es posa de manifest la *mundicitat* de l'útil, el *ser-a-mà* normalment desapercebut però ja comprès de l'ens proper i el caràcter *intramundà* a mà del "món" entorn en què habitualment es desenvolupa la nostra existència. Aquests modes híbrids de l'ens intramundà en què el seu ser-a-mà és defectuós, insuficient o absent, desbloquegen dues vies d'investigació. Una ens duu a la possibilitat de la teoria, l'altra a la possibilitat d'una investigació de la qüestió del món.

(A) Una via permet constatar l'ens que està-aquí i ha estat-aquí "tota l'estona", malgrat no haver-hi parat esment. Aquesta via possibilita l'aprofundiment en l'ens subsistent mitjançant modes d'investigació que van des del fixar-se l'aprenent en com treballa el mestre, a la descoberta de propietats objectives de les coses, a la transformació de materials naturals en materials sintètics dirigida per l'enginyer. (B) L'altra via, que m'interessa més, desvetlla la mundicitat de l'útil, el seu pertànyer a un context remissional (totalitat d'útil) que li cedeix el seu ser. Des d'aquesta intramundanitat es pot estirar el fil del fenomen del món (el seu anunci).

Vegem els modes híbrids que <<tenen la funció de fer aparèixer en allò a mà el caràcter de l'estar-aquí (*am Zuhandenen den Charakter der Vorhandenheit zum Vorschein zu bringen*)>> (*SuZ*, 74/101). En l'enretirar-se de la proximitat on regularment "apareix" desapercebudament l'ens a mà "es fa present", a la vegada que es posa de relleu la seva mundicitat. La mundicitat de l'útil és el seu estar conformat per un context més general de remissions i circumstàncies, que (només) s'anuncia en la pertorbació, interrupció, defecte, manca, insuficiència o inadequació (del ser-a-mà) de l'útil que compareix com a trasto inútil.

És important que aquests modes defectuosos de l'ocupació posen de relleu l'útil precisament com a context d'útil o tot d'útil, i no únicament ni sempre com a útil singular.¹⁷²

(i) *La vistositat* (*Auffälligkeit*) és el mode de ser de l'útil quan és *inempleable* (*Unverwendbar*) en el context respectiu, de manera que crida l'atenció. Apareix estant només aquí com a cosa-útil (*Zeugding*) no útil. En el seu ser-inservible pel cas es mostra en el seu mer aspecte¹⁷³, tot i que aquest aspecte és rellevant *per tal de* restablir l'ocupació interrompuda per l'útil vistós, i no té un interès per si mateix –com passaria en la pura teoria-. Exemples en serien la capsa massa gran per a...; el paper massa arrugat per a escriure-hi; el ganivet que no talla; la tetera que no pixa bé; el bolígraf que taca... Després d'observar la constitució de l'objecte-cosa que tenim davant ens disposem a afilar el ganivet o a contenir la pèrdua de tinta del bolígraf. En el seu no complir les expectatives l'ens es revela en el seu estar-aquí determinat per unes característiques objectives que en aquest cas no són les que hem de menester, tot i que ens fixem en allò que pot ajudar-nos a sortir de l'impàs i mantenir-nos ocupats.

¹⁷¹ Heidegger usa explícitament el terme '*Unzuhandenheit*' en només dues ocasions (*SuZ*, 73/100, 242/263), malgrat que l'adjectiu (*unzuhanden*) i l'adjectiu substantivat (*das Unzuhandene*) apareguin força vegades més.

¹⁷² Cf. Thomas (2006), 74.

¹⁷³ Val a dir que en tal cas <<el pur estar-aquí s'acusa en l'útil, però per a retornar al ser-a-mà del que és objecte d'ocupació, és a dir, del que està sent reparat (*Die pure Vorhandenheit meldet sich am Zeug, um sich jedoch wieder in die Zuhandenheit des Besorgten, d. h. des in der Wiederinstandsetzung Befindlichen, zurückzuziehen*)>> (*SuZ*, 73/100).

(ii) *La impertinència o inoportunitat (Aufdringlichkeit)* de l'ens a mà es posa de manifest a partir d'allò que falta i ens fa falta. Busquem una goma d'esborrar i només trobem bolígrafs, llapisos, maquinetes, que es mostren inoportuns... Un altre cas: ens disposem a treballar a la biblioteca, hem portat llibres, apunts, fotocòpies, quaderns en blanc, reposallibres, ordinador, llàpis, etc., però ens adonem que no tenim la bateria de l'ordinador i aquest no està carregat. L'ens a mà que compareix en el seu no ser-a-mà, és im-pertinent a la situació. Com més cal el que no hi és, més superflu es mostra el que hi ha, el que és a mà, mostrant-se ara en el seu estar-aquí, vist que el seu ser-a-mà s'escola.

(iii) L'ens que obstaculitza l'ocupació del cas, allò pel qual no tenim temps i que demana ser despatxat, es fa visible en la seva *tossuderia* o *insubordinació (Aufsässigkeit)*. El ploure el dia de festa major quan hi ha concerts a la plaça mostra l'ens a mà (la pluja, la tarima, etc.) en el seu no ser-a-mà, del qual ens hem d'ocupar (tapant amb plàstic l'equip de so, protegint els amplificadors, buscant aixopluc pel públic...). L'ens que impedeix l'ocupació respectiva apareix rebel, no-sent-a-mà. Altres casos són quan estem cuinant i en el moment en què cal afegir uns ingredients i remenar la paella piquen a la porta; quan hem d'agafar el tren de tal hora, i trobem que encara tenim la roba molla a la rentadora; o quan tenim pressa caminant pel camí i topem amb un "conegut" xerramec, també la seva presència esdevé enfarfegadora.

VI. Fenomen del món i món circumdant?

Però, en què aclareix això el fenomen del món? Els modes defectuosos de l'ocupar-se en què l'ens a mà perd el seu ser -pretemàticament comprès en el tracte- posen de relleu la mundicitat de l'ens. El ser-a-mà <<no desapareix simplement, sinó que en certa manera, s'acomia de nosaltres en la vistositat de l'inempleable. El ser-a-mà es mostra encara un cop més, i aquí es mostra precisament també la mundicitat d'allò a mà. (*Sie verschwindet nicht einfach, sondern in der Auffälligkeit des Unverwendbaren verabschiedet sie sich gleichsam. Zuhandenheit zeigt sich noch einmal, und gerade hierbei zeigt sich auch die Weltmäßigkeit des Zuhandenen.*)>> (*SuZ*, 74/101).

Es pot dir, però, com implica el propi títol del § 16 que la *mundicitat d'allò a mà (Weltmäßigkeit des Zuhandenen)* dona accés fenomènic a la *mundicitat del món circumdant (Weltmäßigkeit der Umwelt)*? Rivera comenta que la 'mundicitat' diu la pertinença al món de l'ens intramundà. Literalment, *weltmäßig* seria allò conforme al món, determinat pel món i no el món mateix.¹⁷⁴ Però textualment, a *SuZ*, mundiforme ho és l'ens intramundà i el món circumdant.¹⁷⁵ Per això el món circumdant és un concepte òntic, malgrat no

¹⁷⁴ Nota a l'edició espanyola de *SuZ*, de J.E. Rivera (traductor i editor), a la p.99 de:

Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, 2ª edició corregida, Santiago de Chile, 1998, 467.

¹⁷⁵ Aquí es produeix una dificultat conceptual. No és clar si és producte d'una laxitud en l'ús dels termes (en aquest cas 'món circumdant') o si té arrels més profundes (la dificultat de distingir entre el sentit òntic del món i el seu sentit ontològic estricte). Pot ser que els conceptes (indicacions formals) s'hagin de mantenir prou oberts per poder referir-se als fenòmens, que no es puguin determinar i definir de manera "lògicament" suficient, però això té el problema que el discurs construït amb tals termes produeix efectes paradoxals o aparences de contradicció. Anoto la dificultat: del món circumdant se'n diu que és 'mundiforme (*weltmäßig*)', no pas 'mundà' –'mundà' només ho és el Dasein i el món mateix-. 'Mundiforme' ve a dir "determinat pel món", que "té caràcter de món", una forma de ser *anàloga* al món. Però encara que el món circumdant sigui mundiforme com l'ens intramundà a mà, *no* és cap ens (intramundà) (aproximació al món 3, Cf. § 14). Si això és així, la mundicitat del món circumdant no pot ser la mateixa que la de l'ens intramundà. Per altra banda, el món circumdant, que és una forma de referir-se al món 3, participa de la mundanitat (món 4). Com es casa la *mundicitat* del món circumdant amb la seva *mundanitat*? O és que no hem de ser tant estrictes amb les "definicions" (provisionals) dels termes emprats? Si apliquéssim aquesta regla, si que es podria remetre el terme 'món circumdant' a l'ens intramundà, de forma global i

ser cap ens intramundà sinó *allò en-què* el Dasein existeix i *a partir del qual* l'ens compareix.

Però amb quina accepció conceptual ens hem de quedar? Una solució provisional fóra considerar que el món (circumdant) de què es parla en el títol del § 16 és més aviat “món (circumdant)” –així, entre cometes-. És a dir, només és món en sentit reductiu, es refereix a l'ens *intramundà* compareixent en l'ésser-en-el-món quotidià, però *precisament* en el seu caràcter de món (el caràcter interconnex de l'ens, el seu estar-articulat sobre una totalitat significativa). Vist així, no hi ha dubte que aquest ens és *mundiforme* (traducció de Gaos per *weltmäßig*), car està imbuït de la forma de ser del món. En concret, de la forma de ser del món més proper (món circumdant). És un ens familiar, pròxim, significatiu, rellevant, integrat (en el seu ser) en el ser del nostre *ser-hi* de terme mig (que és un ocupat *ser-vora* l'ens).

El primer **Haugeland** identifica el *món quotidià* (*everyday world*) amb la totalitat d'allò amb el qual operem, que tractem i de què ens preocupem –totalitat remissional de l'útil-. D'aquesta manera es tracta d'un món plural... o de diversos móns. En cap cas es tracta de l'univers o del planeta terra, sinó del *món* de la vida diària i els seus quefers: una *totalitat d'ocupació* (que no implica només l'útil sinó també la gent i a nosaltres mateixos com a ocupats). El món dels negocis i el món dels esports en serien “porcions especialitzades”. Aquest *món circumdant quotidià*, segons Haugeland, “és essencialment un producte cultural, al qual les normes dels conformistes que viuen en ell li donen un caràcter determinat –i l'institueixen-”.¹⁷⁶ En la interpretació de Haugeland l'*hom* articula la totalitat remissional significativa (cf. *SuZ*, 129/153), de manera que la tesi central de *SuZ* és: “*tota constitució és una institució*”.¹⁷⁷ Així “*tota intencionalitat és remissió instituïda*”.¹⁷⁸

indeterminada. En aquest ús més *laxe* “món circumdant” (que escriuríem així) significaria *el tot de l'ens intramundà* “en què” existim. Aquest seria un concepte *òntic*: (1) si insistim en el seu caràcter de *tot òntic* tenim un ús *sui generis* del món 1 (tot de l'útil); (2) si insistim en el seu caràcter d'*en-què*, on el Dasein existeix, ens referim al món 3 (sentit òntico-existencial de món)... i apuntem cap al món 4.

Ara parlàvem de la *mundicitat* del món circumdant, però abans hem parlat de la seva *circummundanitat* (*Umweltlichkeit*). Es pot suposar que els dos termes designen el mateix fenomen, tot i que al meu veure ‘mundicitat’ té un accent més òntic, referit a l'ens intramundà (i al “món circumdant” com a totalitat de tal ens), mentre que ‘circummundanitat’ és més ontològic: el caràcter de ser d'allò que és (món) circumdant. Aclarit això, resta el problema de com relacionar la *mundicitat* del “món circumdant” i la *circummundanitat* del món circumdant amb la mundanitat com a tal. Si el *món circumdant* és *món* en absolut ha d'escaure-li la mundanitat. La *circummundanitat*, com a ser que li pertany, hauria de fonamentar-se en la *mundanitat*. Dat i debatut, resulta difícil decidir si tot això són discussions bizantines o l'intent necessari d'aclarir una conceptualitat insuficientment determinada en la seva aplicació.

¹⁷⁶ Haugeland, J., “Heidegger on being a person”, a: *Noûs* 16, Wiley-Blackwell, New Jersey, 1982, 18.

¹⁷⁷ Haugeland (1982), 18. Val a dir que Haugeland canvia la seva visió. A “Truth and Finitude” (2000), trobem que la institució social no és *suficient* per constituir els ens *com* els ens que són, perquè la constitució del ser de l'ens inclou la *possibilitat* que hi hagi Dasein *resolt* que permeti que sigui l'ens mateix qui parli i això deixa oberta la possibilitat de modificar (fins i tot) la *comprensió del ser* de l'ens. Haugeland fa una síntesi original entre Heidegger i Kuhn en aquesta qüestió (cf. cap.2.3. (esp.2.3.2.2. i 2.3.2.3.)).

¹⁷⁸ Haugeland (1982), 19.

VII. “El món s’anuncia...”

En els modes defectuosos de l’ocupació la *remissió* constitutiva de l’útil es veu impedita; p.e. el remetre del boli a (l’escriure sobre) el paper quan el bolígraf perd tinta. Així la remissió esdevé ònticament explícita, i amb ella apareix el context (*Zeugzusammenhang*) i el tot útil (*Zeugganze*): la biblioteca, l’estudi, la vida estudiantil... que no es mostren com a novetat sinó <<com allò en el qual l’ocupació ja es trobava (*worin sich das Besorgen immer schon aufhält*)>>, com a tot ja “vist” i comprès *anteriorment* per la circumspècció. <<**Juntament amb aquest tot s’anuncia el món** (*Mit diesem Ganzen aber meldet sich die Welt*)>> (*SuZ*, 75/102).¹⁷⁹ La tesi que s’està formant aquí, i que quedarà fixada en l’*amb-vista-al-qual* (*Woraufhin*) compareix l’ens intramundà en la “definició” del § 18, és “que el món, específicament l’obertura, possibilita el poder-comparèixer (*Begegnenkönnen*) com a tal”.¹⁸⁰ En resum, aquests són els passos que ens condueixen fins al personar-se del món:

Desperfecte, deficiència, absència, impertinència de l’útil
 Obstrucció i pertorbació de la *remissió*
 Remissió explícita
 Tot d’útil (*Zeuganzes*) i context d’útils (*Zeugzusammenhang*) explicitat
 S’anuncia el món (circumdant) ... com (*allò*) en el qual (*worin*)

De moltes “coses” només ens n’adonem que hi eren precisament quan falten. L’ens-a-mà és precomprès en el seu ser en la mesura que en fem *ús* i ens hi remetem sense parar-hi esment. Aquesta <<esquerda de les connexions remissionals descobertes en la circumspècció (*Bruch der in der Umsicht entdeckten Verweisungszusammenhänge*)>> permet que <<s’anunciï novament el món circumdant (*Wiederum meldet sich die Umwelt*)>> (*SuZ*, 75/102). El món circumdant que es persona no és un ens a-mà, ni una cosa que estigui-aquí, atès que ja era *en l’Aquí* (*im Da*) de manera prèvia a tota consideració (perceptiva, teòrica) i circumspècció.¹⁸¹ La circumspècció es dirigeix a l’ens i pressuposa el món: “veu” l’ens-a-mà, però no el propi “veure-hi” (ni menys encara la condició de possibilitat del seu “veure” l’ens entorn). La circumspècció no hi veu ontològicament. Se li escapa el món, l’Aquí i l’obertura que el possibiliten. Aquí,

¹⁷⁹ <<Ara bé, en *impedir-se la remissió* –en la inempleabilitat per a...- la remissió es fa explícita, tot i que no encara com a estructura ontològica, sinó ònticament per a la circumspècció que ensopega amb el defecte de l’utensili. Amb aquest despertar circumspèctiu de la remissió al per-a-tal o qual, es deixa veure aquest mateix, i amb ell, el context de l’obra, el “taller” sencer, com allò en el qual l’ocupació ja es trobava. El context d’útils no resplendeix com a quelcom mai vist, sinó com un tot ja dividit constantment i d’antuvi en la circumspècció. Però **amb aquest tot s’acusa el món**. (*Zwar auch jetzt noch nicht als ontologische Struktur, sondern ontisch für die Umsicht, die sich an der Beschädigung des Werkzeugs stößt. Mit diesem umsichtigen Wecken der Verweisung auf das jeweilige Dazu kommt [75] dieses selbst und mit ihm der Werkzusammenhang, die ganze »Werkstatt«, und zwar als das, worin sich das Besorgen immer schon aufhält, in die Sicht. Der Zeugzusammenhang leuchtet auf nicht als ein noch nie gesehenes, sondern in der Umsicht ständig im vorhinein schon gesichtetes Ganzes. Mit diesem Ganzen aber meldet sich die Welt.*)>> (*SuZ*, 74-75/102).

¹⁸⁰ Tugendhat (1970), 287.

¹⁸¹ <<El que així resplendeix no és un ens a mà entre altres, ni encara menys *quelcom que està-aquí*, que pogués ser fundant de l’útil a mà. **El que resplendeix està en l’ “Aquí” abans de tota constatació i consideració**. És inaccessible inclús a la circumspècció, en la mesura en què aquesta es dirigeix sempre a ens, però ja està obert cada cop per a la circumspècció. (*Was so aufleuchtet, ist selbst kein Zuhandenes unter anderen und erst recht nicht ein Vorhandenes, das das zuhandene Zeug etwa fundiert. Es ist im »Da« vor aller Feststellung und Betrachtung. Es ist selbst der Umsicht unzugänglich, sofern diese immer auf Seiendes geht, aber es ist für die Umsicht je schon erschlossen.*)>> (*SuZ*, 75/102).

per primer cop es vincula **món** amb **obertura** (*Erschlossenheit*) en el seu sentit ontològic específic.¹⁸² Per això acabarem parlant d'*obertura del món* (*Erschlossenheit der Welt, Welterschließung*).

El món pot anunciar-se (*sich melden*), personar-se i resplendir (*aufleuchten*) perquè ja està sempre **obert**.¹⁸³ Ontològicament parlant el món 4 (mundanitat) és aquesta obertura. El ja-estar-obert és el caràcter essencial *del* món (circumdant (món 3)) que possibilita els modes restringits o reductius del seu fenomen.¹⁸⁴ El món circumdant *es dóna* des del moment que l'ocupar-se circumspectiu accedeix al que és a mà –intramundament-. En el sentit òntico-existencial (món 3) <<el món és (...) **quelcom “en el qual” el Dasein en tant que ens ja sempre ha estat** i al qual en tot explícit anar cap a ell no es fa més que tornar (*Sie [die Welt] ist demnach etwas, »worin« das Dasein als Seiendes je schon war, worauf es in jedem irgendwie ausdrücklichen Hinkommen immer nur zurückkommen kann*)>> (*SuZ*, 76/103). El món és *a priori*, perquè ha d'haver-se donat d'antuvi per tal de poder trobar-nos ocupats quotidianament amb les coses. Implica un *passat* (*haver-sigut*), una base des de la qual existim i compareix l'ens. L'*explícit* dirigir-se al món –com és l'intent de la present investigació ontològica- és sempre un *retorn*.

Arribats aquí puc atribuir les primeres notes al món –que s'albira com a fenomen-:

- (i) el caràcter de totalitat,
- (ii) el caràcter de “lloc” (espacialitat) o *en-què* de l'existència ocupada (Aquí),
- (iii) el caràcter d'*a priori*¹⁸⁵ (del món *ja* sempre comprès pretemàticament)
- (iv) que és simultàniament el seu caràcter d'obertura, i
- (v) la relacionalitat significativa que possibilita l'aparició de l'ens i ens remet de nou a (i)

(cf. cap. 1.3.4.3., apartat I).

Aquest món que s'anuncia en explicitar-se el tot d'útil en la pertorbació de la remissió (interrupció de la tasca ocupada amb les coses) té caràcter d'*horitzó*, de *rerefons* i és englobant, a la vegada que possibilitant d'allò que habitualment fem, percebem i on estem. És cert, que aquest primer sentit *horitzontal* del món és encara parcial (món circumdant del cas), molt centrat en el Dasein fàctic, gairebé *neutre* sobre la qüestió de si el món és comú o particular, etc. També és cert, que el caràcter d'*horitzó* del món prendrà més volada en la interpretació temporal de la 2^a secció, on el món vindrà a ser l'*horitzó* unitari dels èxtasis temporals (cf. cap. 3.4.1.2., apartat III.2.). Però sigui com sigui, aquest és un primer pas important vers la determinació ontològica del món.

¹⁸² <<“Obriir” i “obertura” són termes tècnics que seran usats d'ara endavant en el sentit de “deixar obert” o “descloure” – “estat del que està obert”. “*Erschließen*” no significa mai, per tant, el que aquest mot pot significar també en alemany: “aconseguir mediatament mitjançant una inferència”. (*»Erschließen« und »Erschlossenheit« werden im folgenden terminologisch gebraucht und bedeuten »aufschließen« – »Aufgeschlossenheit«. »Erschließen« meint demnach nie so etwas wie »indirekt durch einen Schluß gewinnen«.*)>> (*SuZ*, 75/102).

¹⁸³ <<Però, si el món pot resplendir d'alguna manera, és necessari que ja estigui obert (*Wenn die Welt aber in gewisser Weise aufleuchten kann, muß sie überhaupt erschlossen sein*)>> (*SuZ*, 76/103).

¹⁸⁴ P.e. el món circumdant entès de manera reductivament òntica com a tot d'útil, totalitat enmig i vora la qual existim.

¹⁸⁵ Aquest “*a priori*” del món té una connotació temporal important. El món ja sempre ha estat donat, *ha sigut*, hi ha estat sempre per tal que ens puguem trobar explícitament en ell, o per tal que es pugui anunciar en la interrupció de les remissions. Això és important per entendre perquè la facticitat del nostre ésser-en-el-món es posa sobretot de relleu en la disposició afectiva que *obre* un estar-ja d'aquesta o aquella manera, és a dir, un ja haver-sigut així o aixà en el món. També serveix com a antídoto a les nocions excessivament projectives i transcendents-constitutives que s'han fet de la qüestió del món en Heidegger. (cf. cap. 1.4.2.1., 2.1.; IV, cap. 7).

El sentit ja no òntic de *món* (circumdant) que hem albirat recorda al sentit que **Husserl** dóna al *món com a horitzó* a *Ideen I*.¹⁸⁶ Es tracta d'un horitzó indeterminat i progressivament determinable (malgrat no ser mai determinable del tot), que envolta cada percepció. En l'*actitud natural* <<el món és per a nosaltres l'univers de les realitats que són de manera òbvia, permanentment predonat en presència incontestable>>, <<el camp general de les nostres activitats teòriques i pràctiques>>.¹⁸⁷ En aquesta actitud estem convençuts que vivim en un *món real en si* que s'extén en l'espai i el temps, del qual nosaltres en formem part com a éssers vius. En l'*actitud natural* distingim entre (a) l'àmbit de la natura material (allò físic) i (b) la consciència (allò psíquic). La consciència està subordinada al *món real present* on vivim. Però aquest món natural present no és un mer món físic de coses naturals determinades per propietats físiques, perquè <<em trobo en cada moment de la vigília, i sense poder evitar-ho, en relació conscient a un i el mateix món, bé que canviant en el seu contingut. Aquest món està persistentment per a mi aquí davant (*vorhanden*), jo mateix en sóc membre, però no està per a mi aquí com un mer *món de coses*, sinó, en la mateixa forma immediata, com un *món de valors i de béns*, un *món pràctic*>>.¹⁸⁸ És un mateix món amb *diferents continguts* (idea implícita també en la tematització del món circumdant en Heidegger). Els continguts *presentes* varien, però el món, en el seu peculiar estar-aquí, és el mateix.

Malgrat compartir que el món té caràcter d'horitzó i de rerefons englobant, entre Husserl i Heidegger hi ha una diferència greu.¹⁸⁹ Per a Husserl el món és pensat en termes de *realitat* o *efectivitat* (*Wirklichkeit*), se li concedeix *presència* i *existència* en el sentit tradicional¹⁹⁰ -se'l pensa, doncs, en termes del que Heidegger considera el ser com a estar-aquí (*Vorhandenheit*)-. Estant Husserl centrat en el model perceptiu, concep el món sobretot com a *cercle de co-presència* de la percepció del cas.¹⁹¹ La descripció husserliana del món que he donat parteix de l'*actitud natural* (no n'és la caracterització transcendental). Amb tot, també Heidegger parteix de la *quotidianitat* per accedir per primer cop al món que s'anuncia... que és bàsicament el món circumdant (i no mostra encara tota la seva amplitud (cf.IV, cap.7.2.2.2., apartat I i II.1.) i fondària (cf.IV, cap.6.3.1.3. i en menor mesura el 6.3.2.2.)).

¹⁸⁶ La noció d'*horitzó* aplicada al món de la vida té a la *Krisis* un sentit transcendental que supera l'*actitud natural* que prioritza el real-objectiu al subjectiu-relatiu. Cf. González Guardiola, J., "Món de la vida (*Lebenswelt*)", a: *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia XXIII*, Institut d'Estudis Catalans, Barcelona, 2012, esp.165-167.

¹⁸⁷ Cf. Husserl, E., *Ideas relatives a una fenomenologia pura y una filosofia fenomenológica*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1993 (ed.orig.1913), 146.

¹⁸⁸ Husserl (1993), 66.

¹⁸⁹ Si ens centrem en *Ideen* i *SuZ*, per tal com en la *Krisis* la cosa canvia.

¹⁹⁰ Husserl (1993), 64. Que tinc consciència d'aquest món natural <<vé a dir abans de tot (que) el trobo davant meu immediatament i intuïtiva, que l'experimento (com a existent) (*ich finde sie unmittelbar anschaulich vor, ich erfahre sie*)>>. L'últim parèntesi és un afegit de l'apèndix crític.

¹⁹¹ Husserl (1993), 65: es dóna un <<**cercle de co-presència**, intuïtivament clara o obscura, distinta o indistinta, que constitueix un constant halo del camp de percepció actual>>, però tampoc en ell <<s'esgota el món que està aquí davant (*vorhanden*) per a mi de forma conscient en cada moment de la vigília. Aquest món s'extén (...) en un ordre del ser fins a l'infinít. L'actualment percebent, allò més o menys clarament co-present i determinat (...), està en part creuat, en part envoltat per un *horitzó obscurament conscient de realitat indeterminada*>>. Aquest horitzó boirós, mai del tot determinable, està necessàriament aquí -espacialment i temporalment a la vegada-: <<Aquest món que està aquí davant per a mi ara, i patentment en cada hora de la vigília, té el seu horitzó temporal infinit per dues bandes, el seu conegut i el seu desconegut, el seu immediatament viu i el seu no viu passat i futur>>. (*vorhanden*) <<com a realitats (*Wirklichkeiten*), en el meu camp d'intuïció>>.

1.3.3.2. Vers el món des del signe (totalitat remissional)

Després d'atansar-nos al fenomen del món des de la interrupció de la remissió (no-ser-a-mà), trobem l'anàlisi del *signe* com a segona via d'accés al fenomen del món. Aprofundir en la forma de ser de l'ens intramundà ajuda a eixamplar la base fenomènica per posar al descobert el fenomen del món (cf. *SuZ*, 76-77/103-104). La tematització del signe permet aclarir fenomènicament la remissió (*Verweisung*).¹⁹² El signe és un tipus peculiar d'útil que té la virtut metodològica de mostrar el caràcter remissional (*Verweisungscharakter*) de tot útil i del tot d'útil, gràcies a la seva funció remissional (*Verweisungsfunktion*) explícita.¹⁹³

Primer, Heidegger distingeix entre l'*assenyalar* (*Zeigen*)¹⁹⁴, la *remissió* (*Verweisung*) i la *relació* (*Beziehung*). De més concret a més general. La relació és un concepte universal-formal abstrèct del fenomen més ric i ontològicament primari de la remissió, que no ens serveix per entendre aquesta. Assenyalar és una forma específica de remetre, atès que no tota remissió és una senyalització (cf. *SuZ*, 77/104). No tot útil assenyala (no tot útil és signe o senyal), però tot útil *remet* (està constituït per un/s nexes/s *per-a* (*Um-zu Bezüge*)). Tot útil té una remissió (un *per-a*), però no tot útil té una referència (allò-al-qual-assenyala).¹⁹⁵

Després, diferencia entre <<la "remissió" de l'assenyalar>>¹⁹⁶ i la remissió pròpiament dita com a <<"utilitat per-a" (»*Dienlichkeit zu*«)>> que <<és, per contra, una determinació ontològico-categorial de l'útil *en tant que* útil (*ist dagegen eine ontologisch-kategoriale Bestimmtheit des Zeugs als Zeug*)>> (*SuZ*, 78/105). Les dues remissions ("remissió" com a *assenyalar* i remissió com a *utilitat*) en la seva unitat fan possible l'útil particular que és el signe. En el seu assenyalar el signe posa de manifest el *context remissional* que articula el tot d'útils dins del qual es poden donar els signes. Car <<el signe té una relació peculiar i fins i tot privilegiada amb el mode de ser del tot d'útils cada cop a mà en el món circumdant i amb la seva mundicitat (*hat doch wieder das Zeichen einen eigentümlichen und sogar ausgezeichneten Bezug zur Seinsart des je umweltlich zuhandenen Zeugganzen und seiner Weltmäßigkeit*)>> (*SuZ*, 79/105). És per tot això que el signe és conspicu i precisament *útil-per-a* dirigir l'atenció, no pas sobre ell mateix, sinó sobre el tot d'útil en què es mou l'ocupació del cas. L'intermitent del cotxe és una eina per orientar els vianants i els altres conductors... Per a cadascun d'ells l'intermitent pot "significar" aturar-se, avançar pel carril contrari a l'indicat per l'intermitent, una imperícia del conductor... En aquest cas té un sentit espacial clar. L'intermitent no es mostra en el seu pur estar-aquí, perquè si només *percebem* l'intermitent no deixem ser a l'intermitent allò que és, és a dir, no el deixem indicar. El signe apel·la a la circumspecció del tracte amb les coses i posa l'entorn del món circumdant del cas en una <<visió panoràmica (*Übersicht*)>> explícita (*SuZ*, 80/106). Signes com el descrit (i) fan accessible un tot d'útils, (ii) permetent-ne el tracte de l'ocupació (iii) des d'una una certa orientació.

<<Els signes mostren sempre primàriament allò "en què" es viu, allò devora el qual sojorna

¹⁹² Cf. Haugeland (2013), 105. Haugeland tradueix 'verweisen' per 'assignar', mentre que la traducció de Macquarrie and Robinson fa servir tant 'assignar' com 'referir' (cf. op.cit., 152).

¹⁹³ Luckner (2001), 44.

¹⁹⁴ O *senyalització* (*Zeigung*) del signe (*Zeichen*).

¹⁹⁵ Cf. Haugeland (2013), 111.

¹⁹⁶ Com a <<concreció òntica del per-a-què d'una utilitat (...) que determina a un útil en aquest per-a-què (*Die »Verweisung« Zeigen ist die ontische Konkretion des Wozu einer Dienlichkeit und bestimmt ein Zeug zu diesem*)>> (*SuZ*, 78/105).

l'ocupació, en quina circumstància està (*Die Zeichen zeigen primär immer das, >>worin<< man lebt, wobei das Besorgen sich aufhält, welche Bewandtnis es damit hat*)>> (*SuZ*, 80/106).¹⁹⁷ Ens diuen “de què va la cosa” (traducció planera de la cita anterior), emplacen l'ésser-en-el-món orientant-lo vers certes possibilitats d'acció i intenció. Il·luminen des d'una certa perspectiva (mai total) el món circumdant (*en què vivim* (món 3)). <<El signe no només és a mà amb altres útils, sinó que en el seu ser-a-mà el món circumdant es fa cada cop accessible a la circumspècció (*Das Zeichen ist nicht nur zuhanden mit anderem Zeug, sondern in seiner Zuhandenheit wird die Umwelt je für die Umsicht ausdrücklich zugänglich*)>> (*SuZ*, 82/109). En pertànyer de manera essencial i manifesta a un context remissional (que possibilita el tot d'útil del cas), en el seu assenyalar el signe explicita¹⁹⁸ l'habitualment implícit. És a dir, el ser-a-mà de l'útil en general (el seu estar constituït remissionalment), la seva pertinença al món circumdant com a totalitat remissional i aquest món mateix. D'aquí que intèrprets com Lafont parlin d'una “universalitat de l'estructura sgnica”¹⁹⁹ que possibilita el *parlar* que mostra i assenyalava l'ens intramundà i la seva interrelació (parcial), en els diversos contextos vitals constituïts remissionalment.²⁰⁰

En tant que l'útil es constitueix pels seus *nexes per-a*, qualsevol útil *pot* esdevenir un signe. Tot útil es pot instituir com a signe, explicitant les seves remissions implícites. Pensem en l'exemple del *post-it*. Un paperet quadrat de color groc enganxat sobre la taula, a la porta o a la paret, que serveix de recordatori. Avui en dia en el món occidental el *post-it* és un útil-signe... però és fàcil imaginar com fou instituït, car d'entrada un paper groc no és cap signe! Podríem usar la cadira i posar-la sobre la taula davant de l'ordinador per què ens recordés en arribar a casa que “hem de fer alguna cosa important”. Un altre exemple de la possibilitat que té qualsevol útil d'esdevenir un signe seria el cas d'uns joves en un prat que volen jugar a futbol. Es treuen els jersers, els situen als llocs adequats per marcar la porteria i els quatre vèrtexs delimiten el camp de joc, i si tenen una pilota (o similar) ja poden jugar!

Així “els signes són com l'enllumenat intern (*Innenbeleuchtung*) del caràcter remissional del món”, però no el constitueixen, sinó que són constituïts per ell.²⁰¹ Deixen aparèixer el caràcter remissional de l'útil i pressuposen la totalitat. El signe és <<un útil que duu a circumspècció explicita un tot d'útils, de tal manera que, juntament amb això, s'acusa la mundicitat d'allò a mà (*ein Zeug, das ein Zeugganzes ausdrücklich in die Umsicht hebt, so daß sich in eins damit die Weltmäßigkeit des Zuhandenen meldet*)>> (*SuZ*, 80/106). El signe i el tot d'útil funcionen en direccions oposades, a la vegada que es complementen. El signe fa visible allò habitualment inadvertit; la totalitat remissional que en el seu passar desapercibuda deixa comparèixer l'ens del cas. L'efectivitat de la totalitat remissional (articulació dels *nexes per-a*) es

¹⁹⁷ A més, en la cita anterior s'introdueix un concepte clau per pensar la mundanitat del món (entorn) que és la *Bewandtnis*. En aquesta primera aparició Rivera opta per no traduir el terme sinó l'expressió sencera ‘*welche Bewandtnis es damit hat*’ per ‘què es lo que pasa’. D'acord amb com tradueixo posteriorment el terme, modifiqui la traducció de Rivera per ‘(mostren) en quina circumstància està’. (cf. cap. 1.3.4.1., apartat I.1.).

¹⁹⁸ En cert grau. És a dir, el signe explicita per a la circumspècció el tot d'útil, i fins i tot el món circumdant. Aquesta explicitació és preontològica, per tal com la circumspècció és el veure-hi de l'ocupació (amb l'ens), que no atén temàticament al ser, i per tant tampoc al món (4).

¹⁹⁹ Lafont, C., *Lenguaje y apertura del mundo*, Alianza Editorial, Madrid, 1997 (ed. orig. 1994), 60.

²⁰⁰ En el llenguatge també unes paraules remetent a d'altres i a certes expressions, en una multívoca interrelacionalitat anàloga a la del món.

²⁰¹ Luckner (2001), 44.

deu a la seva no-vistositat.²⁰² Es produeix un estira-i-arronsa entre el cridar l'atenció del *signe* i el no-cridar l'atenció del *tot d'útils* (fons significatiu), del qual precisament extreu el signe el seu *per-a-què*.

Topològicament enfocat podríem parlar de **tres plans**: (i) El més “profund” i implícit seria el món; (ii) l'implícit-“explícit” (cotemàtic per a l'ocupació) seria l'útil (en general) –els tots d'útil concrets, etc.- i (iii) el més explícit el del signe (útil-signe). La correlació entre plans és interna i el que s'esdevé en un afecta fenomenològicament als altres. (i) El món en retirar-se a un tercer pla dóna a (ii) l'útil la seva circumstància i context remissional a partir del qual pot ser allò que és sense cridar l'atenció (p.e., porta, nevera, cotxe, casa). (ii) L'útil en el seu ser roman en segon pla, fora de l'atenció perceptiva conscient, cosa que permet que eventualment (iii) l'útil-signe pugui cridar l'atenció i posar en primer pla el que habitualment estava en segon pla (l'útil com a útil, les remissions de l'útil, la circumstància *en què* l'útil és). En la present investigació ontològica sobre el món l'útil-signe *pot* servir de fil conductor per atendre a l'anunciar-se del món (tercer pla), sobri i silenciós, poc procliu a l'espectacle, ja que dóna pas al comparèixer l'ens (a mà i en el seu estar-aquí) que ens ocupa.

El fenomen del món és ontològic i, com a tal, respecte el llenguatge de l'ens i la mostració d'aquest, més aviat “negatiu”, ja que només brilla en l'enretirar-se l'ens a-mà o en explicitar-se l'implícit que té lloc en l'assenyalar dels signes. Si s'entén el llenguatge com a articulació de signes²⁰³ es veu com el llenguatge no pot deixar de “reproduir” inherentment l'estructura remissional del món circumdant d'on emergeix i al qual es *remet* (indirectament) assenyalant tots d'útil, contextos d'acció, etc. *Parlar és ésser-en-el-món*.²⁰⁴

En definitiva, el signe és un ens òntico-ontològic, un *ens-frontissa* com el Dasein.²⁰⁵ «El signe és ònticament a mà i, en tant que és aquest útil determinat, compleix a la vegada la funció de quelcom que manifesta l'estructura ontològica del ser-a-mà, de la totalitat remissional i de la mundanitat (*Zeichen ist*

²⁰² «El ser-a-mà dels signes en el tracte quotidià i la seva vistositat corresponent, que es pot produir amb diferents propòsits i de diferents maneres, no només informen de la no-vistositat constitutiva d'allò immediatament a mà, sinó que fan veure també que **el signe mateix aconsegueix la seva vistositat gràcies a la no-vistositat del tot d'útils “òbviament” a mà en la quotidianitat** (*Das Zuhandensein von Zeichen im alltäglichen Umgang und die zu Zeichen gehörige, in verschiedener Absicht und Weise herstellbare Auffälligkeit, dokumentieren nicht nur die für das nächst Zuhandene konstitutive Unauffälligkeit, das Zeichen selbst entnimmt seine Auffälligkeit der Unauffälligkeit des in der Alltäglichkeit »selbstverständlichen« zuhandenen Zeugganzen*)» (SuZ, 81/107-108).

²⁰³ Els signes (també els lingüístics) són un tipus d'útil peculiar, i per tant es constitueixen holísticament per la interrelació fàctica de circumstàncies, situacions, accions, “objectes” i temes.

²⁰⁴ Vincular la teoria del signe, la teoria de l'enunciat (*Aussage*) i l'existenciari de la parla (*Rede*) a SuZ és una tasca difícil i pendent en Heidegger. Alguns estudis mostren el recorregut de tal via: Brandom se centra en la parla (*Rede*) i el xerrar (*Gerede*) com a indissociables del tematitzar (tractar quelcom *com a* ens que està-aquí) que seria la característica essencial del Dasein. Lafont se centra en la funció d'obertura del món del llenguatge i dóna importància a la teoria del signe del § 17. Carman tematitza el discurs (*Rede*) i la interpretació conjuntament, tot i que no para especial esment en el paper dels signes. Cf. Brandom, R., “Dasein, the Being That Thematises” a: *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002 (ed.orig. 1997), 324-347. Lafont (1997), esp.60-67. Carman, T., *Heidegger's Analytic (Interpretation, Discourse, and Authenticity in Being and Time)*, Cambridge University Press, Sao Paulo – Cambridge – New York, 2003; esp.204-263.

²⁰⁵ Aquesta és la interpretació de Lafont, que considera que Heidegger veu el caràcter òntico-ontològic del signe (i del llenguatge) ja a SuZ, però en fa cas omís. És a dir, no n'extreu les conseqüències filosòfiques com farà després de la *Kehre*. La interpretació forçada del llenguatge (signes) com a ens intramundà, en la lectura de Lafont, és una incongruència en Heidegger, perquè reproduïx l'esquema de la filosofia de la consciència entre subjecte i objecte, en la dicotomia Dasein/ens que no és com el Dasein. De fet, el llenguatge és un ens que té la forma de ser del Dasein, i en el qual ja es pot “llegir” la diferència ontològica. Cf. Lafont (1997), 62-64.

ontisch Zuhandenes, das als dieses bestimmte Zeug zugleich als etwas fungiert, was die ontologische Struktur der Zuhandenheit, Verweisungsganzheit und Weltlichkeit anzeigt>> (SuZ, 82/109). La remissió no és la determinació òntica d'un ens a mà, sinó el fonament ontològic del signe, la determinació ontològicocategorial del ser-a-mà en general (*Zuhandenheit*).²⁰⁶ En quin sentit la remissió és fonament ontològic del ser-a-mà i quin vincle té amb la mundanitat?

1.3.4. La mundanitat: món com a totalitat significativa familiar

1.3.4.1. Preludi a la mundanitat

En el § 18 s'ha de mostrar simultàniament: (a) *que* el món determinat (falcat en el per-mor-de del Dasein) és condició de possibilitat del comparèixer l'ens intramundà, i (b) *com* el món deixa comparèixer aquest ens, és a dir, “com es realitza aquesta obertura”.²⁰⁷ El concepte de *circumstància* (*Bewandtnis*) és central per a l'articulació de les dues qüestions.

L'ens a-mà compareix dins del món, el seu ser està vinculat ontològicament amb el món i la mundanitat. <<En tot allò a mà ja “hi” és sempre el món.²⁰⁸ El món ja està prèviament descobert [sic] en tot el que compareix, encara que no de forma temàtica. Però pot també resplendir en certes formes del tracte en el món circumdant. (*Welt ist in allem Zuhandenen immer schon »da«*. *Welt ist vorgängig mit allem Begegnenden schon, obzwar unthematisch, entdeckt. Sie kann aber auch in gewissen Weisen des umweltlichen Umgangs aufleuchten.*)>>. Com hem vist en el § 16 amb la interrupció de la remissió i en el § 17 amb l'anàlisi del signe. En rigor, el món no és res que puguem *descobrir* (car no és un ens), però tampoc l'obrim, com si se'ns donés el seu ser per primer cop, ja que és l'*a priori* per excel·lència, per això és ja sempre *obert*. Seguint el fil de l'ens a mà podem dir que el món és condició de possibilitat necessària per a l'aparició de l'ens més proper: <<El món és allò des del qual allò a mà és a mà. Com pot fer el món que comparegui allò a mà? (*Welt ist es, aus der her Zuhandenes zuhanden ist. Wie kann Welt Zuhandenes begegnen lassen?*)>> (SuZ, 83/109). El món *deixa* o *dóna llibertat* (*freigeben*) al ser de l'ens intramundà. Però, com s'ha d'entendre això?²⁰⁹

El món *hi* és sempre (en allò a mà) perquè està prèviament obert. Cal veure com gràcies al “fet” que el món ja és *obert* es *predescobreix* la totalitat circumstantiva (*Bewandtnisganzheit*) en la qual la circumstància (*Bewandtnis*) de l'útil li cedeix el ser a aquest (els seus *per-a*), que llavors pot ser *descobert*. L'ordre de fonamentació pot semblar senzill, però com més ens allunyem de la concreció òntica i de la

²⁰⁶ La remissió interpretada com a condició ontològica del ser-a-mà serà designada com a ‘circumstància’ o ‘condició respectiva’ (*Bewandtnis*).

²⁰⁷ Tugendhat (1970), 289.

²⁰⁸ ‘*Welt ist in allem Zuhandenen immer schon »da«*’, Rivera ho tradueix així: ‘El mundo ya está siempre “presente” en todo lo a la mano.’ Considero que hi ha altres opcions, com la traducció més “neutre” en tant que literal: ‘En tot allò a mà el món sempre és “aquí”’. O l'opció que prefereixo –en el cos del text-, que posa de manifest que el món *hi* és (és aquí) en el sentit en què el Dasein (ser-hi) és, en tant que *hi* és o és *Aquí*.

²⁰⁹ <<En què consisteix aquest previ deixar en llibertat, i com ha de ser entès com a característica ontològica del món? Quins són els problemes que planteja la pregunta per la mundanitat del món? (*Was besagt diese vorgängige Freigabe, und wie ist sie als ontologische Auszeichnung der Welt zu verstehen? Vor welche Probleme stellt die Frage nach der Weltlichkeit der Welt?*)>> (SuZ, 83/109).

circumstància de l'útil més ens manca el llenguatge per “expressar” la mundanitat del món. Possiblement per això aquest (§ 18) és un dels paràgrafs més difícils, complexos i menys clars de *SuZ*, i més plagat de problemes de traducció.²¹⁰

Resumint el camí que va des de l'útil (ens a mà) fins al fenomen del món i la mundanitat, trobem les següents estacions fenomenològicocconceptuals:

(i) De l'útil a la remissió que el constitueix,

(ii) de l'estructura de la remissió a la circumstància (*Bewandtnis*),

(iii) d'aquesta a la totalitat circumstantiva que es funda al seu torn, en tant que conjuntura interconnectada de remissions i circumstàncies (*Um-zu, Wozu, Dazu, Womit der Bewandtnis i Wobei der Bewandtnis ...*) en un per-mor-de (*Worum-willen*) que remet al ser del Dasein, el qual ja no té ulterior remissió.

(iv) A partir d'aquí es plantejarà com s'ha de comprendre el ‘deixar ser (*Bewendenlassen*)’ que descobreix la circumstància (*Bewandtnis*) i amb ella els tots d'útil i útils corresponents.

(v) Això ens porta vers el món prèviament obert i a relacionar l'obertura (del món) amb un comprendre (el món) que ja s'ha d'haver esdevingut.

(vi) Arribem així a la definició del fenomen del món i de la mundanitat, la qual s'explica com a ‘significativitat (*Bedeutsamkeit*)’ amb què el Dasein està familiaritzat en tant que ‘familiaritat amb el món (*Vertrautheit mit Welt*)’.

(vii) El capítol conclou amb l'avís que reduir la mundanitat significativa i el context remissional a un tot de relacions formals és una abstracció tan correcta com buida, en què se'ns escapoleix el contingut fenomènic. Per començar em centro en els conceptes fonamentals del § 18, sense perdre de vista que el trajecte filosòfic va des de l'útil *fins* al fenomen del món.

I. Circumstància i totalitat circumstantiva

I.1. ‘*Bewandtnis*’ i les dificultats de traducció del concepte

Hem vist que la remissió és la constitució de l'ens a mà i té diverses formes com la <<utilitat per a, la nocivitat, l'emprabilitat i similars (*Dienlichkeit zu, Abträglichkeit, Verwendbarkeit und dergleichen*)>>. L'assenyalar del signe i el ‘martellejar’ del martell no són propietats d'un ens, sinó <<aptituds i ineptituds (*Geeignetheiten und Ungeeignetheiten*)>> del que és a mà, les quals són funcionals i dependents de la ‘circumstància’, a partir de la qual eventualment es poden descobrir les seves “propietats” latents (anàlogament a com l'estar-aquí està latent en el ser-a-mà). Però la **remissió** (emprabilitat) no és una aptitud, sinó l'estructura d'utilitat. És a dir, <<la condició de possibilitat, a nivell del ser, que l'ens a mà pugui determinar-se per aptituds (*die seinsmäßige Bedingung der Möglichkeit dafür, daß es durch Geeignetheiten bestimmt sein kann*)>> (*SuZ*, 83/110). Perquè allò que és a mà té l'estructura de la remissió (*die Struktur der Verweisung*), està constituït pel seu <<estar-remès (*Verwiesenheit*)>> a d'altres útils en diferents graus i

²¹⁰ Ja sigui per l'ús de termes desacostumats com *Bewandtnis, bewendenlassen...* com per l'abandonament (parcial) d'alguns d'ells en el desenvolupament posterior del llibre, cosa que impedeix que s'acabin de perfilar en contextos expositius diferents. A més, trobem molts termes similars, però distints, que no s'acaben de definir (*Bewandtnis, Bewendenlassen, ein Bewenden haben, Bewandtnisganzheit, Bezüge, Bezugsganze...*) i que s'acumulen sobre termes introduïts anteriorment (*Zeugganze, Verweisungszusammenhang, Verweisungsganzheit*).

direccions (*SuZ*, 84/110). L'ens es descobreix en el seu context de remissions, en la seva orientació i "ús" entre l'altre ens que el fa ser el que és.²¹¹ I aquí és on apareix per primer cop la *Bewandtnis*. El terme '*Bewandtnis*' requereix especial atenció, tant per la centralitat del concepte en el camí fenomenològic vers el món, com per la seva difícil traducció. He optat per traduir-lo al català per '**circumstància**', com explico a continuació.²¹² La *Bewandtnis* és el caràcter de ser d'allò a mà, diu Heidegger. És un concepte de caràcter encara més ontològic que el de remissió. El martell té la seva *Bewandtnis* en el martellejar, aquesta en el clavar (el quadre a la paret), el clavar en el protegir i fixar (cf. *SuZ*, 84/110). Així, l'ens "és" *conforme* a algun fons articulat que el configura i determina en el seu ser-a-mà concret. Cada cosa queda girada vers una altra, remesa a d'altres ens (en el sentit ampli que té el terme aquí). L'útil s'entén en relació a quelcom altre, *respectivament* un a l'altre. S'emmarca en un context pragmàtic, s'"explica" a partir d'aquest. La *Bewandtnis* dóna fe de la interrelacionalitat de l'ens intramundà, disposat en circumstàncies i contextos d'acció que li cedeixen el ser pertinent.

El terme ha estat traduït de maneres molt diverses a diferents llengües²¹³, ja que en aquest cas no s'ha produït cap acord sobre com traduir-ho. De les traduccions disponibles (totes elles amb els seus més i els seus menys) les que em sonen millor són '*condición respectiva*' (tot i el punt tècnic i formal que té), '*con-juntura*' i '*involvement*'.²¹⁴ '*Bewandtnis*' apunta a un estar involucrat en el conjunt de l'ens

²¹¹ <<L'ens queda posat al descobert amb vista a què, com a aquest ens que ell és, està remès a quelcom. Passa *amb* ell que té el seu compliment en quelcom. El caràcter de ser d'allò a mà és la *circumstància*. En la paraula *Bewandtnis* hi ressona el sentit de deixar que quelcom quedi girat vers quelcom. (*Seiendes ist daraufhin entdeckt, daß es als dieses Seiende, das es ist, auf etwas verwiesen ist. Es hat mit ihm bei etwas sein Bewenden. Der Seinscharakter des Zuhandenen ist die Bewandtnis. In Bewandtnis liegt: bewenden lassen mit etwas bei etwas.*)>> (*SuZ*, 84/110). Uso la traducció de Rivera, malgrat traduir '*Bewandtnis*' per 'circumstància' enlloc de 'condició respectiva', com explicaré. Respecte la segona frase '*Es hat mit ihm bei etwas sein Bewenden*' veig una opció alternativa de traducció en: 'Està en circumstància amb quelcom' o 'està circumstanciat amb quelcom'. Pel que fa a la darrera frase '*In Bewandtnis liegt: bewenden lassen mit etwas bei etwas*', també es podria traduir alternativament així: "En 'circumstància' s'hi escolta: 'deixar ser quelcom en quelcom'". Aplicat a l'exemple del martell tindriem que el martell està en circumstància amb el martellejar (hi està circumstanciat); el martellejar està en circumstància amb el clavar, el clavar amb el quadre, i el quadre amb el decorar l'habitació, etc.

²¹² L'ús que fa Ortega y Gasset de 'circumstància' el 1914 a *Meditaciones del Quijote* és interessant però, al meu entendre, és un sentit més habitual del terme (referit a la circumstància humana) i menys específic que la *Bewandtnis* heideggeriana (remesa a l'ens). Empro el terme 'circumstància', doncs, en un sentit més tècnic per traduir la *Bewandtnis* de *SuZ*. Cf. Moreno, C., *Fenomenologia y filosofía existencial (Entusiasmos y disidencias) Volumen II*, Síntesis, Madrid, 2000, 61-62.

²¹³ Entre les traduccions espanyoles trobem que Gaos parla de 'conformidad', Rivera de 'condición respectiva', García-Norro de 'funcionalidad'. En anglès es parla de '*relevance*' (Staumbagh, 1953), d'*'involvement*' (Macquarrie – Richardson, 1962) o fins i tot de '*role*' (Haugeland, 1990, 2013). En portuguès '*con-juntura*', en italià '*appagatività*', en francès '*tournaire*'. Per posar només alguns exemples.

²¹⁴ D'entre les traduccions espanyoles l'opció de Rivera em sembla la millor. '*Condición respectiva*' ressalta que *Bewandtnis* implica remissions, lligams i nexes entre l'útil, ja que l'articula i l'interrelaciona de maneres diverses. Un útil és sempre "respecte" d'altres. El constitutiu del ser de l'útil són aquests "entres", remissions, lligams i nexes que refereixen uns útils a uns altres, des d'una totalitat. És una bona opció de traducció. L'única "pega" que li trobo és el seu tecnicisme, que enterboleix la lectura d'un paràgraf ja difícil de per si. La meua opció de traducció de '*Bewandtnis*' va en la mateixa direcció que la portuguesa. '*Con-juntura*', com la meua tria 'circumstància', té el perill de portar a la ment la connotació negativa habitual de l'adjectiu 'conjuntural' com allò poc rellevant, insignificant. Però si no l'he escollit és perquè he traduït '*Bezug*' per 'nexa', terme amb certa importància al final del § 18, cosa que em permet parlar allí de '(tot de) connexió' i 'interconnexió' (significativa) com a opcions per '*Bezugs ganze*' o '*Bezugs zusammenhang*' (<<*Das Bezugsganze dieses Bedeuts nennen wir die Bedeutsamkeit*>> (*SuZ*, 87/113)). Parlar de 'con-juntura' i 'interconnexió' podria dur a confusió. El terme '*involvement*' funciona bé en anglès, però en català, com a 'involucrament' sona forçat, per tal com 'involucrar-se' és primordialment una *acció* humana. P.e.: el martell està involucrat en el clavar claus.

intramundà (significativament) que dóna l'”en-si” a allò a mà -en general i en particular-. Per això en un primer moment vaig estar temptat de traduir ‘*Bewandtnis*’ per ‘situació significativa’, que designaria la conjuntura i situació en què l’útil es troba, la “raó” (preteòrica) que “explicaria” l’útil del cas. La *Bewandtnis* permet la circumspècció (*Umsicht*) que inadvertidament “comprèn” (en la seva possibilitat) l’ens que compareix. Però parlar de ‘situació significativa’ comporta dos problemes. Primer, el concepte de ‘situació’ apareix en la 2^a secció per referir-se a un fenomen diferent.²¹⁵ I segon, l’adjectiu ‘significativa’ s’avança al moment de la significativitat, encara per aclarir i que és ontològicament primordial. De fet és fundant de la *Bewandtnis*. Per això crec que l’opció més adequada per ‘*Bewandtnis*’ és **circumstància** (o la menys inadequada, si es vol).²¹⁶ La traducció del *Womit* i *Wobei* de la circumstància (*Bewandtnis*), com els termes que ella “constitueix” és encara més difícil.²¹⁷

A més, a nivell intuïtiu ‘**circumstància**’ permet un ús més ampli que ‘situació’ (en minúscula per no confondre-la amb la Situació oberta pel Dasein resolt de la 2^a secció), que es pot reservar per un ús eventual particular com a modalitat concreta de la circumstància. En tal cas diríem que una *circumstància* permet diverses *situacions possibles* en què l’ens pot comparèixer; situacions predeterminades en la seva

²¹⁵ Es podria aventurar la hipòtesi interpretativa que la Situació a què s’obre el Dasein resolt de la 2^a secció no sigui altra cosa que l’apropiació que l’existència pròpia fa de la *Bewandtnis* de la 1^a secció. Segons això l’obrir-se a la Situació seria la versió pròpia del *Bewendenlassen* (deixar ser l’ens intramundà) indiferent de la 1^a secció.

²¹⁶ Al diccionari es diu de ‘circumstància’ que és “cadascuna de les condicions (de temps, de lloc, de manera, etc.) en què un esdeveniment té lloc”, en la primera accepció. En la segona llegim: “fet secundari que acompanya un esdeveniment principal”. I en la tercera accepció de caràcter jurídicopenal, “motiu que, en concórrer en un fet delictiu, anul·la o modifica el grau de responsabilitat original i, inherentment, la penalitat” (*Diccionari de la Llengua Catalana*, de l’IEC). En el Diccionari Alcover-Moll s’hi afegeix un matis, perquè la circumstància és “cadascuna de les condicions (de temps, de lloc, manera, etc.) o fets secundaris que acompanyen un esdeveniment i el poden modificar”. Vull apuntar dues coses per determinar millor el sentit del terme com a traducció de ‘*Bewandtnis*’ i en què el terme difereix del seu significat habitual. (1) Respecte la primera accepció la circumstància com a *Bewandtnis* és l’element “principal” (tot i que certament atemàtic i concomitant) i no una comparsa o accessori de l’ens del cas; la circumstància és l’hàbitat, l’entorn determinat (i determinant) en el qual les coses i els fets poden ser allò que són (en tant que ens a mà). (2) Pel que fa a la segona accepció, notar que la circumstància no és (ontològicament parlant) cap *fet secundari*, sinó la condició fonamental del ser de l’útil.

²¹⁷ Havent justificat la tria de ‘circumstància’ per ‘*Bewandtnis*’ resta el problema de com traduir el *Womit* i *Wobei*. En el mot ‘*Bewandtnis*’ hi ressona el significat que una cosa queda girada, tombada i orientada cap a quelcom (*bewenden lassen mit etwas bei etwas; mit ihm als Seiendem hat es je eine Bewandtnis; es hat mit etwas bei etwas sein Bewenden, bei etwas ein Bewenden haben*). Cada “cosa” (en el sentit ampli que inclou acció i esdeveniment) té la seva conformitat, acord, condició respectiva o circumstància en una altra. ‘*Mit ihm hat es seine Bewandtnis bei...*’ es pot traduir com ‘(això) té la seva circumstància en (allò)’, ‘està en circumstància amb allò’ o ‘està circumstanciat en allò’. “L’oli té la seva circumstància en l’amanir”, “el martell està circumstanciat en el martellejar”, sent el primer terme el *Womit* (l’oli i el martell) i el segon el *Wobei* (l’amanir i el martellejar). La circumstància és remissió d’un circumstanciat a un circumstanciant (el *Wobei* o ‘en-què’ de la circumstància). Tinguem en compte que el *Wobei* (en-què) un ens-a-mà (*Womit*) té la seva circumstància és el seu *Wozu* (per-a-què). (cf. Tugendhat (1970), 290). En els casos conflictius en què s’hagi de parlar, com fa Heidegger, del ‘*Womit*’ com a substantiu, podríem usar les fórmules ‘(allò) circumstanciat’ i el ‘què de la circumstància’. I per ‘*Wobei*’ l’”en què de la circumstància’. Així, ‘l’(allò) en què (*Wobei der Bewandtnis*) el circumstanciat té la seva circumstància (*Womit der Bewandtnis*)’. ‘El circumstanciat (*Womit*) en allò (*Wobei*)’. Així diríem que ‘això es circumstancia en allò’: el martell es circumstancia en el martellejar, el martellejar es circumstancia en el clavar i consolidar, aquests tenen la seva circumstància en el protegir-nos de les inclemències... O més senzillament, podríem parlar del **circumstanciat** (*Womit*: el martell) i el **circumstanciant** (*Wobei*: el martellejar). Són dos moments (funcionals) de la circumstància. Allò circumstanciant del martell (el martellejar) és al seu torn (un) circumstanciat (té la seva circumstància) en el clavar claus, o altrament, el clavar claus n’és el seu circumstanciant... i així anar fent. Recordo, per si pot ser aclaridor, que <<el circumstanciant [en què (es) té la circumstància] és el per-a-què de la utilitat, i l’en-què de l’empleabilitat (*Das Wobei es die Bewandtnis hat, ist das Wozu der Dienlichkeit, das Wofür der Verwendbarkeit*)>> (*SuZ*, 84/110).

possibilitat, per la circumstància. En la circumstància del martellejar el martell, en el martellejar circumstanciat en el clavar i penjar material, es *poden* donar situacions (òntiques) concretes com que el martell sigui massa gros per dominar-lo, que se'ns clavi una estella del mànec o que ens el deixem a casa d'un amic, etc.

M'interessa la paraula 'circumstància' perquè en ella hi ressonen 'estar', 'estància' (alguna cosa així com un *estar-se*, un *ser* determinat i ocasional) i 'circum-'²¹⁸ (que determina l'*estar-se* i *ser* anterior com a 'entorn', 'al voltant de', 'en voltant'). Per tant, en el mot 'circumstància' a part de la significació vulgar s'hi escolta fàcilment un 'ser o estar plenament determinat per allò (al) voltant seu, pel seu entorn'. Això emparenta semànticament 'circumstància' amb 'món circumdant (*Umwelt*)', cosa que posa de relleu el vincle ontològic entre *Bewandtnis* i *Umwelt*, millor inclús que en l'alemany, ja que la circumstància és possibilitada pel món (circumdant).

El concepte de *circumstància* evoca l'entorn significatiu determinat, remissionalment constituït, en què l'ens a mà és (el que és), *en* el qual l'útil adquireix el seu caràcter d'útil. <<A partir de l'en-què [circumstanciant] del deixar ser és posat en llibertat l'amb-què [el circumstanciat] de la circumstància (*Aus dem Wobei des Bewendenlassens her ist das Womit der Bewandtnis freigegeben*)>> (*SuZ*, 85/112). Com a entrallat situacional espaciosignificatiu que permet comprendre circumspectivament l'ens del cas, la *circumstància* n'és la seva "explicació" o "raó" (literalment "circumstància explicativa"). La circumstància és *allò que passa pel que fa a tal o qual útil*, que li dóna una rellevància puntual (que no consisteix en un cridar l'atenció –excepte en el cas de l'útil-signe). Ella "explica" tot allò (*Womit*) que hi ha i ocorre *en (bei)* ella en sentit ampli: coses, relacions, esdeveniments... Puix que la circumstància és l'hàbitat, el context pragmàtic, l'espai significatiu de l'útil, que en cada cas emergeix des del seu tot respectiu (que no s'ha d'entendre en cada cas com una totalitat òntica tancada, o un conjunt de coses que estan-aquí). La circumstància és la condició de la comprensibilitat d'allò que ella deixa comparèixer (com a *sent*) en ella, allò "circumstanciat". És l'element contextual englobant que possibilita la visió i comprensió de l'ens intramundà en el seu aparèixer primari (circumspecció o *Umsicht*).

A més, la circumstància seria el fenomen més concret on es determina el *caràcter circumdant* (*das Umhafte*) del món circumdant, que ens pot ajudar a pensar a fons l'espacialitat en relació al món.²¹⁹ La circumstància és literalment aquell 'ser (en un) entorn', o 'estar circumdat' o 'circumstanciat' que possibilita l'útil en el seu *per-a* (*Um-zu*). El martellejar del martell, l'escalfar i protegir de l'abric, el relaxar de la tila, l'avisar del despertador o mòbil... Fixem-nos en un cas: l'oli està circumstanciat en el produir-lo, en l'usar-lo, en el vendre'l.²²⁰ Encara més, l'oli en el seu "ús" està en circumstància amb els cetrills, el

²¹⁸ El prefixe llatí 'circum-' igual que l'alemany 'um' es refereix a l'entorn, a allò circumdant. Etimològicament 'circumstantia' deriva del verb llatí 'circumstare', que significa literalment 'ser al voltant de'.

²¹⁹ Aquí hi ha una pista sobre com pensar ontològicament l'espacialitat, parcialment negligida per Heidegger a *SuZ*, malgrat dedicar-hi els §§ 19-24 i 70 –de caràcter més crític i negatiu respecte la concepció de l'espacialitat tradicional, que no propositiu-constructiu-. Pensar l'espacialitat a partir de la *Bewandtnis* o *circumstància* és fer-ho des del vincle essencial entre món i espacialitat. Aquest és un dels assumptes pendents a *SuZ*. Podria ser degut al predomini del temps i al menyspreu mostrat al "pensar espacialitzant". És a dir, un rebuig a pensar-ho tot des de l'espai, en el sentit més groller d'allò que "veiem amb els ulls" (sentit del ser de l'estar-aquí o *Vorhandenheit*).

²²⁰ Possiblement ja podríem parlar del 'produir', 'usar' i 'vendre' com a totalitats circumstantives (*Bewandtnisganzenheiten*), però això s'aclarirà una mica més endavant, ja que encara no hem introduït el concepte.

saler i el pebrer, així com amb el condimentar el menjar, amb la dieta mediterrània i amb un *modus vivendi* que supera el merament ‘gastronòmic’. Ja es veu que la circumstància ens obre a pensar l’espai en direcció a una *relacionalitat estructural dinàmica* (*viva*, és a dir, no estàtica) i significativa.

I.2. Totalitat circumstantiva i per-mor-de

Però la circumstància no és un fenomen últim, sinó que al seu torn és possibilitada i determinada per una (o altra) *totalitat circumstantiva* (*Bewandnisganzheit*). <<Quina sigui la circumstància d’un ens a mà, es determina sempre des de la totalitat circumstantiva. Per exemple, la totalitat circumstantiva constitutiva del ser-a-mà del que és a mà en un taller, és “anterior” a l’útil singular, i de la mateixa manera ho és la granja amb tots els seus estris i pertinences. (*Welche Bewandnis es mit einem Zuhandenen hat, das ist je aus der Bewandnisganzheit vorgezeichnet. Die Bewandnisganzheit, die zum Beispiel das in einer Werkstatt Zuhandene in seiner Zuhandenheit konstituiert, ist »früher« als das einzelne Zeug, ungleichen die eines Hofes, mit all seinem Gerät und seinen Liegenschaften.*)>> (*SuZ*, 84/110). De manera anàloga al que passa ontològicament quan diem que l’útil pressuposa un tot d’útils (*Zeugganze*), un context a partir del qual emergir, passa ontològicament, atès que també la circumstància exigeix una totalitat circumstantiva de característiques peculiars.²²¹

Aquesta totalitat ja no remet a una circumstància ulterior sinó que va a petar a un darrer *per-a* (*Um-zu*), el *per-mor-de* (*Worum-willen*). Els *per-mor-de* del Dasein són referència última i font de sentit d’allò a mà, car s’alimenten directament del ser del Dasein projectat en les possibilitats d’existència. En l’exemple anterior veiem que l’entrellaçament circumstantiu en què el martell és martell (per-picar, per-clavar-claus, per-fixar) té el seu punt de sutura en la (funció de) protecció que ja no remet a un altre *per-a*, sinó que és *per-mor-del* Dasein. És a dir, la protecció del mal temps com a *circumstanciat* o *què* (*Womit*) d’una circumstància no té un altre *en què* (*Wobei*) particular o *circumstanciant*, per tal com és un *en què* últim. Protegir de la pluja ja no té la seva circumstància en un altre útil (*en què*), atès que no és *per-a* res més, és una possibilitat de ser del Dasein. Desemboca finalment en el ser del Dasein que no és com l’ens intramundà. Les diverses totalitats circumstantives queden “lligades” en un entrellaçament remissional, com qui fa un farcell, pel *per-mor-de* corresponent que diu referència al Dasein.²²²

²²¹ Rivera tradueix ‘*Bewandnisganzheit*’ per ‘*totalidad respeccional*’ que malgrat ser tècnicament comprensible sona artificios i un xic massa formal. Literalment, seguint la meua opció, hauria de traduir-ho per ‘totalitat de circumstàncies’ o ‘totalitat de circumstància’, però continua sonant poc orgànic, com a “suma” d’elements independents que ara juntem. Per evitar aquest matís es podria dir ‘totalitat circumstancial’, però l’adjectiu ‘circumstancial’ malgrat certament signifiqui ‘relatiu a (la) circumstància’, té la connotació de ‘poc important, irrellevant, inessencial’, que és contrària al concepte a traduir. No oblidem que és la circumstància qui permet la rellevància de l’ens intramundà en cada cas! Per evitar aquesta possible mala interpretació he triat la forma ‘totalitat circumstantiva’. Malgrat no ser un terme de la llengua, ‘circumstantiu’ està generat a partir del funcionament inherent de la mateixa i diu ‘ser relatiu a (la) circumstància’ sense connotar inessencialitat o secundarietat.

²²² Herrmann (2004), 58. Von Herrmann ho explica exemplarment: “Cada totalitat circumstantiva té un darrer en-què (*ein letztes Wobei*), que no remet a un altre útil, sinó al Dasein. El Dasein es projecta en possibilitats del seu ser (existir) en el món vora l’ens intramundà que compareix. Projectant-se en la possibilitat de ser de la protecció de les inclemències escull tant una totalitat circumstantiva especialment vinculada (*verklammert*) amb aquest concret *per-mor-de*, com el seguit de maneres interrelacionades de l’ocupació de l’ens intramundà, que tenen la seva motivació última en la possibilitat de ser empunyada.”

Pocai apunta que “en el concepte de circumstància Heidegger explicita no només el nexa de l’ens amb el tot del món, sinó també el nexa amb el Dasein constituïdor de món”. La circumstància enllaça Dasein i món.²²³ Encara més, és l’acta sobre un enllaç bàsic que és punt de partida de tota anàlisi.²²⁴ La *totalitat circumstantiva* (*Bewandtnisganzheit*) com a totalitat remissional de *per a* això i *per a* allò, va a petar sempre a un darrer *per a* sense circumstància, el *per-mor-de*, que vincula les remissions al ser del Dasein. “El món és com a totalitat circumstantiva, doncs, la base constitutiva (*Konstitutionsgrund*) pel ser del que és a mà, però es fonamenta per la seva banda en el ser del Dasein que s’ocupa de si, és a dir, en el seu caràcter de projecte.” Aquí, com en la “definició” del fenomen del món que es dona més endavant, Heidegger deixa escapar “la intenció més productiva de l’anàlisi del món”, és a dir, “el vincular el projecte de món del Dasein en l’estar-lleçat en un món fàctic (*den Weltentwurf des Daseins an die Geworfenheit in eine faktische Welt zu binden*)”.²²⁵

El camí fenomenològic de l’anàlisi va de l’ens intramundament manifest a la circumstància gràcies a la qual emergeix i d’aquesta a la totalitat circumstantiva que en cada cas es clou (conclou) en un *per-mor-de*. És a dir, en la projecció d’una possibilitat de ser del Dasein mateix, això és, de la seva existència. Tal projecció, que exposo a partir de l’existenciari del *comprendre*, no és una decisió psicologicoindividual, sinó que ja s’ha esdevingut sempre -i en tot cas quan fem l’anàlisi del fenomen del món- (cf. cap.1.4.2.2.).

Comprimint-ho en una analogia metafòrica, la *circumstància* seria com un acord musical a partir del qual es posen de manifest un seguit de “coses” (l’útil). En l’analogia el que es posa de manifest són les notes, que en el seu sonar plegades, con-juntament, sonen a la vegada cadascuna d’elles d’una manera o altra, precisament en el contrast i relació amb les altres... Al seu torn, l’acord formaria part de la melodia, de la peça musical (*totalitat circumstantiva*). Tota melodia i peça particular seria el que és a partir de la música, que en el símil ocuparia la posició del *món*.

II. Deixar-ser l’ens intramundà com a posar-en-llibertat el seu ser

‘*Bewendenlassen*’ és un altre concepte bàsic difícil de traduir que neix de bracet del terme ‘*Bewandtnis*’ (circumstància). Heidegger diu que en cal un aclariment profund <<que ens permeti portar el fenomen de la mundanitat a *aquesta* determinació en la qual resulta possible, al menys, plantejar problemes respecte d’ell (*daß wir das Phänomen der Weltlichkeit in die Bestimmtheit bringen, um bezüglich seiner überhaupt Probleme stellen zu können*)>> (*SuZ*, 84/111). Pel que fa a la traducció segueixo a Rivera i empro ‘deixar ser’, que és consonant amb la substitució de *Bewendelassen* per *Seinlassen* que Heidegger consolidarà en els cursos posteriors a la publicació de *SuZ* (cf. WS 1928-29 i *VWdW*, 1930).

En primer lloc es planteja el sentit ontic habitual de *Bewendenlassen* com a ‘deixar quelcom com està’. Seria una possible ‘actitud del Dasein respecte l’ens intramundà’ quan no interfereix, ni modifica, ni potineja les coses. Aquest sentit del *deixar-estar* les coses en pau no és el que ens interessa. En segon lloc, el terme té un significat ontològic quan s’interpreta com a “permetre que la cosa manifesti el seu ser, que

²²³ No queda clar si aquí hauríem de parlar de “món” (així entre cometes), és a dir, de l’ens intramundà de què ens ocupem quotidianament.

²²⁴ Pocai (2007), 60.

²²⁵ Pocai (2007), 61.

en aquest cas és una *Bewandtnis*” (circumstància). És a dir, com a *deixar ser* la cosa (tal com és) en el seu ser. Rivera critica, amb raó, la traducció de Gaos del *Bewendenlassen* per ‘conformar-se’ vist que això és justament el contrari del ‘deixar ser’ heideggerià, que no és un sotmetre’s a la cosa ni un violentar-la, sinó més aviat la possibilitat en què “el Dasein queda lliure per a la cosa mateixa i per al seu ser”.²²⁶ El *deixar-ser* ontològic no és ni passiu ni actiu en el sentit habitual de l’oposició. Si té quelcom d’acte és només en el sentit d’un “acte” no invasiu que dóna llibertat a la cosa per tal que desplegui el seu fenomen fenomenològicament, és a dir, en el seu ser. És més una actitud *en el fer* (el que sigui, en relació al que sigui) que no *un fer* determinat.²²⁷

El concepte de *deixar-ser* recull una interpretació ontològica radical de l’òntic deixar-estar les coses tal i com estan. Es tracta de <<el sentit de la prèvia posada en llibertat d’allò primerament a mà dins del món (*den Sinn der vorgängigen Freigabe des innerweltlich zunächst Zuhandenen*)>>. És un deixar i posar-en-llibertat l’ens perquè comparegui en el seu ser que es produeix simultàniament amb l’existir de l’èsser-en-el-món. No és cap acció d’un subjecte, ni cap creació del que no hi havia. És un deixar-ser el ser de l’ens proper, descobrint-lo en el seu ser-a-mà, és a dir, *deixant-lo* comparèixer tal i com és.²²⁸ Aquest deixar-ser és la condició possibilitat que el Dasein fàctic ònticament manipuli i modifiqui o no les coses entre les quals es troba. En definitiva <<*el deixar ser, entès ontològicament*, es refereix a **la posada en llibertat** de tot ens a mà en tant que a mà, ja quedi ell ònticament com està, ja sigui, per contra, un ens que precisament no queda ònticament com està, sinó que immediatament i regular és quelcom del qual ens ocupem, quelcom que en descobrir-ho no ho deixem “estar” com està, sinó que ho elaborem, millorem o destruïm (*Das ontologisch verstandene Bewendenlassen dagegen betrifft die Freigabe jedes Zuhandenen als Zuhandenes, mag es dabei, ontisch genommen, sein Bewenden haben, oder mag es vielmehr Seiendes sein, dabei es ontisch gerade nicht sein Bewenden hat, das zunächst und zumeist das Besorgte ist, das wir als entdecktes Seiendes nicht “sein” lassen, wie es ist, sondern bearbeiten, verbessern, zerschlagen*)>> (*SuZ*, 85/111). No es tracta tant d’un deixar-ser un ens o altre, sinó d’un deixar-ser totalitats òntiques, contextos d’esdeveniments i d’acció. Posar en llibertat la circumstància d’algun ens pressuposa haver donat carta lliure a la totalitat circumstantiva que articula, ja no *els* ens, sinó les circumstàncies que els “concedeixen” en cada cas el seu ser “en si”.

Bewendenlassen és deixar ser les coses en la seva circumstància, tal com són, en la seva salsa. Aquest existenciari (no és un acte òntic) possibilita *ònticament* els comportaments que permeten que la

²²⁶ J.E.Rivera en una nota de l’edició castellana (*SuZ*, 84/110, 469). En relació a la poc afortunada traducció de Gaos de *Bewandtnis* com a ‘conformidad’ i *dabei sein Bewenden haben* com a ‘guardar conformidad’, val a dir que ‘conformitat’ i ‘guardar conformitat’ són categories. No és pas el Dasein qui ‘guarda conformitat’ amb l’ens intramundà, sinó els ens intramundans entre ells. En canvi, *Bewendenlassen* apunta a un existenciari (del Dasein) i seria més aviat un ‘donar conformitat’ a l’ens intramundà (a l’útil). Per això prefereixo parlar de ‘deixar ser’ a l’ens a mà, deixar-lo comparèixer en la seva servibilitat.

²²⁷ I precisament una actitud que s’esdevé i que no podem modificar o imposar aleatòriament. En aquest sentit no es pot ensenyar com qui ensenya una tècnica analíticament desglossable en principis, regles, jerarquies i processos d’efectuació. Vindria a ser el que només s’aprèn amb el temps i no directament del mestre, sinó de forma indirecta a partir d’ell, i a vegades, malgrat el seu pla curricular docent.

²²⁸ <<Deixar “ser” prèviament, no significa fer o produir el ser de quelcom sinó que vol dir **descobrir** en el seu ser-a-mà quelcom ja “ens”, i **deixar-ho comparèixer** així com l’ens que té aquest ser (*Vorgängig “sein” lassen besagt nicht, etwas zuvor erst in sein Sein bringen und herstellen, sondern je schon “Seiendes” in seiner Zuhandenheit entdecken und so als das Seiende dieses Seins begegnen lassen*)>> (*SuZ*, 85/111).

cosa manifesti el seu ser, però també aquells que l'encobreixen. El tracte maldestre dels estris de cuina d'un neòfit oculta el ser de cada cosa, de l'espai i del propi menjar, mentre que el cuiner experimentat deixa que les coses siguin el que són, emprant-les, deixant-les de banda, donant-los el seu temps, movent-se al seu entorn, canviant-les de lloc... Deixar córrer l'aigua del riu o construir una presa, encendre la llar de foc o els fogons de la cuina, obrir i tancar la finestra en funció de la llum o de si anem a dormir o encetem un nou dia, creuar el pont, tancar la porta, llegir el llibre, criar porcs, netejar el carrer amb els camions de neteja, estirar-se sobre el llit, deixar la caixa forta allà on està ben tancada i deixar que els estalvis siguin estalvis, tant com polir-se'ls per necessitat o puerilment... Tot això són comportaments *possibilitats* a partir del deixar-ser ontològic que ha donat llibertat a l'ens més proper, vora el qual existim, obrint les totalitats circumstantives del cas.

El sentit eminentment ontològic d'aquest deixar-ser (A) té a veure amb la qüestió del món. A més del sentit òntic vulgar del deixar-estar les coses (C) sense afectar-les humanament, hi ha també un sentit òntic o, millor, òntico-ontològic (B), que es pot llegir des de les dues vessants: (A) des de l'ontològica en què deixem ser l'ens en el seu ser i (C) des de l'òntica en què deixem-estar les coses en pau (tot i que no sempre). Un exemple d'aquest sentit òntico-ontològic (B) en què deixem-ser a l'ens, el podem trobar de nou en les olives. En la cultura mediterrània les olives són deixades ser (ontològicament) en una varietat de deixar-les estar (ònticament), en què sovint no les deixem pas "estar" tal i com estaven (en l'arbre o a terra) sinó tot el contrari. Cal cuidar les oliveres i a la vegada deixar que "facin". Cal collir les olives, aplegar-les i guardar-les per després premsar-les i fer-ne oli, o per treure'n el pinyol (o no) i farcir-les (o no) d'això o d'allò, i conservar-les en aigua amb sal, en pot o llauna, etc. En tot això les olives són el que elles mateixes són. Són deixades-ser... tant quan guarnim una amanida amb elles, com quan en piquem algunes d'aperitiu, o en trinxar-les per fer una salsa amb d'altres ingredients *circumstanciats* com la ceba, l'all, el tomàquet i l'oli mateix...

Però si tornem al sentit ontològic fonamental del deixar-ser (*Bewendenlassen*) les coses (A), veiem que es tracta de <<la prèvia posada en llibertat o restitució del que és primàriament a mà dins del món (*Das ontologisch verstandene ist vorgängige Freigabe des Seienden auf seine innerumweltliche Zuhandenheit*)>> (*SuZ*, 85/111). **Posar-en-llibertat**²²⁹ l'ens és condició de possibilitat d'allò a mà en general, deixant comparèixer l'ens intramundà en el seu ser. És a dir, obre el "món" com a totalitat circumstantiva de sentit per l'aparèixer de l'ens i com a context de tracte amb les coses. El món pragmàtic en què pot comparèixer allò usable, útil, inútil, molest, adequat, etc. És a dir, les coses que sempre ens atenyen d'una o altra manera, sovint desapercebudament.

El deixar-ser l'ens va en paral·lel a l'haver-se donat ja el món circumdant, el món 3 que té un sentit *relativament* òntic: el món com a totalitat útil o totalitat de remissions. Aquest és un *a priori* particular: un *pretèrit perfecte a priori*, un pretèrit ontològic o transcendental (com diu Heidegger en una nota al *Hüttenexemplar*), que no implica cap acció espacio-temporal d'un subjecte, atès que ja s'ha esdevingut

²²⁹ El substantiu *Freigabe* com a 'posada en llibertat' o 'restitució' i el verb *freigeben* com a 'donar llibertat' o 'posar en llibertat' a l'ens (intramundà), corresponen al Dasein que "autoritza" l'ens a ser allò que és, sense haver d'adoptar una actitud teoritzant. Quan "fa ser" a l'ens donant-li carta blanca per ser l'ens que és, deixant que es mostri tal i com és i en allò que és. *Bewendenlassen* (*Sein lassen*) i *freigeben* (*Freigabe*) signifiquen el mateix: deixar-ser les coses en la seva circumstància restituint-ne el seu ser (autoritzant-lo, ratificant-lo, donant-li llibertat).

sempre, abans que tingui sentit parlar d'un subjecte. Per expressar-ho en forma de raonament: *si hi som* (si existim ocupant-nos de les coses i els quefers quotidians) *ja abans* s'ha hagut de donar això.

Aquest haver-des-de-sempre-deixat-ser (*Je-schon-haben-bewendenlassen*) a l'ens en el seu ser (a mà)²³⁰ exigeix un món circumdant, per tant, una obertura prèvia del món mateix. El deixar-ser (posar en llibertat) és aquella protoactivitat (“del” Dasein)²³¹ que permetria (el ser de) l'ens intramundà prèviament a tot comportament òntic vora aquest. Aquesta **protoacció** es funda en el món prèviament esdevingut. Per això aquest deixar-ser no és un comportament del Dasein, sinó la protoacció *en què* el Dasein existeix.

Però aquesta protoacció és efectuada per alguna mena d'agent? Ja fa estona que estem en un ús de les paraules que s'allunya de l'habitual. Es pot dir que la protoacció fundant no implica cap agent, però si per qüestions lingüístiques (gramaticals) en necessitéssim un, posem-hi (provisionalment) el ‘món’. Sense que això aclareixi conceptualment la cosa, com a mínim permet “completar” gramaticalment el que s'està dient. Aquest deixar-ser pertany a l'obertura (*Erschlossenheit*) que és l'esdevenir-se per excel·lència del món, car el món ja sempre ha estat i roman *obert*, cosa que possibilita el *descobrir-se* de l'ens.²³²

Amb tot, cal reconèixer que el deixar-ser té primàriament relació amb el món en el sentit (restringit) de món de l'ens intramundà, com a totalitat del ser-a-mà de l'ens. D'entrada el deixar-ser (l'ens en la seva circumstància) és condició de possibilitat de l'ens a-mà. Què passa amb l'ens subsistent (*vorhanden*) es pot derivar del que hem dit en la lectura del § 16 (cf. cap.1.3.3.1.). Un problema més greu és en quin sentit el deixar-ser permet ser (dins del món) a *tot* ens? Atès que ‘els altres’, que hi són amb mi (*mitdaseiende*), també són –en un sentit específic– ens intramundà (cf. cap.1.3.6.1., apartat II).

III. Nivells fenomenològics del ser en relació a la qüestió del món: ‘descobert’, ‘predescobert’ i ‘obert’

En els aclariments terminologicoconceptuals anteriors ja s'insinuen els nivells de la problemàtica. Ara es comença a parlar del concepte fonamental per a la nostra investigació d'*obertura* (*Erschlossenheit*), que desenvoluparà més endavant (cf. cap.1.4.). A *SuZ* l'obertura es tracta temàticament en l'aclariment del ser-en com a Aquí (*Da*) del Dasein (cf. §§ 29, 32, 40, 43, 44).

La circumstància és **descoberta** (*entdeckt*) en cada cas i amb ella l'útil. La totalitat circumstantiva és **predescoberta** (*vorentdeckt*) i ambdues són possibles en tant que el món ja sempre és **obert** (*erschlossen*). El món essencialment *no* pot ser descobert (*ist ... nicht entdeckbar*), car no és un ens intramundà (diferència cosmològica). Terminològicament, a partir d'ara reservem ‘obrir-se’, ‘estar-obert’ o ‘obertura’

²³⁰ <<L'haver-des-de-sempre-deixat-ser, que deixa en llibertat apuntant a la circumstància, és un pretèrit perfecte a priori que caracteritza el mode de ser del Dasein mateix. El deixar ser, entès ontològicament, és la prèvia posada en llibertat de l'ens amb vista al seu ser-a-mà dins del món circumdant. (*Das auf Bewandtnis hin freigebende Je-schon-haben-bewendenlassen ist ein apriorisches Perfekt, das die Seinsart des Daseins selbst charakterisiert. Das ontologisch verstandene Bewendenlassen ist vorgängige Freigabe des Seienden auf seine innerumweltliche Zuhandenheit.*)>> (*SuZ*, 85/112).

²³¹ Poso les cometes perquè no és gens clar que es tracti d'un genitiu subjectiu. Si entenem el terme ‘Dasein’ de manera suficientment rica la formulació és acceptable. No ho és si es considera el Dasein com un ens subjectiu –pensat a la manera de les “substàncies espirituals”– que desenvolupa unes accions i protoaccions, entre les quals el deixar-ser. El deixar-ser és constituent del ser del Dasein, s'esdevé a la vegada que el Dasein és. És a dir, en tant que aquest existeix, “és en el món”, ja està deixant-ser l'ens en el seu ser (a mà).

²³² Ara sí, com a genitiu subjectiu i objectiu a la vegada.

(*Erschlossenheit*) pel món i el Dasein, i ‘descobrir’, ‘descobriment’, ‘estar-descobert’ (*Entdecktheit*) per l’ens que no té la forma de ser del Dasein (cf. *SuZ*, 85/112).²³³ En un primer moment Heidegger vincula aquest obrir-se el món amb el **comprendre el món** (*Verstehen von Welt*) que és <<l’obrir-se previ d’allò respecte al qual es duu a terme la posada en llibertat del que compareix intramundament (*Das vorgängige Erschließen dessen, woraufhin die Freigabe des innerweltlichen Begegnenden erfolgt*)>> (*SuZ*, 86/112). El Dasein és un ens que es comporta sempre respecte aquesta comprensió del món. Obrir-se el món i comprendre’l en sentit existenciari (cf. cap. 1.4.2.2.) -com a obrir-se *al* món- volen dir el mateix. En el seu esdevenir-se són condició de possibilitat del joc de l’existència (de tot comportament del Dasein) i de l’aparèixer de l’ens intramundà.

Respecte aquesta *comprensió del món* **Von Herrman** diu: “la totalitat circumstantiva és precompresa pel Dasein en la mesura que és oberta juntament amb el per-mor-de del cas cap al qual el Dasein s’ha projectat; oberta en l’obertura (*Erschlossenheit*), en la qual i com a què el Dasein existeix (*in der und als welche das Dasein existiert*)”. La vinculació essencial de la totalitat circumstantiva amb un per-mor-de que la clausura com a tal “forma aquell obert, aquella franquesa, en l’estar-obert del qual el Dasein dona carta blanca i allibera l’útil en la seva circumstància (*bildet jenes Offene, in dessen Offenheit das Dasein das Zeug in seiner Bewandnis freigibt*)”.²³⁴ La circumstància en la qual l’útil és útil és deixada ser en cada cas en darrera instància per un per-mor-de que refereix al Dasein. La categoria de *Bewandnis* remet a l’ens intramundà i la del *Bewendenlassen* al “moment” òntic-ontològic del Dasein que allibera l’ens intramundà i el deixa ser (a mà).²³⁵ Aquest deixar-ser només és possible en l’obertura prèvia d’un món.

1.3.4.2. Mundanitat i significativitat

I. Primera definició del fenomen del món i de la mundanitat

El camí vers el món recorregut fins aquí s’ha enfilat des de la circumspecció que “veu” l’útil en el seu ser fins al per-mor-de, del qual “depèn” el seu ser-a-mà. Després del treball conceptual sobre la circumstància i el deixar-ser (posar-en-llibertat) Heidegger es veu en cor d’avançar una “definició” del món. Fins a quin punt aquesta roman com a *indicació formal* al llarg del tractat o es desenvolupa, encara no ho podem dirimir. Sigui com sigui, serà a partir d’aquesta primera “definició” del món que es desenvoluparà la qüestió en els treballs subsegüents (1927/30).

²³³ O encara millor, per l’ens que compareix en una forma de ser que no sigui l’existència, perquè en rigor, també el Dasein pot comparèixer (1) com a ‘un altre’ (sent-hi-amb), fins i tot –afegiria- (2) com a ‘útil’ (inútil) –en una concepció instrumentalista de la vida humana-, o (3) en el seu mer estar-aquí, com un simple cos

²³⁴ Herrmann (2004), 58.

²³⁵ El llenguatge emprat per Heidegger aquí té innegables ressonàncies de la filosofia transcendental (sigui del neokantisme de l’època o de Husserl mateix). Atribuir, en contra de la intenció heideggeriana, la ‘circumstància’ al pol objectiu i el ‘deixar-ser’ al pol subjectiu, representat pel Dasein, seria massa groller. Malgrat la temptació, fer això seria malinterpretar la qüestió en tant que el *deixar-ser* l’ens (en el seu ser-a-mà) no és cap acció voluntària d’un subjecte, ni el conjunt de rendiments d’un subjecte transcendental, a no ser que enlloc de subjecte transcendental (com a esfera autònoma i absoluta de ser, en la versió idealista husserliana, p.e.) parléssim d’èsser-en-el-món, la qual cosa no es pot assimilar en absolut a alguna mena de subjecte. En tal cas, parlar de ‘rendiments de l’èsser-en-el-món’ generaria un curtcircuit terminològic entre l’argot transcendental clàssic i l’argot fenomenològic-hermenèutic heideggerià.

<<Allò-en-el-qual el Dasein es comprèn prèviament en la modalitat del remetre's, és allò-amb-vista-al-qual es deixa comparèixer prèviament l'ens. L'en-què del comprendre que s'autoremet, entès com allò amb-vista-al-qual es deixa comparèixer l'ens que té el mode de ser de la circumstància és el **fenomen del món**. I l'estructura d'allò [amb vista] al qual el Dasein es remet és el que constitueix la **mundanitat del món**. (*Worin das Dasein sich vorgängig versteht im Modus des Sichverweisens, das ist das Woraufhin des vorgängigen Begegnenlassens von Seiendem. Das Worin des sichverweisenden Verstehens als Woraufhin des Begegnenlassens von Seiendem in der Seinsart der Bewandnis ist das Phänomen der Welt. Und die Struktur dessen, woraufhin das Dasein sich verweist, ist das, was die Weltlichkeit der Welt ausmacht.*)>> (SuZ, 86/113).²³⁶

La definició del fenomen del món consisteix en la convergència i simultaneïtat de dues vetes fenomèniques, conceptuals i discursives: (A) l'(allò) *en-què* el Dasein (es) comprèn en remetre's, la precomprensió *en i de* la totalitat remissional; i (B) l'(allò) *amb-vista-al-qual* es deixa-ser l'ens a mà (l'ens intramundà circumstanciat). Aquesta dualitat en la seva unitat és el fenomen del món, mentre que l'estructura (de ser) d'aquesta unitat és la mundanitat.

(A) Per una banda el fenomen del món “és” (allò) *en-què (Worin)* el Dasein es comprèn.²³⁷ Que el Dasein es compregui, vol dir que el Dasein comprèn. Comprendre el que es dona en l'Aquí del Dasein és *comprendre's* el Dasein mateix. Això és bàsic per no caure en la concepció d'un Dasein ònticament tancat respecte allò que *no és* Dasein. Per tant, el fenomen del món és *on* es dona la comprensió (en general) de les remissions; el “lloc” on el Dasein (es) comprèn en el seu remetre's, és a dir, *projectivament*. És aquest *on* mateix.²³⁸ És a dir, l'(allò) *en-què* es pot comprendre quelcom en absolut (sigui el Dasein a si mateix, l'ens a mà de l'ocupació, els objectes naturals contemplats per la ciència, la natura com a força còsmica o el “món” com a espai de la revel·lació dels déus o com a lloc de la seva absència).²³⁹ Aquest *en* s'aclarirà a

²³⁶ Aquest és el moll de l'os de la qüestió del món a SuZ i cal procedir amb cura. Per començar cal fixar-se en la duplictat de les traduccions espanyoles, que pot ajudar-nos a reconstituir el sentit ple del dir heideggerià, en un tema en què les manifestacions explícites són escasses. A diferència de l'opció de Rivera (“aquello en lo que” per *Worin* i “aquello-con-vistas-a-lo-cual” per *Woraufhin*), Gaos tradueix *Worin* per “aquello dentro de lo cual” i *Woraufhin* per “aquello sobre el fondo de lo cual”. A continuació transcriu íntegrament les dues cites. Traducció de Rivera: <<[El conjunto de todo] *aquello en lo que* el Dasein se comprende previamente en la modalidad del remitirse, es justo *aquello con vistas a lo cual* el ente es previamente dejado comparecer. *El en-qué del comprender que se autorremite, entendido como aquello- con- vistas- a- lo- cual se deja comparecer a los entes que tienen el modo de ser de la condición respectiva, es el fenómeno del mundo.* Y la estructura de aquello a lo que el Dasein se remite es lo que constituye la *mundaneidad* del mundo.>> (*Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, 2ª edició corregida, Santiago de Chile, 1998, 113). Traducció de Gaos: <<*Aquello dentro de lo cual* el “ser ahí” se comprende previamente en el modo del referirse, es el “*aquello sobre el fondo de lo cual*” del previo permitir que hagan frente los entes. *El “aquello dentro de lo cual” del comprender refiriéndose, en cuanto “aquello sobre el fondo de lo cual” del permitir que hagan frente entes en la forma de ser de la conformidad, es el fenómeno del mundo.* Y la estructura de aquello sobre el fondo de lo cual se refiere el “ser ahí” es lo que constituye la *mundanidad* del mundo.>> (*El Ser y el Tiempo*, FCE, México, traducció de José Gaos 1944, 9ª Reimpresió (FCE-España), 1993, 101).

²³⁷ El ‘remetre's (*sich verweisen*)’ de què parla Heidegger aquí és el ‘comprendre(s)’ que apareix al § 31. Diu en el § 18, just abans de la “definició” del món: <<El Dasein es remet ja des de sempre i cada cop des d'un per-mor-de a la cosa que està en circumstància; és a dir, deixa ja des de sempre i en cada cas que l'ens comparegui com a quelcom a-mà (*Dasein verweist sich je schon immer aus einem Worum-willen her an das Womit einer Bewandnis, das heißt es läßt je immer schon, sofern es ist, Seiendes als Zuhandenes begegnen*)>> (SuZ, 86/113).

²³⁸ En anglès *in-which* o més naturalment *where-in*. Cf. Haugeland (2013), 118.

²³⁹ En aquest sentit la traducció de Gaos (“allò dins del qual”) confon una mica, ja que ‘dins’ sona òntico-espacial en el sentit que una cosa està *dins* d'una altra, i sembla excloure el sentit de l'existència que es comprèn a si mateixa vora les coses. Personalment em quedo amb la preposició ‘en’: el Dasein és ‘en’ un món, comprènent-s’hi i remetent-se a l'ens vora el qual

partir en l'anàlisi del *ser-en*, que ajuda a revelar el sentit (existenciàriament) espacial d'aquesta preposició, sota la llum de l'anàlisi de l'Aquí (*Da* del Dasein, protolloc, condició de possibilitat de tota localització i espacialització) o obertura (*Erschlossenheit*).²⁴⁰ El món és “espacial” (el Dasein és “espaiador”) però no és *en* l'espai (en el seu sentit habitual de “contenedor” de tot ens present, de marc neutre, ahistòric i atemporal). Més aviat és un *espai* d'acció, d'esdeveniments, d'ocurrències i compareixences.²⁴¹

(B) Per altra banda, el fenomen del món (el mostrar-se del món en si mateix des de si mateix) “és” (allò) **amb-vista-al-qual** (*Woraufhin*) o *sobre-el-fons-del-qual* la intramundanitat de l'ens és possible. Es tracta, doncs, de la **condició ontològica** del comparèixer (ser fenomen) l'ens (primàriament) a mà.²⁴² Sota aquest aspecte el fenomen del món és el *protofenomen*, la condició necessària de què l'ens esdevingui fenomen (és a dir, de l'ens intramundà en general).²⁴³ Aquí es pensa el món com a **horitzó de comprensibilitat** (preconceptual, no elaborada cognoscitivament), **fons** i **disposició** (d'orientacions i direccions) a partir del qual l'ens intramundà pot “significar”. Precomprendre el món implica alguna ontologia (implícita i operativa *de facto*) que domina la interpretació del ser de l'ens compareix. El món és també aquí una **totalitat** dins de la qual l'ens (intramundà) pot comparèixer.

L'*amb-vista-al-qual* (*Woraufhin*) (del comparèixer i deixar-ser l'ens) remarca el caràcter d'**horitzó** del món. Presumiblement, com apunta Thomas, Heidegger adopta el concepte fenomenològic d'**horitzó** (terme que no apareix gaire a *SuZ*) de Husserl. Aquest horitzó significa “l'amplitud (*Gesichtskreis*), la línia límit del visible, en la qual allò determinat i allò indeterminat-determinable juguen un amb l'altre”.²⁴⁴ El moviment implícit vers aquest horitzó (apuntat al § 69 c) de *SuZ*) serà explícitament desenvolupat en el concepte de transcendència en el període 1927/30 (cf.IV, cap.5). Aquest horitzó cap al qual el Dasein transcedeix, sobrepassant l'ens, ve a ser el món en el seu caràcter de ser més eminent (tot i que encara

s'està i existeix.

²⁴⁰ Aquí del Dasein i món són conceptes propers. Pensar la seva identitat i diferència és una dificultat substancial. En l'anàlisi de l'obertura (*Erschlossenheit*) col·lisionen aquestes dues orientacions: l'obertura del Dasein com a donar-se l'Aquí en què s'obre el ser (de l'ens) i l'obertura del món. L'obertura del món en sentit *restringit* seria la que permet la compareixença intramundana de l'ens. Però hi ha un sentit, al meu entendre més *ampli* i *essencial*, en què el món és senzillament l'obrir-se de l'espai de donació del ser, inclòs el del Dasein. (cf.cap.1.4.1.).

²⁴¹ Un exemple possible del que vull dir aquí el trobem en Haugeland (2013), 118.: “El món és aquell en-què (en el qual) som actius, *participants* compromesos (*engaged participants*)”. Per altra banda, Nancy diu: “Abans del simbòlic, hi ha aquest espaiament sense el qual cap simbòlic podria simbolitzar: hi ha el ser-en-comú, el món”. El món és un *espai comú* previ a la comprensió de significats i símbols concreta. Nancy, J.-L., *El sentido del mundo*, La Marca Editora, Buenos Aires, 2003 (ed.orig.1993), 80.

²⁴² Haugeland insisteix en això, també. La totalitat circumstantiva o *Bewandtnisganzheit* (que ell anomena ‘role-totality’) és condició òntica “pel ser de l'útil (‘equipment’) amb qualssevol de les circumstàncies (‘roles’) que comprèn”. És a dir, hi ha d'haver *fàcticament* una totalitat circumstantiva per tal que l'ens (útil) pugui comparèixer en el seu ser, és a dir, en la seva circumstància i ‘rol’. Però hi ha una condició ontològica de la possibilitat de les totalitats circumstantives i les circumstàncies/rols, i d'aquest deixar-ser òntic. Aquesta és la “condició del seu tenir-sentit (*condition of their making sense*)” que Heidegger anomena l'*amb-vista-al-qual* (*Woraufhin*). L'útil és “alliberat” en el seu ser amb-vista-a... El món és aquesta estructura o moviment ontològic que permet el deixar-ser l'útil des de la seva circumstància, en la seva totalitat circumstantiva o “context d'acció i projecte” corresponent. Haugeland (2013), 118.

²⁴³ Dic ‘en general’ perquè, segons Heidegger, el ser-a-mà és primari i només a partir d'ell, en un segon moment –en la insuficiència de la remissió o en l'actitud voluntàriament distanciada respecte l'ens per contemplar-lo tal i com apareix en la seva *simple* presència subsistent-, pot mostrar-se l'ens *en* el seu *pur* estar-aquí.

²⁴⁴ Thomas (2006), 89. Thomas insisteix que Heidegger remet el concepte d'horitzó especialment al temps, i potser per això intenta mantenir (nominalment parlant, si més no) el caràcter d'horitzó del món en un segon pla.

pensat *estàticament*). En Heidegger *horitzó* i *sentit* tenen un significat proper. Així el món no seria tant el ser (de l'ens), com el *sentit del ser* (amb permís de la temporalitat).²⁴⁵

Aquesta primera definició recull fils fenomenològics ja introduïts cosint-los en una sanefa conceptual que apunta alguna novetat respecte què sigui el món. (i) Essencial és la copertinença de l'*en-què* (el Dasein (es) comprèn) i l'*amb-vista-al-qual* (possibilitador de l'aparèixer l'ens intramundà). És a dir, de l'autocomprensió *mundana* del Dasein i de la totalitat *intramundana* 'a-partir-de-la-qual' l'ens pot comparèixer.²⁴⁶ (ii) Aquesta copertinença és pràcticament una identitat, car el filòsof diu que <<allò-en-el-qual (...) és *allò-amb-vista-al-qual*>>, per insistir després que <<l'en-què>> és <<entès com *allò-amb-vista-al-qual*>> (*SuZ*, 86/113). (iii) A la vegada resta clar que els dos moments de la definició posen l'accent en llocs diferents: en el *comprendre's del Dasein* en el primer cas (i) i en el *comparèixer de l'ens intramundà* en el segon (ii). (i) El primer lloc insisteix en l'existència, el comprendre i (d'alguna manera) el caràcter de *si* d'aquest existir (en el món), i (ii) el segon en l'ens que pot comparèixer dins o sobre el fons del món. Això és, el món no és (ben bé) ni el Dasein ni l'ens (en general), però té una relació essencial amb ambdós, especialment pel que fa al seu fenomen. De fet, (i) el fenomen del món s'articula com a *en-què* el Dasein *mateix es* comprèn (s'auto-remet, *sich verweist*), a la vegada que (i) com a *amb-vista-al-qual* l'ens esdevé fenomen o compareix en el seu ser.²⁴⁷ "D'acord amb tot això, el *món*, com a *en-què* de la comprensió de *si* del Dasein, és a la vegada l'*amb-vista-al-qual* del seu deixar ser l'útil, i per tant una condició de la intel·ligibilitat de l'útil en absolut".²⁴⁸ Però malgrat el que digui Heidegger el fenomen del món no es pot reduir *mai* ni al Dasein comprensor *mateix* ni a l'*ens* que compareix.

Thomas fa una observació rellevant en considerar que l'*en-què* no s'ha de pensar únicament referit al Dasein humà, perquè també l'ens és –tot i que d'una altra manera– “en” el món i d'aquí que parlem d'ens *intramundà* (*innerweltlich*). D'aquesta manera, “l'en-què del món engloba tant el Dasein humà com

²⁴⁵ Thomas (2006), 89. “L'‘amb-vista-al-qual (*Woraufhin*)’ de la transcendència no significa en Heidegger simplement el ser, sinó més aviat el ‘sentit’ del ser: ‘sentit’ és l'hermenèuticament preestructurat <<amb-vista-a del projecte, a partir del qual quelcom és comprensible com a quelcom (*Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich wird*)>> (*SuZ*, 151/175)”. Cosa que topa frontalment amb la tesi heideggeriana a *SuZ*, segons la qual el temps és el sentit del ser. Considero que no cal una confrontació directa amb la tesi de *SuZ*, sinó més aviat un procés d'integració. Una cosa que anirem veient és que el món no es pot pensar sense el temps i l'espai. En un sentit, el món i el temps i l'espai venen a designar *el mateix*, i cal pensar-los conjuntament, com Heidegger apunta amb cada cop més insistència a partir de *L'origen de l'obra d'art* (1935/36) i sobretot a partir dels *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936/38).

²⁴⁶ Haugeland també considera que “el fenomen del món arriba a la llum en la intersecció de dues línies de pensament que s'han anat desenvolupant des de fa més d'un capítol” (de *SuZ*). (1) Per una banda “el món és un aspecte integral de la constitució estructural bàsica del Dasein, l'èsser-en-el-món. D'aquí, que l'*auto*-comprensió essencial del Dasein sigui inextricablement *mundana*”. (2) “Per altra banda, el món és en un sentit (encara no especificat) la *totalitat* de l'ens *intramundà* –una totalitat únicament dins de la qual (*within which alone*) aquest pot ser l'ens que és”. És a dir, el món és també la intramundanitat com a tal (més que no l'ens intramundà mateix, respecte el qual el món manté sempre una diferència). Només des de la copertinença d'aquestes dues línies “podem entendre el món quotidià (*the everyday world*)”. Haugeland (2013), 117.

²⁴⁷ Haugeland ho expressa així: “el dasein [sic] es comprèn (a si) en cada cas assignant-se a si mateix (*by assigning itself*)” –traduint el *sich verweisen* heideggerià-, “a partir d'un poder-ser per-mor-del qual ell és, cap a un per-tal-de o per-a –és a dir, cap a quelcom que cal fer o enllestir”. Aquesta auto-assignació a quelcom que cal enllestir –per-mor-del Dasein mateix– “és el que fa tota la feina aquí”, ja que “prescrivint tasques o projectes enmig de les quals l'útil pot comparèixer com a disponible [a-mà] per les seves pròpies remissions o rols”. En resum: “en assignar-se *ell mateix*, el Dasein *deixa comparèixer* l'útil”. Haugeland (2013), 119.

²⁴⁸ Haugeland (2013), 119.

l'ens que no té la forma de ser del Dasein". A "l'estar-fora en el món (*das Hinausstehen in die Welt*)" del Dasein, que "s'esdevé en la comprensió del món (*Weltverständnis*)" "li correspon l'estar-'dins' (*Herein-stehen*) en el món de l'ens intramundà".²⁴⁹ Conseqüentment, la mundanitat és l'estructura d'allò *amb-vista-al-qual* el Dasein es remet (a l'ens) –i aquest remetre's és simultàniament el (deixar) comparèixer l'ens sobre-el-fons-del món-. Pot semblar que aquí Heidegger oblidí *l'en-què*, però amb el que s'ha dit en la definició anterior queda implícitament inclòs. És a dir, l'allò-amb-vista al qual el Dasein es remet i compareix l'ens, és *l'en-què* de l'autoremissió del Dasein (comprensió de si).

Amb el que he escrit fins aquí ja s'han palesat les limitacions lingüístiques. Quan es diu que el món es mostra com *allò en-el-qual* (*Worin*) i *allò amb-vista-al-qual* (*Woraufhin*) pot semblar que el pronom 'allò' apunta vers un ens, cosa o lloc òntic *en* el qual hi ha tal o qual ens; és a dir, que es refereixi a quelcom (contingut òntic) cap al qual es projecta el ser de l'ens. Com qui apunta cap a les muntanyes o cap a la costa. Però aquest 'allò' que gramaticalment hem d'escriure no té funció referencial. No és una cosa, no és un ens intramundà. Recordem la diferència cosmològica: el món no és ens (que sigui a-mà o que estigui-aquí). Podem dir que aquest 'allò' és gramatical però no fenomenològicament descriptiu i, doncs, no fa referència a *res* (a *res òntic*).²⁵⁰ Aquesta és una limitació lingüística i fins i tot conceptual. Tot i que el llenguatge ens porti a parlar del món com si fos *alguna mena* d'ens, parlar del món *de manera òntica* és molt problemàtic, car es perd l'especificitat del fenomen.

Però no és també el Dasein un ens que ni és a-mà ni està-merament-aquí? Podem negar tota forma de parlar del món *com a* ens? No hem esmentat, provisionalment, dos sentits òntics del món (1 i 3)? Per ara, i sense negar taxativament la possibilitat que 'món' pugui referir-se a "un" peculiar ens, vull insistir en la mundanitat (món 4) i el seu caràcter d'estructura de ser, apuntat en la definició. Aquest caràcter ontològic estructural és *un* moment de la constitució ontològica fonamental (del Dasein) que és l'ésser-en-el-món. Malgrat que això pugui semblar resoldre la qüestió, certament no és el cas, ja que el Dasein al seu torn *és* i *no és* un ens. Es pot dir que 'Dasein' no apunta (primordialment) a l'ens de què parlem, sinó que el terme implica precisament prendre en consideració tant com es pugui únicament el seu ser (existir, comprendre('s), ser l'Aquí... del ser de l'ens!). Això el converteix en un ens idiosincràtic, ja que cada cop més 'Dasein' apunta merament al ser i *ja no* a un ens que en cada cas *som* (tesi de Leyte: cf.II, cap.2.3.2.3.). En tot cas i mentre la qüestió no s'aclareixi, parlar del món *com a ens* a seques no és fenomenològicament adequat. Fins ara Heidegger en parla com a *fenomen*²⁵¹ i en termes estructurals. Tant és així que el ser del món, la mundanitat, s'expressa conceptualment i lingüística a còpia de preposicions ('en') i locucions preposicionals ('en-què', 'amb-vista-a'), sovint substantivades ('l'allò-en-el-qual', 'l'en-què', 'l'amb-vista-a', 'allò amb-vista-al-qual', etc.), de manera que poden complir diferents funcions gramaticals (subjecte,

²⁴⁹ Thomas (2006), 99.

²⁵⁰ Aquest 'no fer referència a res' té una lectura positiva en un 'fer referència a no-res'. Això no és un innocent joc de paraules, si ens ho mirem des de la tematització conjunta de la qüestió del no-res, el món i el ser, indicada ja en el § 40 de *SuZ*, i desenvolupada en el període 1927/30 (esp. en el SS 1928, *WiM* i, en part, al WS 1929/30). Segons això l'"allò" que posem en parlar del fenomen del món com 'allò en-què' i 'allò amb-vista-al-qual', és el món mateix, que no és res (òntic), sinó que només "és" ontològicament. És a dir, només es dona, com es dona fenomenològicament també el no-res (esp. a *WiM*). *Món* i *no-res* tenen a veure en què es "donen" en esmunyir-se l'ens, en què habitualment passen desapercebuts i en què no són res (d'ens) (cf.IV, cap.6.3.2., 7.3.1., 7.3.2.).

²⁵¹ Fenomen fenomenològic, possiblement perquè no és fenomen d'ens, ans fenomen del ser (cf.*SuZ*, § 7)

complement directe, etc.).

II. Familiaritat amb el món

Però el que s'ha dit del món i de la seva estructura no s'ha d'entendre amb independència de tot ens, sinó “sent” en *codependència* amb el conjunt de l'ens i, en particular i essencialment, amb el Dasein. El fenomen del món “és” simultàniament amb el fenomen del Dasein. La mundanitat no és una estructura autònoma i neutra, sinó que ella “és” en el mode de ser de la familiaritat. El món és <<(això) en-el-qual el Dasein ja sempre es comprèn així>> i <<amb el qual el Dasein ja hi està originàriament familiaritzat (*Worin Dasein in dieser Weise sich je schon versteht, damit ist es ursprünglich vertraut*)>> (*SuZ*, 86/113). Thomas considera que la *familiaritat amb el món* (*Weltvertrautheit*) és una estructura formal, perquè el món és “allò” *en-què* el Dasein ja sempre ha estat o sigut (cf. *SuZ*, 76/103).²⁵² El món ja sempre és “conegut”, “sabut” i “viscut” pel Dasein. Estan emparentats fins a resultar, en ocasions, indiscernibles.

Podem distingir dos sentits de ‘familiaritat’: la familiaritat amb l'ens intramundà i la familiaritat amb el ser (el món mateix). (A) En un primer moment (§§ 12, 16) aquesta familiaritat amb el món apareix sota un enfocament predominantment òntic. La “familiaritat amb l'[ens] *intramundà*” que no és altra cosa que “l'habitar i mantenir-se en l'útil per habitar (*Wohnzeug*)” (*SuZ*, 68), en la totalitat d'útil (*Zeugganzheit*), és a dir, el ser-vora com a ‘colo’, ‘habito’ i ‘diligo’ (*SuZ*, 34 ss.).²⁵³ Es pensa la familiaritat com a condició de l'ocupació amb l'útil i de la possibilitat del perdre's de l'ocupació absorta en l'ens (*caiguda*).²⁵⁴ (B) Per contra, en el § 18 la familiaritat s'exposa en una tesi més ontològica i afilada, des de la inherent copertinença del Dasein i la resta de l'ens “mitjançant” el món. No es tracta d'una relació que es produeixi empíricament o *a posteriori*. No és ni un coneixement ni un *saber a priori*.²⁵⁵ És una “familiaritat amb el ser (món)”²⁵⁶, perquè en el món ens hi trobem com a casa, i existint així ens movem en ell amb tota soltura (hi habitem). Ja sempre hem comprès el món i, en aquest sentit, el propi fenomen comporta una referència a l'estructura de l'estar-llençat (*Geworfenheit*) i a la facticitat siguda (caràcter temporal de l'haver-sigut (*Gewesenheit*)), oberts primordialment des de la disposició afectiva (*Befindlichkeit*) com veurem.²⁵⁷ Per això és previ a tota pressuposició (teòrica, representativa), i per això tot *dirigir-se* al món (ontològicament

²⁵² Cf. Thomas (2006), 88.

²⁵³ Thomas (2006), 89.

²⁵⁴ <<L'èsser-en-el-món, segons la interpretació que hem fet, vol dir: absorbir-se atemàticament i circumspectiva en les remissions constitutives del ser-a-mà del tot d'útils. L'ocupació és, en cada cas, com és, sobre la base d'una familiaritat amb el món. En aquesta familiaritat, el Dasein pot perdre's en les coses que compareixen dins del món i ser absorbit per elles. (*In-der-Welt-sein besagt nach der bisherigen Interpretation: das unthematise, umsichtige Aufgehen in den für die Zuhandenheit des Zeugganzes konstitutiven Verweisungen. Das Besorgen ist je schon, wie es ist, auf dem Grunde einer Vertrautheit mit Welt. In dieser Vertrautheit kann sich das Dasein an das innerweltlich Begegnende verlieren und von ihm benommen sein.*)>> (*SuZ*, 76/103).

²⁵⁵ <<Aquesta **familiaritat amb el món** no exigeix necessàriament una transparència teòrica dels nexes constitutius del món com a món (*Diese Vertrautheit mit Welt verlangt nicht notwendig eine theoretische Durchsichtigkeit der die Welt als Welt konstituierenden Bezüge*)>> (*SuZ*, 86/113).

²⁵⁶ Thomas (2006), 89. “Èsser-en-el-món com a familiaritat amb el món que comprèn i es remet, significa per tant a la vegada: estar-se-en-el-món o residència en el món (*Weltaufenthalt*), habitar-en-el-món (*In-der-Welt-wohnen*) (cf. *SuZ* 88; *Holzwege* 35 (“Der Ursprung des Kunstwerkes”), *WiM* 188 ss.; i *Vorträge und Aufsätze* II 24 ss. (“Bauen Wohnen Denken”))”.

²⁵⁷ Insisteixo en això per mantenir *irresolta*, en la mesura del possible, la tensió entre ‘comprendre’ i ‘disposició afectiva’, ‘projecte’ i ‘facticitat’.

parlant) és *tornar-hi* (*zurückkommen*) (cf. *SuZ*, 76/103).

La familiaritat en la qual estem instal·lats és un *comprendre* preteòric, no es tracta de cap coneixement com a exposició proposicional de realitats òntiques, car “el saber-se (*Bekanntsein*) del món és anterior al seu conèixer-se (*Erkanntsein*) (cf. *WiM*)”.²⁵⁸ Aquesta precomprensió del món no es pot *enunciar* mai de manera teòricament completa –mentre que la ‘completud’ o ‘caràcter de totalitat’ és un tret ontològic del món-, ni de forma abstracta, desvinculada de tota instància concreta (com pretén fer el “coneixement d’essències”). “L’estructura del món és “a priori” només en el sentit feble que és *donat* com a estructurant *ja* qualsevol submón”²⁵⁹, en referència a qualsevol món circumdant concret, articulats entorn del treball, lleure, família, etc

La familiaritat amb el món és fonament de l’aparèixer l’ens i així de la seva comprensibilitat en general. Per tant, *comprendre el món* comporta *comprendre el ser*.²⁶⁰ El món és l’espai d’obertura pel descobriment (i encobriment) de l’ens; espai preontològicament comprès: “l’obertura del món és *comprensió del món* (*Die Welterschlossenheit ist Weltverständnis*)”.²⁶¹ Aquesta comprensió manté el món familiar *obert*, de manera que pot *comparèixer* l’ens a mà i *aparèixer* l’ens en la seva presència. De tant familiar el món resulta habitualment invisible. Sent tan familiar i desapercebut, com es pot mostrar el món?

Paradoxalment el mostrar-se del món és un no-mostrar-se de manera directa i òntica. És més aviat un enretirar-se (cf. cap. 2.1.2., 3.2.). Aquest és un *fenomen fenomenològic*, perquè en el nostre existir quotidianament el món ni compareix (a-mà) ni apareix (estant-aquí): el món essencialment *no es pot descobrir*. El món s’ha esdevingut ja, s’ha *obert* prèviament a tot *descobrir* l’ens, l’hem comprès abans de tota *pressuposició* possible.

La condició de possibilitat del ser “en si” de les coses, del seu ser-a-mà inadvertit i habitual, és *que el món precisament no s’anuncii*. Heidegger reconeix en el § 16 que el ‘ser-en-si’ d’allò a mà rau en el *contenir-se*, en el que **Held** anomena el “**descansar-en-si** (*Insichruhen*)” les coses. Les coses “resideixen-en-elles-mateixes (*residing-in-itself*)”, per ser no necessiten ser representades per un subjecte ni anunciar-se explícitament com a objectes per a un subjecte.²⁶² Per això el ser-en-si d’allò a mà no és un en-si objectiu, sinó *preobjectiu*. El ser-en-si de les coses és *intramundà*, per tant exigeix la prèvia obertura del món. No s’ha d’entendre el ser-en-si en el sentit de la metafísica (realista o idealista), sinó fenomenològicament. Si la fenomenologia és la “ciència del que apareix (*science of appearing*)” el ser-en-si no implica cap desvinculació respecte el nostre existir. “‘Aparèixer (*appearing*)’ (...) és l’auto mostrar-se del ser-en-si en l’encontre humà amb el món i amb les coses (*the self-showing of being-in-itself in the human encounter with the world and with things*)”.²⁶³ **Les coses** (*prágmata*, l’útil) compareixen en una certa contenció; en un ser-hi i no “dir”-ho; en un passar desapercebudes (en el seu estar-aquí) i a la vegada estar disponibles (a-mà) per a

²⁵⁸ Thomas (2006), 88.

²⁵⁹ Dreyfus (1991), 91.

²⁶⁰ És un problema filosòfic, però en Heidegger ‘ser’ i ‘comprensió del ser’ venen a ser sinònims en molts contextos i usos. En el benentès que aquesta comprensió no és reductible conceptualment ni enunciable de manera completa per proposicions.

²⁶¹ Thomas (2006), 87.

²⁶² Held, K., “On the way to a phenomenology of the world”, a: Dreyfus, H.L. i Wrathall, M.A. (eds.), *Heidegger reexamined. Vol. 3*, New York, 2002 (ed. orig. 1999), 63-64.

²⁶³ Held (2002), 65.

l'ocupació. *Les coses mateixes* en sentit primari són l'útil, allò que ens ocupa i ens concerneix (*prágmata*), els nostres “negocis” i “històries”. **Les coses en sentit material, en el seu estar-aquí** (*chrémata*), tenen un sentit fenomenològicament secundari, tot i que indispensable. Per ocupar-nos dels nostres quefers “requerim pràcticament sempre de coses materials”. Els *chrémata* són “mitjans per a la nostra acció en tant que els usem i els apliquem”, en ordre d'ocupar-nos de les nostres coses (*prágmata*). L'ens que està-aquí és un mitjà de segon ordre, respecte l'ens a-mà com a mitjà de primer ordre (el martell, les olives...) entès com allò que ens concerneix i ocupa primàriament (netejar la cuina, corregir els exàmens, anar a la feina, tancar la casa, etc.).²⁶⁴ Però si l'ocupació i l'ens que li escau són primaris, llavors el món encara ho és més, car l'ocupació amb l'intramundà el pressuposa. Es podria dir que el món es conté a si mateix d'una manera encara més radical i essencial que tot allò que és a mà...

Com hem vist (cf. cap. 1.3.3.1.) el món només resplendeix en l'esquerdar-se la totalitat de remissions del tot d'útils. En aquestes esquerdes es *manifesta* el ser-en-si (ser-a-mà) de l'ens, *s'explicita* el comparèixer de l'ens “en” la totalitat remissional en el seu incipient ja-no-ser-a-mà. Per tal com habitualment el món i l'ens que primàriament compareix en ell *no* criden l'atenció, sinó que “es contenen (*Ansichhalten*)” a si mateixos, reservadament.²⁶⁵ En aquesta interrupció remissional l'útil s'enretira sense desaparèixer i *es pot* escoltar per primer cop la remor de fons que és el món ja sempre obert, desapercebut fins i tot per la circumspècció que el pressuposa. Però el que habitualment s'imposa és el *veure teòric*, ni que sigui en forma incipient i encara vinculada amb la tasca que li és encomanada: arreglar el que impedeix el recte funcionament dels nexes-per-a. Teoria pràctica, és a dir, contemplar l'estar-aquí de l'ens per restaurar l'ocupació.²⁶⁶ D'aquesta manera la possibilitat del mostrar-se el món queda normalment engegada per l'estar-aquí en què apareixen de sobte les coses que en un primer moment compareixien

²⁶⁴ Held (2002), 65. De totes maneres, les coses materials (*chrémata*) “passen al primer pla de l'interès en l'examen subjectivista de les coses perquè són objectes materials, perceptibles i perquè tals objectes desperten amb més força que cap la impressió que el seu ser posseeix una independència respecte les nostres representacions”.

²⁶⁵ <<Les expressions privatives no-vistositat, no-impertinència i no-tossuderia, apunten a un caràcter fenomènic positiu del ser de l'immediatament a mà. Aquests “no” esmenten aquest caràcter que és el contenir-se d'allò a mà, és a dir, això que tenim a la vista en parlar d'un ser-en-si o contenir-se (...) (*Die privativen Ausdrücke wie Unauffälligkeit, Unaufdringlichkeit, Unaufsässigkeit meinen einen positiven phänomenalen Charakter des Seins des zunächst Zuhandenen. Diese »Un« meinen den Charakter des Ansichhaltens des Zuhandenen, das, was wir mit dem An-sich-sein im Auge haben (...)*)>> (*SuZ*, 75/102).

²⁶⁶ La circumspècció de l'ocupació no es fixa (primerament) en l'estar-aquí de l'ens circumdant. No “veu” l'ens en el seu estar-aquí, el tracta i el manipula. La circumspècció només “veu” l'ens en la seva idoneïtat pels quefers i negocis que duu entre mans. En aquest sentit no atén a l'ens *en el seu estar-aquí*. No és que l'ens que està-aquí-davant (ens objectiu) li sigui invisible, sinó que no el capta en el seu *ser estant-aquí davant* amb independència a l'ocupació, com a mer suport de propietats objectives. La circumspècció hi “veu” sense captar (determinar l'ens en les seves propietats objectives subsistents), es mou en el tracte en què l'“ull” és un element més entre d'altres (la mà, el moure's del cos, el fer social, les inèrcies i hàbits, etc.). El veure-hi teòric és una *especialització* de l'“ull”, una tematització explícita de l'ens en el seu *estar-aquí, desvinculat* del que fem. Crec que la “bona” interpretació de Heidegger és la que no menysté la importància de la ciència i del veure-hi contemplatiu, sinó que únicament els considera *derivats* a nivell *fenomenològic*, ja que no és la manera com *hi veiem* d'entrada sent en el món.

Un cop comprès (en el sentit heideggerià de comprendre) es considera que aquest estar-aquí *era* igualment *real* abans que ens n'adonéssim. Però això, *només* “un cop comprès”. *D'entrada* l'estar-aquí de les coses no “és”, no es mostra, sinó que està implícit com a “moment” del *ser-a-mà* de les coses que sí que es mostra, que sí que s'executa, que sí que *és*. *D'entrada* no veiem les coses simplement “amb els ulls”. Les veiem circumspèctivament, en una amalgama en què no s'ha aïllat encara *el moment perceptiu* (i encara menys el moment perceptiu visual), car la circumspècció és un procedir que com a tot inclou d'altres nivells. Crec que aquesta és la interpretació més raonable del que diu Heidegger i de la discutida derivació de *l'estar-aquí* a partir del *ser-a-mà* (mode primari del comparèixer l'ens).

sense anunciar-se, *contingudes* en elles mateixes, disponibles als nostres propòsits i despropòsits. P.e., m'aturo, em trec la sabata i inspecciono per veure per on dintre entren pedretes.

Segons Heidegger la *familiaritat amb el món* obre dues possibilitats existencials bàsiques: la científica i la filosòfica. Amb tot, abans n'ha indicat una de prèvia: la comprensió de terme mig en la circumstància de les coses. Vegem-ho esquemàticament (cf. *SuZ*, 86/113):

Familiaritat amb el món constitutiva del Dasein. "Fonament" previ de tota comprensibilitat . Possibilita els següents modes de ser i possibilitats de comprensió.	(1) L'estar-descobert (<i>Entdecktheit</i>) de l'ens intramundà (de l'útil en circumstància). Possibilitat del ser-a-mà, de la intramundanitat i de la circumspècció en l'ocupar-se quotidià de les coses.
	(2) La transparència teòrica del món com a conjunt de relacions i nexes (<i>Bezüge</i>). Mode de ser secundari o fundat: el coneixement del món que descobreix l'ens en el seu estar-aquí (<i>Vorhandenheit</i>), en la seva presència <i>objectiva</i> . Possibilitat de la ciència.
	(3) La possibilitat fundada d'una interpretació d'aquests nexes de caràcter ontològicocoesistenciari. Possibilitat de la filosofia (ontologia fonamental) i d'una <i>investigació ontològica del món</i> , afegeixo.

Entre 1 i 2 es dona una rica gama de modes híbrids de ser, entre el ser-a-mà i l'estar-aquí, que hem comentat en parlar de la interrupció de la remissió en l'útil defectuós (§ 16).²⁶⁷

III. Significativitat i mundanitat

Per tal que el terme 'significativitat' no sigui mal entès de bon principi en sentit reductivament lingüístic (enunciatiu), val la pena remarcar que ja abans d'introduir la significativitat, Heidegger ha usat profusament el terme 'nexes' (*Bezug*). 'Nexes' és el terme general per designar qualsevol de les *relacions de sentit* que filen la troca del món. Aquests *nexes* no són relacions lingüístiques en sentit habitual. Siguin les que (inter)connecten l'ens intramundà (remissions, *per-a*, circumstàncies) o les que vinculen els contextos remissionals amb els *per-mor-de* (del Dasein). Tots aquests nexes pressuposen una *interconnexió* total que Heidegger anomenarà '**significativitat**', la qual caracteritza ontològicament el món.²⁶⁸

La familiaritat amb el món és familiaritat amb la significativitat. És un ja-haver-comprès els nexes i les seves connexions, des de la seva interconnexió de fons. Tal i com es veurà, aquest comprendre (preontològic) és un *mantenir-se en l'obertura* a la vegada que un *mantenir l'obertura* (de la significativitat). El Dasein existeix *familiarment* en el món. Segons això, el món és la significativitat *en* la qual i *sobre* la qual (es) comprèn. Comprendre és remetre's i estar remès en i des d'aquesta interconnexió de nexes que configura la significativitat on existim <<El **comprendre** (...) manté en una prèvia **obertura** els nexes anteriorment examinats; es manté en ells de manera familiar i confiada i se'ls presenta a si mateix

²⁶⁷ També entre 2 i 3, malgrat que això no deixi de ser al seu torn un problema filosòfic.

²⁶⁸ Per entendre-ho rectament caldrà mantenir a la vista el lligam d'aquest paràgraf amb la posterior explicació de del comprendre (*Verstehen*) (§ 31) com a existenciari -una forma bàsica del *ser-en*-. Cal completar aquesta advertència amb una altra. El món no només s'obre comprensivament en el projecte, sinó simultàniament també, i de manera privilegiada, en l'estat d'ànim. La disposició afectiva (*Befindlichkeit*) és l'obertura del món en el nostre estar-hi-lleçats (*Geworfenheit*). És essencial a la problemàtica del món mantenir la tensió entre afectivitat i projecte, sense que es desequilibri cap a una banda, com passa, en part, a *SuZ*, on el projecte comprensor interpretat temporalment des del futur, guanya una problemàtica preponderància.

com a allò en el qual el seu remetre es mou. El comprendre es deixa remetre en i per aquests nexes. (*Das (...) Verstehen (...) hält die angezeigten Bezüge in einer vorgängigen Erschlossenheit. Im vertrauten Sich-darin-halten hält es sich diese vor als das, worin sich sein Verweisen bewegt. Das Verstehen läßt sich in und von diesen Bezügen selbst verweisen.*)>> (SuZ, 87/113). Comprendre és moure's en aquests nexes, des de les possibilitats d'aquesta interconnexió que el comprendre manté obertes. El món ve a ser l'obertura prèvia mateixa d'aquesta 'interconnexió' (*Bezugszusammenhang*) o 'tot de nexes' (*Bezugsganze*), els quals Heidegger designa aquí com a 'significativitat', atès que el caràcter de nexes (*Bezugscharakter*) s'ha d'entendre com a significar (*be-deuten*). Aquests nexes familiars són modes del significar en què el Dasein comprèn l'ens i es comprèn a si mateix ja sempre (d'una manera no explícita), obrint-se com a ser-possible en el món *en* el qual i *des del* qual es comprèn.²⁶⁹

La interconnexió (del nexes) configura una totalitat originària *on* el Dasein *es dóna a comprendre* el seu ésser-en-el-món d'antuvi.²⁷⁰ Aquest *on* "inter-connectat" des del qual el Dasein (es) comprèn és un *significar* (*Be-deuten*). Conseqüentment, <<a la interconnexió [tot de nexes] d'aquest significar l'anomenem **significativitat**. **Ella constitueix l'estructura del món**, és a dir, **d'allò en el qual el Dasein ja és sempre en tant que Dasein**. (*Das Bezugsganze dieses Bedeutens nennen wir die Bedeutsamkeit. Sie ist das, was die Struktur der Welt, dessen, worin Dasein als solches je schon ist, ausmacht.*)>> (SuZ, 87/113-114). La significativitat és la mundanitat; l'estructura del món *familiar* que té caràcter de *totalitat originària ontològica*. Per tant, és una estructura de *ser*.

Quin és l'aferrament òntic d'aquesta estructura de ser, si estrictament parlant el fenomen del món és un fenomen fenomenològic, un caràcter de ser, més que no *un* ens (que està-aquí, a mà o existent)? Doncs, el Dasein, que un cop més fa la funció d'ancoratge fenomènic i òntic de tota investigació ontològica.<<**El Dasein és, en la seva familiaritat amb la significativitat, la condició òntica de possibilitat del descobriment de l'ens que compareix en un món en el mode de ser de la circumstància (ser-a-mà), ens que d'aquesta manera pot donar-se a conèixer en el seu en-si** (*Das Dasein ist in seiner Vertrautheit mit der Bedeutsamkeit die ontische Bedingung der Möglichkeit der Entdeckbarkeit von Seiendem, das in der Seinsart der Bewandnis (Zuhandenheit) in einer Welt begegnet und sich so in seinem An-sich bekunden kann*)>> (SuZ, 87/114).

La cita traspua una ambigüitat que m'agradaria reduir. Per una banda el Dasein és condició òntica del "món" com a context a mà (tot d'útil), però aquest món òntic del qual ell n'és condició (donant l'oportunitat del mostrar-se de l'ens en el seu *en si*) pressuposa l'obertura del món (món 4 o significativitat). El Dasein (es) comprèn ja sempre *en* el seu estar familiaritzat amb aquesta obertura. De fet el "món" d'útils, la descoberta del qual depèn ònticament del Dasein, només es dóna a partir de l'ésser-en-el-món del Dasein. El "món" de l'ens intramundà compareix *amb-vista-al* món ja obert *en-què* el Dasein existeix comprènent. A més, el Dasein és 'en' un món (món 3) històricament i fàcticament determinat en les seves possibilitats de ser. Aquest món 3 (*en-què* i *amb-vista-al-qual*) té *caràcter de món*, és a dir, està configurat i constituït ontològicament per la significativitat o mundanitat (món 4), que és la seva estructura

²⁶⁹ Un cop més l'obertura del món i del Dasein col·lisionen i es confonen.

²⁷⁰ <<Aquests nexes estan enllaçats entre si com a totalitat originària; són el que són en tant que són aquest **significar** en el qual el Dasein es dóna prèviament a entendre's a si mateix el seu ésser-en-el-món (*Diese Bezüge sind unter sich selbst als ursprüngliche Ganzheit verklammert, sie sind, was sie sind, als dieses Be-deuten, darin das Dasein ihm selbst vorgängig sein In-der-Welt-sein zu verstehen gibt*)>> (SuZ, 87/113).

de ser.²⁷¹ Aquesta és la interpretació més clara que, per ara, em sento capaç d'exposar, tot i no estar exempta de problemes.

Aquest “món” de l'útil és *constituït* pel Dasein, però a la vegada el món circumdant (món 3, en un sentit òntico-ontològic) *en què* existeix és *constituent* del Dasein fàctic. Ens trobem (llençats) *ja en un món*, sense per això deixar de comprendre'l i *projectar-lo*. El Dasein hereta i rep un món que s'ha de “menjar” ho vulgui o no, car el seu comprendre les possibilitats *en què* existeix arrenca de la base precompresa que és la mundanitat (món 4) que històricament “li ha tocat”, la significativitat *en què* el Dasein s'entén com a ésser-en-el-món.

Tornant a la darrera cita, veiem que el Dasein fa el paper de condició (òntica) de la veritat òntica, del manifestar-se l'ens intramundà (a-mà). I és que el “món” de l'ens intramundà, el tot d'útil a partir de la seva totalitat circumstantiva respectiva, requereix el Dasein (els seus *per-mor-de* clausuren i completen aquests contextos pragmàtics). La veritat òntica, però, exigeix la veritat ontològica que es dona amb l'obertura (*Erschlossenheit*), del món *i* del Dasein. Però també serà veritat que el Dasein *com a ens* només és possible a partir del món (en sentit eminentment ontològic). En rigor *no hi ha món sense Dasein*, però *tampoc hi ha Dasein sense món*. De fet, no només aquests dos conceptes s'exigeixen (en el fenomen mateix), sinó que també el món exigeix *l'ens* en general, així com també hi ha d'haver ens per tal que hi hagi Dasein. No es pot dir que sense món ni Dasein no hi hagués ens, però tampoc es podria dir que n'hi hagués. Sense món *no podem pensar* ni el comparèixer ni l'aparèixer de l'ens. Així, si es pretén alguna *independència* de l'ens respecte el Dasein i el món, cal un constructe conceptual de difícil justificació fenomenològica: *l'ens sense ser* (l'ens “fora” del fenomen).²⁷² Un ens que no apareix ni compareix *com a* tal. Pensat en la seva radicalitat i des de la fenomenologia és més un *contraconcepte* que no un concepte límit com deia Kant de la ‘cosa-en-si’.

Resumint: La **significativitat** (mundanitat) és la *interconnexió*, la troca de nexes amb caràcter de totalitat originària *en què* familiarment el Dasein existeix comprenent(-se) i *amb-vista-al-qual* compareix l'ens. L'estructura del món -significativitat- és la xarxa, la madeixa de sentit articulat ja compresa on i des de la qual existim. Com es dona *fenomènicament*? Com hi accedim? Doncs des del Dasein. En l'existir el Dasein fàctic (aquest o aquell) *està-consignat* en el seu ser a un “món” –en el sentit més òntic d'una totalitat circumstantiva descoberta d'ens a mà-.²⁷³ Que un Dasein existeix vol dir que existeix *en un* món *o altre* (món rural, món laboral...)²⁷⁴, havent precomprens el món a seques (4) -és a dir, la mundanitat

²⁷¹ Herrmann (2004), 59: Von Herrmann designa el món com a “interconnexió o context relacional amb caràcter de món (*welthafte Bezugszusammenhang*)” vinculant els dos moments de la definició: l’“allò en què (*worin*) el Dasein prèviament es comprèn” i l’“allò amb vista al qual (*woraufhin*) es deixa comparèixer prèviament a l'ens com a útil intramundà”. Aquest seria el món 4, el món en sentit ontològic, o mundanitat.

²⁷² Aquesta problemàtica reapareix més endavant (cf. III, cap.2.3.; IV, cap.7.2.,7.3.).

²⁷³ <<El Dasein és com a tal cada cop aquest, amb el seu ser ja és essencialment descobert un context d'ens a mà; el Dasein, en la mesura en què és, ja s'ha consignat cada cop a un “món” que compareix per a ell; al seu ser li pertany essencialment aquest **estar-consignat** (*Dasein ist als solches je dieses, mit seinem Sein ist wesentlich schon ein Zusammenhang von Zuhandenem entdeckt – Dasein hat sich, sofern es ist, je schon auf eine begehrende “Welt” angewiesen, zu seinem Sein gehört wesentlich diese Angewiesenheit*)>> (*SuZ*, 87/114).

²⁷⁴ Aquest món és un món 1 i 3 a la vegada... Perquè es pot copsar com a tot d'ens intramundà (món 1 en el sentit de món de l'útil, i no, d'entrada, com a univers en el sentit físic estricte), però a la vegada és l'en-què i amb-vista-al-qual concret de l'existència del Dasein (món 3).

(significativitat) com a interconnexió significativa que possibilita cada totalitat remissional i tot remetre('s) i comprendre('s) del Dasein-. Hom no tria l'època, la història, l'estat, la nació, la ciutat o el poble, la condició econòmicocultural en què es relaciona amb l'ens entorn, etc. Hom no tria el món com a espai de joc total *donat* de les (seves) possibilitats existencials i del comparèixer l'ens. Igual que al Dasein li ha "tocat" de bon principi un món *en* el qual és, ell és condició òntica del descobrir-se l'ens (a mà). És a dir, del "món" de l'ens a mà vora el qual sojorna.²⁷⁵

En el que hem estat veient s'equipara **significativitat** (la interconnexió total d'aquest significar (*Das Bezugsganze dieses Bedeutens*)) i **mundanitat**. Si el Dasein és *condició òntica* del "món" a mà, la significativitat és *condició ontològica* de tota comprensió (inclosa la que el Dasein té de si mateix) i, per tant, també és condició ontològica del "món" de l'ens a mà i del món circumdant "particular" en què el Dasein existeix.

IV. Una equivocitat problemàtica en el concepte de significativitat

Aquest cop trobem una duplicitat problemàtica en la 'significativitat'. Es tracta de dues accepcions del terme. Es tracta d'una distinció simplement conceptual, de dos "objectes" fenomenològics distingibles o de la manifestació de les paradoxes a què ens duu el plantejament heideggerià (com diu Lafont)?

Heidegger parla explícitament de (1) la 'significativitat mateixa' i de (2) la 'significativitat oberta'. Es tracta d'(1) un sentit ontològic, de caràcter formal-universal, i d' (2) un sentit òntico-ontològic, de caràcter més "material", però sense deixar de ser una indicació formal, car no parla en concret de quina 'significativitat oberta' es tracta, ni de com s'estructura a nivell de contingut. És a dir, el segon sentit no se situa tampoc al nivell (possible) d'una descripció empíricomaterial de la 'significativitat oberta'. És a dir, d'una determinada organització cultural i històricolingüística, atès que encara es manté en un pla "formal".

Heidegger estableix la distinció entre la 'significativitat mateixa' i la 'significativitat oberta' successivament en el text de *SuZ*. Atenem-nos a les dues cites.

- Cita 1: <<La **significativitat mateixa**, amb la qual el Dasein està ja sempre familiaritzat, comporta la **condició ontològica** de possibilitat que el Dasein comprensor pugui obrir, en tant que interpretant, cosa així com 'significacions', que funden la paraula i el llenguatge. (*Die Bedeutsamkeit selbst aber, mit der das Dasein je schon vertraut ist, birgt in sich die ontologische Bedingung der Möglichkeit dafür, daß das verstehende Dasein als auslegendes so etwas wie »Bedeutungen« erschließen kann, die ihrerseits wieder das mögliche Sein von Wort und Sprache fundieren.*)>> (*SuZ*, 87/114).

El fragment es pot entendre, com a mínim, de dues maneres:

(A) Aquesta significativitat (prelingüística) funda la possibilitat del llenguatge (com a conjunt articulat de signes amb significació). Estrictament parlant, la significativitat no té contingut proposicional, tot i que sigui condició de possibilitat de tot enunciat. Vindria a ser el sentit elemental, al qual som

²⁷⁵ Aquí es comença a dibuixar la tensió entre l'estar-lleçat (facticitat) i el comprendre (projecte) recollits en els existenciaris de la *disposició afectiva* i del *comprendre* com a modes del ser-en, relacionats internament amb l'obertura (*Erschlossenheit*) (cf.III, cap.1.4.2.).

inicialment lliurats, que *ja* ho ha relligat tot (la interconnexió o tot de nexes). D'aquesta faisó possibilita, a la vegada, el tracte amb l'ens intramundà²⁷⁶ (que és simultàniament la compareixença d'aquest ens tal i com és) i el llenguatge (ònticament donat *com a* articulació històrica “determinada” de signes lingüístics, significacions i continguts proposicionals possibles; és a dir, com a *llengua*). Aquí el llenguatge proposicional és pensat pràcticament com un ens (a mà, que està-aquí...). El problema d'aquesta lectura és com pensar el *pas* de la significativitat (no-proposicional i preconceptual) al llenguatge proposicional. Hom podria considerar que no hi ha cap problema, perquè es tracta de dos nivells distints: l'ontològic i l'òntic. Aquesta resposta, però, té el perill clar de reinstaurar un platonisme que va totalment en contra de l'esperit heideggerià.

(B) Però també es pot fer una interpretació més d'acord amb el Heidegger posterior, crític amb el “dualisme” de la significativitat, com confirma una nota del *Hüttenexemplar*.²⁷⁷ Igual que en la interpretació anterior, la significativitat no seria el *llenguatge* en l'accepció habitual d'instrument disponible de comunicació proposicional, sinó en l'accepció ontològica i no habitual del llenguatge com a obertura, *Aquí*, lloc de la veritat com a des-ocultament (*Un-verborgenheit*). Aquesta significativitat o “llenguatge originari” seria fonament del llenguatge en el sentit òntico-instrumental habitual, així com de les diverses llengües particulars. Però la concreció del llenguatge (les llengües) no seria purament òntica, ans òntico-ontològica. Pel fet que cada llengua té, a la vegada, una funció fàctica d'obertura (nivell ontològic) i de constatació d'allò obert en l'obertura, enunciant-ho, mostrant-ho explícitament i comunicant-ho (nivell òntic). El llenguatge originari és d'alguna manera en cada llengua i *només en cada* llengua. Mai independentment, com un substrat ontològic autònom. La significativitat mateixa i la significativitat oberta serien dues maneres de referir-se a l'obertura, la qual, de fet, sempre és fàctica. Parlar de ‘significativitat mateixa’ pot donar lloc al malentès d'una significativitat no-fàctica, ahistòrica i transcendental, en un sentit inacceptable fins i tot pel Heidegger de *SuZ*.

En els dos casos, però, ens hem de preguntar si la dimensió originària del llenguatge que obre el ser de tot ens s'articula (o prearticula) proposicionalment i gramaticalment, o no. És a dir, si aquesta significativitat té alguna cosa a veure amb el que normalment s'anomena llenguatge i, en cas afirmatiu, quina relació hi té. A les dues interpretacions s'hi afegeix la crítica de Tugendhat. El filòsof alemany es pregunta si al ‘llenguatge originari’ (obertura del ser) se li pot atribuir la dualitat vertader-fals. Segons Tugendhat la resposta és negativa, atès que no té sentit parlar de la veritat o falsedat d'una obertura fàcticament donada, només *dins* la qual es pot descobrir l'ens (de manera limitada per la mateixa obertura), i només d'acord amb aquest mostrar-se pot dir-se i enunciar-se l'ens amb veritat o falsedat. Igual que passa

²⁷⁶ No hem d'oblidar que el ‘signe’ és ja un útil. El signe posa espontàniament de manifest l'estructura interconnexa de l'ens (en el seu ser): les totalitats remissionals. Aquesta dada hauria d'evitar les lectures simplistes que fan del llenguatge ònticament constituït d'una manera, una mena de *segon pas* o *segon nivell*, pràcticament opcional. Això no és així. L'estructura “en si” de l'ens més proper, de l'útil, es posa ja inicialment de manifest en la utilitat peculiar d'un cert útil que té el caràcter de signe. De fet, tot útil pot *adoptar* el caràcter de signe (cf. III, cap. 1.3.3.2.: sobre la institució dels signes). Una interpretació que va *radicalment* en aquesta direcció, i que proposa una recol·locació de la reciprocitat conceptual entre ser-a-mà i estar-aquí, la trobem en l'article de Brandom citat abans. Cf. Brandom, R., “Dasein, the Being That Thematises” a: Brandom, R., *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, MA: Harvard University Press, Cambridge, 2002 (ed. orig. 1997), 324-347.

²⁷⁷ <<Fals. El llenguatge no és un segon pis sobre una altra cosa sinó que és l'essència originària de la veritat com Aquí (*Unwahr. Sprache ist nicht aufgestockt, sondern ist das ursprüngliche Wesen der Wahrheit als Da*)>> (*SuZ*, 442/114).

amb el terme ‘veritat’, quan Heidegger parla de ‘llenguatge originari’ i similars, empra un nom que no s’escau al fenomen designat.

- Cita 2: <<La **significativitat oberta**, en tant que constitució existenciària del Dasein, del seu ésser-en-el-món, és la **condició òntica** de la possibilitat del descobriment d’una totalitat circumstantiva (*Die erschlossene Bedeutsamkeit ist als existenziale Verfassung des Daseins, seines In-der-Welt-seins, die ontische Bedingung der Möglichkeit der Entdeckbarkeit einer Bewandtnisganzheit*)>> (*SuZ*, 87/114).

Aquesta segona cita posa definitivament de relleu que hi ha dos sentits de significativitat. Si es tracta de dos “nivells” superposats -com critica Heidegger a les *Randbemerkungen*- o de dues accepcions de la paraula (però no de dos nivells fenomènics, cosa que salvaria parcialment el fragment), no queda clar. Cada cita insisteix en un dels “nivells”.

(A) *La significativitat mateixa (die Bedeutsamkeit selbst)* amb què el Dasein ja sempre està familiaritzat, condició ontològica del llenguatge òntic.²⁷⁸

(B) *La significativitat oberta (die erschlossene Bedeutsamkeit)*, existenciàriament constitutiva del Dasein i condició òntica del descobriment de l’ens intramundà (veritat òntica).

L’estratègia interpretativa harmonitzant recomana *fixar-nos* en la diferència *sense* hipostasiar-la fins al punt de generar un *chorismós* entre la significativitat *mateixa* i la que és *oberta*. Entre el nivell ontològic (la mundanitat com a significativitat *mateixa*) i el nivell ontològic-òntic ja constituït, d’una significativitat fàcticament oberta, d’un llenguatge concret, una llengua.²⁷⁹ En contra del que dirà Lafont, crec que una interpretació adequada de la distinció òntic/ontològic permet evitar la instauració d’un nou dualisme. I és que el dualisme habitualment és (pre)comprès en sentit metafísic, és a dir, com a dues realitats o dos nivells òntics. El dualisme ja ha oblidat la diferència assenyalada entre ser i ens. En tot cas, estic d’acord amb Lafont que Heidegger, en aquest moment textual, introduint el que semblen “dues accepcions” del terme, confon més que no pas aclareix.

Fixem-nos que la cita 2 diu que la ‘significativitat oberta’ és simultàniament (i) element constitutiu existenciari del ser del Dasein i (ii) condició òntica del descobriment de l’entorn significatiu (món circumdant articulad). Que el Dasein existeixi en una significativitat oberta -en una cultura, llengua i moment històric- no és un element purament òntic, sinó *constitutiu del ser* del nostre Dasein.²⁸⁰ La *significativitat oberta* ha de tenir una forma de ser similar al Dasein, en tant que es mostra de forma *òntico-ontològica*: en un cert sentit és un ens, car està donada *en* l’obertura general (‘significativitat mateixa’), però a la vegada (i) constitueix el Dasein existenciàriament, és *essencialment* moment de l’ésser-en-el-món del cas i per això és (ii) condició òntica del descobriment de l’ens intramundà.²⁸¹

Aquest segon punt és rellevant: el ser de les coses intramundanes “només” és *ònticament*

²⁷⁸ Aquí s’insisteix en el sentit ontològic i fundant del llenguatge que Heidegger tant treballarà a partir del viratge.

²⁷⁹ En tot cas, la *significativitat mateixa* ha d’estar ja *oberta* per ser significativa i familiar. Per tant, considero que amb les dues formes terminològiques ens estem referint a dos aspectes o accents del mateix fenomen.

²⁸⁰ En aquest sentit no acabaria de ser fenomenològicament honest dir “l’home parla llengües” en referència al Dasein. El Dasein en cada cas parla i viu des d’una cultura o altra (no suposem aquí cap “puresa” ni delimitació clara entre llengües i cultures, ni impliquem que “la” cultura o llengua on existeix el Dasein del cas sigui una o varies, o una mescla “impura”).

²⁸¹ Aquesta no és la interpretació que fa Heidegger mateix del fragment, valorant-lo com a relliscada (posteriorment en les notes al *Hüttenexemplar*), ni tampoc és la que fa Lafont, com es veurà a continuació.

condicionat per la significativitat oberta, i no pas ontològicament. Aquí s'obre un altre problema interpretatiu fascinant que s'anirà repetint en la investigació. Com entendre que la significativitat oberta és la *condició òntica de la possibilitat del descobriment* de l'ens intramundà (de les totalitats circumstantives)? Aquesta significativitat *com a moment existenciari* del Dasein és *condició òntica* del descobriment de l'intramundà. És a dir, com a moment constitutiú del ser del Dasein (ésser-en-el-món) la significativitat oberta (articulada històricament i concreta) és *condició del fet* que es mostri l'ens intramundà. No li “cedeix” el ser (no n'és *condició ontològica*), però sí que és *condició òntica necessària* que el seu ser es mostri com a tal. Sense Dasein *significatiu* (significativitat oberta concreta) l'ens intramundà no es dona (en el seu ser). Això *no vol dir que* l'ens intramundà sigui “produït” pel Dasein o per la significativitat oberta, *però sí que vol dir que* l'intramundà només *serà* el que és, és a dir, només es mostrarà de la manera que és si hi ha Dasein (per tant, llenguatge; encara més, significativitat oberta). El **fenomen de ser** de l'ens intramundà “depèn” de la significativitat oberta, la pressuposa. Aquesta és una dependència òntica, no ontològica. La significativitat oberta no dona el propi ser de l'ens, només *el deixa* advenir com a fenomen, n'és la *condició òntica necessària* (no suficient). El deixa mostrar-se en el seu ser, però no produeix *tal ser*, car les coses *són* el que són! Aquesta lectura permet esquivar l'idealisme adjudicat a vegades a Heidegger (p.e. Lafont).

L'ésser-en-el-món té com a **condició ontològica** la significativitat oberta. És a dir, el seu ser n'és dependent (condició necessària). El Dasein no seria tal ens sense la significativitat oberta en què existeix, i que el caracteritza com aquell ens que és el seu Aquí. Per altra banda, sense significativitat oberta (món) l'ens intramundà no es mostraria en el seu ser (no seria fenomen), car aquesta és la seva **condició òntica**. De manera extrafenomenològica es pot dir que *sense món* (significativitat oberta) l'ens *d'alguna manera* “seria”, però no en sentit fenomènic o fenomenològic, car *no seria* intramundanament. En l'aclariment de certes qüestions, com la present, s'experimenten els límits del plantejament fenomenològic, cosa que ens obliga a parlar en termes que van més enllà de la seva *justificació fenomenològica*.²⁸²

Lafont considera que les dues cites anteriors assenyalen el precís indret on es posa de manifest la impossibilitat del projecte de *SuZ* com a síntesi (solapament) entre la distinció transcendental (empíric/transcendental, constituït/constituent) i la diferència ontològica.²⁸³ Les **dificultats i inconseqüències a l'hora de situar la significativitat** (i el fenomen del món)²⁸⁴ posen de manifest el col·lapse del projecte. Vegem-ho.

La **significativitat** ha estat considerada com l'element que estableix l'estructura del món: la mundanitat d'allò *on* i *en-què* el Dasein com a tal és en cada cas.²⁸⁵ Però quan Heidegger ha de situar aquest fenomen esclaten les dificultats, perquè vol mantenir la dicotomia Dasein / ens diferents del Dasein. La **facticitat** del Dasein, el fet que “*sempre és dependent d'un món*”, que ja sempre hi-està-consignat (cf.

²⁸² És a dir, que ens obren a l'especulació, en el sentit indicat per Fink (cf.II, cap.1).

²⁸³ Segons Lafont, la diferència òntic/ontològic, ens/ser, es troba de forma germinal a *SuZ* en la distinció Dasein/ens que no és Dasein.

²⁸⁴ Lafont (1997), 66: Lafont parla de la “dificultat estructural en situar el fenomen del ‘món’”.

²⁸⁵ <<El context remissional que, com a significativitat, constitueix la mundanitat (...), que és sobre la base de la mundanitat del món que *poden descobrir-se per primer cop* aquests ens en el seu “en si” “substancial” (*Den Verweisungszusammenhang, der als Bedeutsamkeit die Weltlichkeit konstituiert, (...) daß auf dem Grunde von Weltlichkeit der Welt dieses Seiende in seinem »substanzialen« »An-sich« allererst entdeckbar ist*)>> (*SuZ*, 88/115).

SuZ, 87/114), fa molt difícil fundar la significativitat en la “constitució existencial [sic] del Dasein”.²⁸⁶ Segons l’argument de Lafont, si el món ja és *sempre* obert i el Dasein depèn *sempre* d’aquest, no és plausible fundar la significativitat en el Dasein, com a rendiment seu (ecos de transcendentalisme clàssic).

Heidegger afirma que, per una banda, (a) el món no és el conjunt d’ens que està-aquí, ja que la seva manera de ser és com la del Dasein (*Daseinsmäßiges*), i per l’altra (b) ha de mostrar que el món està prèviament donat al Dasein (facticitat), tal i com exigeix l’estructura de l’èsser-en-el-món. A més, això s’ha de combinar amb la cita 2: <<la significativitat oberta, en tant que constitució existencial del Dasein, del seu ésser-en-el-món, és la condició òntica de la possibilitat del descobriment d’una totalitat circumstantial>> (*SuZ*, 87/114).²⁸⁷ Vet aquí la contradicció -respecte el punt de vista transcendental- a què va a parar Heidegger. Considerant la *significativitat oberta* (i no la *significativitat mateixa*, a seques, anteriorment postulada per abstracció) com a constitutiva de l’estructura *existencial* del Dasein, se salta la distinció transcendental. La *significativitat oberta* és “empírica” però se li fa jugar un paper constitutiu, existencial. En termes transcendents, diu Lafont, la significativitat oberta hauria de ser empírica i constituïda (*existencial*; ònticament pertanyent al Dasein). En canvi se li atribueix caràcter existencial, constitutiu, transcendental. Heidegger suprimeix així la distinció empíric/transcendental. De fet, juga amb la significativitat (oberta) com a instància *constituïda* (òntica) i a la vegada *constitutiva* (ontològica). La diferència ontològica no és equiparable a la distinció transcendental, i els intents uniformitzadors entre les dues distincions que Heidegger fa a *SuZ* fan proliferar les incoherències i contradiccions. És en aquest punt que el projecte (quasi) transcendental de *SuZ* col·lapsa, i on s’enceta el gir (lingüístic) de la filosofia de Heidegger, que concep el llenguatge ontològicament, de forma radicalment no instrumental.

Lafont ens remet a l’anàlisi de l’estructura de la cura’ (§ 41), on es veu la centralitat de l’*estar-llençat* (*Geworfenheit*) del Dasein. És constitutiu del *Dasein* trobar-se ja sempre constituït. Això significa que l’*obertura* (*Erschlossenheit*) és **essencialment fàctica**. Així s’anul·la definitivament la distinció anterior entre ‘significativitat en general’ i ‘significativitat oberta’, entre la ‘significativitat mateixa’ com a pol d’unitat de caràcter “transcendental” i la significativitat concreta, historicofàctica. Es destrueix l’abstracció anterior, incoherent amb el procedir fenomenològic de Heidegger. “Aquest punt de vista (...) es convertirà al llarg de l’anàlisi heideggeriana en la impossibilitat interna de fonamentar, gràcies a aquesta abstracció i mitjançant una analítica del Dasein, la constitució del ‘món’ en la ‘constitució existencial del Dasein’”.²⁸⁸ Per a Lafont, aquest és el cul de sac a què va a parar *SuZ*.

Per la meua banda, coincideixo *en parts* de la crítica de Lafont, però no en la seva conclusió final.²⁸⁹ És cert que aquest lloc textual mostra una problemàtica insuficientment plantejada per Heidegger a l’època. També és cert que la ‘significativitat mateixa’ aparenta un paper transcendental (pràcticament pur, car no sembla barrejar-se amb la facticitat), que no lliga amb el projecte heideggerià. Però a la vegada, la crítica de Lafont a la inconsistència i incogruència del plantejament de Heidegger amb el transcendentalisme no em sembla tant una “crítica” com una constatació (certa) que el camí emprès per

²⁸⁶ Lafont (1997), 65.

²⁸⁷ Cf. Lafont (1997), 66.

²⁸⁸ Lafont (1997), 67. El subratllat és meu.

²⁸⁹ Reprenc més endavant el debat amb Lafont, sobretot respecte la seva “acusació” d’idealisme a Heidegger (cf. cap. 2.3.2.3., apartat II.1.).

Heidegger *no és* el camí de la filosofia transcendental clàssica. Això és cert, com també ho és que a voltes Heidegger no sembla tenir massa clar quin camí està seguint, de manera que oscil·la. Més en general, crec que la novetat heideggeriana (tan discutible com es vulgui) té a veure amb dues coses. (i) En primer lloc amb l'abandonament del transcendentalisme clàssic, en el qual el *transcendental* i l'*a priori* semblaven flotar en un pla eteri, per sobre la suor, la sang, el riure i les llàgrimes de l'existir. (ii) I en segon lloc, amb la inauguració d'un plantejament *quasi-transcendental*²⁹⁰ en què l'anàlisi fenomenològicohermenèutica es mou en el nivell d'**allò òntico-ontològic** amb el Dasein com a àncora. La facticitat és considerada en aquest nivell "empíricotranscendental" des del seu *a priori*. Les problemàtiques entorn al Dasein, la significativitat, el món, etc. es mouen fonamentalment en aquest "nivell".²⁹¹

V. Rebuig de la interpretació lògicoformal de la significativitat

Al final del § 18 Heidegger recapitula, establint les diferents estructures ontològiques vistes fins el moment. (i) La categoria del *ser-a-mà* (*Zuhandenheit*): <<el ser de l'ens primerament compareixent en el món (*das Sein des zunächst begegnenden innerweltlichen Seienden*)>>. (ii) La categoria de l'*estar-aquí* (*Vorhandenheit*): <<el ser *de* l'ens que es pot trobar i determinar en un procés de descobriment autònom a través de l'ens que compareix primer (*das Sein des Seienden (...), das in einem eigenständig entdeckenden Durchgang durch das zunächst begegnende Seiende vorfindlich und bestimmbar wird*)>>, és a dir, a través de l'ens a mà. (iii) L'existenciari de la *mundanitat del món* (*die Weltlichkeit der Welt*)²⁹²: <<el ser de la condició òntica de possibilitat del descobriment de l'ens intramundà en general (*das Sein der ontischen Bedingung der Möglichkeit der Entdeckbarkeit von innerweltlichem Seienden überhaupt*)>> (*SuZ*, 88/114). Pel que es diu aquí, la *mundanitat* és una **determinació existenciària** de l'èsser-en-el-món.²⁹³

El paràgraf conclou rebutjant la reducció lògicoformal del context remissional i de la significativitat a un pur sistema de relacions.²⁹⁴ Això seria tant "correcte" com fenomenològicament empobridor. És a dir, amb aquesta formalització es perd el contingut fenomènic guanyat amb els conceptes anteriors. La formalització matematitzant ve a ser un mode especialment destilat de pensar el que està-aquí en la seva pura forma d'estar-aquí, i per tant, un mode literalment *abstracte*, que anivella tots els fenòmens com a

²⁹⁰ Heidegger no té un plantejament transcendental clàssic. Més aviat redefeix les dualitats transcendents en un nou format, sense abandonar-les del tot. En l'ontologia heideggeriana *òntic* i *ontològic* estan més cosits que mai. Per això es parla a voltes de la cerca d'un *a priori fàctic* o d'un *empirisme transcendental*. Seria tan fals entendre el filosofar de *SuZ* des d'un pla transcendental clàssic, com des d'una investigació empírica. D'aquí el 'quasi-transcendental', que entoma la crítica de Lafont, però no redueix *SuZ* en cap cas a una antropologia.

²⁹¹ El més problemàtic és el "pur" pol ontològic. En el cas que ens ocupa seria *la significativitat mateixa*. Personalment sóc del parer que *no hi ha puresa ontològica absoluta*, car tota ontologia està essencialment vinculada a la facticitat. Pot haver-hi, això sí, un discurs ontològic *general* de caràcter indicatiu-formal, com trobem en bona part de *SuZ*.

²⁹² Nota del *Hüttenexemplar*: <<Millor: l'imperar del món (*Besser: das Walten der Welt*)>> (*SuZ*, 88, 442/114).

²⁹³ Més que no pas del Dasein *qua* ens. Tot i que en constituir el ser d'aquest ens (el seu ésser-en-el-món), també és constituent d'aquest ens mateix, pel que fa al seu ser.

²⁹⁴ <<El context remissional que, en tant que significativitat, constitueix la mundanitat, pot ser formalment interpretat com un sistema de relacions. Però és necessari tenir present que tals formalitzacions anivellen els fenòmens fins a tal punt que aquests perden el seu contingut fenomènic propi, especialment tractant-se de nexes tan "simples" com els que implica la significativitat. (*Den Verweisungszusammenhang, der als Bedeutsamkeit die Weltlichkeit konstituiert, kann man formal im Sinne eines Relationssystems fassen. Nur ist zu beachten, daß dergleichen Formalisierungen die Phänomene so weit nivellieren, daß der eigentliche phänomenale Gehalt verloren geht, zumal bei so »einfachen« Bezügen, wie sie die Bedeutsamkeit in sich birgt.*)>> (*SuZ*, 88/114-115).

purs termes d'una o altra relació, pensant aquestes com a meres funcions matemàtiques. De fet, els conceptes de funció (*Funktionsbegriffe*) matemàtics només són possibles ontològicament <<amb relació a l'ens el ser del qual té el caràcter de la pura substancialitat (*mit Bezug auf Seiendes, dessen Sein den Charakter reiner Substantialität hat*)>>, atès que <<els conceptes de funció són únicament possibles com a conceptes de substància formalitzats (*Funktionsbegriffe sind immer nur als formalisierte Substanzbegriffe möglich*)>> (*SuZ*, 88/115). La lògica formal no seria sinó una formalització de l'ontologia substancialista basada en l'estar-aquí de les coses.

Aquesta tendència inadvertida a basar-ho tot en l'ontologia presencialista de l'estar-aquí (*Vorhandenheit*) i de la substància no és exclusiva de l'època en què Heidegger visqué. Exemples actuals els trobem sense problemes arreu. Fixem-nos en la psicologia cognitiva que planteja el comportament humà en termes de *programa*, invertint (inadvertidament) l'ordre de fonamentació de la problemàtica fenomenològica del món. Una cosa similar passa amb el model computacional de la filosofia de la ment. O en les versions vulgars de la psicologia com a “guia vital”, que segueixen formalment la mateixa estructura que un pla d'empresa. Com si viure fos una competició (amb d'altres, i amb un mateix i els seus propis reptes). No neguem la possibilitat d'aquests models “teòrics”, ni el seu sentit en el viure social quotidià. Però en una investigació sobre la qüestió del món no podem pensar el fonament a partir del fonamentat, i encara menys a partir d'allò *derivadament* fonamentat *per* allò que busquem. Hem d'intentar atendre al donar-se del món des de si mateix. Fins aquí, seguint a Heidegger, hem vist que els nexes no són pures relacions (un pur contingut del pensar *presentatiu*).²⁹⁵ Ja en el § 17 de *SuZ* s'ha mostrat que la relació només es pot pensar com a formalització de la remissió, que seria el fenomen primari i més proper a la qüestió del món (cf. III, cap. 1.3.3.2.).

Hem vist que la familiaritat amb el món com a significativitat és el primer i que, per tant, el Dasein és sempre “significatiu” (rellevant, interrelacionat amb l'ens i l'altre Dasein, etc...). El Dasein “absorbint-se en un horitzó de contextos de significativitat (*Bedeutsamkeitszusammenhängen*) indeterminat, però determinable” es veu mogut a comportar-se i actuar d'unes maneres (les possibilitats de ser venen obertes en el món). Per això coincideixo amb Thomas que “el món del Dasein no és mai una ‘naturalesa en si’ neutral i plenament indiferent”.²⁹⁶ El món fàcticament obert ja és sempre *un cert món*. I aquí tornem a la tensió entre *el món mateix* en singular i la pluralitat de *mons circumdants comuns* del Dasein. En resum, no es pot identificar el món amb un conjunt d'ens, ni amb una interrelacionalitat lògicoformal, ni amb una naturalesa en si (externalitat objectiva vs. internalitat subjectiva).

²⁹⁵ <<Aquestes “relacions” i “correlats” del per-a, del per-mor-de, del que està en circumstància, s'oposen, pel seu contingut fenomènic mateix, a tota funcionalització matemàtica; a més, no són res purament pensat, per primer cop posat en un ‘pensar’, sinó nexes en què es mou la circumspècció ocupada en tot moment (*Diese »Relationen« und »Relate« des Um-zu, des Um-willen, des Womit einer Bewandnis widerstreben ihrem phänomenalen Gehalt nach jeder mathematischen Funktionalisierung: sie sind auch nichts Gedachtes, in einem »Denken« erst Gesetztes, sondern Bezüge, darin besorgende Umsicht als solche je schon sich aufhält*)>> (*SuZ*, 88/115).

²⁹⁶ Thomas (2006), 90.

1.3.4.3. Primers resultats i reflexions sobre el concepte de món

Ara ens trobem en condicions de fer una primera parada en el camí i recopilar els resultats fenomenològics obtinguts sobre el concepte de món.²⁹⁷ La batalla conceptual té lloc en l'oscillar dels conceptes 3 i 4 de món, anunciats al § 14. El trànsit des d'una noció “més ontica” a una “més ontològica”, en ambdues direccions, és constant. Els hem d'anar distingint sense separar-los mai del tot, atès que es copertanyen de manera tan essencial com l'ens i el ser.

I. **Primeres determinacions ontològiques del món**

Seguidament exposo les determinacions ontològiques generals del món guanyades fins aquí, deixant lloc per algunes reflexions i anotant els problemes que comporten.

I.1. **Relacionalitat, vincle essencial i caràcter de totalitat**

En un sentit similar a l'exposat (cf. cap.1.3.4.2., apartat I) **Von Herrmann** diu que “el món, en el qual l'útil es mostra com a intramundà, és la totalitat circumstantiva vinculada i grapada amb el per-mor-de del Dasein (*die mit dem Worumwillen des Daseins verklammerte Bewandnisganzheit*)”.²⁹⁸ El món mateix és vincle de la totalitat circumstantiva (espai mostratiu de l'ens) amb el per-mor-de. És a dir, la unitat preonada en què –*només* en un “segon moment”, analíticament parlant- es pot distingir entre l'espai del fenomen de l'ens i la ipseïtat, per mor de la qual “es dona” l'ens (com a fenomen.) El *món* no és ni el *Dasein* mateix, ni *l'ens* que es mostra. No és *solament* cap dels dos, sinó (i en un sentit inhabitual) *els dos* a la vegada. Més rigorosament encara, és la *donació* dels dos en el seu vincle essencial. Considero que aquest és el sentit ontològic del món.²⁹⁹ El món com *el vincle mateix* del Dasein amb les coses³⁰⁰; com a **relacionalitat** de les coses i el Dasein, del ser de l'ens intramundà (nexes *per-a...*) i del per-mor-de com a ser del Dasein del cas.

En d'altres termes **Pocai** diu una cosa semblant en afirmar que el context de fonamentació en Heidegger és *multidireccional*: **Dasein, món i ens intramundà** juguen un paper fonamental cadascun i cap d'ells un paper de fonament únic. Pocai al·ludeix a dues relacions constitutives: (i) del Dasein vers el món i (ii) del món a l'ens intramundà. La segona relació té una autonomia parcial respecte la primera.³⁰¹ Per la

²⁹⁷ Anticipats parcialment al final del cap.1.3.3.1. (apartat VII), en “l'anunci del món” a partir de la interrupció i la perturbació de la remissió en l'ocupació truncada.

²⁹⁸ Herrmann (2004), 58. Thomas defensa el mateix, parlant de “concepte propi de món” com veurem al següent apartat II.2. (cf. Thomas (2006), 102-103).

²⁹⁹ En un sentit superior al món “òntic” que en certs contextos es refereix *restringidament* a la totalitat circumstantiva per a la mostració de l'ens (intramundà).

³⁰⁰ Aquí reapareix la possibilitat de distingir entre el món com a condició de possibilitat de tot vincle del Dasein amb les coses (mundanitat o món 4) i el món com a totalitat del/s vincle/s mateix/os ja obert/s pel Dasein del cas (món 3). Aquesta oscil·lació és essencial al plantejament heideggerià de la qüestió del món, com veiem p.e. en el debat anterior sobre la distinció entre ‘significativitat mateixa’ i ‘significativitat oberta’ (cf. cap.1.3.4.2., apartat IV).

³⁰¹ Cf. Pocai (2007), 61-63. Pocai creu que aquesta lectura més rica no s'acompleix a *SuZ* on el predomini del projecte esclafa el “món fàctic” i ens deixa amb el “món projectat”. Això implica “un nexa constitutiu directe del Dasein respecte l'ens” (61-62). Això és cert respecte l'ens a-mà, però no respecte tot ens. No respecte l'ens viu, ni l'ens matemàtic, ni tan sols respecte un sentit específic de l'ens que està-aquí (en el sentit més teòric). En aquests casos no hi ha una constitució directa de l'ens (o del seu ser) per part del Dasein. De fet, ni tan sols en el cas de l'ens a-mà la constitució del seu ser *podria* constituir-se unilateralment des del Dasein. Que hi hagi un ens-per-a-tallar i un ens-per-a-picar també exigeix *que hi hagi* tal ens que permet tallar i picar, per unes qualitats que des d'una altra “actitud” o comportament podem contemplar per si soles, indiferentment del projecte existencial del cas.

meva banda crec que el tema és més complex i que hi ha també una relació que va (iii) del món al Dasein, i fins i tot (iv) una que va de l'ens al Dasein, i que potencialment pot motivar una modificació del món (fàcticament imperant).³⁰²

Thomas també assenyala l'irrenunciable *caràcter relacional* del món. De fet, diu que el món *mateix* no és ni una categoria de l'ens ni un existenciari del Dasein: “el món com a **món circumdant** (context del per-a (*Um-zu-Zusammenhang*)) és propiament ‘categorial’ (SuZ 144)³⁰³, i el **món mateix** que implica el per-mor-de que té forma de ser del Dasein (*das daseinsmäßige Umwillen*), no és merament existenciari, sinó existenciari i categorial. El ‘ni això-ni allò (*Weder-Noch*)’, que nega l’o això-o allò (*Entweder-oder*)’, és també un ‘**tan això-com allò** (*Sowohl-Als Auch*)’”. És cert que Heidegger guanya el món arrencant-lo de la seva determinació categorial habitual (categories de substància, presència i realitat), però segons Thomas també estaria cometent una relliscada en determinar-lo unívocament com a existenciari. “Heidegger fa a la vegada un pas endavant i mig enrere”, diu.³⁰⁴ Una fenomenologia del concepte de món *ha de* mantenir el *caràcter radicalment relacional del món* -primerament establert en parlar de la mundicitat de l'ens a mà, però també en la significativitat del món, així com en el caràcter d'existència i no de presència del Dasein-.

Von Herrmann estableix que el món (món 4) és “una interconnexió ontològica (*Bezugszusammenhang*)”, un context de nexes significatius des dels quals es comprèn l'ens i el Dasein a si mateix.³⁰⁵ El món és *relacionalitat* ontològica i no el conjunt de vincles òntics.³⁰⁶ El món com a vinculació i relligament de l'aparèixer l'ens i el comprendre'n el ser representa la indissoluble unió del *fenomen* i la

³⁰² Em refereixo a la possibilitat extrema de l'ens que apareix desprovist de significativitat, “sense món”, sense comprensió del seu ser (*com a això o allò*), p.e. en l'angoixa. En aquesta direcció interpretativa trobem la interpretació de Haugeland que relaciona Heidegger amb Kuhn. Segons Haugeland, l'experiència de l'ens és capaç d'esquerdar el projecte de món en què existim (comprensió del ser dominant), motivant-ne el declivi o la irrupció d'un altre. Tot i que *normalment* aquest no és el cas, car el món *impera* sobre l'ens. En condicions habituals és l'ens el que es predetermina com a intramundà (això és, guanya la possibilitat del seu comparèixer) a partir del món. Aquest el possibilita com a fenomen des d'unes determinacions generals, fora de les quals *d'entrada* no seria un ens (*possible* en aquell món). Ara bé, l'aparició d'allò que d'entrada no és possible *pot* modificar el projecte de món que predeterminava què era possible i què no (cf. cap.2.3. (esp.2.3.2.2., 2.3.2.3.)). Cf. Haugeland, J., “Truth and Finitude: Heidegger's Transcendental Existentialism”, a: Wrathall, M.A. i Malpas, J. (eds.), *Heidegger, Authenticity, and Modernity: Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus. Vol.1*, The MIT Press, Massachusetts, 2000, 43-77, 350-352.

³⁰³ És cert que en el lloc textual marcat per Thomas el món circumdant té un sentit categorial, en tant que se'n fa un ús reductiu. Allí es parla de <<la totalitat circumstantiva es revela com el tot categorial d'una *possibilitat* de interconnexió dels ens a mà (*Die Bewandnisganzheit enthüllt sich als das kategoriale Ganze einer Möglichkeit des Zusammenhangs von Zuhandenem*)>> (SuZ, 144/168). No estaria d'acord que el món 3, del qual el *món circumdant* n'és una accepció conceptual i un aspecte fenomenològic, sigui reductible en cap cas a categoria. El món en sentit onticoexistencial ja és la vinculació de la totalitat circumstantiva amb el per-mor-de, com he apuntat fa un instant. Precisament aquest vincle és el que dóna caràcter de *possibilitat* al tot categorial de què parla la cita.

³⁰⁴ Thomas (2006), 133.

³⁰⁵ Herrmann (2004), 58. (I) El nexa del per-mor-de (II) “en relació amb els nexes d'allò circumstanciat amb allò circumstanciant (*zu den bewandnishaften Womit-Wobei-Beziügen*)”, així com a (III) “les correlatives remissions del per-a (*Um-zu-Verweisungen*)”. Per l'aclariment de la meua traducció del ‘Womit’ i ‘Wobei’ de la circumstància: cf. cap.1.3.4.1. apartat I.2..

³⁰⁶ Això permet plantejar el final del món, o d'un món, sense considerar de manera *realista* que l'ens sigui ònticament destruït. En cert sentit es podria parlar, en tal cas hipotètic, d'una “destrucció” del *ser* de l'ens. Més en rigor, del ser intramundà de l'ens... Fins i tot del ser *mundà* del Dasein. Aquestes consideracions pertanyen al capítol 3 d'aquesta part III, on intento pensar el món des de la qüestió del temps i la historicitat (cf. esp. cap.3.4.2.).

comprensió (de les possibilitats de ser), de l'ens i el ser.

'Món' és *el concepte holístic per se*. Caldrà precisar quina mena de totalitat és (cf.IV, cap.7.1.3.), sense oblidar que aquest *caràcter total* s'ha de pensar des de la relacionalitat constitutiva, i per tant, mai com a totalitat objectiva i/o subjectiva. Aquí troben el seu lloc les problemàtiques del temps i l'espai, en aquesta relacionalitat que només *posteriorment per abstracció* es pot arribar a pensar com a "marc estàtic" de les coses que passen, dels *fenòmens* en sentit kantianà.

I.2. "A priori"

El caràcter de la *familiaritat* amb el món indica que aquest fenomen és (l') *a priori* per excel·lència. És el *previ* fonamental, la primera condició del fenomen, de tot comparèixer i aparèixer de l'ens. De tot ens, fins i tot del Dasein, de les ficcions, els nombres... Recordem què deia Kant sobre l'espai i el temps, com a intuïcions pures *a priori*. La diferència és que el món no s'ha de pensar, malgrat la possibilitat de fer-ho, com a *forma general* de l'aparèixer donada *a priori* en un subjecte. El món és la condició prèvia ja sempre oberta, sempre "efectiva" -i per tant no és mera forma o marc abstracte-, que possibilita els fenòmens, és a dir, la donació de l'ens. Tant dels objectes com dels subjectes (si es vol fer servir aquesta categorització).

El problema és com pensar aquest *ser previ* del món. Com a totalitat significativa familiar precedeix al comparèixer de l'ens intramundà en sentit general (tant de l'útil, com dels altres). Aquest caràcter previ no és abstracte, sinó històricament donat i *en aquest sentit*, fàctic. Aquesta és la dificultat apuntada anteriorment en l'equivocitat del terme 'significativitat' (cf.cap.1.3.4.2., apartat IV).³⁰⁷ El món és "previ" al donar-se l'ens concret que compareix *des d'*una totalitat circumstantiva *ja* donada. Així apareixen també els altres... i en un sentit (restringit) també nosaltres mateixos. En tot cas, pel que fa al Dasein mateix del cas, el problema és més greu, pel fet que el *ser-previ* del món és un *ser-simultàniament* al Dasein. No hi ha món sense Dasein, ni a la inversa.³⁰⁸

En aquesta darrera observació s'aferra **Sonderegger** per defensar que la prioritat del món a *SuZ* només és aparent. És cert que l'ens a mà s'experimenta a partir del món i no a la inversa, diu. Però això no implica un predomini del món. En primer lloc, "la tesi del món com a instància possibilitadora de l'útil juga el paper de preludi a la instal·lació del Dasein humà com a fonament últim constitutiu del món". I en segon lloc, amb l'afirmació de la posició central del Dasein el tema deixa de ser "com es mostra el món en la seva estructura holística", i la qüestió se centra en "la pregunta per com es constitueix el món".³⁰⁹ L'accent deixa de recaure en la *mostració* del món (i com s'hi accedeix) i es centra en la *constitució* del món. Vet aquí l'estatut contradictori del Dasein respecte el món.³¹⁰ Aquesta precisió sobre com transita la qüestió del món des del problema de la *mostració* al de la seva *constitució* (de caràcter més transcendental) és interessant, però crec que a Sonderegger li manca precisar el concepte de Dasein, que usa en un sentit

³⁰⁷ És el mateix problema que es repeteix amb l'obertura (*Erschlossenheit*), que és *a priori*, però fàctica (cf.cap.1.4.1.).

³⁰⁸ Aquesta problemàtica és especialment candent en el període 1927/30, en la part IV de la tesi, on la qüestió es planteja des del fenomen ontològic de la transcendència (cf.IV, cap.5).

³⁰⁹ Sonderegger (2003), 94.

³¹⁰ Sonderegger (2003), 94: "Allí on Heidegger es pregunta com s'accedeix al món, afirma que al Dasein res li és més ocult que precisament el món. Per contra, allí on es formula la pregunta per la constitució, resulta que el Dasein –si més no en el marc de l'anàlisi de l'útil- és el fonament del món."

pràcticament subjectivista i idealista, entenent la “relació” del Dasein i el món de manera clàssicament transcendental.³¹¹

I.3. Incomptabilitat (*singulare tantum*): ‘món’ i ‘mons’?

El caràcter radicalment *previ* de l’obrir-se el món és anterior a tot pensar (intratemporal) en l’abans, l’ara i el després. Així, és previ al *pressuposar* mateix (que no és altra cosa que “posar com a fundant” la possibilitat *anterior* des de la possibilitat *actual*). D’acord amb això, el món també és previ al *comptar*. D’aquí la indicació filosòfica, implícita i recurrent en Heidegger, que *el món és incomptable*. És el *singulare tantum* per excel·lència. Soluciona això la polèmica de si *el món és singular o plural?* N’hi ha un o diversos?³¹²

En rigor, el món 4 -com a condició ontològica del *singular* i *plural* òntics- és una **unicitat presingular i preplural**. Això lliga amb “el fet” que no és un ens. En parlar de *mons* (en plural) ens referim a mons circumdants comuns, totalitats circumstantives donades (i en cert sentit parcials): el món de la feina, el món de la família, de la vida de barri, de la música... Aquests *mons* (totalitats “parcials” o submons) són projeccions historicofàctiques de la comprensió del ser que es donen gràcies al *món*.³¹³

Aquest sentit ontològic peculiaríssim que apunto en el terme ‘món’ és vist, d’alguna manera, també per Husserl. En una nota a peu de plana de la *Krisis* (1936), Husserl fa una observació que recull el que estic intentant dir. <<Per altra banda el món no és de la manera com és un ens, com un objecte, sinó que és en una unicitat per a la qual no té sentit el plural. Tot plural i tot singular extret d’aquest pressuposa l’horitzó del món. Aquesta diferència de la forma de ser d’un objecte en el món i del món mateix prescriu manifestament als dos els tipus correlatius de consciència. (*Andererseits ist Welt nicht seiend wie ein Seiendes, wie ein Objekt, sondern seiend in einer Einzigkeit, für die der Plural sinnlos ist. Jeder Plural und aus ihm herausgehobene Singular setzt den Welthorizont voraus. Diese Differenz der Seinsweise eines Objektes in der Welt und der Welt selbst schreibt offenbar beiden die grundverschiedenen korrelativen Bewusstseinsweise vor.*)>>.³¹⁴ Segons González Guardiola la noció transcendental de *món de la vida* (a distingir de les accepcions pretranscendentals³¹⁵) de Husserl bascula entre dos conceptes bàsics: el d’horitzó (*Horizont*) i el de sòl

³¹¹ La meua precisió i distinció funcional en el concepte de Dasein l’he exposat abans (cf. II, cap. 2.).

³¹² La polèmica ha aparegut per primer cop ja al cap. 1.3.2.; esp. cap. 1.3.2.3. (apartat II). El problema reapareix en els capítols 1.3.6.2. (apartat II.2. i II.3.) i 3.4.2.2., però també a la IV part de la tesi (cf. IV, cap. 6.2.2.1., apartat VI).

³¹³ Aquest és un sentit quasi-transcendental i *fenomenològicament* “absolut”, tot i que no metafísicament absolut. Però el sentit *formal* del món 3 assenyalat abans (cf. cap. 1.3.2.3, apartats I i II) no és ja aquest món 4? Si no ho és, llavors sí que es donaria una unitat formal del món en sentit onticoexistencial, que es pluralitzaria en la diversitat de “mons” (circumdants i compartits), mentre que el món 4 no es podria designar ni com a *un* ni com a *molts*, per tal com es tractaria d’un fenomen de ser fonamental, *incomptable*.

³¹⁴ Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976 (Husserliana VI, 146).

³¹⁵ González Guardiola, J., “Món de la vida (*Lebenswelt*)”, a: *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia XXIII*, Institut d’Estudis Catalans, Barcelona, 2012, esp. 160-164. Els conceptes *pretranscendentals* del món de la vida serien (1) el món de la vida com allò primerament intuït, com a món de la vida quotidiana que té prioritat intuïtiva respecte el món de les substruccions lògico-teòriques i les idealitzacions de les ciències naturals; (2) com a fonamentació de sentit (que englobaria les ciències en tant que rendiments de l’activitat humana en el món); (3) com àmbit subjectiu-relatiu (a altres comunitats històriques, p.e.) que obre al pluralisme i relativisme dels “mons de la vida” i (4) com a estructura essencial o *eidós* del món (estructura general comuna a tot món de la vida).

(*Boden*)³¹⁶. És el món de la vida entès com a horitzó que és “condició per a l’aparició de coses”³¹⁷ i que no apareix mai com a tal, que és “únic”, és a dir, *presingular i preplural*. I quan dic ‘únic’ em remeto a una forma de *ser* singularíssima, no a un ens.³¹⁸

Per tot això, parlem habitualment de *món* en singular, fins i tot quan ens referim a *un* món circumdant i comú històricament fàctic –distingible d’un altre món (passat, p.e.)-. En aquest darrer sentit és lícit parlar de *mons*, sempre i quan tinguem en compte que el concepte originari de *món* apunta a un *previ* a la distinció singular / plural.³¹⁹ Els *mons* són vistos “des de fora”, *a posteriori*... sempre des del *món* del Dasein del cas. Per això l’ús del plural pel terme ‘món’ és *derivat* (ontològicament), cosa que no vol dir que no sigui necessari, no només per a altres investigacions, sinó *també* per a l’aclariment ontològic de la noció de *món* en singular. M’aturo, doncs, en l’ús *en plural* del concepte de ‘món’.

De ‘*mons*’ en podem parlar en dos sentits. (A) En sentit merament òntic o (B) òntico-ontològic. (A) Merament *òntic* ho serà si ens referim a conjunts òntics determinats i distingibles entre si (p.e. el món microscòpic, el món dels minerals...). Aquest és un ús *derivat* de ‘món’, i possiblement es podria suplir per termes com ‘conjunt’ o ‘univers’. Si acceptem que l’ús paradigmàtic del món 1 (totalitat de l’ens que està aquí) significa quelcom com *univers*, tots aquests *mons* en sentit òntic serien *universos* particulars, delimitats, que remetent a l’accepció *universal* (perdoneu la redundància) del terme ‘univers’. (B) El sentit òntico-ontològic dels *mons* pressuposa el *món* en sentit ontològic (món 4). Ve a ser una accepció *plenificada* de l’ús *formal-general* del món 3 (cf.cap.1.3.2.2.) com a indicació formal, ja que sempre exigeix *explícitament* del Dasein del cas.³²⁰ Al meu entendre, a diferència del que defensa Thomas, el món circumdant és sempre, *també*, món comú (cf.cap.1.3.6.), malgrat que s’hagi de *precisar* en cada cas en quin grau ho és. És a dir, encara que tot món circumdant sigui *comú*, això no vol dir que tot món circumdant sigui *comú* en el mateix grau.³²¹

Per tant, si parlem de *mons* en aquest sentit òntico-ontològic (instanciacions del món 3 en sentit formal-general: món circumdant comú), s’acceptarà que hi ha pluralitat de *mons*, perquè *entre ells* són diversos en el seu “contingut”. És a dir, en la seva articulació significativa concreta: el món del sabater i el del treballador industrial no són idèntics, ni el món del poble i el de la ciutat, ni el dels romans i el dels hebreus, etc. Però en cada cas d’aquests, els *mons* no són, de fet, *individualitats* aïllades i inaccessibles unes a les altres. Hom es pot aproximar al món de l’artesà sense que sigui el seu món, p.e., des del món

³¹⁶ Deixo apuntada una investigació comparativa possible del *Boden* de Husserl (món de la vida) i el *Grund* heideggerià, exposat sobretot a *VWdG* (cf.IV, cap.5.3.1., 6.3.1.3.).

³¹⁷ González Guardiola (2012), 166.

³¹⁸ Un ens *singularíssim* podria ser el Dasein, però el món no és, en tant que horitzó englobant, cap ens.

³¹⁹ Com que el llenguatge i el nostre aparell conceptual no té categories elaborades pel presingular i preplural, emprem ‘món’ però també ‘mons’, tot i que sigui problemàtic. Amb això no ens referim a cap ens. Si no fos perquè sonaria estranyíssim, la millor opció seria parlar sempre de ‘món’ sense article, ni determinat ni indeterminat. Una cosa similar fem amb els substantius incomptables com ‘neu’, ‘boira’, ‘aigua’. “Hi ha neu”, “cau neu” i només en un sentit derivat, una mica forçat, parlem de “neus”, “aigües”. El paral·lelisme establert no és del tot consistent gramaticalment, però ajuda a assenyalar la direcció del pensament ‘món com a incomptable’.

³²⁰ Pensem aquest en una modalització més *individual* o més *col·lectiva*. P.e. “jo”, “la comunitat de veïns”, “la pagesia”, “el proletariat”...

³²¹ El món de l’adolescent urbà i el món del vell rural possiblement siguin *menys* comuns (malgrat no deixar de ser-ho *en cert grau*) que el món de l’adolescent rural i el món del vell rural, per posar un exemple.

acadèmic dels estudis històrics i culturals. Hi ha trànsit entre el món d'uns i el dels altres, fins i tot, hi ha trànsit entre mons passats i presents... i futurs. Aquesta *comunitat* entre *mons* no arrasa, però, la diferència i alteritat que hi pot haver *entre* ells a nivell de contingut (òntic i ontològic-significatiu). Hi ha *diferències* importants entre el món del creient i el de l'ateu. El món de la vida rural en l'actualitat tecnològica europea no és el mateix que el de la vida urbana a la Roma republicana, etc. A aquestes diferències els subjau, com a mínim, el *sentit ontològic de món* (món 4), que *pertany* a tots els mons històrics. El món pensat en singular, com a estructura de ser, pertany a l'ésser-en-el-món (qualsevol), però no és una idealitat *solta*, independent dels *mons*.

Al meu entendre, és indispensable pensar d'una sola tacada el *món* únic i els *mons* diversos, tant quan ens referim *al món*, com quan ens referim a *un món* o *diversos mons*. Si només pensem el *món* en sentit ontològic "singular", correm el *risc* de concebre'l de manera buida com a pura estructura formal total. Si ens centrem únicament en els *mons* fàctics perdem el sentit ontològic unitari del *món*. Hi ha com a mínim un sentit ontològic rellevant en què el món és precisament *únic*.³²² Aquest sentit és implícit *cada cop* que parlem de *mons* en plural o d'*un món* en singular. Atès que *cada món* és únic, previ, total, englobant i dominant respecte les possibilitats de ser de l'existència històrica del cas (cf. cap. 1.3.4.3., apartat II.2.). Si resumim, tenim tres usos de més general a més particular del terme 'món' que es mouen entre el sentit de món 4 i 3 (esbossats al § 14):

(A) El món com a mundanitat (món 4) és *únic*. 'Món' designa una forma de *ser* presingular (i preplural) unitària.³²³ Es tracta del *món mateix*.

(B) Es pot especificar el sentit de *món* segons l'aspecte ontològic que en ressaltem. Així ens referim al món circumdant (*Umwelt*) i al món comú (*Mitwelt*), p.e..

(C) Però al seu torn, aquests "modes" del món es poden concretar (plenificar "materialment"), restringir i especificar ònticament, com quan parlem d'aquest o aquell món circumdant comú (el de l'empresariat, del camp, del solter, de la mare...).

Von Herrmann distingeix entre *món circumdant* i *mundanitat*.³²⁴ La segona és la unitat que aglutina la diversitat possible i fàctica del primer.³²⁵ En la cita es veuen els nivells A i C que acabo de determinar: "els mons circumdants ocasionals són modificacions concretades de la modificable estructura a priori del món (*Die jeweiligen Umwelten sind konkretisierte Modifikationen der modifikablen apriorischen Weltstruktur*)".³²⁶ Per altra banda, **Lafont** considera que la unitat del món com a unitat de significativitat no queda

³²² El món 4 o mundanitat. Es tracta de la forma de ser de tot món (circumdant, comú, compartit, històric, fàctic).

³²³ La qüestió es complica si som conscients que el món (4) no és un ens, sinó ser. Podem parlar d'una forma de ser *singular* o de formes de ser *plurals*? Sigui com sigui, aquí hi ha una dificultat. Hom podria dir que al món com a *forma de ser*, com a *ser del món*, no li podem aplicar la disjunció categorial singular/plural. Si la podem aplicar, però, caldrà un treball previ d'adequació d'aquestes categories aplicades a *formes de ser*. Provisionalment, la *unicitat* del *món* ha de servir de senyal per situar-nos en un pla "previ" o "neutre" respecte la distinció un/molts.

³²⁴ La distinció que faig entre A i C és clara en Von Herrmann, no tant explícita és la que marco entre B i C.

³²⁵ Herrmann (2004), 59-60: "A tots els mons circumdants concrets els subjau (*zugrundeliegen*) una estructura de món unitària i que roman igual, la *significativitat*. Sigui quina sigui la possibilitat d'existència en què el Dasein es projecti, sigui la totalitat circumstantiva que sigui en què s'hagi copsat concomitantment (*mitergriffen ist*), sempre hi ha (ist) en el Dasein la interconnexió mundana (*welthafte Bezugszusammenhang*) com a tal."

³²⁶ Herrmann (2004), 60.

suficientment preservada en Heidegger.³²⁷

La distinció entre *món circumdant* i *mundanitat* (món 3 (B i C) i món 4) ens deixa amb un problema: com pensar la relació *interna* entre els dos sentits? (i) Una opció afirmaria la diversitat d'instanciacions fàctiques d'una estructura transcendental comuna, universal, prèvia i *a priori* (en sentit tradicional). (ii) Una altra consideraria que la mundanitat del món s'*abstreu* a partir del/s món/s efectiu/s, fàctic/s i històric/s *en què* el Dasein del cas existeix. Per la meua banda (i) rebutjo la primera opció per ser contrària a la fal·lera heideggeriana per evitar els dualismes metafísics-jeràrquics (empíric / transcendental, real / ideal).³²⁸ (ii) No per això cal acceptar sense més la segona, especialment en la formulació donada que recorda la metafísica inductiva que Heidegger critica en el KNS 1919.³²⁹ Per altra banda, en aquesta discussió no s'ha d'oblidar que l'obertura (*Erschlossenheit*) -tant del Dasein com del món- és *sempre* fàctica. Si fos transcendental en el sentit clàssic no podria ser a la vegada fàctica, esdevinguda, històrica. Per això l'oposició forta entre empíric (o fàctic) i transcendental no se sosté en Heidegger. Lafont ho considera una "destranscendentalització"³³⁰, Görland parla d'una "apriorització del fàctic"³³¹. És a dir, hi ha *facticitats* amb funció transcendental³³², que possibiliten la compareixença de l'ens.

I.4. Fenomen (el donar-se el fenomen com a tal). Món i obertura. Reflexions.

Excedint el procedir fenomenològic gradual en què ens hem mogut fins ara seguint la lectura de *SuZ*, m'aventuraria a indicar que el món com a significativitat *a priori* es mostra com a familiaritat amb l'aparèixer com a tal. **El món és el fenomen per se.** Fenomen del qual nosaltres *mateixos* com a tals (és a dir, com a fenomen) en som "moment", en tant que "ens 'hi' donem", apareixem "en" ell i "a partir" d'ell. A la inversa, el món només és moment del Dasein si parlem del "món" en sentit restringit. És a dir, del comparèixer global de l'ens intramundà, que es produeix sempre en l'Aquí del Dasein. És en aquest punt on l'obertura del món i l'obertura del Dasein es confonen sovint (cf. cap. 1.4.).

El *Da* (Aquí) del Dasein és el seu *estar-obert* disposat afectivament *en* una projecció historicofàctica (de món). Només és possible ser-*hi* (*Da-sein*) des d'un estar familiaritzat amb el fenomen com a tal. És a dir, des de l'obertura que és el món mateix. Altrament, el fenomen com a fenomen (el món) no pot ser amb independència del Dasein. És a dir de l'Aquí del ser-*hi* (*Dasein*), de l'Aquí on es dona el ser, en què l'ens compareix sent comprès. Tant és així que sovint 'Aquí' i 'món' semblen designar el mateix (obertura de l'Aquí i obertura del món).

Held diu que a *SuZ* s'enfoca "el món com a context de rellevància que manté"³³³ les coses en el seu ser-a-mà, en aquella "fiabilitat (*reliability*) en què ens podem moure lliurement i de forma confiada en el

³²⁷ L'idealisme lingüístic que Lafont veu en Heidegger (cf. cap. 2.3.2.3., apartat II.1.) comportaria una dispersió i multiplicació de mons, d'acord amb la pluralitat inherent a les formes del llenguatge i les llengües.

³²⁸ Cal impedir *també* que la *diferència* entre l'òntic i l'ontològic acabi en un nou dualisme metafísic, on de fet s'acaben pensant els dos "nivells" des del nivell òntic dominant (dirigit secretament per una comprensió preontològica dominantment presencialista). És a dir, el ser i el món des de les *coses*.

³²⁹ GA 56/57, 24-26/29-33.

³³⁰ Lafont (1997), 44, 143.

³³¹ Görland, I., *Transzendenz und Selbst (Eine Phase in Heideggers Denken)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1981, 22.

³³² L'obertura és fàctica. El Dasein és fàcticament *en* l'obertura.

³³³ 'Context of relevance' és el terme anglès que possiblement tradueix l'alemany 'Bewandtniszusammenhang'.

tracte amb l'útil". Si la fenomenologia vol anar a les coses mateixes *el món* és "l'única 'cosa mateixa' de la fenomenologia".³³⁴ *El món*, i no el ser, és la cosa mateixa, diu Held.³³⁵ El fenomen del món no és un fenomen vulgar, no és el mostrar-se d'un ens o conjunt d'ens. Es tracta d'un fenomen *molt particular*.³³⁶

En la seva exposició sobre l'*en-si* (*An-sich*) de les coses, Held compara Husserl i Heidegger. Husserl s'aproxima per via perceptiva al món "com a horitzó universal" del moviment de transcendència de la consciència. Però aquest món com a "context de referència que ho inclou tot" no és *actual* o *present*, car no es dóna cap "infinitud actual" de tots els horitzons.³³⁷ D'acord amb Husserl el ser-en-si de les coses es constitueix en la consciència intencional en l'adonar-se que "les coses són més del que apareix en el seu horitzó respectiu vigent", perquè "el seu ser s'extén més enllà de les possibilitats d'experiència de la consciència limitada a aquests horitzons". Però segons Held, la interpretació husserliana del ser-en-si roman *subjectivista*. Per contra, Heidegger parteix del ser-a-mà de les coses. En l'ús sense entrebancs de l'útil el ser d'aquest ens "consisteix enterament en el seu estar-relacionat (*relatedness*) amb els humans". Com pot ser que el ser-per-a-nosaltres (ser-a-mà) "inclogui l'experiència més forta del ser-en-si"?³³⁸ La raó és que no seria possible "una experiència de l'ús de l'útil sense entrebancs (*trouble-free*) sinó estiguéssim ja completament segurs, gràcies als nostres hàbits, de la seva disponibilitat (*availability*) com a quelcom usable abans d'emprar-ho de tant en tant". Aquesta confiança és senyal del convenciment –preteòric– "en l'actitud natural, que el ser de les coses ja és allí abans que convertim aquestes coses en objectes"; abans que esdevinguin tema de la percepció (via teòrica privilegiada).³³⁹ Però l'útil amb què confiadament ens les tenim en el nostre anar fent habitual compareix a partir del món, i no per si sol. Per això el món és el *ser-en-si* per excel·lència i el tema de fons de la fenomenologia, segons Held.

II. Oscil·lació entre el món en sentit ontològic i el món circumdant en sentit òntic

Ja he assenyalat l'oscil·lació entre el sentit 3 i el sentit 4 de 'món'. Fins i tot he apuntat³⁴⁰ la distinció *possible* en el concepte de món 3 entre un sentit *més* òntic (el món com a totalitat òntica, totalitat circumstantiva concreta) i un sentit òntico-ontològic, de caràcter *més* formal, com seria la noció general de 'món circumdant' o la que veurem de 'món comú', que ja apunten al concepte ontològic de món (mundanitat).³⁴¹ La diferència entre el concepte de món circumdant (en el sentit *més* òntic i en el sentit

³³⁴ Held (2002), 68.

³³⁵ Held (2002), 76. L'afirmació es troba en una nota al peu, que remet a un altre article de Held: "Heidegger and the Principle of Phenomenology" a: Macann, C.E. (ed.), *Martin Heidegger: Critical Assessments II*, Routledge, 1992.

³³⁶ D'acord amb el sentit filosòfico-transcendental de fenomen, similar al concepte fenomenològic de fenomen del § 7 de *SuZ*, és absurd creure que <<en el fons el fenomen és també com els objectes i les coses (*das Phänomen sei im Grunde auch wie die Sachen und die Dinge*)>> (GA 27, 396/420). Al WS 1928/29 s'aclareix que el comprendre (*Verstehen*) com a projecció (*Entwurf*) es basa en què el comprendre originari projectant (de la transcendència) té caràcter de *construcció* (*Konstruktion*) (GA 27, 396/420). En essència filosofar és construir, deixant la porta oberta a un procedir més especulatiu, com el de Heidegger a partir de la *Kehre* o el de Fink en la seva filosofia del món.

³³⁷ Held (2002), 67: "Però la consciència no pot transformar en cap cas el transcendir potencialment infinit de tots els horitzons en una infinitud actual en què el món sigui donat d'un sol cop, ja que en la successió concreta de l'experiència, la consciència està sempre lligada a horitzons solts i singulars fàcticament donats".

³³⁸ Held (2002), 67.

³³⁹ Held (2002), 68.

³⁴⁰ Cf. cap. 1.3.3.1., esp. apartats VI i VII.

³⁴¹ Dic "de caràcter *més* òntic" i "de caràcter *més* formal", car no es tracta ni d'un *caràcter purament òntic* en el primer cas,

òntico-ontològic) i el concepte ontològic de món (sentit 4) que despunta en l'elaboració filosòfica del concepte de món 3, s'ha de mantenir sense enquistar-se. És a dir, a la vegada que hi ha una diferència *cal efectuar l'oscil·lació* per no caure ni per la banda d'una disquisició empírica sobre el món, ni per la d'una concepció lògicoformal.

II.1. Precisió sobre el món quotidià circumdant

Si la primera acotació conceptual del fenomen del món li atorga la simultaneïtat de l'*en-què* el Dasein s'autoremet (es comprèn) i l'*amb-vista-al* qual del comparèixer l'ens, quin sentit conceptual li resta al món circumdant anteriorment introduït? O és el món circumdant senzillament un aspecte d'aquest món (3), "definit" formalment? I encara més. No són els aspectes estructurals-formals (*en-què* i *amb-vista-a*) del món (3) ja la seva mundanitat (món 4)?

Intentaré esbrinar fins a quin punt podem distingir entre el món 3 i el món 4, i també, quina relació té el concepte de *món circumdant* respecte el concepte del *món 3* en general³⁴² (entès com a fenomen del món). Començo determinant tan com puc el món circumdant, sempre concret i fàctic –cosa que no vol dir que sigui tancat, estàtic, determinat i còsic-, de la mà de **Haugeland**, que s'hi aproxima vivament: "El món quotidià³⁴³ és un tot concret ricament dinàmic i estructurat significativament". El caràcter total, dinàmic, estructural i significatiu, ja són determinacions ontològiques del món.³⁴⁴ Seguint a Haugeland, el món quotidià circumdant no és un conjunt formal de "*classes (kinds)* de tasques i projectes que hi hagi o que hi pugui haver hagut, sinó tota la varietat de tasques i projectes *particulars* que hi ha *de fet*, en totes les seves particulars i específiques interrelacions, complexitats, i detalls cruentos, així com també totes les eines, materials, subproductes, i tot allò que tingui un rol o sigui disponible per a un rol en qualsevol d'aquestes tasques i projectes".³⁴⁵ Tampoc es tracta del *conjunt* de tot això en un moment donat, com qui fa una instantània o talla verticalment una franja temporal, sinó que "inclou totes les històries rellevants i projectes", atès que les "tasques i projectes, per la seva pròpia natura, tenen el seu passat i futur pertinent". El món (circumdant) és "un entorn (*milieu*) vital i dinàmic forjat amb tensió i tedi, fúria i calma, promesa i amenaça" i no uns "voltants inerts i sense sentit".³⁴⁶ És a dir, allò circumdant és *precomprès afectivament*.

Però és raonable entendre aquesta concreció, i sovint així es fa, en el sentit que el món és en cada cas el *del* Dasein fàctic, és a dir, el *seu* món. Això és cert, però que sigui el *seu* món no pot voler dir –al meu entendre- que sigui *únicament el seu* món, ja que les totalitats circumstantives, la vinculació del seguit

ni d'un *caràcter purament formal* en el segon. El 'més' indica una tendència, una direcció cap a la qual apunta cadascuna de les accepcions conceptuals dirimides.

³⁴² I que, per tant, també inclou el caràcter de *ser-comú* que tematitzo més endavant (cf. cap.13.6.). També a *SuZ* s'exposa primer el món circumdant, es "defineix" el fenomen de món i ens atansem a la mundanitat *abans* d'exposar el *qui* i, doncs, *abans* d'insistir en l'aspecte *comú* del món.

³⁴³ Haugeland parla aquí d'"*everyday world*" i no d'"*around-world (Umwelt)*", però certament la seva exposició del *món quotidià* (és a dir, el món 3 del cas), se situa *abans* d'entrar en el *qui-és-en-el-món* i en el món comú. És clar, pel que segueix, però, que Haugeland concep el món quotidià ja des dels seus aspectes d'*entorn (Umwelt) comú (Mitwelt)*.

³⁴⁴ Que, per tant, enceten el trànsit del món 3 al món 4. Del fenomen del món al seu ser mateix.

³⁴⁵ Haugeland tradueix '*Bewandtnis*' per '*role*' i '*zuhanden*' per '*available*'.

³⁴⁶ Haugeland (2013), 119. És cert que el plantejament de Haugeland té arrels pragmàtiques, tot i que el seu pragmatisme inicial es va matisant amb els anys, i aquest és un dels seus darrers escrits sobre Heidegger. Donada aquesta explicació posa com a exemple el "'món dels esports' local", fins i tot en un poblet de mala mort. El jugar és el ser-en viscut i no el món, però.

de nexes *per-a* respecte els diversos *per-mor-de* no pot ser producte d'una sola instància aïllada i pura, separada de tota la resta de l'ens. És a dir, efectivament el Dasein del cas *pot* descobrir l'ens de manera original i inèdita –tot i ser això inhabitual–, fins i tot, admeto que el Dasein del cas pugui influir en la modificació de l'obertura del món imperant (i de la comprensió del ser que comporta). No puc admetre, però, que el món sigui individual, en una forma sol·lipsista que implica no haver comprès ni tan sols el fenomen del Dasein (cf. IV, cap. 6.2.3.). Perquè aquest és essencialment *amb* altres, i el seu ser *vora* les coses, pot ser singular i idiosincràtic, però *es deu* al món prèviament obert de manera *comuna*.³⁴⁷ En el capítol 1.3.6. es mostra el vincle entre món circumdant i món comú.

II.2. Món circumdant i món mateix: oscil·lació i diferència (Thomas)

L'oscil·lació problemàtica entre el sentit 3 i 4 del món ha començat a aparèixer tan bon punt establerta la distinció, arrel del § 14 de *SuZ* (cf. cap. 1.3.2.3., apartats I i II). La mundanitat (el món en sentit ontològic) s'ha exhibit com a 'significativitat', és a dir, "com el tot dels nexes de sentit, com els nexes del *per-mor-de* i del *per-a*". Aquesta és l'estructura de (tot) món i, per això, és formal, tot i que no lògicoformal (cf. cap. 1.3.4.2., apartat V). Però, com diu Thomas, en tant que *hi* som (en tant que Dasein; senti-hi) "**no ens movem mai en la formal estructura-de-món**", sinó que comprenent "ens remetem en un món concret, en un món particular (*besondere*), respectiu de cada qual (*jeweilige*) i determinat".³⁴⁸ Aquest seria el món 3, que *en un sentit* és el món circumdant del cas, ja que *en un altre* sentit aquest món 3 és el món comú (*Mitwelt*) del cas (cf. cap. 1.3.6.).

Segons Thomas aquest "món" concret i pluralitzable –en oposició al món en singular (món 4)- el podem designar com a 'totalitat circumstantiva (*Bewandnisganzheit*)' (cf. *SuZ*, 84/110-111). "Cada Dasein particular té el seu propi món concret com a totalitat circumstantiva", per tant, la totalitat circumstantiva és en-cada-cas-meua (*jemeinig*), segons Thomas. Així concep **el món circumdant com a món concret i en-cada-cas-meu (= totalitat circumstantiva)**. L'existència del Dasein del cas co-determina el seu "món" (totalitat circumstantiva), però "els 'mons' en-cada-cas-meus són englobats" pel "món públic, compartit en general (món comú o compartit)", que seria "el món, és a dir, el món en sentit estricte".³⁴⁹ Thomas intenta solventar la tensió entre particularitat i generalitat del món distingint i contraposant el *món circumdant* en-cada-cas-meu al *món comú*. Personalment no subscriu aquesta postura.³⁵⁰ A més, tot seguit,

³⁴⁷ Que el món estigui obert de manera "comuna" no vol dir ni que tothom existeixi igual, ni que tothom tingui una mateixa "representació" o "visió del món", ni que tothom pensi, senti i entengui el mateix d'allò que hi ha al seu entorn. Només vol dir que l'entorn (com a tal) és comú *per se*. I aquest seu ser-comú és el que permet que coincidim o no, sentimentalment, intel·lectualment, relacionalment amb els altres. És el que fa possible que les nostres apreciacions sobre les coses puguin divergir o convergir (cf. IV, cap. 6.3.3.1., apartat II.3.). Al meu entendre, i crec que també és el parer de Heidegger, sense l'obertura del món -comuna en el sentit marcat- ni hi ha 'món personal', ni 'maneres idiosincràtiques d'existir' possibles.

³⁴⁸ Thomas (2006), 94.

³⁴⁹ Thomas (2006), 94.

³⁵⁰ El món comú és també el món circumdant i viceversa. Ambdós presenten aspectes fonamentals del món en sentit ontico-existencial. Les circumstàncies, condicions respectives o "rols" (*Bewandnis*) no són –en termes generals i mitjans- un producte original individual. A més, ja he declinat la interpretació *individualista* del Dasein (cf. II, cap. 2). I a sobre, si seguíssim l'esquema interpretatiu de Thomas no s'entendria l'apropiació del món per part del Dasein resolt en la 2ª secció, que quedaria reduïda a un abandonament individualista i individualitzant del món comú, quan més aviat es tracta de guanyar per a si el comú i circumdant *en què* ja existim d'entrada. Val a dir que en la tesi de Thomas, sistemàticament, la 2ª secció de *SuZ* no hi juga pràcticament cap paper.

Thomas distingeix de nou entre “l’estructura de món comuna de la mundanitat mateixa” i les seves modificacions possibles en “totalitats estructurals corresponents dels ‘mons’ particulars (les totalitats circumstantives concretes, en-cada-cas-meves)”.³⁵¹

Sigui com sigui, Thomas distingeix entre *el món circumdant*, proper, familiar, quotidià i en cada cas concret –*pluralitzable*, per tant - i *el món com a tal*, la mundanitat, distinció que subscriu. Tot i que crec que es confon en afirmar que “la distinció entre món i món circumdant esmenta d’entrada la distinció entre publicitat (*Öffentlichkeit*) (món general compartit (*allgemein geteilte Welt*)) i (ser-)en-cada-cas-meu (*Jemeinigkeit*)”.³⁵² Puc entendre que el món sigui en-cada-cas-meu en el sentit que “jo” sóc *en* les pròpies totalitats remissionals, però no puc acceptar el caràcter ‘privat’ –en sentit fort- del *món*, ni tan sols del món més *íntim i solitari*.³⁵³

En la distinció entre *món circumdant* (paradigma inicial del món 3) i *món mateix* (món 4) Heidegger s’ha valgut provisionalment de la distinció ontic/ontològic (§ 14). Si el món mateix o mundanitat és *ser*, el món circumdant d’alguna manera és *ens*.³⁵⁴ El que passa és que “el món-circumdant també és món” i, per tant, *ser*. “Així el concepte de món guanyat esdevé equívoc (*zweideutig*), multifacètic (*schillernd*), ja que **pot significar ser, però també ens**”. L’equivocitat que tenia la *circumstància* (*Bewandtnis*) es trasllada al món (circumdant).³⁵⁵ Per això diem que “el món circumdant té pròpiament un **sentit ontico-ontològic**”.³⁵⁶ Aquesta designació dona veu a l’*oscil·lar* propi del concepte de món.

Tot i assumir aquesta oscil·lació i la impossibilitat d’imposar una diferència lògicament nítida, Thomas estableix dues característiques fonamentals que distingeixen el *món circumdant* del món en general: la *proximitat* (*Nähe*) i l’*estar-limitat* o *limitació* (*Beschränktheit*). Considerant que el fenomen del món es guanya des del món circumdant, i que la mundanitat s’ateny des de la circummundanitat, ens adonem que la mundanitat com a “franquesa o estar-obert del món (*Weltoffenheit*)” supera la *limitació* del món circumdant, que pot arribar a ser una “estretor (*Enge*)”.³⁵⁷ De totes maneres, diu Thomas, la mundanitat “conserva –en forma (*Gestalt*) modificada- el caràcter fonamental propi del món circumdant”: “la proximitat (*Nähe*)”.³⁵⁸

³⁵¹ Thomas (2006), 94-95. I en canvi, ha quedat clar que la mundanitat (món 4, món en singular) no es pot identificar pas amb el món comú (*Mitwelt*) que és tant “ontic” com el món circumdant. Si més no si el pensem en contrast amb el sentit ontològic del món o mundanitat.

³⁵² Thomas (2006), 95.

³⁵³ La mateixa intimitat i solitud certament és en-cada-cas-meua, però mai exclusiva d’un sol Dasein, sinó essencial *al* Dasein “en general”. Només des d’un *món* (en cert sentit compartit) *hi ha* intimitat i solitud... A més, la possible solitud del Dasein tecnològicament interconnectat i hipercomunicador del s.XXI és fenomenològicament distinta de la possible solitud del Dasein del s.XIX, igual que la solitud rural i urbana són qualitativament distingibles.

³⁵⁴ *De manera estricta* el món circumdant només es pot considerar *ens* quan es refereix a l’ens intramundà del qual ens ocupem. Llavors caldria escriure així “món”, perquè ens referim a les coses que fem i vora les quals sojornem ocupadament. És el que Heidegger anomena ‘*besorgte Umwelt*’, el món circumdant del qual ens ocupem (cf. *SuZ*, 136/161, 172/195, 359/375) o ‘*Zeugwelt*’ (món de l’útil o món pragmàtic) (cf. *SuZ*, 354/370, 359/374, 413/428).

³⁵⁵ Thomas (2006), 98. Per tal com “el món circumdant és la totalitat circumstantiva, en el sentit del circumstanciat que és ens (*des seienden Womit*) i del circumstanciant amb caràcter de ser (*des seinsmäßigen Wobei*) de la circumstància”.

³⁵⁶ Thomas (2006), 98.

³⁵⁷ Fink apunta una idea similar. *El món* no s’estreny ni s’amplia, el que pot ser més ampli o estret seria la *zona intramundana* (*Binnenweltzone*), que equivaldria al món circumdant d’experiència del Dasein del cas. El món no es pot reduir a l’entorn (*Umwelt*) en sentit de l’ecologia, ni a les zones intramundanes on existim. Cf. Fink (1985), 93-96.

³⁵⁸ Thomas (2006), 98-99.

Encara més, podríem diferenciar entre l'*en-què* (*Worin*) del món circumdant i l'*en-què* del món mateix. “El Dasein corresponent és ‘en’ el pis, ‘en’ la ciutat, ‘a’ la feina, etc.” Aquest implica un sentit “òntic” de món i del caràcter d'*en-què*, que també es pot enfocar ontològicament com a *en-què* o *on* el Dasein del cas existeix, comprenent-se, etc. D’acord amb Thomas, l'*en-què* també és òntico-ontològic: per una banda “el Dasein humà és ‘en’ (vora) el món circumdant, en el context d’útil a-mà (*zuhandenen Zeugzusammenhang*)” i, per l’altra, “com a ésser-en-el-món és ‘en’ el món, en el context de sentit amb caràcter de ser (*seinsmäßigen Sinnzusammenhang*)”.³⁵⁹ La determinació de l'*en-què* del món i el del món circumdant posa de relleu que “*ni el món ni el món circumdant intramundà són un mer ‘objecte’ pel Dasein humà*”.³⁶⁰ No són objectuals, com ha avançat el § 13.

Malgrat una certa equivocitat entre ‘món’ i ‘món circumdant’, es pot defensar una diferència fonamental (no exempta de problemes). “El món és el tot de nexes de sentit del per-mor-de *i* dels per-a, el tot del ser mateix, mentre que el món circumdant és simplement el context-dels-per-a (*Um-zu-Zusammenhang*)”.³⁶¹ Per a Thomas *el món* és el fenomen més ric i concret, mentre que *el món circumdant* és més pobre. Potser seria més ajustat dir que com a concepte té un ús més restringit.³⁶²

És per això, segons Thomas, que diferents conceptes tenen un caràcter doble que els permet obtenir (A) un sentit més òntic (referit al món circumdant) o (B) més òntico-ontològic (referit al món) en funció del context. Com passa amb el concepte de *remissió* (*Verweisung*) i *circumstància* (*Bewandtnis*). (A) La *remissió* caracteritza els nexes establerts en l’intramundà, els seus *per-a*, la seva circumstància (*Bewandtnis*) en el sentit més òntic. (B) Però el mateix concepte “interpretat com a remetre’s o autoremetre de l’ésser-en-el-món mateix (*als Sich-verweisen des In-der-Welt-seins selbst aufgefasst*)” significa el “donar-se-a-entendre o a-comprendre (significar) (*Sich-zu-verstehen (bedeuten) geben*)”, és a dir, “el per-mor-de (*das Umwillen*)”. Així s’acaba distingint entre (A) el sentit *reductiu* del món circumdant com a “totalitat d’útil circummundana (*umweltliche Zeugganzheit*)”; és a dir, com a “context remissional (*Verweisungszusammenhang*)” dels nexes-*per-a* (*Um-zu-Bezüge*) o fins i tot com a “totalitat circumstantiva (*Bewandtnisganzheit*)”; i (B) el món com a context remissional i totalitat circumstantiva, però ara en el sentit del “tot de sentit del per-a (remissió) *i* del per-mor-de que es remet a si (*im Sinne des Bezugsganzen von Um-zu (Verweisung) und sichverweisenden Umwillen*)”. Segons això es pot afirmar que (A) al context remissional del món circumdant hi pertany l’ens intramundà a mà que és *circummundà* (*umweltlich*) (cf. *SuZ*, 85/111-112) però *no* el Dasein humà, (B) que pertany al context remissional del món, atès que el Dasein és *mundà* (*weltlich*) (cf. *SuZ*,

³⁵⁹ Thomas (2006), 99.

³⁶⁰ Thomas (2006), 100. Thomas matisa, i crec que amb raó, que el món no és un *mer* objecte, però que sí que és una mena de ‘*Gegen*’ (contra, oposat), tot i que no un simple ‘enfront’, ‘davant per davant’ (*gegenüber*). Thomas (i Heidegger) juga amb les derivacions de ‘*Gegen*’ com ‘*Gegend*’ (contrada, entorn, comarca, regió), i en canvi rebutja tota connotació objectual de ‘*Gegen*’, com trobem a ‘*Gegenstand*’ (que es tradueix com a ‘objecte’ i literalment significa el que se m’oposa, i així instaura el model subjecte-objecte que Heidegger vol deixar enrere).

³⁶¹ Thomas (2006), 101.

³⁶² Però el món com a *tot de nexes de sentit* (per-mor-de i per-a) en la seva concreció fàctica és el fenomen del món (món 3), tot i que en la seva *estructura* sigui la mundanitat (món 4). Aquesta mundanitat és *també* fenomen, tot i que de caràcter fenomenològic, fenomen de ser (“*eidos*”). Malgrat el món circumdant en *una* accepció es pugui entendre com a *totalitat circumstantiva*, això no és possible sense atendre al caràcter comú que té tot món (que és, en un altre aspecte, món comú (*Mitwelt*)), mentre que Thomas oposa el caràcter “individual” del món circumdant (món 3) al món comú que situa tàcitament de la banda del món 4.

65/93). Això permet distingir entre (A) la *significativitat* “merament com a per-a” (B) i el seu sentit estricte “com a unitat de si-mateix i món circumdant (*als Einheit von Selbst und Umwelt*)”, és a dir, vincle del *per-mor-de* i els *per-a* del cas. El sentit estricte de “significativitat del món (significativitat mundana) esmenta el tot del *per-mor-de* i *per-a*”.³⁶³

Thomas conclou que, tot i les oscil·lacions i meandres, a *SuZ* s'intenta establir (1) “el **concepte propi de món** com a context de nexes de *per-mor-de* i *per-a* (*als Bezugszusammenhang von Um-willen und Um-zu*)”; la *significativitat* com a “tot de sentit de l'ésser-en-el-món que és significatiu [dóna significat] (*bedeutend*) i de l'intramundà que és significatiu [té significat] (*bedeutsam*)”. Però aquest intent no es desenvolupa prou a *SuZ*, on hi domina (2) un “**concepte restringit** i en aquesta mesura **impropi de món**”: “el món com a mer món circumdant”, ”mer context dels *per-a* (*Um-zu-Zusammenhang*)”, “mera totalitat circumstantiva (*Bewandtnisganzheit*)”.³⁶⁴

II.3. El món no és resultat sinó condició de l'aprenentatge

Aquesta familiaritat amb el món com a significativitat *no s'aprèn* en el sentit empíric i epistemològic del terme. No és un rendiment psicològic epistèmic d'un subjecte psicofísic constituït biològicament. L'explicació de la psicologia genètica sobre l'assoliment de capacitats psíquiques mitjançant les quals ens adaptem a l'entorn pressuposa l'entorn mateix. Així s'oblida del món, que és la condició de tot aprenentatge possible, en tant que condició de l'aparèixer com a tal. El món és el donar-se el fenomen, és el fenomen com a tal, com acabo d'exposar. Si (l')aparèixer és ja *ser* de l'ens, això vol dir que l'ens apareix *com a* tal o qual, *així o aixà*. Per tant, aparèixer *l'ens* significa a la vegada comprendre'n (preontològicament) *el ser*. D'aquí l'equivalència grollera, però orientativa, entre *món* i *comprensió del ser*. El món com a condició del fenomen (de l'aparèixer l'ens), i per tant, com a comprensibilitat del ser.

És cert que el pla explicatiu-descriptiu on es mou la psicologia de l'aprenentatge i el pla filosòfic sobre les condicions de possibilitat del fenomen mateix, on es mou la qüestió ontològica sobre el món, són radicalment diferents. Cadascun té els seus drets i les seves limitacions. En tant que exercici reflexiu, però, em permeto una aproximació entre qüestions de diferent ordre (empíric i filosòfic).³⁶⁵

Presento una possible **objecció** amb forma de pregunta. El nadó està ja familiaritzat amb el món o ho ha d'*aprendre* aquesta familiaritat amb la significativitat de terme mig? Si l'ha d'*aprendre*, no entraria en el món fins que existís *des del* llenguatge, p.e., o *des de* la cultura (en sentit ampli). Puc esboçar les següents respostes, que generen més qüestions:

(a) Si no acceptem d'entrada que es pugui parlar del nadó en termes de Dasein, sinó únicament en termes biològics (pre-existencials i pre-existenciaris), llavors no hi ha objecció, tot i que tenim un altre problema. Hi ha continuïtat entre el nadó –que no és Dasein- i el Dasein posterior? O apareix el ser-*hi del* no-res (existencial)? Des de l'estar-aquí (*Vorhandenheit*) es tractaria del mateix ens (nadó i Dasein), però

³⁶³ Thomas (2006), 102. En el mateix § 40 s'oscil·la entre (A) la significativitat del món mateix i (B) la significativitat de l'intramundà (referit a vegades com a 'món'), quan es parla de la <<insignificativitat de l'intramundà (*Unbedeutsamkeit des Innerweltlichen*)>> (*SuZ*, 187/209).

³⁶⁴ Thomas (2006), 103.

³⁶⁵ Que siguin qüestions d'ordre divers, no implica que no estiguin essencialment vinculades. El problema entre diferència i vincle, entre heterogeneïtat i homogeneïtat, és un dels abismes de la filosofia. Aquest vincle és un problema filosòfic amb què el transcendentalisme tradicional i l'hermenèutica contemporània han topat sovint.

des de l'existència (*Existenz*) no. Aquesta problemàtica no es pot despatxar amb quatre línies.

Per una altra part, encara que des d'aquesta perspectiva hom pugui tractar el nadó com un ésser viu i no *existent* (en el sentit tècnic del terme) –p.e. un metge que passa per allí, o un visitant que el veu de lluny-, és fenomenològicament *fals* que el nadó comparegui (als pares i familiars, p.e.) *simplement* com un ésser viu, ja que per aquests és “un altre” Dasein com ells, encara que en un sentit peculiar, un sentit germinal. Per això mateix el nadó seria un *ser-possible* encara més que ells mateixos! Acceptant això, el nadó seria un ens que compareix en el món (com a) sent-hi-amb (*mitdaseiend*) el Dasein del cas. Però –i aquí tornem al problema inicial- és difícil atribuir-li l'existència –en el sentit estricte del ser de l'ens que en el seu ser *li va* el seu ser *mateix*-.³⁶⁶ Tenim, llavors, el següent problema: per una banda el nadó hi-és-amb (el Dasein del cas), però per l'altra banda, no podem dir que *hi* sigui pròpiament, és a dir, que (ja) sigui Dasein. Si el nadó no *existeix* encara, ni encara és *en-cada-cas-seu*, és en tot cas *ja* aquest *encara-no*? Pot ser-hi-amb sense ser-hi (Dasein)? No és això una formulació paradoxal? Conceptualment és certament una paradoxa, però fenomenològicament és una primera aproximació a *un* problema. Malgrat la problemàtica, si donem per bona aquesta formulació haurem de dir que el nadó és *no-sent-encara-en-el-món* (però en moviment cap al món!).³⁶⁷

(b) Si per contra acceptem d'entrada que es pot parlar del nadó en termes de Dasein, haurem de dir que el nadó ja és *en un món* (d'alguna manera). Aquí encara més important que *el món* ho és el seu *obrir-se* –si és que hi ha tal diferència-. Per tant, el nadó ha d'estar familiaritzat amb l'obrir-se d'alguna manera, però no (encara) amb l'ens compareixent.

Si considerem l'ésser-en-el-món (simultàniament) com un entrar en el món (estar-hi-entrant), com un fundar món, el nadó serà (ésser-)en-el-món en alt grau. Seria l'estar-esdevenint-(ésser-)en-el-món. En tal cas, el nadó seria d'acord amb el seu ser més propi un ens *inhòspit* (per ell “mateix” i pels altres), que viu *inhòspitament* en tant que ve del “no-res” de món i *està arribant* a un món que inicialment no li és (gens) familiar. El nadó mateix s'és inhòspit, tant inhòspit com el món que (encara no) l'acull.³⁶⁸

A més podem plantejar-nos si el nadó no *és* (en sentit radical) més una precomprensió del ser que no pas un comprendre l'ens. Aquesta precomprensió del ser seria més indeterminada de l'habitual.³⁶⁹ El nadó comprendria més el ser que no pas l'ens! Potencialment seria un gran ontòleg, ja que “existiria” més “directament” en el ser que vora l'ens, amb el qual encara no està familiaritzat (ni tan sols amb el seu propi

³⁶⁶ Perquè el ser-en-cada-cas-meu (*Jemeinigkei*) no es pot confondre amb l'“interès” biològic de tot organisme per preservar el seu equilibri (intern-extern), i per tant, també l'“interès” del nadó per preservar-se.

³⁶⁷ El nadó *és* i *no és* Dasein. No és encara en el món, però hi està arribant, car hi essencialment està-encaminat.

³⁶⁸ Sigui com sigui, si considerem el nadó (com a) Dasein i no merament (com a) ens biològic amb forma i potencial humà, ja ha de ‘comprendre el món’ (com a obertura de tota donació) i ja ha de ser (d'una manera o altra) Aquí en l'obertura (del món).

³⁶⁹ Una precomprensió del ser molt elemental, amb poca profunditat, atès que tot just *es pot* pensar la temporalització de la temporalitat del nadó en sentit germinal. El nadó amb prou feines té història (*Geschichte*), car amb prou feines (li) ha esdevingut res. És més aviat allò-encara-per-esdevenir amb una facticitat tan descarnada que encara no acumula cap mena de “contingut” *sigut*. En aquesta precomprensió les diferències ontològiques fonamentals (existència i coexistència, ser-a-mà, estar-aquí) serien vagues o senzillament absents? En cert sentit, aquesta pregunta s'endinsa ja vers una ontologia genètica, o vers una investigació de la gènesi ontica de les “categories” ontològiques fonamentals. La psicologia genètica es podria entendre com una plasmació possible d'aquesta darrera. La paradoxa d'una tal investigació ontica de la gènesi de les categories ontològiques és que la pròpia investigació (en els seus fins i mètodes) es basa en i és dirigida per una *precomprensió ontològica* inadvertida, la gènesi de la qual “pretén” aclarir des de l'ens efectivament donat.

cos). En aquest ordre de les coses, el nadó es trobaria abans *llençat* en l'obertura del món (com a tal) que no pas enmig de l'ens. El comprendre el món seria només vagament familiar, perquè "estaria" en un tènue comprendre l'obertura sense comprendre l'ens obert (inclosos els altres, les coses i ell mateix). El món es mostraria inhòspit (de manera encara no-velada), tot i que ja familiar en contrast amb la incomprensió dominant respecte l'ens que l'envolta i el constitueix. Només entrant en la projecció històrica del món (que ja implica el llenguatge), en el món simbòlic i cultural del cas, abandonaria el nadó la inhospitalitat manifesta i començaria a "comprendre" l'ens que compareix dins del món -i també l'ens que ell és-. Podria ser-vora l'ens, absorbint-se en ell, guanyant una quotidianitat de què d'entrada no *disposava*.

Com a suggerència es podria establir una **diferència entre l'obertura del món com a tal** (el món com a protofenomen, condició ontològico-formal de possibilitat de l'aparèixer) i **el projecte històric de món**.³⁷⁰ L'obertura com a tal seria el *factum* del ser, del donar-se el ser, mentre que la *projecció històrica del món* ja implicaria unes (o altres) ontologies dominants, i un cert "contingut" (significatiu, ontològic) que permetria la compareixença³⁷¹ de l'ens històricament concedida. En cas d'acceptar aquesta distinció, més analítica que fenomenològica, es podria concedir una peculiar universalitat al fet *que hi ha un món*. És a dir, al *factum brutum que som en un món*.³⁷²

1.3.5. Món i espacialitat

Després de la presentació de la mundanitat i el fenomen del món en l'apartat A (cf. cap. 1.3.2.-1.3.4.), en l'apartat B del capítol 3r de la 1ª secció Heidegger pren Descartes com a símbol de l'oblit de la qüestió del món en la filosofia i la ciència (cf. cap. 1.3.5.1.). A l'apartat C s'hi introdueix l'espacialitat existenciària, molt vinculada a l'Aquí del Dasein (cf. cap. 1.3.5.2.). Hi trobem algunes indicacions sobre el vincle possible entre el concepte d'espai i el de món, tot i que això no està massa desenvolupat a *SuZ*. A més, les observacions més interessants no són noves, sinó "aplicacions" del que s'ha dit abans (§§ 12-18) sobre el ser-en i la circumstància. L'espacialitat es planteja sobretot a partir del món circumdant en el seu sentit més òntic. El Dasein ocupat disposa espacialment l'ens, l'obre espacialment. Però el Dasein del cas no produeix aquesta obertura, car el propi Dasein ja és com a ens (en) el seu Aquí (*Da*) i, per tant, *en* el seu món.

D'aquesta manera la noció d'espacialitat oscil·la entre el sentit espacial d'allò circumdant (i de l'ens de l'ocupació), i el paper òntico-ontològic que el Dasein del cas té en aquesta configuració espacial. En tot cas, no s'arriba suficientment a la qüestió ontològica de l'espai, del donar-se el Dasein com a situat, com a Aquí entorn del qual l'ens compareix, doncs tot això implicaria pensar conjuntament món i espai en un nivell que amb prou feines queda "apuntat".³⁷³

³⁷⁰ Aquest 'projecte històric de món' es tracta més aviat després de *SuZ*, a *VWdG* i d'altres escrits dels anys trenta com *L'origen de l'obra d'art* (1935/36) on s'enceta el camí vers la història del ser com a protohistòria de les donacions del ser, com a inventari de les comprensions preontològiques del ser històricament esdevingudes. En la meua concepció es tractaria d'una *història dels projectes de món*.

³⁷¹ En el sentit ampli que inclou també dissimular-se, el cridar l'atenció o esmunyir-se així o aixà.

³⁷² La pregunta per "en quin món existim?", implicaria una atenció ontològica més determinada en la projecció històrica del món dominant, i així, un seguit de possibles investigacions ontico-ontològiques de caràcter científic, historiogràfic i a la vegada filosòfic (filosofia segona?).

³⁷³ Hi ha autors que són d'un altre parer, com Malpas (2008) que construeix el seu llibre entorn la tesi que "l'obra de

1.3.5.1. El passar per alt el fenomen del món en l'ontologia cartesiana

Descartes s'erigeix com a epònim d'un reduccionisme letal per a la qüestió ontològica del món. (i) Per una banda, la reducció de l'ésser-en-el-món a *relació* cognoscitiva del subjecte (ontològicament infradeterminat) amb el món (cf. § 13), mentre que l'ésser-en-el-món és el *factum* fenomènic de partida; més que una relació és la relacionalitat mateixa que possibilita *relacions* com la cognoscitiva. (ii) I per l'altra, la reducció del món a naturalesa còsica, objectivament reduïda a la seva substancialitat matemàtica (cf. §§ 19-21). (iii) Així, no només redueix el món a ens (naturalesa), sinó que redueix el ser (del món) a l'ens al qual accedeix cognoscitivament de manera més rigorosa. El plantejament cartesià tapa i relega a la invisibilitat no només el ser primari de l'ens intramundà, sinó i encara més el fenomen del món i la mundanitat mateixa.³⁷⁴

Des d'aquest judici s'entén diàfanament el repàs de l'ontologia cartesiana del món que Heidegger veu com a paradigma de la forma científica de pensar l'espacialitat, que es basa en la comprensió vulgar (ontològicament no aclarida) de l'espai com a contenidor. És a dir, com a marc o estructura continent del que està-aquí (*Vorhandenes*), pensat ell mateix *des de* la presència o estar-aquí (*Vorhandenheit*), sigui en la *extensio* cartesiana, sigui en la intuïció pura kantiana.

Descartes, però, no s'inventa res, sinó que parteix d'una interpretació *vulgar* del món que comença amb l'ens intramundà (cf. *SuZ*, 89/115). Això sí, la radicalització d'aquesta manera de veure les coses en la direcció del *pur-estar-aquí* de les coses (cossos substancials) no només el porta a <<una malinterpretació ontològica del món (*eine ontologische Fehlbestimmung der Welt*)>> sinó també a <<*saltar-se* el fenomen del món, així com el del ser de l'ens intramundà regularment a mà (*das Phänomen der Welt sowohl wie das Sein des zunächst zuhandenen innerweltlichen Seienden zu überspringen*)>> (*SuZ*, 95/121).³⁷⁵ Per a Descartes el ser

Heidegger ens proveeix possiblement de la investigació més important i prolongada sobre el lloc (*place*) en el si de la història del pensament occidental” (3). Ens adverteix que “la importància de l'espai i el lloc” en Heidegger ha estat habitualment negligit en la bibliografia secundària, malgrat és cert que en l'obra primerenca de Heidegger l'espai i el lloc tinguin “un estatus problemàtic”, derivat del predomini explícit del temps, mentre que en el Heidegger tardà el pensament topològic esdevindrà central (4). Malpas insisteix en la centralitat i la funció rectora de l'espai i el lloc fins i tot en el primer Heidegger, encara que de manera implícita i no sempre percebuda pel propi Heidegger. No en va “la concepció de la filosofia” heideggeriana “té l'origen en una idea, problema i experiència particular: el nostre trobar-nos ja ‘Aquí’, en el món, a ‘lloc’ (*our finding ourselves already “there”, in the world, in “place”*)” (6). Malpas insisteix que *som* un estar-situats (*situatedness*), com es manifesta en expressions “espacials” heideggerianes com ‘Dasein (*being-there*)’, ‘ésser-en-el-món’, ‘facticitat’, ‘ser-en’, ‘ser-vora’, ‘en-què’, ‘cap-al-qual’... Malpas, J., *Heidegger's Topology. Being, Place, World*, The MIT Press, Cambridge (Massachusetts), 2008 (ed.orig.2006), 3, 4, 6.

³⁷⁴ <<Descartes va estrènyer reductivament la pregunta pel món a la pregunta per la cositat natural considerada com l'ens intramundà primerament accessible. Consolidà l'opinió que el *coneixement* òntic presumptament més rigorós d'un ens seria també la via d'accés al ser primari de l'ens descobert en tal coneixement. (*Descartes hat die Verengung der Frage nach der Welt auf die nach der Naturdinglichkeit als dem zunächst zugänglichen, innerweltlichen Seienden verschärft. Er hat die Meinung verfestigt, das vermeintlich strengste ontische Erkennen eines Seienden sei auch der mögliche Zugang zum primären Sein des in solcher Erkenntnis entdeckten Seienden.*)>> (*SuZ*, 100/125).

³⁷⁵ Heidegger considera que el plantejament ontològic modern que ignora el món i entén la realitat com a substància no és contingent, sinó que arrela en el Dasein mateix (cf. *SuZ*, 100/126). Precisament en la *caiguda*, en la propensió a submergir-nos en les coses de què ens ocupem i a comprendre-ho tot des d'aquesta ocupació. Però per què el fenomen del món és passat per alt ja des del principi de la tradició ontològica (Parmènides) i per què una interpretació de l'ens intramundà (com a *naturalesa*) suplanta aquest fenomen? Heidegger projecta la solució d'aquestes qüestions en la 3^a secció que no es publicarà mai. <<Només quan s'hagin respost aquestes preguntes s'assolirà la comprensió positiva de la *problemàtica* del món, es mostrarà quin és l'origen de la seva omissió i es farà veure el fonament del dret a recusar l'ontologia tradicional del

de les coses (en general) és la seva substancialitat. El terme ‘substància’, però, és ambigu, ja que en el seu ús es refereix <<tant al *ser* de l’ens que és substància, la *substancialitat*, com a l’ens mateix: *una substància (bald das Sein eines als Sub-[90]stanz Seienden, Substantialität, bald das Seiende selbst, eine Substanz)>> (SuZ, 89-90/116). Les substàncies del món, les coses-cossos, tenen com a estructura de ser *a priori* l’extensió. L’extensió és el que es manté igual en totes les modificacions de la substància; és allò <<*omnimodo divisibile, figurabile et mobile*>> (SuZ, 91-92/118).*

Tradicionalment la noció de substància significa allò que no necessita de cap altre ens per existir. La filosofia medieval pensava així l’ens *perfectissimum*, Déu. La diferència infinita entre ens *creatum* i creador portava a pensar que el ‘ser’ es predicava per analogia, car no diem el mateix en dir “Déu és” que en dir que “el meu pare és...” o “la taula és plena”. La no-univocitat del ser s’anirà perdent en els plantejaments moderns, que apliquen la doble equivalència: ser = ser-substància i ser-substància = ser quelcom present i estable portador de propietats. Però els moderns no es preguntarien pel ser de la substància (substancialitat)³⁷⁶ a partir del qual es pensa el món.³⁷⁷

En la filosofia moderna, amb Descartes com a inspirador, el món és reduït a *naturalesa present* i aquesta al seu torn a *naturalesa objectiva fisicomatemàticament projectada* segons el mètode.³⁷⁸ Descartes té com a objectiu assolir un mètode que generi evidències, productor de coneixement estricte i certa, cosa que no s’assoleix basant-nos en els sentits. Aquesta és la seva investigació, per això desatén completament la pregunta pel món i pel ser primari de l’intramundà. Aquesta negligència s’oculta amb la “resposta” que les coses són substàncies, objectes materials portadors de propietats objectives, que subjectivament *poden* ser valorades com a útils, perjudicials, belles, etc. L’estrat bàsic de la realitat és la presència objectiva de l’ens, la substancialitat material natural. I implícitament es vindria a dir que el *ser* d’aquesta substància és la *extensio*, l’espacialitat tridimensional (pensada des de la matemàtica i no des de l’experiència o d’atres punts de partida).³⁷⁹

món (*In den Antworten auf diese Fragen ist erst das positive Verständnis der Problematik der Welt erreicht, der Ursprung ihrer Verfehlung aufgezeigt und der Rechtsgrund einer Zurückweisung der traditionellen Weltontologie nachgewiesen*)>> (SuZ, 100/126).

³⁷⁶ <<Descartes no només eludeix completament la pregunta ontològica per la substancialitat, sinó que també afirma explícitament que la substància com a tal, és a dir, la substancialitat, és inaccessible en si-mateixa i per si-mateixa. (...) El “ser” mateix no ens “afecta”, i per això no pot ser percebut. “El ser no és un predicat real”, segons el dir de Kant, que no fa més que repetir la frase de Descartes. (...) Atès que efectivament el “ser” no és accessible *com a ens*, se l’expressa mitjançant determinacions entitatives dels ens corresponents, per mitjà d’atributs. (*Descartes weicht der ontologischen Frage nach der Substantialität nicht nur überhaupt aus, er betont ausdrücklich, die Substanz als solche, das heißt ihre Substantialität, sei vorgängig an ihr selbst für sich unzugänglich. (...) Das »Sein« selbst »affiziert« uns nicht, deshalb kann es nicht vernommen werden. »Sein ist kein reales Prädikat« nach dem Ausspruch Kants, der nur den Satz Descartes’ wiedergibt. (...) Weil »Sein« in der Tat nicht als Seiendes zugänglich ist, wird Sein durch seiende Bestimmtheiten des betreffenden Seienden, Attribute, ausgedrückt.*)>> (SuZ, 94/120). És a dir, com a extensió.

³⁷⁷ També resta indeterminat en quin sentit jo, Déu i món són *igualmente* substàncies en Descartes, car no fa ús explícit de l’analogia del ser.

³⁷⁸ Heidegger apunta que des del fonament posat en la substància l’autèntic ens <<és allò que sempre és el que és (*ist das, was immer ist, was es ist*)>> (SuZ, 95/122), <<allò que roman permanentment (*das immerwährend Bleibende*)>> o que té el <<caràcter de la *permanència constant* (*Charakter des ständigen Verbleibs*)>>. Que és precisament <<el que la matemàtica reconeix (*Solches erkennt die Mathematik*)>>; <<el ser com a permanentment estar-aquí o ser-present permanent (*Sein als ständiger Vorhandenheit*)>> (SuZ, 96/122).

³⁷⁹ Aquesta és una manera purificada de pensar el ser com a estar-aquí (*Vorhandenheit*). Fins i tot la *res cogitans* cartesiana (el jo pensant) serà considerada com a substrat permanent dels actes de pensar (*Cogitationes*).

Però per què, tradicionalment, es prenen temps i espai per separat, i es dóna prioritat *objectiva* a l'espai? Doncs, perquè pel Dasein *caigut* el món és espai. El predomini de la representació espacial en el Dasein quotidià emana de l'estructura de la cura (cf. *SuZ*, § 70).³⁸⁰ El Dasein s'interpreta espacialment, articulant així el seu comprendre del món i de si mateix -fins i tot, es representa el temps des de l'espacialitat (successió de moments com a línia de punts, extensió, etc.)-.³⁸¹ Bergson encetà anteriorment una reflexió d'abast general que comparteix alguns trets essencials amb el que diu Heidegger aquí.

1.3.5.2. Espai còsmic, espai circummundà i espacialitat existenciària

En els §§ 22-24 (apartat C del capítol 3) Heidegger contraposa l'espacialitat existenciària a l'espai com a extensió en l'ontologia cartesiana del món, fundadora d'una manera de pensar el "món" que parteix de l'omissió inaugural del fenomen del món.

Heidegger distingeix tres nivells, progressivament originaris, fenomenològicament parlant: (A) l'espacialitat còsmica (espai contenidor de la realitat), (B) l'espacialitat de l'intramundà (útil) i (C) l'espacialitat del Dasein com a *ser-en*, mode de ser en què es basen les altres maneres d'interpretar l'espai.³⁸² Ja en el § 12 s'havia distingit el *ser-en* (constitutiú del Dasein com a ésser-en-el-món) de l'*estar-dins* o *interioritat* (*Inwendigkeit*) com a ser un dins de l'altre l'ens extens que està-aquí. D'acord amb aquesta comprensió habitual l'espacialitat és una representació contenedora de l'ens present i real (home inclòs). Però el Dasein és-*en* d'una altra manera. És essencialment espacial, primordialment *espaiador*, abans que un ens *dins* l'espai. Pel que fa al món no podem dir que estigui o sigui en l'espai, sinó que ***l'espacialitat és un moment estructural del món*** (i del Dasein com a ésser-en-el-món).

(A) L'espai còsmic o espai-contenidor és l'espai com a marc present (*vorhanden*) per a les coses presents (*vorhanden*). L'espai és pensat com a <<multiplicitat tridimensional de llocs possibles, ocupada per coses que estan-aquí (*dreidimensionale Mannigfaltigkeit möglicher Stellen (...), die mit vorhandenen Dingen ausgefüllt wird*)>> (*SuZ*, 103/129). Aquesta tridimensionalitat mesurable i quantificable (també *extensió*) apareix gràcies a la neutralització abstractiva de l'espacialitat de l'útil (i de retruc de la del Dasein).

³⁸⁰ <<Per ser [el Dasein] essencialment cadent, la temporalitat es perd en la presentació i no només es comprèn circumspèctivament a partir de l'ens a mà que és objecte d'ocupació, sinó que pren d'allò que la presentació troba constantment present en aquests ens, és a dir, de les relacions espacials, els fils conductors per a l'articulació d'allò comprès o interpretat en el comprendre en general (*Wesenhaft verfallend, verliert sich die Zeitlichkeit in das Gegenwärtigen und versteht sich nicht nur umsichtig aus dem besorgten Zuhandenen, sondern entnimmt dem, was das Gegenwärtigen an ihm als anwesend ständig antrifft, den räumlichen Beziehungen, die Leitfäden für die Artikulation des im Verstehen überhaupt Verstandenen und Auslegbaren*)>> (*SuZ*, 369/385).

³⁸¹ Luckner (2001), 155.

³⁸² Els nivells B i C estan íntimament vinculats. Es podrien enfocar com dos aspectes d'una mateixa espacialitat. A saber, de *l'espacialitat circumdant quotidiana*. Heidegger distingeix, però, entre l'espacialitat de l'útil (B) i la del Dasein ocupat amb l'útil (C). I malgrat això es pot comprovar com en l'exposició del nivell C hi ha una oscil·lació entre el Dasein fàctic ocupat amb l'útil, que dóna lloc a les coses en el seu actuar i moure's, i el Dasein com a ésser-en-el-món que d'alguna manera ha obert per primer cop l'espacialitat, en trobar-se en un món ja obert. No s'ha d'entendre això ni en sentit unilateralment actiu-projectiu, ni en sentit merament passiu-fàctic. El Dasein *qua* ens ònticament dóna lloc a les coses i així articula un espai (multiplicitat de zones), però seria exagerat considerar que el Dasein *qua* ens projecta el món i l'espai, sense trobar-se ell a la vegada *projectat* i *llençat* en un món i una espacialitat bàsica –que caldria pensar de la mà del món mateix-.

<<L'espai natural homogeni (*Der homogene Naturraum*)>> (*SuZ*, 112/137) com <<el pur on o en-què d'una ordenació de llocs i determinació de posicions de caràcter mètric (*als das reine Worin einer metrischen Stellenordnung und Lagebestimmung*)>> (*SuZ*, 110/136) implica l'enretirar-se del món circumdant i de tot l'útil. És a dir, <<té el caràcter d'una específica *desmundanització* de la mundicitat d'allò a mà (*den Charakter einer spezifischen Entweltlichung der Weltmäßigkeit des Zuhandenen*)>> (*SuZ*, 112/137) en què qualsevol cosa extensa pot ocupar el lloc de qualsevol altra. La representació de l'espai neutre, com a marc de mesura i posició de les coses, només és possible *a partir de* la desmundanització de l'espai intramundà (mundicitat de l'ens), i per tant és derivada i no ens serveix en absolut per pensar el món.

(B) L'espai circummundà és el propi de l'ens intramundà. L'ens a mà es caracteritza per una **proximitat** (*Nähe*) en funció del seu <<ser... "a l'abast de la mà" ("*zur Hand*"... *sein*)>> i està determinat espacialment pel seu propi **lloc** (*Platz*), el seu 'a on', que és un estar disposat en-relació-a d'altres llocs (cf. *SuZ*, 102-103/128-129). P.e., el lloc del raspall de dents o del diccionari és determinat pel ser-a-mà *en* un tot útil -per això el raspall no és entre els llibres i a prop de l'ordinador, sinó a prop de la pica del bany, la tovallola, el mirall i la pasta de dents- i no per una ascèptica posició establerta des dels eixos de coordenades. Aquí no es dona primer un espai neutre homogeni, sinó una interconnexió de llocs a partir del regnar d'una proximitat oscil·lant. Cada lloc està emplaçat i orientat en relació a altres llocs (multiplicitat de llocs propis) també emplaçats i direccionats cap a la totalitat d'útil corresponent, que espacialment es determina com a **zona** o **contrada** (*Gegend*), el 'cap-a-on (*Wohin*)' estan orientats els llocs. La zona és l'espacialitat del tot útil corresponent, així el lloc de l'útil es determina des de l'obertura prèvia de la zona o contrada.³⁸³ Les zones (interrelació de llocs) establertes, interconnectades d'alguna manera al seu torn, constitueixen *el circumdant* (*das Umhafte*).³⁸⁴ Aquesta espacialitat circumdant de l'ens a mà orientada per zones que articulen la multiplicitat de llocs de l'útil, en darrer terme, està en relació al Dasein, al seu *Da...*, al seu Aquí. De manera anàloga a com les circumstàncies i tots circumstantius queden "relligats" en cada cas a un per-mor-de. Aquesta espacialitat circumdant, primordial respecte l'espai homogeni, és "dependent" de l'*ocupar-se* del Dasein –genitiu subjectiu- (lligant d'aquesta manera el nivell B amb el C).³⁸⁵

El plantejament *espacial* de l'ens a mà és esbossat isomòrficament al plantejament del caràcter de *ser-a-mà* de l'ens intramundà; a partir de la mundicitat de l'ens o intramundanitat, com mostra la taula

³⁸³ <<"En la zona de" no significa només "en direcció cap a", sinó també, en els voltants o la perifèria de quelcom que està en aquesta direcció. El lloc constituït per la direcció i la llunyania (...) ja està orientat cap a una zona i està dins d'ella. Només si la zona ha estat prèviament descoberta és possible assignar i trobar els llocs propis d'una totalitat d'utils circumspectivament disponible. (*»In der Gegend von« besagt nicht nur »in der Richtung nach«, sondern zugleich im Umkreis von etwas, was in der Richtung liegt. Der durch Richtung und Entferntheit (...) konstituierte Platz ist schon auf eine Gegend und innerhalb ihrer orientiert. So etwas wie Gegend muß zuvor entdeckt sein, soll das Anweisen und Vorfinden von Plätzen einer umsichtig verfügbaren Zeuganzheit möglich werden.*)>> (*SuZ*, 103/128).

³⁸⁴ <<Aquesta orientació per zones de la multiplicitat de llocs propis d'allò a mà constitueix **allò circumdant**, l'entorn-anosaltres de l'ens que compareix immediatament en el món circumdant (*Diese gegendhafte Orientierung der Platzmannigfaltigkeit des Zuhandenen macht das Umhafte, das Um-uns-herum des umweltlich nächstbegegnenden Seienden aus*)>> (*SuZ*, 103/128).

³⁸⁵ <<Tots els on són descoberts gràcies als passos i camins del tracte quotidià i interpretats circumspectivament, no són mai establerts i catalogats en una consideració mesurant de l'espai (*alle Wo sind durch die Gänge und Wege des alltäglichen Umgangs entdeckt und umsichtig ausgelegt, nicht in betrachtender Raumausmessung festgestellt und verzeichnet*)>> (*SuZ*, 103/129).

següent, que compara *el caràcter d'entorn del món entorn (das Umhafte der Umwelt)* en el sentit de l'espacialitat intramundana i la 'circummundanitat' (cf. §§ 15-18).

L'espai del món circumdant (cf. § 22)	La circummundanitat (cf. §§ 15-18)
Proximitat (<i>Nähe</i>) de l'ens a mà	Utilitat de l'útil (el seu <i>per-a</i>)
Lloc (<i>Platz</i>)	Circumstància (<i>Bewandtnis</i>)
Totalitat de llocs	Totalitat circumstantiva (<i>Bewandtnisganzheit, -zusammenhang</i>)
Zona / contrada (<i>Gegend</i>) que implica un <i>cap a on (Wohin)</i> , una direccionalitat	Totalitat circumstantiva vinculada per un per-mor-de (<i>Worumwillen</i>)
Tot l'anterior es funda en l'Aquí (<i>Da</i>) del Dasein com a "protolloc"	Tot l'anterior es funda en el per-mor-de com a possibilitat projectada d'existència del Dasein
Ambdós es funden en el món circumdant, que es basa en la mundanitat del món, de camí cap a la qual ens trobem sempre amb el Dasein. D'una manera o altra anem a petar al Dasein com a ésser-en-el-món.	

També les zones són ja *a mà* des d'una familiaritat ingènua que les (pre)descobreix sense fer-les patents encara. En els modes deficients de l'ocupar-se esdevenen visibles. P.e., quan no trobem les claus al seu lloc. Llavors explicitem els llocs a partir de les zones, els recorreguts quotidians imbuïts de sentit pragmàtic, i prioritzem la cerca en funció de la pertinença de les claus a una zona o altra. Un altre exemple serien les goteres que em fan descobrir "per primer cop" el sostre de l'habitació (inspecció que s'hi demora); és quan m'hi fixo i poso l'espai a mà *davant* de la "mirada", fent *present* l'espacialitat en el sentit còsmic, en el seu estar-aquí. És cert que en alguns oficis determinats l'espai es donaria de manera híbrida (entre el ser-a-mà i l'estar-aquí). Pensem en un lampista, un decorador... Encara més, en un arquitecte on bona part de la seva feina rau en un "saber" de l'espai en el doble sentit d'espai viscut i espai projectat (espai geomètric). L'arquitecte ha de dominar els modes híbrids i la transició d'un mode de ser a l'altre en funció del moment (projecció de l'obra, comprensió de l'espai entorn i de la funció de la construcció, realització "tècnica", exposició de l'obra realitzada als futurs habitants o usuaris, als constructors, a les autoritats públiques). Això que estic intentant plasmar Heidegger ho expressa de manera més general dient que: <<**Cada món particular descobreix sempre l'espacialitat de l'espai que li pertany.** Deixar comparèixer allò a mà en la seva espacialitat circummundana no és ònticament possible sinó perquè el Dasein mateix és "espacial" en el seu ésser-en-el-món. (*Die jeweilige Welt entdeckt je die Räumlichkeit des ihr zugehörigen Raumes. Das Begegnenlassen von Zuhandenem bleibt ontisch nur deshalb möglich, weil das Dasein selbst hinsichtlich seines In-der-Welt-seins "räumlich" ist.*)>> (*SuZ*, 104/130).³⁸⁶ Això ens duu a l'espacialitat pròpia de l'ésser-en-el-món.

(C) L'espacialitat del món circumdant deriva de **l'espacialitat de l'ésser-en-el-món** (cf. *SuZ*, §§ 23-24).³⁸⁷ Aquesta es determina a partir del ser-en, perquè no és ni una espacialitat de l'estar-aquí (espai

³⁸⁶ S'ha de suposar que aquests '*mons particulars*' són món en el sentit 3. L'en-què el Dasein fàctic existeix en cada cas... El món de l'arquitectura, el món de la construcció, el món del barri...

³⁸⁷ En aquests paràgrafs de *SuZ* que exposen l'espacialitat existenciària hi regna una indeterminació perillosa. S'hi parla de

còsmic), ni una espacialitat a-mà de llocs propis i zones. Fixem-nos que tot ‘entorn’ o ‘perifèria’ (*um*) implica un *des d'on* i *de què* és entorn. Això es determina per l’Aquí (*Da*) del Dasein. El Dasein és *en* el món en el tracte ocupat amb l’ens que compareix *dins* del món (cf. *SuZ*, 104/130). “L’estructura de l’espacialitat existenciària és determinada decisivament per l’estructura de l’activitat, la tasca i el propòsit” del Dasein existent.³⁸⁸ L’espacialitat específica del *ser-en* (del Dasein) s’articula en dos existenciaris: el des-allunyament i la direccionalitat.

El *desallunyament* (*Entfernung*)³⁸⁹ té un sentit actiu i transitiu. És a dir, el Dasein *des-allunya* l’ens, traient-lo de la llunyania, “aproximant-lo” en sentit ontològic, de manera que “li dona lloc i espai” (“en” el món), l’intramundantza. El des-allunyar és habitualment circumspectiu, però també hi ha formes d’apropar l’ens de caràcter teòric, com la investigació científica, tot i que aquesta no sigui la forma regular.³⁹⁰ I és que <<el Dasein té una tendència essencial a la proximitat (*Im Dasein liegt eine wesenhafte Tendenz auf Nähe*)>> (*SuZ*, 105/131). Heidegger esmenta com la ràdio és un mode accelerador de la velocitat en què es supera la llunyania, així que se’n faria creus de la proximitat pràcticament obscena en què hem col·locat coses que abans ens quedaven molt lluny... El Dasein tecnològic i mediàtic vigent és un apropiador compulsiu, fins i tot d’esferes (tradicionalment considerades com a) íntimes i privades, que se sotmeten a la tendència dominant de “publicar-se” i escampar-se per la gran xarxa (voluntàriament i/o involuntària). I és que l’estar-lluny i l’estar-a-prop no tenen a veure d’entrada amb la distància (*Abstand*) a què es trobin del nostre cos (cf. *SuZ*, 105-106/131-132). La proximitat és la disponibilitat en què es troben coses, persones, dades, imatges, pensaments, sentiments... La “distància” respecte l’ocupació quotidiana que fixaria l’Aquí i la seva espacialitat de terme mig, al meu entendre.

<<Les distàncies objectives de les coses que estan-aquí no coincideixen amb la llunyania o proximitat de l’ens a mà dins del món (*Die objektiven Abstände vorhandener Dinge decken sich nicht mit Entfertheit und Nähe des innerweltlich Zuhandenen*)>> (*SuZ*, 106/132) que *depenen* ontològicament i òptica de l’espacialitat del Dasein, i així del món. Heidegger no es ruboritza en afirmar que un camí

l’espacialitat de l’èsser-en-el-món i de *la del Dasein* indistintament. Sabent que el Dasein és un terme òntico-ontològic que oscil·la (de manera fenomenològicament justificada) entre el discurs òntic i l’ontològic, caldria determinar en cada cas *com enfoquem* aquesta espacialitat existenciària. A voltes sembla que es remet senzillament a l’Aquí del Dasein com a ens, al seu estar-situat fàctic (on la problemàtica de la corporalitat trobaria el seu lloc sistemàtic). En d’altres ocasions se li concedeix al Dasein una funció ontològica d’obridor d’espais, i l’Aquí del Dasein s’apropa molt al concepte ontològic de *món* (sovint, però, en el seu sentit òntico-ontològic de món circumdant). Aquí el Dasein és enfocat ontològicament *com a ser* (ésser-en-el-món). És en aquest segon sentit que l’espacialitat del Dasein i la del món convergeixen, però no en el primer sentit esmentat.

³⁸⁸ Malpas (2008), 92.

³⁸⁹ Heidegger juga de nou aquí amb el llenguatge. El terme alemany ‘*Entfernung*’ significa ‘allunyament, distanciament’ però en la seva literalitat està format pel prefixe negatiu *ent-* (des-), el lexema *Ferne* (llunyania) i el sufixe *-ung* (-ment, -ció). Heidegger aprofita el significat formatiu literal del mot: desallunyament. El Dasein des-allunya l’ens, en tant que el recupera de la seva llunyania originària, i el duu a l’entorn, el deixa ser-a-mà, “intramundantzant-lo”. Li permet de comparèixer *des de dins* d’un món. Pel concepte d’ingrés o entrada en el món (*Welteingang*)’ del període 1927/30 (cf. IV, cap.6.1.2.).

³⁹⁰ <<Des-allunyar és, habitualment, un apropiament circumspectiu, portar a la proximitat, com són el procurar-se [alguna cosa], preparar-ho, tenir-ho a mà. Però també hi ha determinats modes del pur descobriment cognoscitiu de l’ens que tenen el caràcter de l’apropament. (*Das Entfernen ist zunächst und zumeist umsichtige Näherung, in die Nähe bringen als beschaffen, bereitstellen, zur Hand haben. Aber auch bestimmte Arten des rein erkennenden Entdeckens von Seiendem haben den Charakter der Näherung.*)>> (*SuZ*, 105/131).

objectivament més llarg que un altre, pot resultar ser més curt que l'altre, que a hom li resulta especialment fatigós i difícil –per la gent que s'hi pot trobar, pels records que li desvetlla, pels perills de la ruta, etc.-.³⁹¹ El proper és el que assolim amb més facilitat i soltura, sigui amb la mà, la vista o la oïda. En aquest sentit, les ulleres que portem posades estan més lluny que moltes de les coses que veiem gràcies a elles. Heidegger considera que aquest espai “subjectiu” és l'espai del món i no cap arbitrarietat subjectiva. L'espacialitat del món (quotidià) té a veure amb el *ser-en* ocupat amb l'ens que compareix, mentre que l'espacialitat objectiva és un recurs per poder ocupar-se de les coses de manera més eficient. Precisament de les coses disponibles a la circumspècció. El que passa és que l'espacialitat de les distàncies mesurables acaba encobrint l'espacialitat circummundana i l'“espacialització” generada pel Dasein, a partir del món *en-què* existeix.

Per altra banda el Dasein en tant que *ser-en* (el món) des-allunyant (*ent-fernendes In-sein*) (*SuZ*, 107/133) l'ens vora el qual existeix, té el caràcter de la **direccionalitat** (*Ausrichtung*) o orientació. Tot apropament parteix d'«una direcció vers una zona a partir de la qual allò des-allunyat s'apropa per convertir-se en determinable respecte del seu lloc propi (*eine Richtung in eine Gegend (...), aus der her das Entfernte sich nähert, um so hinsichtlich seines Platzes vorfindlich zu werden*)» (*SuZ*, 108/133). «L'ocupació que hi veu circumspèctivament és un des-allunyar direccionalat (*Das umsichtige Besorgen ist ausrichtendes Entfernen*)» (*SuZ*, 108/134) que “dóna lloc” a l'útil en orientar-lo vers una zona, una totalitat circumstantiva espacial, a partir del qual l'útil és el que és. Des d'exemples banals com endreçar l'habitació, fins a exemples com habitar una casa llargament deshabitada, fer un pla urbanístic o realitzar la reestructuració d'una empresa (del seu organigrama funcional), a partir del qual es resitua cada persona i l'útil a disposició de cada qual en funció de la nova jerarquia i funcionalitat (quines funcions noves es reparteixen, quins objectius cal complir, quins són indispensables, quins derivats).³⁹² Un altre exemple per copsar l'espacialitat existenciària seria plantejar-se la pregunta sobre com ens orientem en una nova ciutat (se sàpiga o no fer ús de plànols). Aquest orientar-se té a veure amb l'establiment d'una sèrie de llocs significatius per la seva (in)utilitat, que esdevenen puntals de la nova quotidianitat bastida en habitar un lloc “nou”.³⁹³

El Dasein com a ésser-en-el-món ja habita el món i l'ha obert, descobrint un “món” (o un altre) en el seu deixar-ser (*Bewendenlassen*) l'ens intramundà (en la totalitat circumstantiva).³⁹⁴ La restitució o posada

³⁹¹ Per qüestions històriques passa sovint que la gent del poble A va a mercat a la ciutat B enlloc de la ciutat C, que queda més a prop kilomètricament. El mateix a nivell de comerç, i d'altres tipus d'accions i decisions que sembla que hauriem de fer a partir de l'objectivitat dels factors implicats. La diferència de llengua, de religió, d'estructuració política de l'estat, etc. fan que països veïns visquin d'esquena i es relacionin molt més amb països llunyans geogràficament però propers políticament (p.e. la Guerra Freda).

³⁹² Heidegger no s'està de fer una referència a la direccionalitat o orientació en termes de dreta-esquerra que podríem fundar en la corporalitat. Dreta-esquerra es definiria en funció d'una certa utilitat de l'entorn en què ens trobem, que permetria la distinció entre les dues bandes, però també d'una major *utilitat* d'una o altra mà, d'un predomini que permet distingir-les i posar-los-hi noms distints. Si fóssim perfectament ambidextres de quina manera podríem distingir entre dreta i esquerra? El cas dels ambidextres mereixeria una reflexió a part.

³⁹³ *Habitar* un lloc nou és *habituat-s'hi*.

³⁹⁴ «En tant que ésser-en-el-món, el Dasein ja ha descobert cada cop un “món”. Aquest descobriment, fundat en la mundanitat del món, l'hem caracteritzat com un deixar a l'ens en llibertat en funció d'una totalitat circumstantiva. El deixar-ser alliberador es realitza com un remetre's circumspèctiu fundat en una prèvia comprensió de la significativitat. Ara ha quedat mostrat que el circumspèctiu ésser-en-el-món és espacial. (...) La posada en llibertat d'una totalitat circumstantiva és

en llibertat de l'ens (*Freigabe*) és un deixar-ser espaiant, “un des-allunyant i direccionat deixar-ser en una zona”. Això és el ‘donar espai (*Raumgeben*)’ o tècnicament ‘endreçar (*Einräumen*)’ l'ens.³⁹⁵ El Dasein “constitueix l'espai en endreçar (espacialment) (*der durch das Einräumen konstituierte Raum*)”, en l'adreçar l'ens al seu lloc, fer-li lloc, deixar-lo ser en zones.³⁹⁶ Deixar comparèixer l'ens és simultàniament *donar-li espai*.³⁹⁷ Aquesta espacialitat existenciària no és res que tinguem davant de la mirada, ni que ens sigui disponible d'entrada. Ni tan sols la zona prèviament descoberta (espacialitat circumdant) ens és explícita. <<L'espacialitat és en si per a la circumspecció en la no-vistositat d'allò a mà, en l'ocupació del qual la circumspecció s'absorbeix (*Sie ist an sich in der Unauffälligkeit des Zuhandenen, in dessen Besorgen die Umsicht aufgeht, für diese zugegen*)>> (*SuZ*, 111/136). Passa desapercebuda.

Però, el Dasein mateix *pot* ocupar un lloc? L'Aquí (*Da*)³⁹⁸ del Dasein seria el protolloc, no com a posició absoluta en l'espai neutre abstracte, sinó com a donar lloc a l'ens en el *des-allunyar-lo*. El Dasein disposa l'ens entorn seu, cedint-li un lloc en l'espai circumdant, prenent així possessió de l'espai (*Raum nehmen*). En cert sentit el Dasein *no ocupa cap lloc* (si restringim l'ús de ‘lloc’ per a l'ens intramundà) perquè no és un ens intramundà. Només l'altre Dasein o el propi Dasein “vist” des de l'altre (el ser-hi-amb (*Mitdasein*)) pot ocupar un lloc i tenir una funció i circumstància (com l'útil), o fins i tot una posició (p.e., on seu cada alumne, quina posició ocupa cada soldat, etc.). Des del seu Aquí el Dasein reparteix (per dir-ho així) lloc a l'ens i, fins i tot, se'l pot donar a si mateix com a Dasein fàctic, precisament a partir de l'ens que ell no és. Vull dir que és gràcies a l'Aquí (*Da*) –que no és un lloc– que es donen l'aquí i l'allí espacials circumdants, on el Dasein fàctic es pot *situar*. Com bé diu Heidegger, el Dasein no està habitualment aquí (*hier*), sinó *allí* (*dort*), en això o allò que l'ocupa, i només des d'aquestes coses i afers que “el tenen” ocupat pot retornar al seu aquí.³⁹⁹ La idea subjacent d'una certa coconstitució entre l'espacialitat de l'útil i

cooriginàriament un des-allunyant i direccionat deixar-ser en una zona, és a dir, una posada en llibertat de la pertinença espacial d'allò a mà. En la significativitat amb la qual el Dasein està familiaritzat en tant que ocupat ser-en, es dona també l'essencial obertura de l'espai. (*Dasein hat als In-der-Welt-sein jeweilig schon eine »Welt« entdeckt. Dieses in der Weltlichkeit der Welt fundierte Entdecken wurde charakterisiert als Freigabe des Seienden auf eine Bewandnisganzheit. Das freigebende Bewendenlassen vollzieht sich in der Weise des umsichtigen Sichverweizens, das in einem vorgängigen Verstehen der Bedeutsamkeit gründet. Nunmehr ist gezeigt: das umsichtige In-der-Welt-sein ist räumliches. (...) Die Freigabe einer Bewandnisganzheit ist gleichursprünglich ein ent-fernend-ausrichtendes Bewendenlassen bei einer Gegend, das heißt Freigabe der räumlichen Hingehörigkeit des Zuhandenen.*)>> (*SuZ*, 110/135).

³⁹⁵ ‘Ordenación espaciante’ en Rivera. Però el Dasein no és “en l'espai”, és *espacial* o *espaiant*, ja que pel sol fet d'existir *endreça espacialment* l'ens dins del món. Fixem-nos que el verb alemany *einräumen* que significa endreçar, ordenar i posar a lloc, està compost del morfema *Raum* que en la seva forma substantiva significa espai. En el verb endreçar (*einräumen*), com a “donar lloc” a les coses hi ressona la connotació d'*espaiar*, *fer* o *donar espai*. En termes més heideggerians encara: *deixar ser l'espai* de les coses, dels homes, del món.

³⁹⁶ Luckner (2001), 52.

³⁹⁷ Aquest obrir espai és un endreçar espacialment <<com a donació descobridora d'una possible totalitat de llocs propis circumstantivament determinada, possibilitant la corresponent orientació fàctica (*als entdeckende Vorgabe einer möglichen bewandnisbestimmten Platzganzheit die jeweilige faktische Orientierung*)>> (*SuZ*, 111/136).

³⁹⁸ Aquest *Aquí* no és una posició espacial o *Raumstelle*; significa un àmbit de moviments i possibilitats. <<El Dasein ocupa espai en el sentit que pren possessió d'ell. De cap manera està únicament present en el tros d'espai que ocupa el seu cos. Existint, ja ha disposat i ordenat sempre un espai on moure's. Cada cop determina el seu propi lloc tornant des de l'espai ordenat cap al “lloc propi” que ha reservat per a si. (*Das Dasein nimmt – im wörtlichen Verstande – Raum ein. Es ist keineswegs nur in dem Raumstück vorhanden, den der Leibkörper ausfüllt. Existierend hat es sich je schon einen Spielraum eingeräumt. Es bestimmt je seinen eigenen Ort so, daß es aus dem eingeräumten Raum auf den »Platz« zurückkommt, den es belegt hat.*)>> (*SuZ*, 368/383).

³⁹⁹ <<El Dasein comprèn el seu aquí des de l'allí del món circumdant. L'aquí no esmenta l'on de quelcom que estigués-aquí,

l'espacialitat existenciària no és desenvolupada per Heidegger, però autors com Malpas la consideren la manera adequada de plantejar la qüestió, superant la concepció "individualista" del donar-lloc el Dasein.⁴⁰⁰

L'apreciació de **Malpas** que la filosofia de Heidegger té com a punt de partida i com a tasca un peculiar *estar-situat* (*situatedness*), el porta a considerar el Dasein com una forma d'expressar aquest *factum* i problema. El Dasein com a estar-situat té un doble aspecte. Per una banda (i) "és obert i indeterminat en el sentit que està consituït per un joc de possibilitats (que inclou la possibilitat de crear noves possibilitats - de manera que hi ha una certa "llibertat" essencial que caracteritza aquest estar-situat-)", però per altra banda també (ii) "està tancat i determinat en el sentit que aquest alliberar mateix de les possibilitats implica que certes possibilitats siguin excloses".⁴⁰¹ Aquest doble aspecte d'obertura i clausura, de projecte i facticitat (futur i haver-sigut), en definitiva, de la *finitud*, hauria d'articular l'espacialitat ontològicament fundant del Dasein, i també, al meu entendre, la del món, que determina al Dasein òntic en tant que aquest també està constituït ontològicament pel seu ésser-en-el-món.

Sigui com sigui, es pot afirmar que l'Aquí (del Dasein) com a protolloc (articulat en la tensió entre facticitat i projecte) no es pot *desocupar*.⁴⁰² Des-allunyant l'ens vora el qual sojorna, el Dasein no pot deixar de ser Aquí (desallunyant l'ens). Que no es pugui suprimir l'Aquí no exclou, però, el dinamisme i transformació del *com* d'aquest Aquí. Com? Si em trobo que "la casa em cau a sobre" i me'n vaig a donar un tomb i a respirar aire fresc a la vegada que m'allunyo dels llibres i apunts, això no és abandonar el meu Aquí des-allunyant, però sí que és modificar-lo. De fet, el meu aquí (*Hier*) canvia, des de l'allí que el co-constitueix. És a dir, canvio de zona, d'espai i de lloc en modificar la meva ocupació, pel fet que em des-ocupo del que em concernia i passo a ocupar-me d'altres coses, des-allunyant-les: l'aire que respiro, fresc i lliure, el carrer que camino, el cos que moc i relaxo de la tensió de l'estudi.⁴⁰³ Per fer això no cal ni canviar d'espai (posició).

sinó l'enmig o vora-de-què d'un desallunyant ser-vora... i, juntament amb ell, aquest des-allunyament mateix (*Sein Hier versteht das Dasein aus dem umweltlichen Dort. Das Hier meint nicht das Wo eines Vorhandenen, sondern das Wobei eines ent-fernenden Seins bei... in eins mit dieser Ent-fernung.*)>> (*SuZ*, 107/133). Per això acostumem a trobar-nos on els ulls ens porten, on la imaginació i el desig ens col·loca, on les orelles ens situen, on el deure ens ordena. Aquí, la corporalitat i la sensitivitat juguen un paper fonamental, tot i que només des d'un món es pot *sentir*, i per tant, des d'una precomprensió (preteòrica, preintel·lectual).

⁴⁰⁰ Malpas (2008), 104-146. Malpas desenvolupa la idea de *dependència mútua* o *interdependència* ('cooriginarietat (*Gleichursprünglichkeit*)' en Heidegger). Proposa l'aplicació d'aquesta codependència a l'espacialitat de l'útil i l'espacialitat existenciària. També ho fa per evitar la temporalitat com a fonament originari únic, cosa que Malpas veu contradictòria amb el plantejament fenomenològic heideggerià.

⁴⁰¹ Malpas (2008), 43.

⁴⁰² Una lectura de l'Aquí més reductiva l'identifica amb la corporalitat viscuda, com fa Patočka (1970). La considero reductiva malgrat les atribucions òntico-ontològiques, car determina el Dasein com a individualitat (corporal) i deixa el caràcter sociohistòric del Dasein en un segon pla. Una lectura més àmplia de l'Aquí com a en-què, tendiria a convergir amb el món circumdant òntico-existencial en-què el Dasein existeix.

⁴⁰³ El canvi d'ocupació no significa en cap cas un deixar d'estar-ocupat. Tot i que sovint ens ocupi i preocupi deixar-nos d'ocupar de coses que ens ataval·len o ens donen un mal viure.

1.3.5.3. Espai i món, un problema pendent

I. La tasca pendent de pensar l'espacialitat des del món

Al meu entendre el plantejament de l'espacialitat en Heidegger deixa a l'aire la qüestió més problemàtica i més interessant: l'espacialitat del món. Aquesta seria més originària que l'espacialitat existenciària que té l'Aquí del Dasein com a “centre”. Atès que per tal que l'Aquí pugui ser el punt de referència per a proximitats i llunyanies requereix una prèvia *amplitud* ja oberta. Aquesta amplitud seria el món (com s'insinua al curs WS 1929/30 i com Fink afirma).

Per evitar possibles malinterpretacions per ara em val l'afirmació de Heidegger que <<l'espai no està en el subjecte, ni el món està en l'espai. L'espai està, més aviat, “en” el món, en la mesura en què l'ésser-en-el-món, constitutiu del Dasein, ha obert l'espai. (*Der Raum ist weder im Subjekt, noch ist die Welt im Raum. Der Raum ist vielmehr »in« der Welt, sofern das für das Dasein konstitutive In-der-Welt-sein Raum erschlossen hat.*)>> (*SuZ*, 111/136). Aquesta és la idea que resta per desenvolupar: **l'espacialitat com a moment del món**. El Dasein *qua* ésser-en-el-món és *espacial* (*räumlich*) en un sentit distint de l'estar-en-l'espai-còsmic i de l'estar-en-l'espai-circumtant.⁴⁰⁴ Aquella interpretació que considera que el món està en l'espai i dins del món hi ha el Dasein està doblement esbiaixada. Ja s'ha vist que el Dasein és-en, en el sentit que habita el món, a diferència de les coses que hi compareixen a dins. L'espai es dona *en el món*, gràcies al món.⁴⁰⁵ Tant l'espai mètric “objectiu” com l'espai pragmàtic “subjectiu”.

Més enllà d'insistir en la diferència entre espai existenciari i còsmic (marc present homogeni de l'estar-aquí tridimensional) i indicar que l'espacialitat de l'ens a mà es funda en l'espacialitat existenciària, Heidegger no acaba la feina. Reconeix la insuficiència de la seva aproximació, quan diu que del fet <<que l'espai *es mostri* essencialment *en un món* (*Daß der Raum sich wesentlich in einer Welt zeigt, entscheidet noch nicht über die Art seines Seins*)>> no se'n deriva res de rellevant sobre el seu mode de ser, que no és ni el ser-espacial d'allò a mà o d'allò que està-aquí, a la vegada que <<el ser de l'espai tampoc té el mode de ser del Dasein (*Das Sein des Raumes hat auch nicht die Seinsart des Daseins*)>> (*SuZ*, 112/137-138). D'acord amb

⁴⁰⁴ És per això que <<l'espai es mostra com a priori (*zeigt sich der Raum als Apriori*)>>, cosa que ha donat lloc a interpretacions com la kantiana. Aquí aprioritat no vol dir res més que <<prioritat del comparèixer de l'espai (en tant que zona) en el corresponent comparèixer d'allò a mà en el món circumtant (*Vorgängigkeit des Begegnens von Raum (als Gegend) im jeweiligen umweltlichen Begegnen des Zuhandenen*)>> (*SuZ*, 111/137).

⁴⁰⁵ Malpas prefereix parlar de ‘lloc (*place*)’ que no d’espai (*space*)’, possiblement per les connotacions dels dos mots. “La noció de lloc té més abast que la d’espai o temps, presentant-se aquestes dues com a modes complementaris de la dimensionalitat lligades respectivament a la simultaneïtat i la successió” (27-28). “Una dificultat per a l’aclariment de la relació entre espai i lloc, a més a més del fet que els dos estan necessàriament connectats (en la mesura que el lloc enclou un element espacial, mentre que l’espai és una certa abstracció a partir del lloc), és que hi ha hagut una tendència generalitzada a entendre el lloc en termes purament espacials”. És a dir, a entendre el lloc com “una certa posició en l’espai” o “una certa porció d’espai”, podent-se especificar formalment els dos casos anteriors “mitjançant un marc de coordenades”. Així, s’entén el lloc a partir de l’espai i aquest és identificat amb “l’espai físic”. És a dir, “l’espai tal i com s’articula en les ciències físiques, (...) essencialment articulat en termes d’allò quantificable i mesurable”. El lloc en Heidegger no és reductible a espai físic, però tampoc s’ha d’assumir que sigui idèntic amb “l’on’ d’una cosa” (espai circumtant), perquè ‘lloc’ “també ens refereix a aquella “regió”, “localització” o “seu” (*region, locale*) oberta, aclarida (*cleared*), reunida i aplegada (*gathered*) en la qual ens trobem nosaltres mateixos juntament amb altres persones i coses” (28). Malpas (2008), 27-28.

Per la meua banda adopto la posició conservadora i continuo usant ‘espai’ malgrat la seva perillosa polisèmia. A més, Heidegger empra ‘lloc’ per designar el lloc propi (*Ort*) de cada útil, en la seva zona (tot d’utils) corresponent.

aquest darrer avís puc dir que el mode de ser de l'espai s'ha de pensar des del mode de ser del món (horitzó, caràcter englobant, totalitzant), més que no des del mode de ser del Dasein (projecte existencial). Aquesta em sembla, malgrat les dificultats, la hipòtesi de treball més raonable.⁴⁰⁶ Afegiria que tant el món com l'espai s'han de pensar sense reduir-se a existenciaris. Thomas defensa en la seva tesi que el món *no és un existenciari ni una categoria*. En positiu, *és tant un existenciari com una categoria*. Es pot plantejar existenciàriament o categorialment, però el seu ser més originari no és reductible a cap dels dos modes anteriors, perquè és específicament un 'ni... ni...' o un 'tant un com l'altre'.⁴⁰⁷

Pel que fa a la qüestió del món, d'aquests paràgrafs n'extrec dues d'idees. **Primera:** l'espai no és ni l'única ni la primària determinació ontològica del ser de l'ens intramundà, i menys encara un concepte suficient per pensar el fenomen del món. **Segona:** l'espai i l'espacialitat (plantejats existenciàriament) només es poden concebre *a partir del món i la mundanitat*, i mai a la inversa. Però Heidegger no ho posa fàcil quan afegeix a l'últim moment, com qui ha de dir una cosa que no vol dir, <<que l'espai coconstitueix el món (*daß der Raum die Welt doch mitkonstituiert*)>> (*SuZ*, 113/138). Caldrà no deixar el tema en via morta, com fa Heidegger, per això el recupero en parlar de la realitat i la mundanitat més endavant (cf. cap. 2.3.1.).

Per aclarir l'espacialitat existenciària caldria haver exposat prèviament l'obertura de l'Aquí i del món (cf. cap. 1.4.1.), així com el ser-amb com a mode essencial del ser-en del Dasein (cf. cap. 1.3.6.1.).⁴⁰⁸ Sense això, l'exposició va coixa. A més, com ja he indicat, crec que l'espacialitat exposada no és prou originària mentre no sigui explícitament remesa al món mateix, a l'obertura mateixa del món⁴⁰⁹ en el seu caràcter ontològicament englobant, totalitzador, d'horitzó.⁴¹⁰

Malpas exposa una idea similar: "l'obrir-se que és l'obertura de l'"Aquí" és una obertura en l'estar-situat, una obertura d'allò que va més enllà de la particularitat de la situació –i és aquesta la raó per la qual és certament l'obertura del "món"⁴¹¹. És a dir, l'obertura del "món" i de l'Aquí –en un sentit *ampli* que va més enllà de la situació particular- coincideixen.⁴¹² Però en un sentit *restringit*, l'obertura de l'Aquí es pot

⁴⁰⁶ <<La pertinença a una zona diu relació essencial amb la circumstància. Ella sempre es determina fàcticament a partir del context de circumstàncies de l'útil que és objecte d'ocupació. Els nexes de circumstància només són comprensibles dins de l'horitzó d'un món prèviament obert. El seu caràcter d'horitzó possibilita també l'horitzó específic de l'a-on de la pertinença zonal. (*Hingehörigkeit hat wesenhaften Bezug zu Bewandtnis. Sie determiniert sich faktisch immer aus dem Bewandtniszusammenhang des besorgten Zeugs. Die Bewandtnisbezüge sind nur im Horizont einer erschlossenen Welt verständlich. Deren Horizontcharakter ermöglicht auch erst den spezifischen Horizont des Wohin der gegenständlichen Hingehörigkeit.*)>> (*SuZ*, 368/384).

⁴⁰⁷ Cf. Thomas (2006), 118-133; esp. 127-132.

⁴⁰⁸ Malpas (2008), 93: Un dels problemes a *SuZ* rau en què "l'espacialitat té necessàriament un caràcter públic, i una de les dificultats de la posició de Heidegger és com rendir compte d'aquesta publicitat" (cf. cap. 1.3.6.). Estic d'acord amb la crítica de Malpas i Dreyfus en què una lectura individualitzant del Dasein comporta en darrer terme una espacialitat existenciària individual, mancada de caràcter comú, "intersubjectiu", col·lectiu, històric... Amb el que no estic d'acord és en què calgui pensar el Dasein de manera reductivament individual.

⁴⁰⁹ Que cal distingir de l'obertura de l'Aquí del Dasein en la seva concreció fàctica circumstancial (cf. cap. 1.4.).

⁴¹⁰ No primàriament a nivell de representacions (Kant), ni a nivell d'aplegar un ens prèviament disjunt (atès que el caràcter total del món és previ a l'ens singular que pot comparèixer des del món).

⁴¹¹ Malpas (2008), 144.

⁴¹² Si el Dasein és ésser-en-el-món, això vol dir *ser-en* aquesta totalitat del que es pot manifestar. En la mesura que l'espacialitat sigui condició de possibilitat de la manifestació tindrà un rang similar al món. Si es considera, per contra, que l'espai només és condició de l'aparèixer de cert ens (en Kant, dels fenòmens externs), llavors el seu rang no pot ser el mateix que el del món, i s'ha de considerar *moment* del món com a fenomen complet.

entendre com l'estar-situat fàctic del Dasein del cas⁴¹³ que *pressuposa* d'alguna manera l'obertura del món mateix (sense cometes!).

Però és **Fink** qui fa el pas més clar en la direcció apuntada: el món és *dispensador d'espai* (*Raumgebend*) i com a tal, no és *en* l'espai, ni té tamany com una cosa gegantina que conté totes les altres. L'espai originari és l'espai-del-món (*Weltraum*) on hi ha totes les coses i aquestes tenen els seus llocs respectius. <<El món no augmenta ni disminueix, més aviat tot augment i minva s'esdevé en ell>>. La diferència cosmològica s'imposa, doncs el <<món i l'ens en el món no es comporten com la part corporal respecte el tot corporal>>.⁴¹⁴ Però Fink tampoc identifica l'espai-del-món amb l'espacialitat existenciària descrita a *SuZ*. Com he comentat Fink distingeix entre *zona intramundana* i *món* (cf.II, cap.1). La primera és variable i té a veure amb l'espai circumdant descrit per Heidegger; és ampliable i reductible en funció de múltiples factors existencials. Però per Fink, fins i tot l'espacialitat existenciària centrada en l'Aquí *pressuposa* l'espai-del-món, la llunyania originària i la seva amplitud.⁴¹⁵ Segons Fink, l'home⁴¹⁶ sempre està *centrat* i d'aquesta manera configura l'esfera intramundana de l'ens que compareix al seu entorn, però precisament gràcies al món (espacialitat originària).

II. L'oblit de la corporalitat viscuda com a insuficiència bàsica del plantejament de l'espai en Heidegger, segons Patočka

Patočka executa una crítica rellevant a Heidegger, en retreure-li l'oblit de la *corporalitat viscuda* (*Leiblichkeit*).⁴¹⁷ Aquesta corporalitat seria un aspecte central per a tot plantejament de l'espacialitat. A tall d'advertència he de dir que la crítica de Patočka no m'apareix suficient per a un plantejament radical de la qüestió del món. Patočka es centraria en l'espacialització del món circumdant a partir de la corporalitat dinàmica pensada com a existència (ser-possible), però no arriba a plantejar la qüestió de l'espacialitat del món mateix com a tema propi, sinó que es centra clarament en el cos existent, donant un caire especialment 'individualitzat' al Dasein.⁴¹⁸

Patočka estableix troba a faltar en Heidegger la tematització del cos viscut, omissió que dona un aire massa formal a l'anàlisi existenciària. La concreció de les possibilitats en què existim no es pot entendre sense la corporalitat viva, que no es refereix a un substrat material, ja que la corporalitat

⁴¹³ Que vindria a ser la corporalitat viscuda que proposen Husserl, Fink, Merleau-Ponty i Patočka.

⁴¹⁴ Fink (1985), 86.

⁴¹⁵ Fink (1985), 93: <<La llunyania, l'amplitud del món obert és en tant que dispensadora d'espai el més originari. L'aquí i l'allí de la proximitat es determinen a partir de l'amplitud del món i la franca distància del tot (*Die Ferne, die weltoffene Weite ist als das Raumgebende das Ursprünglichere. Aus der Weltweite und offenen Ferne des Ganzen her bestimmt sich das Hier und Da der Nähe.*)>>. Fins i tot <<el meu cos viu (*Leib*) amb el seu "aquí absolut" es comprèn a partir de l'estar obert del món, en tant que s'hi localitza, enmig de les coses>>.

⁴¹⁶ Fink no usa el terme 'Dasein', sinó 'home', però recullint el sentit òntico-ontològic de Dasein. També és cert que l'home el pensa com a *cos viscut* (*Leib*), cosa que no permetria una aplicació immediata de la meua interpretació funcional-dual del Dasein (cf.II, cap.2.4.2.).

⁴¹⁷ Cf. Patočka, J., "Nachwort des Autors zur tschechischen Neuausgabe (>>Die natürliche Welt als philosophisches Problem<< in der Meditation ihres Autors nach dreiunddreißig Jahren)" (1970), a *Die natürliche Welt als philosophisches Problem (Phänomenologische Schriften I)*, Klett-Cotta, Wien-Stuttgart, 1990, 235.

⁴¹⁸ Aquest caràcter d'individu (cos individual) és una *forma possible* d'enfocar el Dasein, però com ja he exposat suficientment abans, no em sembla la *forma adequada* per accedir al fenomen del món i elaborar la qüestió i problema del món (cf.II, cap.2).

substancial (*substantielle Leiblichkeit*) és fruit d'una tematització secundària que parteix de la preonació de la corporalitat viscuda que ha de gaudir “d'un estatus existenciari primari (*einen primären existenzialen Status*)”.⁴¹⁹ El cos viscud seria cooriginari amb “l'àmbit de la pròpia espacialitat” i el “de les pròpies possibilitats”.⁴²⁰ Tindria a veure amb el comprendre i el projecte, però també amb la facticitat i l'estar-llençats en un “món”.⁴²¹ Les possibilitats⁴²² tenen caràcter d'existència, em són imposades de tal manera que “les he d'assumir i dur a terme”.⁴²³ La llibertat em ve donada amb aquesta imposició de possibilitats.

Sempre sóc “Dasein respecte el món, existència corporal (*Dasein zur Welt, leibliche Existenz*)” en sentit ontològic i no merament òntic. “Sens dubte tot el que faig s'esdevé per-mor del meu ser, però a la vegada m'ha d'estar oberta una possibilitat primordial, sense la qual totes les altres flotarien en l'aire, no tindrien sentit ni es podrien realitzar (*Zweifelloos geschieht alles, was ich tue, um meines Seins willen, zugleich aber muß mir eine grundlegende Möglichkeit offenstehen, ohne die alle übrigen in der Luft schweben, keinen Sinn haben und nicht realisierbar sind*)”.⁴²⁴ “**La corporalitat com a possibilitat de moure's** (*die Leiblichkeit als Möglichkeit, sich zu bewegen*)” no és casual ni contingent, ja que com a possibilitat primària privilegiada és base ontològica de tota existència. Patočka estableix la corporalitat com a vincle entre el per-mor-de i la tasca concreta del cas -la possibilitat empunyada, diguem-ne- que en Heidegger havia quedat desatesa.⁴²⁵ Només així l'actuar pren la forma concreta de l'ocupació “en un context determinat, fàctic i històric”. Les possibilitats se'ns presenten de manera doble, “per una banda com a acceptades i per l'altra com a escollides (*einerseits als angenommene, andererseits als gewählte*)”. També el *món* es presentaria d'aquesta manera *doble* com a “projecte llençat (*geworfener Entwurf*)”.⁴²⁶

Per la meua part, en l'exposició de la corporalitat viscuda de Patočka hi llegeixo una característica radicalment *mundana*, és a dir, un caràcter de món. Aquesta corporalitat és pensada a partir del món. Fins i

⁴¹⁹ Patočka (1990), 232: “El cos viscud i la corporalitat viscuda no pertanyen essencialment només al que és desvelat mitjançant l'ens il·luminat i obert en el seu ésser-en-el-món, sinó a l'estatus ontològic de l'existència mateixa (*Der Leib und Leiblichkeit gehören wesentlich nicht nur zu dem, was enthüllt wird durch das erhellte, erschlossene Seiende in seinem In-der-Welt-sein, sondern zum ontologischen Status der Existenz selbst*)”.

⁴²⁰ Amb la qual cosa tot just es comença a plantejar la problemàtica del món, ja que aquest no es redueix a l'àmbit dibuixat de les meves possibilitats espacials, dinàmiques i pràctiques, malgrat que aquestes siguin essencials al món.

⁴²¹ Patočka (1990), 232: Perquè el cos viscud és també “existenciàriament el conjunt d'aquelles possibilitats que no escollim, ans a les quals ens acomodem; aquelles possibilitats en relació a les quals no tenim cap llibertat, sinó que les hem de ser (*Der Leib ist existenzial die Gesamtheit jener Möglichkeiten, die wir nicht wählen, sondern in die wir uns einordnen, jener Möglichkeiten, in bezug auf die wir keine Freiheit haben, sondern die wir sein müssen*)”.

⁴²² Patočka (1990), 234: ‘Possibilitat’ vol dir “una determinada tasca que puc i he d'emprendre en tant que existència (*eine bestimmte Aufgabe, die ich als Existenz annehmen kann und muß*)”. “Les possibilitats són possibilitats d'existir en el món, possibilitats de moure's, de protegir-se, d'habitar, d'alimentar-se, de conservar-se a un i als seus, de reproduir-se, i aquestes sempre tenen una determinada forma històrica, canviant, però donada, a través de la qual busco la meua pròpia possibilitat i el meu camí en primer lloc”.

⁴²³ Patočka (1990), 232.

⁴²⁴ Patočka (1990), 234.

⁴²⁵ Patočka (1990), 235: “El meu ‘per-mor’ m'obre les originàries possibilitats de l'actuar, corporals-mundanes i referides al món (*Mein >>Um-Willen<< erschließt mir dir ursprünglichen leiblich-weltlich, weltbezogenen Möglichkeiten des Handelns*), que al seu torn obren les coses intramundanes com a correlats d'aquestes possibilitats, com allò que es pot comprendre a partir de les possibilitats d'acció”.

⁴²⁶ Patočka (1990), 235. És discutible que sigui el món el que apareix com a projecte llençat. Més aviat el Dasein és projecte llençat ‘en el món’. El món es pot tematitzar, això sí, des del nostre projectar (que és simultàniament un estar-projectats), però també des del nostre trobar-nos-hi (que pot ser més descarnat, o més articulat ‘comprehensivament’ segons el cas).

tot *com a* món; això és, com a donació de possibilitats (de caràcter potser no total, però sí global, particularment total o *pretotal*) *en* i entre les quals puc escollir “lliurement” quines efectuar, tot i que la donació global de possibilitats imposi un *haver-de-ser-les*: encarant-les o refusant-les, obviant-les o empunyant-les. Anàlogament a l’existir en el món –el qual no trio però em permet triar, escollir i projectar dins de la projecció global *en* què existeixo-, la corporalitat viscuda reproduceix el caràcter mundà en la concreció del cos que obre les meves possibilitats de ser⁴²⁷ (que he-de-ser, pròpiament o impròpia).⁴²⁸

1.3.6. El món comú

La idea de *món comú* (*Mitwelt*) és molt més important que el terme, que només apareix tres cops a *SuZ*. Aquesta idea és un aspecte essencial tant del món -tot món és compartit- com del Dasein existent –el qual és-en (el món) sent-*amb* altres-. El món és des d’un primer moment *món compartit amb altres*. Que el món sigui comú –i que el Dasein sigui-*amb* (altres) en el món- no és cap afegitó a la plenitud d’un Dasein reclòs en la seva interioritat. La qüestió del ser (a *SuZ*) i del món (en aquesta tesi) s’han començat a plantejar justament a partir de l’èsser-en-el-món per evitar enfocaments parcials i regionals que generen pseudoproblemes d’accés (al món) i de *relació* d’àmbits (interioritat-exterioritat).

El terme ‘món comú’ apareix en el jove Heidegger com una de les tres formes de determinar el *món*: tenim el ‘món circumdant (*Umwelt*)’, el ‘món comú (*Mitwelt*)’ i el ‘món del si-mateix (*Selbstwelt*)’. Kisiel rebutja tot intent d’estratificar o jerarquitzar aquests mons, com si fossin regions òntiques. Tampoc es poden considerar lògicament com a gèneres i espècies uns dels altres. Els “tres mons” no són coses distintes, sinó aspectes i accents del mateix món, però aquesta “tríada de mons” no arriba fins a *SuZ*.⁴²⁹ El ‘món del si-mateix’ tractat entre el WS 1919/20 i el SS 1925⁴³⁰ és el primer terme en caure. Possiblement Heidegger l’abandoni per allunyar-se més del plantejament idealista i de la consciència⁴³¹, i evitar

⁴²⁷ Encara que no m’atreveixo a afirmar que *el cos* pugui obrir *la* totalitat de possibilitats en què existeixo, és indubtable que afegir la problemàtica del cos pot enriquir l’anàlisi existencial i, *sobretot*, l’existencial.

⁴²⁸ Partir de la corporalitat és una via possible de la determinació de la qüestió del món, però crec que comporta uns perills que ens estalviem si partim del Dasein –en el sentit aclarit al capítol 2 de la II part-. Perquè la corporalitat comporta, per una banda, una noció d’individualitat de tendències perillosament metafísiques i, per l’altra, no es pot pensar independentment d’una ontologia de la vida. Algunes indicacions sobre l’ontologia de la vida i de l’animal en relació a la qüestió del món les tracto més endavant, arrel del curs de Freiburg WS 1929/30. (cf. IV, cap. 6.1.3.).

⁴²⁹ El ‘món del si-mateix’ desapareix després del SS 1925. El ‘món comú’ arriba modificat a *SuZ*, però es perd en els cursos que segueixen (SS 1927, SS 1928). El ‘món circumdant’ és el concepte més resilient, tot i perdre pistonada. Al curs SS 1927 encara se’n fan consideracions rellevants (cf. GA 24, 234-235), però al SS 1928 apareix un sol cop i sense el sentit específic (cf. GA 26, 232). Al curs del WS 1928/29 el terme ha desaparegut. Reapareix nominalment al WS 1929/30 (cf. GA 29/30, 155, 284, 286, 292, 383-384) però únicament en relació al biòleg J.v.Uexküll, en la discussió de la tesi ‘l’animal és pobre de món (*weltarm*)’.

⁴³⁰ Kisiel, T., *The Genesis of Heidegger’s Being & Time*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles, 1995 (ed. orig. 1993), 504, 119, 213. El concepte de *Selbstwelt* implica de manera no massa aclarida la connexió i unitat entre el món circumdant (*Umwelt*) i el món comú (*Mitwelt*). “El domini de l’origen del món circumdant i el món comú és el món del si-mateix, en el qual em tinc primerament a mi mateix tàcitament, en i mitjançant aquest món (*in which I first have myself tacitly in and through that world*)” (504). Segons el curs WS 1919/20 l’experiència vital i les seves mescleres sovint caòtiques “troben la seva unitat en el fluir situacional de la vida del si-mateix, el seu ritme i el seu estil”. Sense aquesta unitat de fons, “la mateixa possibilitat de la fenomenologia com a ciència primigènia” quedaria en entredit (119). Al SS 1921 el *món del si-mateix* és caracteritzat com “l’esfera de les pròpies possibilitats i de la pròpia capacitat (p.e. la professió)”. És a dir, “la forma concreta de la pròpia facticitat, del propi passat i futur” (213).

⁴³¹ Kisiel (1995), 388: “El silenciós abandonament del ‘món del si-mateix’ no és una relliscada accidental ni un refinament

interpretacions subjectivistes del Dasein (i el món). Al meu entendre, parlar d'un món del si-mateix és superflu i innecessari, atès que *mundanitat* i *ipseïtat* són trets fonamentals de l'èsser-en-el-món (cf.III, cap. 3.1.; IV, cap.6.2.2.) i, a més, pot resultar contraproductiu (cf.IV, cap.6.2.3.), ja que podria semblar com si el *món propi* s'oposés al *món comú*.⁴³² Però Heidegger no vol cap oposició, com es veu en el darrer curs on encara emprava la terminologia del *món de si* i del *món comú* (*Prolegòmens a la història del concepte de temps* (SS 1925)). Allí expressa una idea rectora del seu pensament: “el *tracte* (*Umgang*) de la vida amb si mateixa és tant immediat com el seu *tracte* amb el món”, perquè “són cooriginaris”. És a dir, “em tinc a mi mateix “com” tinc el món”⁴³³, d'una manera igual de primordial.⁴³⁴

Per tant, abans de *SuZ* ja s'ha emprat profusament el terme ‘món comú’, tot i que s'acabi abandonant. Una raó seria l'intent d'evitar l'oposició *individu-societat* (col·lectiu) –i la seva superposició amb l'oposició *interioritat-exterioritat*–, que afegeix dificultats filosòfiques al plantejament de la qüestió del ser i del món. Aquesta oposició no seria suficientment originària. Al curs de Marburg SS 1925 es deixa la porta oberta a un sentit nou de ‘món comú (*Mitwelt*)’, en distanciar-se de l'ús anterior del terme que designava el ser dels altres, el seu comparèixer en el món –mentre que el ‘món de si-mateix (*Selbstwelt*)’ designava el ser del propi Dasein que també compareix en el món-.⁴³⁵ Heidegger conclou que l'expressió

menor. Rau al nucli de la transcendència del món vers la temporalitat originària, i al llinard del viratge del Dasein vers el ser mateix”.

⁴³² És a dir, com si hi hagués un món intern i privat per una banda, i un món extern i públic per l'altra. Però no són esferes distingibles del ser, per tal com el món és sempre *compartit*, també en l'*apropiació singularitzada* possible del Dasein resolt. Inversament, el món comú i públic en la seva accepció més “caiguda” no deixa de ser el “meu” món, encara que aquí el *si-mateix* sigui *hom-mateix* (el món de qualsevol). L'en-cada-cas-meu (*Jemeinigkeit*) que caracteritza el Dasein a *SuZ* és una marca formal provisional de la ipseïtat (*Selbstheit*) de què tant es parlarà en el període 1927/30 (cf.IV, cap.6.2.2.2., 6.2.2.3.). A més, el *si-mateix* el trobem inicialment en el món (impròpiament, encara no autoapropiat) i l'apropiació del si-mateix de l'existència no implica cap abandonament del món, sinó una apropiació d'aquest món mateix on existíem com a hom-mateix (cf.cap.3.3.).

⁴³³ Kisiel (1995), 378.

⁴³⁴ Aquest “tenir” (tenir el món i tenir-se) s'expressa en termes de *SuZ*, en el trobar-se afectiu i el comprendre's (formes de *ser-en* el món). L'èsser-en-el-món a *SuZ* no és més que una fórmula concentrada de dir això mateix. Igual que en el període 1927/30 es dona una tensió entre ipseïtat i món (*mundanitat*) plasmada en el concepte de ‘transcendència’ (cf.IV, cap.5). Trobem idees similars al SS 1927: <<La comprensió del món en tant que comprensió del Dasein és comprensió de si-mateix (*Weltverständnis als Daseinsverständnis ist Selbstverständnis*)>> (GA 24, 422/355). Això ho desenvolupo més endavant (cf.IV, cap.6.2.2.1.).

⁴³⁵ <<Per aquest comparèixer mundà dels altres podríem anomenar a aquests, per tal de distingir-los de les coses del món en el seu estar-aquí o ser-a-mà en el món circumdant, “món comú”, i al propi *Dasein*, en tant que compareix en el món, “món de si-mateix”. En lliçons anteriors he vist les coses d'aquesta manera i he concebut els termes en aquest sentit. La cosa és fonamentalment falsa. La terminologia mostra que d'aquesta manera no s'arriben a captar i concebre els fenòmens de manera suficient, que **els altres, per molt que compareguin en el món, no tenen la manera de ser del món ni la tindran mai**. Així doncs, no s'han de denominar als altres ‘món comú’. El poder comparèixer en el món el Dasein i la coexistència és, certament, constitutiu de l'èsser-en-el-món del Dasein i de tots els altres, però no per això és quelcom mundà; i encara que s'afegeixi el tret de l'“amb” al fenomen del món i parlem de “món comú”, s'està, no obstant, errant la caracterització. Per això ara he emprat des del principi l'expressió “ser-amb”. (*Aufgrund dieses weltlichen Begegnen der Anderen könnte man diese im Unterschied zu den Weltdingen in ihrem Vor- und Zuhandensein in der Umwelt als >Mitwelt< abgrenzen, und das eigene Dasein, sofern es umweltlich begegnet, als die >Selbstwelt< fassen. In meinen früherenn Vorlesungen habe ich die Dinge so gesehen und die Termini in diesem Sinne gefaßt. Dies Sache ist aber grundfalsch. Die Terminologie zeigt, daß die Phänomene in dieser Weise nicht hinreichend gefaßt sind, daß eben die Anderen, ob sie zwar weltlich begegnen, nicht die Seinsart und nie die Seinsart der Welt haben. Deshalb dürfen die Anderen auch nicht als >Mitwelt< bezeichnet werden. Das weltliche Begegnenkönnen des Daseins und des Mitdaseins ist zwar konstitutiv für das In-der-Welt-sein des Daseins und damit jedes Anderen, aber es wird dadurch nie etwas Weltliches; wenn auch die Bestimmung >mit< zu dem Phänomen*

no es pot usar per parlar del *ser dels altres* que compareixen en el món (coexistència (*Mitdasein*)), ni del *ser-amb* (altres) essencial al Dasein del cas. Però el nou ús de ‘món comú’ tampoc es determina positivament, i a *SuZ* apareix molt poc, abans d’esfumar-se definitivament del vocabulari heideggerià.

Al meu entendre la funció del terme hauria de consistir en marcar l’aspecte sempre comú, públic i obert del món, fonamental per evitar nous solipsismes, com els que diversos exegetes han vist en Heidegger, i que, en tot cas, no es corresponen a l’esperit de la seva filosofia. Així, cal afirmar que *el món mateix és (món) comú*. És el món *en-què som-amb* (*Mitsein*) altres. Aquests *altres hi-són-amb* (*Mitdasein*) o coexisteixen amb nosaltres. Aquesta és la seva específica forma intramundana de ser.

Al capítol 4 (1^a secció) de *SuZ* Heidegger es centra en el ser-amb del Dasein, la seva immersió en la *publicitat* i en el domini de l’*hom* (com a “subjecte” de la quotidianitat; el *qui* és en el món quotidianament). Per la meua banda intentaré reconstruir un discurs possible sobre el *món comú* a partir del que diu Heidegger. Una primera dificultat és la **connotació pejorativa** que s’atribueix sovint a la comprensió pública de terme mig, i que metodològicament cal obviar en la mesura del possible, perquè el món és sempre –en un sentit- públic, familiar i comú.⁴³⁶

En el capítol sobre el ser-amb (*Mitsein*) (§§ 24-27) veiem per primer cop que el Dasein “constituent” de món és essencialment l’*hom* (*das Man*). Així el món familiar de terme mig és el de tots i de ningú. El Dasein “s’entén i té món només en la mesura en què per començar assumeix el món comú dels altres (*die gemeinsame Welt der anderen*)”.⁴³⁷ El ser-amb (com a ser-en específic) té una funció ineluctable en la constitució del Dasein i el “seu” món.

Malgrat que l’ordre expositiu de l’obra no sempre ho mostri prou, el Dasein és igual d’originàriament *ser-amb* els altres que *ser-vora* l’ens intramundà. Encara que podem enfocar restringidament el món circumdant des de la intramundanitat, com a món de l’ens intramundà, aquest món és sempre un món compartit. El món de l’ocupació amb l’ens és un món de l’ocupació comuna, on ens trobem *amb* els altres, tan originàriament com l’útil. El món ja s’ha obert sempre deixant comparèixer les coses, sent-hi nosaltres devora i sent-amb els altres en aquesta ocupació. D’aquesta obertura no en sabem res explícit, perquè no compareix pas (com a ens). Però és ella qui permet el comparèixer l’ens (intramundà i del Dasein (propí o aliè)). El món és aquest deixar comparèixer l’ens.⁴³⁸ En la precomprensió

>Welt< gesetzt wird und wir vonn einer >Mitwelt< sprechen, die doch diese Charakteristik verkehrt. Ich habe deshalb jetzt von vornherein den Ausdruck [334] >Mitsein< gebraucht.>> (GA 20, 333-334/302-303).

⁴³⁶ Sense negar amb això que el món també és sempre –tot i que sovint de forma dissimulada- un afer molt més “personal” (singular), ja que el vincle entre ipseïtat i mundanitat és el que constitueix ‘el joc del món’ (cf. IV, cap. 8.2., 8.3.). És propi del fenomen del món l’oscil·lar entre “col·lectiu i particular” (en interpretacions tradicionals també entre objectiu -subjectiu, o intersubjectiu-subjectiu’), entre familiaritat i inhospitalitat, entre significativitat i nihilitat. L’element inhòspit de nihilitat del món, que el *pot* convertir en un afer singularíssim pel Dasein del cas (cf. III, cap. 2) i que d’alguna manera subjau sempre al “món familiar” i quotidià, s’ha de pensar *conjuntament* amb la significativitat. I viceversa. Tematitzaré el vincle coconstitutiú entre ipseïtat i mundanitat més endavant, des dels cursos i escrits del 1927/30 (cf. IV, cap. 6.2.2., 6.2.3., en part al 6.3., i de nou al 7.2. i 7.3.). Tinguem present que la nihilitat és el concepte que possibilita el caràcter de totalitat del món (també del món familiar!). Així, seria erroni identificar nihilitat, inhospitalitat i individualitat (en el sentit habitual), i contraposar-ho planament a la familiaritat, publicitat i significativitat del món. El que en l’anàlisi s’exposa “per parts” integra el fenomen simplíssim del món. La complexitat sorgeix en voler-lo expressar lingüísticament i conceptual, no en el fenomen mateix, *fonamentalment* simple.

⁴³⁷ Sonderegger (2003), 94.

⁴³⁸ Dreyfus (1991), 90: “La nostra comprensió del món és preontològica”.

del món ja s'ha comprès sempre com un món comú, igual que en la precomprensió del ser del Dasein ja hi ha una comprensió dels altres, sense els quals el 'propi' Dasein tampoc és comprensible.⁴³⁹

1.3.6.1. Qui és en el món? Existenciaris en referència al món comú

I. Qui és en el món? Crítica al subjecte d'ascendència cartesiana

En el capítol 4 (§§ 25-27) Heidegger parteix sistemàticament de la pregunta per *qui* és el Dasein quotidià. Pel que fa al Dasein -un ens que no es defineix per cap *què*, atès que no és una cosa (amb el mode de ser de la substancialitat) sinó molt abans una *expressió de pur ser* (cf. *SuZ*, 12/35)- és molt més adequat demanar pel seu *qui*. *Qui* és en el món quotidianament, doncs? Sembla que hauríem de respondre: en cada cas un jo. <<Doncs, hi ha alguna cosa més indubtable que la dada del jo? (*Und was ist unbezweifelbarer als die Gegebenheit des Ich?*)>> (*SuZ*, 115/140). Però si atenem a la quotidianitat comprovem que regularment governen les inèrcies, les maneres estipulades, els rols, les normes, els hàbits i estereotips, i no precisament centres de decisió reflexius i autònoms que guien el comportament dels homes (jos). En la quotidianitat, més sovint que no, la consciència reflexiva i el jo mateix són irrellevants. <<El Dasein normalment i habitualment no és ell mateix (*das Dasein zunächst und zumeist nicht es selbst ist*)>> (*SuZ*, 115/141), en el sentit que no és si-mateix. Heidegger no nega el fenomen de la consciència, però veu que els estats mentals no expliquen la quotidianitat del Dasein, en són subsidiaris. Com diu Haugeland, “'consciència' no és una de les paraules de Heidegger”, cosa notable “donada la seva centralitat en l'època moderna” i en “tres dels filòsofs amb qui Heidegger està més en diàleg: Descartes, Kant i Husserl”.⁴⁴⁰

Heidegger es mostra particularment hostil respecte la noció del subjecte autònom i aïllat, dominant en el panorama filosòfic des de Descartes. L'anàlisi del Dasein vol desempallegar-se de “la representació d'un subjecte individual, immediatament donat a si mateix i autotransparent”, així com de la fonamentalitat del “saber que el subjecte individual té de si mateix (...) i que li és immediatament cert”, que suposadament hauria de fonamentar tot saber del món extern i dels altres psiquismes.⁴⁴¹ És a dir, de la consciència com a *cogito*, subjecte fundant del “món” (concebut com a exterioritat objectiva cognoscible). Dreyfus llegeix el capítol 4 de *SuZ* com a segon moment de la crítica a Descartes.⁴⁴² En termes actuals, diu, la postura heideggeriana seria contrària al model cognitivista d'un jo com a centre perceptiu i reflexiu constituït per un conjunt de creences (programa) i posicions conscients que determinen i guien la seva acció.

⁴³⁹ Richardson (1967), 59: “El Dasein no és un ens isolat, existint en completa separació respecte tots els altres Daseins (*from all other There-beings*). És en-el-món amb altres Daseins (*with other There-beings*). És a per aquest ser-amb, també, que el Dasein és el que és. Per la mateixa raó, el món sempre és un món-amb. Dasein és ser-en-el-món-amb-altres. I com que aquest ser-amb és constitutiu del Dasein, llavors en la comprensió del seu propi ser del Dasein també hi rau la comprensió dels altres (*SuZ*, 118/143-144, 123/148).”

⁴⁴⁰ Haugeland (2013), 137. ‘Consciència’ com a ‘*conscience*’ en anglès o ‘*Bewußtsein*’ en alemany, i no com a ‘*Gewissen*’ en el sentit de ‘consciència moral’, és clar.

⁴⁴¹ Demmerling, C., “Hermeneutik der Alltäglichkeit und In-der-Welt-sein (§§ 25-38)”, a: Rentsch, T., (ed), *Martin Heidegger: Sein und Zeit*, Akademie Verlag, Berlin, 2007 (ed.orig.2001), 92-93.

⁴⁴² Cf. Dreyfus (1991), 141-162. En el capítol 3 s'ha criticat l'ontologia del món com a *res extensa* i en el capítol 4 es critica la concepció del subjecte egològic pensant. Cal afegir que ja en el capítol 2, amb la presentació de l'èsser-en-el-món, s'han posat les bases per a la crítica subsegüent, en considerar la relació cognoscitiva d'un jo amb el món com a forma fenomenològicament derivada).

Dreyfus insisteix en diferenciar el *ser-en-cada-cas-meu* (*Jemeinigkeit*)⁴⁴³ constituent del Dasein, del *subjecte* d'ascendència cartesiana (*ego cogito*). El Dasein és en-cada-cas (el) meu, però això no equival a l'afirmació d'una esfera privada d'experiències, el "món" intern propi d'un jo encapsulat. "Més aviat ha de significar que cada Dasein és seu en el sentit que el comportament és el d'un" o altre, i mai neutre i anònim. És a dir, podem dir "plou" o "la branca de l'arbre s'ha trencat", però no podem dir "s'ha fet el dinar". "Fer el dinar" no pot ser un comportament anònim, l'haurà fet el Joan o la Núria o tots dos, però no s'ha fet sol. Això per una banda. Per l'altra, cal veure que la *pertinença* dels comportaments, no implica que siguin creacions d'un o de l'altre, ni tan sols invencions. Podem parlar de les *teves* (vostres) accions o de les *meves* (nostres), fins i tot de les *seves* accions, però totes elles són en un mateix món comú.⁴⁴⁴ Per això, quan dic que sóc professor d'institut, això no implica que el 'ser professor' que m'escau en aquest cas (*je meines ... ist*) sigui una manera particular del meu jo. No m'he pas inventat 'ser professor' ni 'fer el dinar'. Ambdós comportaments pressuposen un món social comú que ha generat formes de ser (que *molts* poden ser) i comportaments possibles (possibilitats de ser). Parlar de 'la meva casa' o 'la meva llengua' no exclou que sigui també la casa o la llengua d'altres.

El Dasein quotidià, ocupat i absorbit en el seu món, no és precisament ell-mateix (un *Selbst*). Existim habitualment de la manera com hom existeix, "oblidats" de qui som com a *Selbst* (si-mateix), sabent-nos únicament com a *hom* (*Man*). És a dir, som el que som en l'ocupació quotidiana amb altres; definits des dels altres i des de les coses que fem, i no des de la singularitat radical que (també) ens constitueix. <<"Hom és" el que hom fa (>>*Man ist*<< *das, was man betreibt*>> (*SuZ*, 239/260), diu Heidegger més endavant. Quotidianament som aquest *hom*. Aquest és el "jo" quotidià, que poc té a veure amb el jo clausurat (autoconsciència sense món). El *qui* (sóc) quotidià és *algú* ocupat en això i allò, preocupat per tal i pel qual, i no un subjecte reflexiu i contemplatiu que es relaciona cognoscitivament amb el món. Així em comprenc... habitualment. 'Jo' no és altra cosa que un índex formal que indica sovint el contrari del que sembla significar (en el seu sentit substancial de *res cogitans*).⁴⁴⁵

El Dasein és (quotidianament) en la forma de no-ser-un-jo. I més com més insisteix en afirmar *que* és un jo. Com veurem *l'hom* és un existenciari fonamental. Per tot això, crec que es pot afirmar que ***en tant que Dasein (jo) no sóc*** (fonamentalment i primària) ***una consciència***.⁴⁴⁶ Com que aquesta lliçó no s'acaba

⁴⁴³ Heidegger considera que l'*en-cada-cas-meu* (*Jemeinigkeit*) és una evidència òptica normalment malentesa com a jo (si-mateix independent del món), com a individu radical.

⁴⁴⁴ Cf. Dreyfus (1991), 146.

⁴⁴⁵ <<El "jo" s'ha d'entendre només com un *índex formal* i sense compromís de quelcom que en el context fenomènic de ser en què ell s'inserta potser es reveli com el seu "contrari". "No jo" no significa llavors, de cap manera, un ens essencialment mancat de "joïtat", sinó que es refereix a un determinat mode de ser del mateix "jo": per exemple, a la pèrdua de si. (*Das »Ich« darf nur verstanden werden im Sinne einer unverbindlichen formalen Anzeige von etwas, das im jeweiligen phänomenalen Seinszusammenhang vielleicht sich als sein »Gegenteil« enthüllt. Dabei besagt dann »Nicht-Ich« keineswegs so viel wie Seiendes, das wesenhaft der »Ichheit« entbehrt, sondern meint eine bestimmte Seinsart des »Ich« selbst, zum Beispiel die Selbstverlorenheit.*)>> (*SuZ*, 116/141).

⁴⁴⁶ Respecte perquè Heidegger rebutja el concepte de consciència, Haugeland diu algunes coses ben interessants. En primer lloc estableix un llistat de vuit elements constituents de la concepció tradicional de consciència: interioritat, immediatesa, evanescència (instants-flux d'instants), experiència (sensacions i passions), per una banda, i intencionalitat, afecte (el que la consciència "intenciona" li importa i l'afecta), agència (qualitat d'agent) i autonomia (autopertinença de la consciència com a autoconsciència), per l'altra. Seguidament, considera que Heidegger rebutjaria els primers quatre elements que dibuixen la "consciència com una mena de recinte interior, en principi separable del món "exterior"", mentre que acceptaria *en part* els

d'assimilar, trobem mil pegues en l'intent de pensar el Dasein com a *singular* però no com a individu. És a dir, a considerar que el Dasein no és ni (únicament) individual ni (únicament) col·lectiu. Si s'entén que el Dasein *no és* una consciència, el problema minva. Car qui pensa el Dasein segons el model de la consciència individual *no pot* acceptar que el Dasein sigui també *originàriament* col·lectiu. Per això *ha de fer* el pas del jo al nosaltres, per tal de constituir la intersubjectivitat des d'una subjectivitat monàdica. Per contra, la tesi que defenso és que el Dasein no s'ha de pensar, d'entrada, des de la disjunció conceptual *individual-col·lectiu* (cf. II, cap. 2.3.1., 2.4.1.).

II. *Els altres que hi són-amb* (el Dasein) i el *ser-amb* del Dasein

De quina dada fenomènicament rellevant parteix Heidegger per afirmar el nostre ser amb els altres i el món comú? Més enllà de la precaució contra la representació (fenomènicament estranya) d'un subjecte sense món que no ens durà mai al Dasein atrafegat quotidià, en què es basa fenomènicament el *ser-amb* del Dasein i el caràcter *comú* del món?

En la primera descripció del món circumdant en tant que “món de l'artesà”, on l'útil s'empra i s'elabora, hi compareixien *els altres*: destinataris, proveïdors, companys de feina, repartidors, llogaters, veïns... Tan immediat és l'útil en el seu donar-se com l'altre Dasein, que apareix en el context primari de l'ocupació. Heidegger insisteix en la primordialitat dels *altres*: <<serà necessari atendre's fermament en la dada fenomènica ja mostrada del seu comparèixer en el *món circumdant* (*muß an dem aufgezeigten phänomenalen Tatbestand ihres umweltlichen Begegnens festgehalten werden*)>> (*SuZ*, 119/144). El seu comparèixer és específic... Distint de l'útil de què ens ocupem i de la cosa (ob·jecte) que es presenta davant del subjecte, perquè l'altre compareix fins i tot quan no hi és present. Car el propi Dasein té com a existenciari (estructura de ser) el ser-amb (*Mitsein*).⁴⁴⁷

Respecte *els altres* no partim d'un subjecte cert de si i dubtós de tota la resta, atès que es podria dir que el propi Dasein s'il·lumina a la vegada i recíprocament que el Dasein dels altres.⁴⁴⁸ No hi ha problema de la intersubjectivitat. Es tracta d'un pseudoproblema que emana del constructe d'un subjecte monàdic solitari. Ontològicament aquest pas “del jo al nosaltres” seria una fal·làcia filosòfica, perquè el “nosaltres”

quatre darrers, “que impliquen una vida concreta mundana (*worldly*)”. Cf. Haugeland (2013), 138-139.

De fet, la intencionalitat, l'afecte, l'agència i l'autonomia es poden trobar, “convenientment traduïdes” a *SuZ*. La intencionalitat i l'afecte en la tematització de l'ocupació, del comprendre i de la disposició afectiva de la 1^a secció, i l'agència i l'autonomia tant a la 1^a (cf. existència, ser-en-cada-cas, ocupació) com a la 2^a secció (tematització de la ‘consciència moral (*Gewissen*)’, la resolució (*Entschlossenheit*), la culpa (*Schuld*), etc.).

⁴⁴⁷ Ser-vora (l'útil) i ser-amb (l'altre) són existenciaris. Estructures de ser constituents del Dasein del cas. Formes del ser-en de l'ésser-en-el-món constitutiu del Dasein. Que l'altre no estigui aquí, que hi sigui molestant o ajudant o que passi desapercbut, són modes concrets del nostre ser-amb l'altre, així com del ser de l'altre. Cal captar la complexitat del teixit “intencional”... Igual que el ser de l'útil és el seu “en-si” a la vegada que és dependent del ser-vora del Dasein, el ser de l'altre és “en-si” i a la vegada dependent del ser-amb. En aquest cas, però, la codependència dels pols “intencionals” és encara més indestriable, ja que un mateix (el propi Dasein) és també “un altre”, com veurem. Tan pels altres altres, com per ell mateix –quotidianament–.

⁴⁴⁸ <<Però la caracterització del comparèixer dels *altres* s'orienta de nou a partir del Dasein en cada cas *propi* –es dirà-. No comença també ella destacant i aïllant al “jo” de tal manera que després serà necessari buscar una via per passar d'aquest subjecte aïllat vers als altres? (*Die Charakteristik des Begegnens der Anderen orientiert sich so aber doch wieder am je eigenen Dasein. Geht nicht auch sie von einer Auszeichnung und Isolierung des »Ich« aus, so daß dann von diesem isolierten Subjekt ein Übergang zu den Anderen gesucht werden muß?*)>> (*SuZ*, 118/143).

ja és (constitutivament) en allò que cada “jo” és de manera primària (cf. II, cap. 2.3.1., 2.4.1.).⁴⁴⁹ Per tal com <<“els altres” no vol dir tots els altres fora de mi, i en contrast amb el jo; **els altres són, més aviat, aquells dels quals un mateix generalment no es distingeix, entre els quals hom també s’hi troba** (»Die Anderen« besagt nicht soviel wie: der ganze Rest der Übrigen außer mir, aus dem sich das Ich heraushebt, die Anderen sind vielmehr die, von denen man selbst sich zumeist nicht unterscheidet, unter denen man auch ist)>> (SuZ, 118/143). Que existim *també-amb* els altres, no vol dir *de més a més*.⁴⁵⁰ Ser-amb és una forma de ser estructural del Dasein. En l’ocupar-nos de les coses del món som ja amb altres i ens (des)preocupem d’ells així o aixà. D’aquí en traiem tres notes fenomenològiques que cal pensar conjuntament: <<En virtut d’aquest ésser-en-el-món caracteritzat per l’*amb*, el món és des de sempre el que jo comparteixo amb els altres. El món del Dasein és un **món comú**. El ser-en és un **ser-amb** amb els altres. El ser-en-si intramundà d’aquests és la **coexistència** o ser-hi-amb. (Auf dem Grunde dieses mithaftigen In-der-Welt-seins ist die Welt je schon immer die, die ich mit den Anderen teile. Die Welt des Daseins ist Mitwelt. Das In-Sein ist Mitsein mit Anderen. Das innerweltliche Ansichsein dieser ist Mitdasein.)>> (SuZ, 118/143-144). (I) El món en tant que **món comú** (Mitwelt), (II) el ser-en com a **ser-amb** (Mitsein) i (III) el **ser-hi-amb** o **coexistència** (Middasein) com a en-si intramundà dels altres. Ser-amb i ser-hi-amb són els modes de ser del propi Dasein i de l’altre Dasein (en tant que intramundà), corresponentment. I no es deriven un de l’altre.⁴⁵¹ Segons Luckner, p.e., les dues són estructures ontològiques del Dasein mateix⁴⁵²: del que és en-cada-cas-meu (*ser-amb* altres) i del que és-en-cada-cas-altre (*ser-hi amb* o *coexistència*).⁴⁵³ El Dasein és estructuralment *amb* altres i *coexistència*: el *Mitsein* seria l’existenciari de l’articulació d’uns amb altres vista des del Dasein en-cada-cas meu i el *Middasein* seria l’existenciari “social” des de la perspectiva de l’en-cada-cas altre Dasein.⁴⁵⁴

El Dasein existeix en (I) un món compartit perquè (II) *és-en* (el món) com a *ser-amb* (*Mitsein*), mode fonamental del seu ser, *com* ho és també el *ser-vora* l’útil (cf. §§ 15,16).⁴⁵⁵ El ser-amb possibilita

⁴⁴⁹ Amb això no nego la possibilitat d’investigacions òntiques sobre la constitució del *jo* (la personalitat) des dels *nosaltres* que el precedeixen, ni la constitució dels diversos *nosaltres* des del *jo* (o “jos”) del cas. La psicologia, la sociologia, la història i fins i tot parts de la lingüística, l’economia i la biologia, ho investiguen científicament.

⁴⁵⁰ Aquest ‘també’ i aquest ‘amb’ s’han d’entendre existenciàriament, no categorialment (estar-aquí) (cf. SuZ, 118/143). El ‘també’ implica una mateixa originarietat ontològica del *ser-amb* i el *ser-vora* les coses, en tant que ésser-en-el-món ocupat. L’amb’ implica que no és que a vegades sí i a vegades no siguem *amb* els altres. Fins i tot quan estem sols som-amb els altres, o quan ens hi enfrontem o ens ignorem.

⁴⁵¹ Herrmann, F.-W. von, *La segunda mitad de Ser y Tiempo (Sobre Los problemas fundamentales de la Fenomenología de Heidegger)*, Trotta, Madrid, 1997 (ed. orig. 1991), 61: “Coexistir o ser-hi-amb (*Middasein*) com a mode de ser no és una mera variant del meu mode de ser propi, l’existència, sinó una manera de ser pròpia, no derivable de cap altra, sobre la base de la qual l’altre em ve a trobar com l’estrany”.

⁴⁵² Luckner (2001), 57-58: “el ser-amb (*Mitsein*) i la coexistència (*Middasein*) no són alguna cosa així com una relació d’un Dasein a un altre Dasein (numèricament parlant) (*ein Verhältnis von einem Dasein zu einem (numerisch) anderen Dasein*), sinó estructures internes constitutives del Dasein mateix, és a dir, del Dasein en-cada-cas meu a l’en-cada-cas altre Dasein. (*nämlich von je meinem Dasein zum je anderen Dasein*)”.

⁴⁵³ Malgrat Adrián Escudero diu que el *Middasein* “no és una estructura del Dasein, sinó que indica l’existència dels altres Dasein” (Adrián Escudero (2009), 129), en el context de discussió on em trobo, considero més afinat considerar el *Middasein* com a “existenciari” del Dasein *en tant que altre*. La *coexistència*, doncs, no és una estructura aliena al Dasein, sinó pròpia. De fet és el seu propi ser-amb tal i com apareix (de manera “estranya” i no “pròpia”) al Dasein que no és el seu. Amb tot, reconec que Heidegger no ho exposa pas en aquests termes.

⁴⁵⁴ El meu *ser-amb* és com a mode de ser per a l’altre *coexistència*, i a l’inrevés, el *ser-amb* de l’altre és per al meu Dasein *coexistència*.

⁴⁵⁵ Dreyfus (1991), 149: “Si hi ha un altre en particular o no, sempre que percebo o uso útils o parlo, ja estic (des d’un

l'encontre (III) *d'altres* ens singulars, és a dir, coexistents. (I) Sent en el món (II) el Dasein és-amb (III) altres. En tant que és-amb altres, ell també és *un altre*. És a dir, també el Dasein *hi-és-amb*, *coexisteix* (el seu ser en-si intramundà és la *coexistència* o *Mitdasein*).⁴⁵⁶ És a dir, el Dasein apareix intramundament “en la feina” (en l’horitzó del que és a mà) per a l’altre Dasein, i l’altre per a aquest, i això només és possible perquè el Dasein és existenciàriament ser-amb.⁴⁵⁷ ‘Ser-uns-amb-altres (*Miteinandersein*)’ designa precisament això. El Dasein (del cas) és amb el Dasein (altre). Compareixen un a l’altre, sent-hi-un-amb-l’altre com a coexistència, en tant que cadascun és-amb l’altre, al seu torn.⁴⁵⁸

És de justícia, però, veure que la perspectiva fenomenològic-hermenèutica des de la qual procedeix l’anàlisi és sempre la del propi Dasein.⁴⁵⁹ D’aquí que parlem del Dasein del cas i *dels altres*. Ara bé, tant la noció de *Dasein* com la noció d’*altres* són, com a conceptes, indicacions formals d’abast “general”, a concretar en cada cas. La dada fenomènica fonamental de partida és que <<els altres compareixen des del món⁴⁶⁰ en el qual el Dasein circumspectivament ocupat es mou per la seva mateixa essència (*Sie begegnen aus der Welt her, in der das besorgend-umsichtige Dasein sich wesenhaft aufhält*)>>. Això no ens ha d’impedir veure que *també* el propi Dasein <<es troba immediatament a “si mateix”⁴⁶¹ en *allò* que realitza, necessita, espera i evita –en allò a mà del seu immediat *quefer* en el món circumdant (*Dasein findet »sich selbst« zunächst in dem, was es betreibt, braucht, erwartet, verhütet – in dem zunächst besorgten umweltlich Zuhandenen*)>> (*SuZ*, 119/144). En conclusió: no només els altres, sinó també el Dasein mateix compareix des del món

primer moment) involucrat en un món compartit (*shared world*), (...) ‘ser-amb’ és una estructura bàsica del ser del Dasein, més bàsica que el relacionar-se amb altres particulars”.

⁴⁵⁶ Aquesta lectura pot semblar forçada si ens aferrem a la lletra de Heidegger. És cert que *no és la interpretació dominant a SuZ*. Però si Heidegger reconeix, com es veu en la nota següent, que el propi Dasein *també* compareix en el món (des del “món”), intramundament, això implica que compareix en tant que *coexistent* (*Mitdaseiende*). Abans que *com a útil* o cosa. Amb això no nego que el Dasein del cas *pugui comparèixer* com a útil o com a cosa (en casos extrems fins i tot *a si mateix*). Pensem en l’autolesió, el deliri, l’esquizofrènia, la negació de si, etc. També, sovint, ens tractem com si fóssim útil, tot i saber implícitament que som una altra cosa. La noció de l’home com a ‘autosuperació’ en el sentit més “objectiu” (inspirada en la competitivitat esportiva i empresarial) n’és un exemple prou comú.

⁴⁵⁷ <<Ser-amb és una determinació del Dasein en cada cas propi; la coexistència caracteritza al Dasein dels altres en la mesura en què aquest Dasein és deixat en llibertat per un ser-amb mitjançant el món d’aquest. El Dasein propi només és **coexistència** en la mesura en què, tenint l’estructura essencial del **ser-amb**, compareix per a altres. (*Mitsein ist einer Bestimmtheit des je eigenen Daseins; Mitdasein charakterisiert das Dasein Anderer, sofern es für ein Mitsein durch dessen Welt freigegeben ist. Das eigene Dasein ist nur, sofern es die Wesensstruktur des Mitseins hat, als für Andere begegnend Mitdasein.*)>> (*SuZ*, 121/146).

⁴⁵⁸ Malgrat hi ha qui interpreta la coexistència (*Mitdasein*) com a categoria, considero que és un concepte que pertany essencialment *a tot* Dasein. El Dasein existeix *i* coexisteix. El fet que el Dasein *sigui-amb*, implica que ell *mateix* hi-és-amb (*Mitdasein*) per a l’altre Dasein (encara que *de fet* no hi hagi tal altre Dasein). A la vegada que és-en-el-món el Dasein apareix “en” (dins) el món. És mundà *i* intramundà. Per això la coexistència no pot ser una categoria, si emprem ‘categoria’ per parlar de la determinació de l’ens que no és Dasein, ja que el coexistent (*Mitdaseiende*) és un existent que *hi és* (*Dasein*). Un martell i una sabata ni hi són (*Dasein*), ni coexisteixen (*Mitdasein*). Ni el sol ni els núvols. Més difícil és preguntar-se si el nostre gos és o no un coexistent (cf. IV, cap. 6.1.3.1.: GA 29/30, 308/260-261)). Malgrat sovint els altres siguin tractats com a coses, com a útils-inútils, no deixen de ser coexistents. Coexisteixen *igual que* nosaltres mateixos existim-amb ells. I només hi ha una cosa (ser-amb) perquè hi ha l’altra (ser-hi-amb), i viceversa.

⁴⁵⁹ És dubtós que hi pugui haver un altre “punt de vista” per procedir fenomenològicament i hermenèutica. Buscar objectivitat i imparcialitat és un anhel i una construcció de sentit que parteix *sempre* d’una o altra perspectiva situada. La de l’investigador, l’equip de recerca, els receptors, etc.

⁴⁶⁰ Aquest és el món circumdant, com Heidegger especifica després.

⁴⁶¹ El Dasein mateix de la quotidianitat no és precisament *si-mateix* (*Selbst*) sinó més aviat *hom-mateix* (*Man-selbst*). És un que dona classes, un que té família, un que viatja amb tren i ven radiadors.

circumdant de l'ocupació.⁴⁶² Des d'aquesta perspectiva el Dasein *també* és intramundà; *també* compareix des del món. De terme mig el Dasein es comprèn a si mateix com a ens intramundà⁴⁶³ (tot i que no només així).

Com passa sovint, **Haugeland** ofereix una interpretació original i aguda que atén allò que les lectures hegemòniques de Heidegger passen per alt. 'Altres (*others*)' seria "el terme oficial de Heidegger per a les persones individuals (*individual people*)".⁴⁶⁴ Això no vol dir *altre que jo*, perquè aquest terme inclou a tothom, fins i tot a un mateix (cf. *SuZ*, 118/143, 126/150-151). Per això, "**un és un mateix només un altre altre** (*one is oneself just another other*)".⁴⁶⁵ Cadascú, cada Dasein, és "només un altre (...), vivint en el món juntament amb tothom". En consonància amb el que he dit, Haugeland concep les "persones individuals –els altres, com tu i jo– com a ens intramundans".⁴⁶⁶ De fet només apareixem i compareixem uns als altres i a nosaltres mateixos des de *dins* del món. Aquests *altres* no són ni útils ni coses; tenen la forma de ser de la *coexistència* (*Mitdasein*)⁴⁶⁷ (cf. *SuZ*, 118/143, 120/145, 125/150-151, 140/164).

Però, que vol dir que el mode de ser de la gent (persones) és la *coexistència* o *ser-hi-amb* (*Mitdasein*)? "Ser en absolut una persona és ser coparticip d'una manera de viure (*way of life*) que encarna una comprensió del ser –en d'altres paraules, ser un membre de la comunitat que té aquesta manera de viure." Coexistir (ser-hi-amb) és participar, d'una mateixa *obertura del món* en què el ser es comprèn d'*aquella* manera. Haugeland reconeix que Heidegger ni tan sols "introdueix un terme específic per

⁴⁶² Ja en el curs de Marburg del SS 1925, Heidegger diu que <<la mundanitat del món presenta no només les coses del món –el món circumdant en sentit estricte–, sinó també (...) el *ser-hi-amb dels altres* [coexistència] i el *si-mateix propi*. (...) El comparèixer mundà de quelcom no és suficient per determinar per ell mateix el mode de ser del que compareix. El que compareix pot presentar-se en tant que ser-a-mà i estar-aquí, coexistència o Dasein-(si-)mateix. Des dels fenòmens no s'ha d'obviar la troballa que **la coexistència –el Dasein dels altres– i el propi Dasein compareixen des del món**. (*Die Weltlichkeit der Welt apräsentiert nicht nur Weltlinge –die Umwelt im engeren Sinne–, sondern auch (...) das Mitdasein Anderer und das eigene Selbst. (...) Weltliches Begegnen von etwas entscheidet für sich noch nicht über die Seinsart des Begegnenden. Dieses kann als Zuhanden- und Vorhandensein, Mitdasein oder Selbstdasein apräsentiert werden. Phänomenal ist der Befund nicht abzuweisen, daß Mitdasein – das Dasein Anderer- und das eigene Dasein von der Welt her begegnen.*)>> (GA 20, 333/302). En el SS 1925 encara no es distingeix entre 'mundà' i 'intramundà'. Aquí 'mundà' correspon a 'intramundà' (en el sentit de *SuZ*). El ser-hi-amb (*Mitdasein*) i el propi Dasein no tindrien, pròpiament, formes de ser (*Seinsarten*) *intramundanes* (existència i coexistència), malgrat compareguin intramundanament en tant que ens. Això és problemàtic pel que fa al ser-hi-amb (coexistència) que a *SuZ* s'exposa com a forma de ser *intramundana* de l'*altre* Dasein, el que no és propi, que apareix en el món (dins del món, vora l'útil, però no de la mateixa manera que el *propi* Dasein existent).

⁴⁶³ Això sí, entén el món com una exterioritat englobant de la qual ell mateix en forma part, en el seu fer i desfer, en la seva corporalitat biològica, en la seva funció familiar i social. Es podria dir que aquesta comprensió de si mitjana del Dasein és *ontològicament* insuficient, però no per això deixa de ser una dada fenomènica positiva.

⁴⁶⁴ Haugeland (2013), 124: "‘Altres’ és coextensiu amb el terme ‘persona’".

⁴⁶⁵ Més enllà del context en què ens trobem, la formulació de Haugeland –que respon prou bé a l'esperit heideggerià– implicaria que l'*alteritat* rau en un mateix (possibilitat d'obertura radical, d'inhospitalitat, etc.) de la mateixa que en allò comú que ens pertany, i que ens fa ser *un altre altre*, també hi rau una alteritat radical, que en la quotidianitat roman dissimulada. Això permetria plantejar l'*alteritat* en si i en els altres, com una cosa (paradoxalment) *comuna*. En aquest sentit, i lligant de manera magnífica la singularitat de la mort amb la possibilitat d'obertura radical a l'*altre* (i *als altres*), s'expressa Raffoul. Cf. Raffoul, F. "Otherness and individuation in Heidegger", *Man and World* 28, Kluwer Academic, Netherlands, 1995, 341-358.

⁴⁶⁶ Haugeland (2013), 124.

⁴⁶⁷ Terme equívoc que sembla referir-se a un mode o variant del Dasein, cosa que no és el cas, atès que el Dasein és un ens i la coexistència un mode de ser.

comunitat (...). Enlloc d'això diu que el món del *dasein*⁴⁶⁸ és un *món comú* (*co-world*) i que el ser-en és *ser-amb* altres". Però no és que Heidegger menystingui la comunitat o la vida social, com s'ha dit. Senzillament no té un terme específic per ella, perquè "només és intel·ligible com a factor integral en el món quotidià com a tot".⁴⁶⁹ La societat o comunitat del *Dasein* quotidià no és altra cosa que el món circumdant *en-què* el *Dasein* fàctic existeix: "és només el seu món, considerat amb un cert èmfasi".⁴⁷⁰ Que *els altres* (que quotidianament no es diferencien d'un mateix) visquin *en societat* és com dir que cada *Dasein* fàctic viu en el món circumdant *comú*.

Els altres -coexistents (*Mitdaseiende*)- són intramundans *com a tals*.⁴⁷¹ Segons **Schatzki**, l'altre *Dasein* s'anuncia de quatre maneres: (1) "ens els trobem fora en el món" –en l'ocupació-, (2) "hi interactuem", (3) "hom hi comparteix el món en-què viu" (ja que *pot* tractar amb *el mateix* ens; és el *mateix* ens que compareix tant per a l'un com per a l'altre) i (4) "a grans trets, la mundanitat és la mateixa per a tots els implicats".⁴⁷² Així, els altres compareixen amb l'útil que ens ocupa, però *també* compareixen *dins* del món sent *en* el món en el mateix sentit que el *Dasein* del cas, pel qual *l'altre* compareix.

Recapitulant: els *ens intramundans* són bàsicament *les coses* (que són-a-mà i estan-aquí) i *els altres* (que coexisteixen).⁴⁷³ D'aquí la diferència entre el tracte del *Dasein* amb *les coses immediates*, l'ocupació (*Besorgen*) que "hi veu" en la circumspècció (*Umsicht*), i el tracte amb *l'altre* (amb qui estem) o **sol·licitud** (*Fürsorge*).⁴⁷⁴ Aquest mode de la cura té diferents maneres de "veure-hi": la indulgència (*Nachsicht*) i la consideració (*Rücksicht*) (cf. *SuZ*, 121-124/146-149). Les coses les "coneixem" o no (en sentit circumspèctiu o teòric) i als altres els "reconeixem"... o no. El *ser-en* (del *Dasein*) és simultàniament, remarcant diferents aspectes, *ser-amb* (altres) i *ser-vora* (coses); sol·licitud i ocupació.

Pel que fa a la qüestió del món aquí s'ha mostrat de nou que, en la mesura que el *Dasein* (coexistent)

⁴⁶⁸ Haugeland escriu sempre 'dasein' en minúscula, perquè l'adopta com si fos un nou terme de la llengua anglesa, i en anglès els substantius no han d'anar en majúscula.

⁴⁶⁹ Per la meua banda afegiria un altre argument *possible* –no necessàriament vertader històricament -. Heidegger no té un terme per *comunitat* per la mateixa raó que no té un terme per *individu* o *subjecte*. Això és, perquè el terme 'Dasein' apunta a un fenomen que en la seva unitat (i diversitat modal) inclou l'arc dels fenòmens individuals i comunitaris, en la seva contínua escala de graus (cf. II, cap. 2.3.1. i 2.4.1.). Sense necessitat d'haver d'establir un *tall*, com qui parla de dues "substàncies". Això no treu que en certs contextos 'Dasein' s'empri de manera pròpia al terme 'persona individual' i d'altres com a 'grup' o 'col·lectiu', que és justament el que passa a *SuZ*.

⁴⁷⁰ Haugeland (2013), 125.

⁴⁷¹ Amb això vull apuntar el següent. Sent 'Dasein' i 'els altres' conceptes funcionals, el que des d'un *Dasein* són 'altres', des de la perspectiva *d'aquests* altres *mateixos* és el propi *Dasein*. Amb això vull dir, que els coexistents són ens intramundans, *a la vegada que* –des del seu propi Aquí- *mundans* o "configuradors de món". El *Dasein* és *també* sempre un altre. Fins i tot, l'altre que compareix intramundament (jo mateix compareixo com a *altre* als altres i a mi mateix!, com diu Haugeland) ho fa de manera diferent que l'útil i la cosa. Com un ens que *té món* (més prudentment: "que deu tenir món"). La paradoxa conceptual que vull expressar (i que apunta a un fenomen simple, que com a tal no és paradoxal) és que l'altre compareix intramundament *com* un ens *mundà*. Tot i que això quedi habitualment encobert per una comprensió de terme mig dels altres (així com de mi mateix, en tant que "un altre altre") insuficient ontològicament, caldo de cultiu per a interpretacions subjectivistes.

⁴⁷² Schatzki, T.R., "Early Heidegger on Sociality", a: Dreyfus, H.L. i Wrathall, M.A. (eds.), *A Companion to Heidegger*, Blackwell Publishing, Malden (USA) – Oxford (UK) – Victoria (Au), 2007 (ed. orig. 2005), 234 (i ss.).

⁴⁷³ Haugeland (2013), 125-126: "L'útil i els altres com a ens intramundans"; "el ser-a-mà i la coexistència com els seus respectius modes de ser". En el benentès que el propi *Dasein* quotidianament és "un altre altre"!

⁴⁷⁴ Ocupació (*Besorgen*) i sol·licitud (*Fürsorge*) són modes de la cura (*Sorge*) com a ser del *Dasein* que subjau unitàriament als diversos modes de ser (cf. § 41).

apareix dins del món *amb* nosaltres i *vora* l'ens intramundà, **el món no es pot reduir en cap cas a l'ens** (a mà, que està-aquí o (co)existent). Fins i tot si entenem el “món” de manera òntica com a conjunt de l'ens intramundà, haurem de dir que el “món” també “és” Dasein.⁴⁷⁵ Fins i tot el món en sentit 1, com a totalitat de l'ens *present* que apareix *dins* d'un món (món 3/4) hauria de ser pensat categorialment i existenciària.

Però si tornem al concepte ontològic de món (món 4), veiem que aquest tampoc es pot reduir a “l'ens intramundà” *coexistent*. En rigor *els altres* tampoc són el món, malgrat que *hi* compareguin i en un segon sentit (per determinar) *també* el configuren. Una pista sobre això la trobem en el curs de Marburg del SS 1925: <<El món mateix (...) mai coexisteix amb nosaltres, no és mai *ser-hi-amb* [coexistència], sinó que és allò en el qual el Dasein en tant que ocupar-se sempre és [o està]. Amb això, en efecte, no s'ha aclarit encara prou la peculiar possibilitat que té el món de propiciar que comparegui el Dasein, tant el propi com l'aliè. (*Die Welt selbst (...) ist nie mit da, nie Mitdasein, sondern sie ist das, worin jeweils Dasein als Besorgen ist. Damit ist freilich nun diese merkwürdige Möglichkeit der Welt, daß sie Dasein, sowohl fremdes wie eigenes, begegnen läßt, noch nicht hinreichend aufgeklärt.*)>> (GA 20, 334/303).

1.3.6.2. L'hom i els seus efectes en el concepte de mundanitat

Per Dreyfus, el § 27 on es tematitza *l'hom* “no només és un dels més bàsics del llibre, sinó també el més confús”, cosa que explicaria tant els malentesos que ha generat com les crítiques per la insuficiència de l'enfocament “social” en Heidegger. Dreyfus intenta aclarir el que en Heidegger apareix mesclat i confús, distingint dues línies de tractament de la qüestió del “món social”, determinades cadascuna per una influència filosòfica diferent.

(A) Per una banda Heidegger seguiria a Dilthey, que s'aturà en la funció positiva dels fenòmens socials com a objectivacions de la vida, així com en el fet que la veritat i la intel·ligibilitat en general només són possibles en les pràctiques històriques públiques, socials i comunitàries. (B) Per altra banda, la llarga i fosca ombra de Kierkegaard s'estén no només en la conceptualització de la qüestió social sinó també en la retòrica exaltada que usa Heidegger en contra de *l'hom* i la vida pública mitjana. Aquesta segona línia es centra en els efectes negatius del món social: conformisme, anivellament i banalització que comporta la vida pública. En termes de Kierkegaard, “la veritat no rau mai en la gentada”.⁴⁷⁶ Heidegger barrejaria, segons Dreyfus, (A) la inevitable i necessària “conformitat constitutiva” a la norma sense la qual no existiríem, amb (B) els mals i perills del conformisme. (A) La conformitat a la norma pública és *condició existenciària* del Dasein, mentre que (B) el conformisme social és *condició existencial* del Dasein del cas.

Pel que fa a la temàtica del món la primera via m'interessa més, (A) la via “positiva” de reconèixer

⁴⁷⁵ <<El món del Dasein deixa, doncs, en llibertat un tipus d'ens que no només és completament diferent de l'útil i de les coses, sinó que, pel seu mode de ser de Dasein, i en la forma d'ésser-en-el-món està, ell mateix, “en” el món en el qual a la vegada compareix intramundanament. Aquest ens ni està-aquí ni és a mà, sinó que és *tal com* el mateix Dasein que el deixa en llibertat –*també existeix i existeix amb ell* [coexisteix]. Si és volgués, doncs, identificar el món en general amb l'ens intramundà, s'hauria de dir: el “món” és també Dasein. (*Die Welt des Daseins gibt demnach Seiendes frei, das nicht nur von Zeug und Dingen überhaupt verschieden ist, sondern gemäß seiner Seinsart als Dasein selbst in der Weise des In-der-Welt-seins »in« der Welt ist, in der es zugleich innerweltlich begegnet. Dieses Seiende ist weder vorhanden noch zuhanden, sondern ist so, wie das freigebende Dasein selbst – es ist auch und mit da. Wollte man denn schon Welt überhaupt mit dem innerweltlich Seienden identifizieren, dann müßte man sagen >>Welt<< ist auch Dasein.*)>> (SuZ, 118/143).

⁴⁷⁶ Dreyfus (1991), 143.

el ser-amb com a existenciari bàsic i l'hom com a "subjecte transcendental" del món quotidià i de la intel·ligibilitat de terme mig (*conformitat*). (B) Les diatribes contra l'hom –societat anònima, vulgar i anivelladora (*conformisme*)- i la "dictadura" de la mediocritat són interessants, però s'escauen més a la crítica de la cultura i l'anàlisi de l'alienació i repressió de l'"existència pròpia" en un món social que imposa el terme mig, que no a la meua investigació. De la segona via val la pena retenir la idea que l'hom, en tant que normalitat comuna i mitjana que llima les diferències imposant-se sense fer soroll, és un bon anestesiant contra l'angoixa. És a dir, una manera de girar la cara a la inhospitalitat latent a tota existència.

I. "Positivitat" de l'hom com a constitutiu del món comú: la conformitat

I.1. La mundanitat des del per-mor (dels altres)

La mundanitat s'ha interpretat en el § 18 com a <<tot remissional de la significativitat (*Verweisungsganze der Bedeutsamkeit*)>>. El context remissional de la significativitat (*Verweisungszusammenhang der Bedeutsamkeit*) es fixa en el ser més propi del Dasein, el qual no té circumstància. És a dir en el <<ser per mor del qual el Dasein mateix és com és (*das Sein (...), worumwillen das Dasein selbst ist, wie es ist*)>> (*SuZ*, 123/148). Però aquest ser per-mor-del-Dasein és, atès que el Dasein és estructuralment ser-amb (altres), un per-mor-dels-altres (*umwillen Anderer*).⁴⁷⁷ Això és un enunciat existenciari essencial. L'obertura dels altres és coconstitutiva de la mundanitat (aquí en sentit "reduït" com a intramundanitat constitutiva del ser de l'ens intramundà).⁴⁷⁸ No es tracta només que fem les coses així o aixà en consideració als altres, sinó que "els per-mor-de disponibles pel Dasein no són creats en primera instància per tu o per mi, sinó que són possibilitats públiques proporcionades per la societat. No contenen cap referència essencial a tu o a mi".⁴⁷⁹ Pensem en les finalitats humanes instituïdes com a tals, en els rols, normes, pautes de conducta (i les seves oscil·lacions *possibles*), maneres de ser, etc.

La significativitat té a veure amb el per-mor-de, el qual és essencialment per-mor-dels-altres, a la vegada que per-mor-de-si. La mutualitat cooriginària d'aquests dos aspectes del per-mor-de és essencial, malgrat la dificultat de no pensar-la de manera esquinçada, com és habitual. Fins i tot Heidegger cau en ocasions⁴⁸⁰ en aquest pensament esquinçat.⁴⁸¹

⁴⁷⁷ Per molt que el Dasein sigui en cada cas *meu* i existeixi per-mor del meu ser, aquest *ser* mateix és *ser-amb*. Per tant existeixo per-mor-dels-altres, perquè és un aspecte estructural constitutiu del ser del Dasein. P.e., fixem-nos en el per-mor-de la higiene. Rentar-se les dents, anar net, tenir la casa arreglada... no deixen de ser comportaments de l'ocupació per-mor-dels quals s'obren zones i tots d'útil, que arrelen en el fonamental per-mor-dels-altres.

⁴⁷⁸ <<En el ser-amb, com a existenciari **per-mor-dels altres**, aquests ja estan oberts en el seu Dasein. Aquesta obertura dels altres, constituïda prèviament pel ser-amb, és doncs també part integrant de la significativitat, és a dir, de la mundanitat que és el mode com la significativitat queda afincada en el per-mor-de existenciari. (*Im Mitsein als dem existenzialen Umwillen Anderer sind diese in ihrem Dasein schon erschlossen. Diese mit dem Mitsein vorgängig konstituierte Erschlossenheit der Anderen macht demnach auch die Bedeutsamkeit, d. h. die Weltlichkeit mit aus, als welche sie im existenzialen Worumwillen festgemacht ist.*)>> (*SuZ*, 123/148).

⁴⁷⁹ Dreyfus (1991), 158.

⁴⁸⁰ Una cita que es pot entendre així seria: <<**la mundanitat del món** (...) en la qual el Dasein es troba sempre per essència, fa que allò a mà en el món circumdant comparegui de tal mode que, juntament amb ell, com a objecte d'ocupació circumspectiva, hi comparegui la coexistència dels altres (*läßt die so konstituierte Weltlichkeit der Welt, (...) das umweltlich Zuhandene so begegnen, daß in eins mit ihm als umsichtig Besorgtem begegnet das Mitdasein Anderer*)>> (*SuZ*, 123/148). En tot cas, si això ho llegim des de la interpretació dels *altres* anterior (que *jo* mateix sóc; que *nosaltres* mateixos som) (cf. cap.1.3.6.1., apartat II), Heidegger no cauria en la separació ontològica forta apuntada. Per una banda, el Dasein constituent de la mundanitat és *també* coexistent constituït. Per l'altra, el comparèixer dins del món del coexistent no esgota

En tot cas, segons Heidegger la mundanitat deixa comparèixer *allò a mà* així com la *coexistència* (co-ocupant-se de l'útil).⁴⁸² En la familiar comprensió del ser en-què existim (món) <<ja està donada la **comprensió dels altres**, perquè el seu ser és ser-amb (*im Seinsverständnis des Daseins liegt schon, weil sein Sein Mitsein ist, das Verständnis Anderer*)>> (*SuZ*, 123/148). Però el Dasein absorbit en l'ocupació en el món circumdant comú, no és ell mateix. *Qui* és el “subjecte” del ser-uns-amb-altres quotidià? *Qui* és regularment en el món?⁴⁸³ El “subjecte transcendental quotidià” constituent de les referències últimes que lliguen les totalitats remissionals en què existim, segons Heidegger, és *l'hom*. Ni tu, ni jo, ni l'altre, sinó *hom*, un com un altre. ‘Hom’ (o ‘es’) com a subjecte impersonal de frases com: “*Hom* es renta les mans abans de dinar”, “*hom* no *es* despulla al carrer”, “això *es* porta molt”, “aquest tipus de pel·lícules no agraden”. A qui? A *hom* no li agraden. Abans d'insistir en això vull clarificar el rol de *l'hom* respecte la problemàtica del món.

I.2. *Hom*, familiaritat i caràcter comú i unitari del món

L'hom exerceix dues funcions bàsiques a l'hora de copsar amb plenitud el fenomen del món des del concepte. (A) La primera respecte la ‘familiaritat amb el món (significativitat)’ i (B) la segona respecte el caràcter comú del món, i per tant, de la seva peculiar unitat. No hi ha, en sentit ontològic fort, diversos mons, sinó que *hi ha món* i el Dasein és *ésser-en-el-món*. (A) Per una banda, la familiaritat amb el món (significativitat) -nota fonamental del món exposada en el capítol 3 de la 1^a part de *SuZ*- exigeix l'hom per tal que (B) des de la seva singularitat *cada Dasein* pugui ser-en el *mateix* món de manera *comuna*.

(A) **La familiaritat amb el món**, amb la significativitat que el constitueix, **es dona “gràcies a” l'hom**. No és que l'hom constitueixi per si sol aquesta significativitat, però sí que possibilita la familiaritat amb aquesta, cosa que fa que el món pugui ser *món comú*. (B) Aquest és un tret fenomenològic que garanteix *la unitat* a la totalitat fenomènica amb caràcter d'horitzó (possibilitat) designada com a ‘món’. En la significativitat s'articulen des de la comprensió dominant del ser en general, la comprensió (del ser) de l'útil, de l'altre i del propi Dasein. Totes elles **estan coconstituïdes per l'hom**.⁴⁸⁴ No en va <<el Dasein quotidià extrau la interpretació preontològica del seu ser del mode de ser immediat de l'hom. La interpretació ontològica segueix ara com ara aquesta tendència interpretativa, i comprèn al Dasein des del món trobant-lo allí davant com un ens intramundà. (*Das alltägliche Dasein schöpft die vorontologische*

el ser d'aquest ens, ja que *també* és Dasein.

⁴⁸¹ Heidegger parteix del Dasein, però si aquest no el pensem com a subjecte, com a si-mateix individual “substancial”, el problema de la contraposició *jo* i *altres* (*nosaltres* i *els altres*, si es vol) no es dona. Almenys amb la virulència habitual. Crec que en Heidegger hi ha eines per evitar l'oposició, i més si partim de la idea-força que el propi Dasein és *un altre altre*. És a dir, *Mitdaseiende* (coexistent).

⁴⁸² <<L'altre ja és sempre obert en la sol·licitud ocupada (*Der Andere ist so zunächst in der besorgenden Fürsorge erschlossen*)>> (*SuZ*, 124/148), conjuntament amb l'ens a mà.

⁴⁸³ <<El propi Dasein, igual que la coexistència dels altres, compareix immediatament i regularment des del món comú de l'ocupació circummundana. El Dasein, en absorbir-se en el món de l'ocupació, i això vol dir també, en el ser-amb vers els altres, no és ell mateix. *Qui* és llavors el que ha pres entre mans el ser com a ser-uns-amb-altres quotidià? (*Das eigene Dasein ebenso wie das Mitdasein Anderer begegnet zunächst und zumeist aus der umweltlich besorgten Mitwelt. Das Dasein ist im Aufgehen in der besorgten Welt, das heißt zugleich im Mitsein zu den Anderen, nicht es selbst. Wer ist es denn, der das Sein als alltägliches Miteinandersein übernommen hat?*)>> (*SuZ*, 125/150)

⁴⁸⁴ Atès que efectivament sense ens que *no té la forma de ser del Dasein* tampoc hi podria haver comprensió del ser de l'ens intramundà (útils i coses).

Auslegung seines Seins aus der nächsten Seinsart des Man. Die ontologische Interpretation folgt zunächst dieser Auslegungstendenz, sie versteht das Dasein aus der Welt her und findet es als innerweltlich Seiendes vor.)>> (SuZ, 130/154). És per-mor-de l'hom (de la vida pública i la seva interpretació de terme mig) que la totalitat remissional del cas queda clausurada i vinculada a una darrera circumstància (*Bewandtnis*). És l'hom qui preserva el terme mig, la mitjana, la normalitat “necessària pel funcionament del tot remissional”.

(B) “Així és gràcies a l'hom que hi ha **un únic món públic compartit** (*a single shared public world*) enlloc d'una pluralitat de món individuals”, com diu Dreyfus.⁴⁸⁵ La *singularitat* del món no està renyida amb la seva *unitat* o *unicitat*, i l'hom juga en això un paper fonamental. Schatzki també considera que el neologisme ‘hom’ apunta al *factum* que “d'entrada i habitualment, diferents Daseins [sic] són un i el mateix espai d'obertura (*disclosure space*), són en-un-mateix-món (*in-one-and-the-same-world*)”.⁴⁸⁶ La unitat és un caràcter essencial de l'hom⁴⁸⁷, per això en la qüestió del món (comú i compartit, com d'entrada, tot món és) el paper estructural de l'hom és fonamental.

I.3. L'hom, dimensió estructural “social” de l'ésser-en-el-món

És factible entendre l'hom com a dimensió estructural “social” que pertany a tot Dasein en tant que ésser-en-el-món.⁴⁸⁸ Perquè l'hom és un *espai públic*: “l'espai en el qual els individus compareixen uns als altres”, on es troben uns amb els altres.⁴⁸⁹

Schatzki planteja un tema polèmic que sorgeix de Heidegger. Per una banda, Heidegger diu que el Dasein és el seu Aquí, cosa que “sembla implicar que hi ha tants Aquí com Daseins”. Per altra banda, però, també repeteix que “el món en què el Dasein existeix és compartit amb altres, implicant així que hi ha un sol món, un sol Aquí, malgrat que hi hagi diversos Daseins”.⁴⁹⁰ En aquesta discussió, Olafson creu que Heidegger no s'enfronta amb aquesta paradoxa en absolut, i “fracassa en donar una explicació del rol mediador de la pluralitat en la relació entre Dasein i món”.⁴⁹¹ Per contra, Dreyfus i Schatzki consideren que l'hom “salva el problema”, ja que gràcies a ell els “diferents Daseins que desoculten el món (...),

⁴⁸⁵ Dreyfus (1991), 154.

⁴⁸⁶ Schatzki (2007), 239. Deixant de banda la identificació planera del Dasein amb l'individu, que no comparteixo, Schatzki empra un argument consistent per afirmar la tesi anterior fa aproximadament així. Parteix de dues tesis: la mundanitat del món és “l'espai de possibilitats” i “l'obertura continguda [sic] en el món és més o menys l'obertura que constitueix l'Aquí (cf. SuZ, 143)” (cf. cap.1.4.). Llavors, “sent el Dasein ésser-en-el-món ja és sempre amb altres, i els altres són amb el Dasein en el seu ser l'Aquí. Anàlogament, el Dasein és Aquí amb ells en el seu ser l'Aquí”, cosa que implica, segons Schatzki, que “hi ha un únic espai d'obertura, un sol Aquí, que el Dasein i els altres són (*there is a single disclosure space, a single there, which Dasein and the others are*)”. El Dasein és el seu Aquí sent-amb, però aquest Aquí que el Dasein és, és el mateix Aquí d'aquells amb qui coexisteix.

⁴⁸⁷ Cf. Schatzki (2007), 240.

⁴⁸⁸ Cf. Schatzki (2007), 239. Schatzki es distancia d'Olafson que considera que l'hom és “una forma del ser-amb”, precisament una “deformació del ser-amb”, en una lectura que nega qualsevol potencialitat “social” al plantejament heideggerià. Per contra, “l'hom es una dimensió *del* ser-amb”. Segons aquesta interpretació “és una faceta del seu ser-amb que el Dasein és l'espai de possibilitats de l'hom”.

⁴⁸⁹ Cf. Schatzki (2007), 239.

⁴⁹⁰ Schatzki (2007), 240.

⁴⁹¹ Olafson, F.A., *Heidegger and the Philosophy of Mind*, CT: Yale University Press, New Haven, 1987, 72. En contra d'Olafson, crec que parlar de “mediació entre Dasein i món” és no haver comprès el fenomen de partida (ésser-en-el-món), ni què significa comprensió-del-món. A més, crec que la interpretació del Dasein que he donat, permet pensar la *individualitat* i la *socialitat* d'una sola tacada en el Dasein, de manera que la qüestió de la pluralitat (com a externalitat mediadora del Dasein respecte el món), tal i com es planteja aquí, no tindria sentit.

desoculten el mateix món” manifest en l’hom.⁴⁹²

A l’hora de pensar la significativitat (mundanitat) globalment i no només en referència a l’útil (plantejament predominant al § 18 i en diverses lectures), faig ús sobretot de la interpretació de **Dreyfus**, aprofundint en la tesi que el món *és un món compartit* i no pas *diversos mons individuals*. Un moment mostratiu cap a aquesta tesi és la copertinença de l’aparèixer l’útil i l’aparèixer l’altre, que Dreyfus exposa. El plantejament *normativista* i *pragmatista* de Dreyfus permet copsar prou bé perquè el ser de l’útil com a tal és “general”. Cada útil és per-a-això i per-a-allò, i aquest seu ser *per-a* no és particular d’aquell ens-cosa individual sinó general i comú a molts altres ens individuals. Plasmem-ho en un exemple: el ser del pont com a *útil-per-a-salvar-un-obstacle* no li pertany només a aquell pont de Besalú, ni *és* només *pels* que el creuen cada dia. Pel pont hi *pot* creuar tot-hom, no només jo, o els del poble! El ser d’un pont concret és obert. Escaient a molts d’altres ponts i d’altres passants. L’útil remet a l’usuari general. Possiblement inspirat en els primers escrits de **Haugeland**⁴⁹³ sobre Heidegger, **Dreyfus** remarca que *hi ha una manera normal i apropiada* d’heure-se-les amb l’útil del cas (ex: com pujar les escales, com creuar el pont, com menjar o dormir).⁴⁹⁴ El ser de coses i persones es determina pel que “fem” amb elles: “l’útil i els rols d’una societat estan definits per normes que apliquen a qualsevol” i en qualsevol cas. L’útil es determina en funció de l’ús (de l’usufructuari) *normal*. Per això l’útil és general i fill de la norma. Per això el món en què apareix l’útil i compareix l’altre és un món comú *públic*.⁴⁹⁵ Aquestes normes no són reglaments dictats per un comitè d’individus o per alguna persona en particular. No s’han d’entendre com a lleis públiques promulgades. Són *normes* en el sentit d’allò que subjau a la *normalitat*, i que només apareixen explícitament com a tals en els seus “mal funcionament”. Són tant normals que ens hi *conformem* sense percebre-ho: ni percebem la norma com a tal, ni la nostra normalització. Només ens adonem del que hem fet sempre (sobre el qual no hem parat esment, ni de què ho fèiem, ni de perquè ho fèiem) quan sorgeix algun problema. P.e.: m’adono que sempre poso sal al que cuino quan el metge em diu que tinc la tensió alta i que m’he de mirar la sal. Podríem dir que són hàbits, habitualitats, en el sentit que són formes concretes com *habitem*, és a dir, com som-en-el-món.⁴⁹⁶

L’*hom* és un **existenciari**, una estructura ontològica del Dasein.⁴⁹⁷ De tot Dasein. Si es vol pensar el concepte de ‘societat’ sota el terme heideggerià ‘hom’, es veu com el *ser-social* no és només cosa de la

⁴⁹² Schatzki (2007), 240.

⁴⁹³ Haugeland (1982), 17. Haugeland defineix *l’hom* com: “la recopilació total de normes d’una comunitat de conformitat determina en gran part les disposicions conductuals de cada membre no-desviat; en efecte, defineix què vol dir ser un membre “normal” de la comunitat (*The total assemblage of norms for a conforming community largely determines the behavioral disposition of each non-deviant member; in effect, it defines what it is to be a “normal” member of the community*)”.

⁴⁹⁴ De fet, hi ha *algunes maneres normals i apropiades*, i no només una.

⁴⁹⁵ En sentit estricte no hi ha normes privades. Si n’hi ha, són una apropiació específica de les normes públiques.

⁴⁹⁶ Cf. Dreyfus (1991), 151-153. Dreyfus reconeix el fenomen segons el qual el que *als altres* els resulta habitual i desapercebut, *per nosaltres* requereix un esforç i una impostació. Això, a nivell psicològic i social, acostuma a generar una sensació d’alienació o fins i tot de marginació, que poden ser puntuals, o constitutives del Dasein del cas. Casos extrems d’això són considerats *psicopatologies* o *sociopatologies*.

⁴⁹⁷ No és, doncs, un ens. Nosaltres som ens, constituïts existenciàriament per estructures de ser com l’*hom*. Haugeland hi insisteix: “de la mateixa manera que el món quotidià, l’*hom* no és pròpiament un ens sinó (...) un moment constitutiu (...) d’una forma de viure viva que encarna una comprensió del ser (=dasein)”. El món circumdant, com a *en-què*, i l’*hom* com a *qui* de l’èsser-en-el-món són formes de ser i no pròpiament ens! Haugeland (2013), 134.

interrelació constituent del *propri* Dasein amb *l'altre* Dasein. Sinó que coconstitueix el ser sencer del Dasein. També el ser-si-mateix del Dasein està coconstituït per l'hom, com es veurà, ja que es tracta d'estructures ontològiques cooriginàries. Els fenòmens “individuals” i “socials” es poden distingir, però no es poden contraposar com elements autònoms, car el Dasein mateix (que en moltes interpretacions equival a l'individu) és quotidianament *hom*. De fet, l'apropiació del Dasein mateix s'esdevé *des de* l'hom i el món comú (cf.cap.3; esp.3.1., 3.3.).

L'hom (si es vol, *la dimensió estructuralment social del Dasein*) no és una cosa present, ni un útil. Té la forma de ser de l'existència: possibilita la comprensió del ser general i té una relació de ser amb *si* mateixa (ha de ser el seu ser).⁴⁹⁸ Per això tota *forma de ser* de l'hom (o del social) és ontològicament autoreferencial i comporta un *conatus* i una inèrcia.⁴⁹⁹ L'argamassa de normes, rols, hàbits i pràctiques socials es repeteix i es consolida. S'imposa, apartant tot el que se'n desvia o s'hi oposa.⁵⁰⁰ I és que l'hom és un existenciari, el fenomen originari d'una estructura de ser, i malgrat que en la confusió entre conformitat i conformisme Heidegger en parli amb un to més aviat negatiu, no pot deixar de remarcar que es tracta d'un *fenomen positiu*, no pas deficient, que pertany a la constitució del Dasein. Un exemple de tal mitjania general anònima que “ens constitueix” seria l'idioma o idiomes que parlem.⁵⁰¹

Quan s'ha dit abans que *l'hom* és el “subjecte” neutre i públic, es volia dir que és ell *qui* ja ha dictat sempre la “pràctica pública anònima” i “s'ha decidit pels rols, estàndards, normes, etc., per mor dels quals el Dasein es dedica a les seves tasques quotidianes”.⁵⁰² Ningú admet sotmetre-s'hi, però tot-*hom* hi rendeix comptes. Fins en les maneres de distingir-nos de la resta ho fem tal i com *hom* ho fa. L'existenciari de *l'hom*⁵⁰³ determina la forma de ser-hi habitual del conviure (*Miteinandersein*) i <<prescriu el mode de ser de la quotidianitat (*schreibt die Seinsart der Alltäglichkeit vor*)>> (*SuZ*, 127/151). L'hom no és ningú en particular ni cap suma de persones. *És tots i ningú*. És neutre, la mitjania i la mitjana del Dasein quotidià (*els altres*) que nosaltres també som.⁵⁰⁴ L'hom és “el concepte general per a totes les maneres de comportar-se i actituds que regeixen el Dasein i en constitueixen la seva realitat”.⁵⁰⁵

Així, **la realitat de l'hom** té caràcter *públic* i seria una cosa així com el conjunt d'institucions (en sentit ampli) que ens constitueixen: com es creix, com es fa de pare / mare / filla / germà, com (no) s'ha de ser això o allò, com s'estima i es menysprea, com es riu i es plora... Com se sap que se sap i què se sap,

⁴⁹⁸ Dreyfus (1991), 158.

⁴⁹⁹ Cosa que li confereix una temporalitat i historicitat consubstancial.

⁵⁰⁰ Aquest ‘apartar’ i ‘marginar’ pot ser destructor de les formes *anormals* i/o precisament consolidador i constituent d'aquestes formes. De fet, la normalitat *necessita* les seves formes *anòmales*. En tot cas, l'anormalitat que coconstitueix la normalitat mateixa queda reduïda per aquesta segona a una anomalia “normal”. En una societat hi ha les formes *típiques* de desviació, rebel·lió, marginació, inadaptació... determinades, per via negativa, per la normalitat mateixa (*l'hom* en Heidegger).

⁵⁰¹ Dreyfus (1991), 155. La manera com parlem prové de com *es* diu això i allò (la tria de paraules i expressions, la pronunciació, l'ús de termes segons context, etc.). Tot això prové de la mitjania de l'hom.

⁵⁰² Dreyfus (1991), 161.

⁵⁰³ Crec que hi ha espai fenomènic i conceptual per establir una distinció entre *l'hom* com a existenciari (que no és ningú i som tots) i *l'hom-mateix* (*Man-selbst*), que òntico-existencialment puc ser “jo mateix”, en tant que determinat fonamentalment per *l'hom*.

⁵⁰⁴ Estableix la “mitjana” de les possibilitats de ser del Dasein (és la profundació de l'estadística!).

⁵⁰⁵ Luckner (2001), 59-60. Com quan se'ns pregunta: “però què té a veure això que fas i penses amb la realitat?”. Aquesta realitat és *la realitat de l'hom (es)*: això *es* fa i això *no es* fa, això *es* diu així i això *es* diu aixà...

què s'ignora (i què s'ignora que s'ignora), què (no) agrada, per on (no) es pot anar, com (no) es fa el dinar, etc... L'hom (allò públic) estableix la *normalitat* de manera desapercebuda i penetrant: "allò públic determina el Dasein quotidià que s'ocupa de les coses, així com la mundanitat d'aquest Dasein".⁵⁰⁶

I.4. El caràcter fàctic de l'hom i del món comú públic

Dreyfus i Haugeland⁵⁰⁷ posen de manifest un paral·lelisme d'aquest *món comú* públic familiar (intel·ligibilitat mitjana dels fenòmens) "constituït" per l'hom, amb el plantejament del Wittgenstein de les *Investigacions filosòfiques*. Igual que en Wittgenstein⁵⁰⁸, per a Heidegger "la font d'intel·ligibilitat del món rau en les pràctiques públiques habituals només a través de les quals hi pot haver alguna comprensió en absolut", així el que compartim *no és un sistema de creences*, sinó el nostre comportament habitual, *les nostres maneres de fer i de ser*. L'acord implícit en les pràctiques socials i vitals seria el "fonament últim" de la intel·ligibilitat, la comprensió del ser. Tot i que Heidegger sembla maldar per una comprensió més "autèntica" i pregona, oculta per efecte d'aquesta comprensibilitat quotidiana, Dreyfus arriba a la conclusió que "l'única interpretació profunda que queda és que no hi ha tal interpretació profunda".⁵⁰⁹ El que la *interpretació mitjana pública* vol encobrir és la seva condició de *tal*⁵¹⁰, la seva manca de fonament últim, el seu caràcter *fàctic*. Per ocultar això identifica la significativitat oberta (en les totalitats circumstantives articulades pels per-mor-de (públics)) amb "la realitat", "el sentit comú", "les coses tal i com són"... Vaja, amb el sentit absolut de les coses: diguem-li realitat, creació de Déu, ordre de la natura, racionalitat comuna...⁵¹¹ El que Heidegger posa de relleu és que l'hom dóna consistència i estabilitat (*Ständigkeit*) al Dasein del cas, en tant que li correspon un món comú on la idea mitjana de *realitat* té el seu recorregut.⁵¹²

⁵⁰⁶ Luckner (2001), 60.

⁵⁰⁷ Haugeland (1982), 17. L'"hom" de Heidegger i les "formes de vida" del segon Wittgenstein van en paral·lel. L'hom és organitzat en tant que les normes que el configuren són interdependents, es defineixen unes a les altres. Aquestes **normes** "tenen una estructura del tipus <<si...llavors...>>, que connecta diversos tipus de circumstància amb diversos tipus de conducta". Aquests "tipus" de circumstància i de conducta estan instituïts per l'hom.

⁵⁰⁸ Dreyfus (1991), 155. Dreyfus cita a Wittgenstein: <<"Així doncs, dius que l'acord humà decideix sobre què és correcte i què és incorrecte?" És el que els humans diuen que és correcte i incorrecte; i hi estan d'acord en el llenguatge que usen. Aquest no és un acord d'opinions [estats intencionals] sinó en les formes de vida [pràctiques de fons].>> La glossa de Dreyfus entre parèntesis.

Wittgenstein, L., *Investigacions filosòfiques*, Edicions 62, Barcelona, 1997 (ed.orig. 1953), 176 (§ 241).

⁵⁰⁹ Dreyfus (1991), 156.

⁵¹⁰ Enlloc de dir "així són les coses" hauriem de dir "així són les coses en la nostra manera habitual de concebre-les", sense fonament últim ulterior. Cosa que no és altra cosa que una versió actualitzada del *dictum* de Protàgores.

⁵¹¹ Un dels efectes crítics de l'obra heideggeriana és posar en crisi el concepte de realitat, tant en les seves versions més ingènues com en les seves versions més elaborades (models epistemològics realistes i idealistes). Si allò públic i l'hom són *l'ens realissimum*, com Heidegger diu amb certa ironia (cf. *SuZ*, 128/152), llavors el *fonament últim de la realitat*, de com són les coses, *és una facticitat*. Tinguem en compte, però, que en rigor l'hom no és cap ens. Només el Dasein en tant que hom(-mateix) es pot considerar ens.

⁵¹² Els modes de ser de l'hom -la distancialitat (*Abständigkeit*), mitjania (*Durchschnittlichkeit*), la publicitat (*Öffentlichkeit*), la descàrrega del ser (*Seinsentlastung*) ("treu" el pes de l'existència de ser el seu ser) i la satisfacció de requeriments (*Entgegenkommen*) o complaença- són fonamentals per copsar el caràcter *comú* i unitari del món (cf. *SuZ*, 126-128/150-152). El món circumdant de l'ocupació és un món comú, i l'hom té un paper fonamental en la consistència d'aquest món, així com en l'estabilitat del Dasein, el qual sense *hom* possiblement es perdria en l'abisme de les possibilitats i de l'*haver de ser el seu ser*. A sobre, en un món d'aparença oscil·lant i volàtil, on les "certeses" i el sentit comú no existirien ni com a paraules.

Dreyfus apunta a la tesi que la significativitat oberta (en el mode dominant de la interpretació mitjana de l'hom) i el món comú familiar són fàctiques. És a dir, són un fonament *fàctic*. Aquesta *facticitat* de la significativitat mitjana pública de l'hom és *necessària* com a tal⁵¹³, però pel que fa al seu contingut és *contingent*. A més, com Dreyfus remarca amb justesa, la significativitat no és un conjunt de creences implícites i continguts proposicionals que es puguin explicitar articuladament en enunciat.⁵¹⁴ La insondabilitat d'aquesta comprensió mitjana del ser rau en què l'hom “no pot ser mai completament explicitat i justificat”. La “raó” de tota comprensió del ser i de tota intel·ligibilitat “no és intel·ligible en absolut”.⁵¹⁵ És a dir, la raó de tot plegat no té cap raó de ser (ulterior). *L'hom és fàctic*, i malgrat jugar un paper transcendental, en tant que coconstitutiú de la mundanitat, no deixa de ser una facticitat.⁵¹⁶

Per tant el món és comú fàcticament i en ser-nos familiar (significativitat) podem entendre les coses, a nosaltres i *entre* nosaltres de diverses maneres. Però no hi ha raó última que justifiqui el *ser-així* del món comú fàctic (significativitat oberta) en què existim, distingim entre veritat i mentida, bondat i maldat, justícia i injustícia, bellesa i lletjor, entre d'altres. Exemples-pont entre la temàtica del món comú fundat per l'hom i la disposició afectiva serien **el sentit del ridícul i el sentit de l'humor**.⁵¹⁷ Pels que corrin a objectar que això és relativisme o multiculturalisme irreductible, m'agradaria fer l'observació següent. El món de tot Dasein és món comú i compartit (normalitzador), i d'aquest món el Dasein del cas se'n pot fer càrrec i apropiat-se'l o no fer-ho (aquests són els dos modes essencials de l'existència: la propietat i la impropietat). El contingut fàctico-històric concret del món i del Dasein del cas *pot variar*, però l'estructura ontològica del món que intento treure a la llum seria *la mateixa*. Perquè el *món comú* és així o aixà, a nivell de *contingut* només es pot investigar des d'una perspectiva històrico-empírica, i no des d'una ontologia general del món. El que sí que es pot dil·lucidar són els trets ontològics de tot món, com que sigui *comú*.⁵¹⁸

⁵¹³ És “necessària” en tant que sense ella no hi ha fenomen, no hi ha ser, no hi ha comparèixer l'ens (*com a tal i com a qual*). Però és fàctica i contingent en el sentit que no té un fonament ulterior. A més, el fonament ontològic no s'ha de pensar *mai* en termes causals.

⁵¹⁴ No hi ha un sistema del món enunciable (teòricament). Tota cosmovisió és, de fet, una interpretació “teòrica” (en sentit ampli –inclouria cosmovisions teològiques, esteticitzants, de caire moral, etc.) que parteix d'un comprendre que implica una precomprensió necessàriament implícita (cf. IV, cap. 3.3.). L'explicitació de l'implícit en la comprensió del ser i del món (significativitat) té com a condició de possibilitat, en cada cas, uns implícits que permeten l'explicitació històrica. Per dir-ho de manera simple, allò que era implícit en el món d'ahir i representava un punt cec per a les teories, ideologies i cosmovisions del moment, avui *pot* explicitar-se. Al seu torn, aquesta explicitació d'avui tindrà els seus punts cecs, els seus implícits que li permeten veure el que avui *pot* ser explícit. Com un joc de llums i ombres, on mai pot ser tot llum –ja que no hi hauria límit per determinar res–, ni tot ombra –ja que no hi hauria res a determinar–.

⁵¹⁵ Dreyfus (1991), 161-162.

⁵¹⁶ Encara que ens poséssim a fer un estudi de com s'arriba al *sentit comú* d'una època i cultura, aquesta investigació i els seus resultats serien *possibles* per un sentit encara més comú (del “nostre temps”) i, per tant, essencialment no mostrable, que hauria permès fer l'estudi en primer lloc!

⁵¹⁷ Aquests determinen què és graciós i què penós, sense que sigui possible fer-ne una descripció teòrica completa. Tot-hom sap què és un bon acudit i quines coses són ridícules, sense que el plasmar-ho en un sistema pugui modificar ni l'humor ni el ridícul, ni tan sols pugui ser del tot comprensible per algú que no comparteix aquest món. Perquè..., es pot canviar a deler el sentit de l'humor o del ridícul imperant en una societat?

⁵¹⁸ La interpretació ontològica de les investigacions sobre els mons comuns culturals històricament esdevinguts i siguts ja seria un nivell entremig. Entre la concreció fàctica òptica i la “formalitat” d'una ontologia *del* món.

II. “Negativitat” de l’hom: l’hom-mateix oculta el si-mateix (conformisme i dictadura de l’hom)

En repassar l’informe negatiu de l’hom i la vida pública que Heidegger fa, en la seva vena més kierkegaardiana, veiem que el nucli de la qüestió rau en què l’hom que domina la publicitat anivella tota diferència. De fet, això lliga perfectament amb el caràcter *positiu* atribuït a l’hom com a *normalitzador* i generador d’un *estàndard* (una mitjana de les possibilitats de ser en què ens movem, és a dir, del món). Si això ho visionem amb “ulls” kierkegaardians el que veiem adquireix un caràcter *negatiu* i empobridor. Allò públic és l’enemic per excel·lència de l’individu -pensat en la seva radicalitat etimològica-. Aquesta visió crítica amb tot el que és públic i que entronitza la individualitat la trobem en diverses apreciacions en el capítol 4. Car la vida pública (*Öffentlichkeit*) <<regula primerament tota interpretació del món i del Dasein, i té en tot raó (*Sie regelt zunächst alle Welt- und Daseinsauslegung und behält in allem Recht*)>> (*SuZ*, 127/151), <<precisament perquè no va “al fons de les coses”, perquè és insensible a totes les diferències de nivell i d’autenticitat. La publicitat enfosqueix totes les coses i presenta allò encobert així com a cosa sabuda i accessible a qualsevol. (*auf Grund des Nichteingehens »auf die Sachen«, weil sie unempfindlich ist gegen alle Unterschiede des Niveaus und der Echtheit. Die Öffentlichkeit verdunkelt alles und gibt das so Verdeckte als das Bekannte und jedem Zugängliche aus.*)>> (*SuZ*, 127/152).⁵¹⁹ Aquest enfosquiment de totes les coses no implica, com he dit de la mà de Dreyfus, que hi hagi una interpretació “real i verídica” de les coses que l’individu posseeixi. Aquest encobriment amaga que la quotidianitat pública és fàctica, per tal d’instituir-la com a realitat *simpliciter* (cf. cap. 1.3.6.2., apartat I.4.).

En la dictadura de l’hom s’imposa “què és la realitat”, però sobretot s’oculta el Dasein com a si-mateix (*Selbst*). “Gràcies a” la *interpretació pública mitjana* de les possibilitats de ser (món comú de l’hom) el Dasein es *descarrega* de la responsabilitat radical d’haver d’existir des de si mateix. La tendència a seguir la norma, la *conformitat* a la normalitat pública i l’evitar “donar la nota” són la via règia *imposada* per l’hom per tal de defugir la inhospitalitat i l’angoixa de l’existència.⁵²⁰ Per això, en la vida quotidiana, <<cadascú és l’altre i ningú si-mateix (*Jeder ist der Andere und Keiner er selbst*)>> (*SuZ*, 128/152). La figura de l’hom-mateix (*Man-selbst*) és la forma *impròpia* quotidiana com el Dasein és si-mateix.⁵²¹

La distinció entre *hom-mateix* i *si-mateix propi* és bàsica en la 2^a secció de *SuZ*. El Dasein habitual està dispers⁵²² i és ‘hom’ (‘un’, ‘un altre altre’). Com a *jo* és *hom-mateix*, o *un-mateix* (expressió prou comuna). Absorbit en el món comú de l’ocupació dictat per l’hom, existeix oblidat de si; i més com més pensa ocupar-se de si mateix. <<El Dasein fàctic està *immediatament* en el món comú descobert de manera

⁵¹⁹ Els accents “encobridors” de la publicitat comuna imposada per l’hom quedaran falcats amb la tematització de l’obertura caiguda quotidiana, en què el Dasein és-en (el món) segons les formes del xerrar, la curiositat i l’ambigüitat (cf. cap. 1.4.3.).

⁵²⁰ Dreyfus (1991), 153. Aquest **alleugiment i descarrega** (*Entlastung*) ens arriba a fer creure que efectivament hi ha *la manera* de fer les coses bé i de tractar la gent i ser un mateix. Així “creiem” que hi ha coses normals, naturals, de sentit comú i accions que no ho són pas, i que per això mateix són “condemnable”. Aquí hi tindria la base la *moral* i el “políticament correcte”.

⁵²¹ <<El si-mateix del Dasein quotidià és l’*hom-mateix*, que distingim del *propi si-mateix*, és a dir, el si-mateix expressament assumit (*Das Selbst des alltäglichen Daseins ist das Man-selbst, das wir von dem eigentlichen, das heißt eigens ergriffenen Selbst unterscheiden*)>> (*SuZ*, 129/153).

⁵²² <<Quant a hom-mateix cada Dasein està *dispers* i primerament s’ha de buscar (*Als Man-selbst ist das jeweilige Dasein in das Man zerstreut und muß sich erst finden*)>> (*SuZ*, 129/153).

mitjana. *Immediatament* jo no ‘sóc’ ‘jo’, en el sentit del propi si-mateix, sinó que sóc els altres a la manera de l’hom. (*Zunächst ist das faktische Dasein in der durchschnittlich entdeckten Mitwelt. Zunächst »bin« nicht »ich« im Sinne des eigenen Selbst, sondern die Anderen in der Weise des Man.*)>> (*SuZ*, 129/153). Aquesta existència de tendència “caiguda” és quotidiana i mitjana del Dasein, perquè l’hom és un existenciari.

Però el Dasein sempre té la *possibilitat* d’assumir-se a *si-mateix* i guanyar el món (apropriar-se’l *d’una o altra manera*). Tanmateix, aquesta possibilitat es funda en l’hom, perquè només es dona *a partir* d’aquest i *gràcies a* ell (malgrat que no quedi sempre clar en Heidegger).⁵²³ En rigor, una proposició de l’estil ‘el Dasein ha de lluitar *contra* l’hom i destruir-lo’ no té *sentit* existenciari. Ja que en cada cas el Dasein és hom-mateix i aquest ens constitueix com el poder-ser que pròpiament som. Destruir l’hom fóra destruir-se a si-mateix com a possibilitat. Però també és veritat que hi ha una *assumpció de l’hom* en què podríem inhibir l’existència impròpia comuna (hom-mateix, un com un altre) per assolir una forma d’existència pròpia.

La possibilitat del **si-mateix** propi o explícitament assumit demana <<apartar encobriments i enfosquiments (*Wegräumen der Verdeckungen und Verdunkelungen*)>>, una lluita contra <<les dissimulacions amb les quals el Dasein es tanca en front de si mateix (*Zerbrechen der Verstellungen, mit denen sich das Dasein gegen es selbst abriegelt*)>>, és a dir, s’oculta a si quotidianament (*SuZ*, 129/153). Però aquest ser-si-mateix amb propietat no és “una altra cosa” diferent de l’hom, sinó **una modificació existencial de l’hom**.⁵²⁴ Perquè “fins i tot el Dasein autèntic ha de manifestar la seva inhospitalitat a través d’aquestes possibilitats quotidianes”⁵²⁵, és a dir, que les possibilitats que tria no les ha generat ell sol, sinó que li venen donades per la tradició pública de l’hom. La diferència és que el si-mateix propi les empenya des de si mateix, d’una o altra manera, cosa que implica, certament, una modificació existencial del Dasein (hom). El Dasein singular és *passiu* en tant que regit per l’hom, però *actiu* en tant que es resol a fer-se seus els significats, les possibilitats i les maneres dispensades per l’hom.⁵²⁶ El si-mateix no deixa de ser una peculiar apropiació de l’hom que som regularment i d’entrada.

Crec, fins i tot, que aquesta *modificació existencial* de l’hom en l’apropriació de si del Dasein del cas, *pot* modificar i alterar la comprensió general transmesa per l’hom.⁵²⁷ És a dir, pot tenir efectes a nivell de *contingut*. Ara bé, les modificacions particulars de la comprensió mitjana del ser i del món que puguin tenir lloc, si han de ser exitoses, passen a formar part de la dinàmica estructural de l’hom. M’explico a partir d’un exemple que em sembla pertinent: és raonable pensar que la ciència permet una concepció de la naturalesa física més *apropiada* que no pas ho era la barreja epistèmica (religió, màgia, saber popular i experiències sedimentades) dominant en el moment de la irrupció de les ciències naturals. Ara bé, un cop

⁵²³ <<Regularment jo “mateix” sóc donat a partir d’aquest [hom] i com aquest [hom]. Habitualment el Dasein és hom i majoritàriament roman així. (*Aus diesem her und als dieses werde ich mir »selbst« zunächst »gegeben«. Zunächst ist das Dasein Man und zumeist bleibt es so.*)>> (*SuZ*, 129/153). Majoritàriament, no *necessàriament*.

⁵²⁴ <<El *mode propi de ser-si-mateix* no consisteix en un estat excepcional d’un subjecte, després de l’hom, sinó que és *una modificació existencial de l’hom entès com a existenciari essencial* (*Das eigentliche Selbstsein beruht nicht auf einem vom Man abgelösten Ausnahmestand des Subjekts, sondern ist eine existenzielle Modifikation des Man als eines wesenhaften Existenzials*)>> (*SuZ*, 130/154).

⁵²⁵ Dreyfus (1991), 161.

⁵²⁶ Dreyfus (1991), 162. Aquest *fer-se seves* les “normes” i possibilitats comunes de ser és la *resolució* que modifica el Dasein que “es decideix” a ser el seu ser, és a dir, a l’existència pròpia.

⁵²⁷ És a dir, pot modificar el món comú compartit –la comprensió mitjana del ser i del món–.

la ciència comença a modificar a nivell de contingut la comprensió de terme mig dictada per l'hom, no amenaça pas en destruir-la, sinó que la consolida en una forma parcialment *modificada* a nivell de contingut. D'aquesta manera la interpretació mitjana dictada per l'hom passa a “parlar en termes científics”, i a tenir una “aparença” científica (a nivell d'estructura, de “formes expressives i argumentatives”, nomenclatura, etc.), sense per això haver de tenir en absolut un contacte amb les coses mateixes; és a dir, un saber genuïnament científic d'allò que comprèn.⁵²⁸

La concepció dels canvis històrics profunds que se segueix d'aquest plantejament s'allunya de les propostes més “ingènues” de caràcter il·lustrat⁵²⁹, segons les quals alguns individus o col·lectius, mitjançant idees, raons, coneixement i educació, poden canviar el transcurs de la història *en la direcció precisa* que havien preconcebut mentalment. No hi ha dubte que els homes podem canviar la història -de fet, l'estem construint i derruïnt contínuament (la història no és cap externalitat)-. Però que la història canviï en sentit causal simple *en la direcció* en què els homes apunten és una cosa molt diferent.

Per tant, tenim el següent. Per una banda el domini *estructural* de l'hom és inevitable. Per altra banda, cal concedir als il·lustrats que la modificació del *contingut* d'aquesta comprensió mitjana implícita dominant és possible. Ara bé, l'il·lustrat hauria d'assumir que la modificació que *es pot* produir gràcies a la tasca d'individus i col·lectius compromesos conscientment⁵³⁰, serà necessàriament de resultat incert. Seria molt ingenu creure que realment es pot triar de manera deliberativa i executar un pla on hi consti quina serà la propra *comprensió de terme mig* imposada per *l'hom*. Precisament *l'hom* no és cap centre de poder que es pugui conquerir, sinó que és un poder sense centre *necessàriament* efectiu donada l'estructura de ser del ser-amb i de la coexistència, que determinen el Dasein com a ésser-en-el-món. L'hom ho som tots, doncs “ell” domina. Però l'hom no és ningú, perquè ningú el domina a “ell”. Això pot ser un avís als manipuladors que creuen que realment es pot *dirigir* la ideologia, el sentit comú i el saber implícit que ens conforma com el que som.⁵³¹ Es poden canviar “les coses”, l'*statu quo* polític-social donat o la història però sovint no *en el sentit* que desitjaven els impulsors d'aquella modificació.

⁵²⁸ En aquest context, considero ‘saber genuïnament científic’ l'adquirir per la investigació científica en el seu frec-a-frec amb les coses mateixes (experiències, teories, conceptes), el qual es pot distingir de la versió “popular” sedimentada d'aquests coneixements un cop són senzillament “enunciats” i repetits com un nou catecisme.

⁵²⁹ Així com de les propostes *totalitàries* de direcció de la història, siguin de matriu economicista, militarista, nacionalista, ecologista o el que sigui.

⁵³⁰ Tot i que *també* es pot produir per l'existència d'individus no-compromesos ni conscients.

⁵³¹ La manipulació per la propaganda, anuncis, mitjans de comunicació, etc., és efectiva, però incontrolable en el seu fons. La comprensió de terme mig no és cosa que canviï amb la rapidesa i celeritat d'una moda. De fet, que hi hagi modes –en el sentit actual- només és possible des d'una certa comprensió del ser i del món (comú) vigent.

1.3.6.3. El caràcter comú del món: reflexions i observacions

Ja abans de *SuZ* Heidegger té clar que el món no és particular de l'individu (SS 1925). El primer que es dona és *el món comú i compartit*, i no una sèrie de mons particulars que hagin de trobar un vincle entre ells.⁵³² Però si aquest món no és el del Dasein propi sembla que, per exclusió, ha de ser el món del Dasein impropri (que encara no ha arribat (pròpiament) a si mateix). Aquest món comú (*gemeinsame Welt*) <<regula, en tant que públic, totes les interpretacions del món i del Dasein (*regelt als öffentliche alle Welt- und Daseinsauslegung*)>> (GA 20, 340/308). Però, que el Dasein s'*apropriï* del ("seu") món no vol dir que abandoni el món comú (cf. cap.3.3.), malgrat el que insinuen les interpretacions dominants. No és casualitat que el *món del si-mateix* (*Selbstwelt*) de què Heidegger parlava a les primeres lliçons de Freiburg s'esvaeixi, car és un recurs enganyívol. Se'n parla per darrer cop en el SS 1925. La contraposició entre el món d'un mateix i el món comú implicaria imposar una divisió fonamental en un fenomen que és *previ* i, per tant, més fonamental que la divisió entre *particular* i *comú*, en sentit habitual.⁵³³

I. És possible un món comú propi?

Hem vist que tot món és comú: el món circumdant és *necessàriament* comú. L'espacialitat de l'ens intramundà implica la publicitat i "comunalitat" (instaurada per l'hom i la pròpia estructura del ser-amb), així que el ser-circumdant i el ser-comú són aspectes igualment essencials del món.⁵³⁴ En el capítol 4 (1^a secció) de *SuZ* hi predomina un discurs negatiu del món comú, que el jutja pràcticament com a *impropi*, en tant que món públic motivador de la caiguda del Dasein (interpretació mitjana i *mediocre* imposada per *l'hom*). Però m'he decantat per enfocar la qüestió des de la positivitat ontològica del ser-comú del món, de la mà de Dreyfus, per defensar la tesi que el món comú no és *necessàriament* impropri.

⁵³² En el primer esbós de *SuZ*, els *Prolegòmens per a una història del concepte de temps* (SS 1925), es diu que: <<el món està sempre ja donat primàriament com a món comú; no és que per una banda hi hagués en principi subjectes individuals que tinguessin respectivament el seu món propi i que després, per mitjà d'algun arranament, s'arribi a aproximar els diferents mons circumdants respectius dels individus per a continuació convenir de mutu acord com s'obté un món comú. Així es representen els filòsofs les coses quan es pregunten per la constitució del món intersubjectiu. Nosaltres diem: el primer que es dona és el món comú –l'hom, és a dir, el món en què el Dasein queda absorbit, i de tal manera, per cert, que encara no ha arribat a si mateix; el món en què en tot moment pot ser sense haver d'arribar a si mateix. (*die Welt ist immer schon primär als die gemeinsame Welt gegeben, und es ist nicht so, daß auf der einen Seite zunächst einzelne Subjekte wären, so auch zunächst einzelne Subjekte, die jeweils ihre eigene Welt hätten, und daß es nun darauf ankäme, die verschiedenen jeweiligen Umwelten der einzelnen aufgrund irgendeiner Verabredung zusammenschieben und daraufhin zu vereinbaren, wie man eine gemeinsame Welt hätte. So stellen sich die Philosophen die Dinge vor, wenn sie nach der Konstitution der intersubjektiven Welt fragen. Wir sagen: Das erste, was gegeben ist, ist die gemeinsame Welt – das Man-, d.h. die Welt, in der das Dasein aufgeht, so zwar, daß es noch nicht zu ihm selbst gekommen ist, wie es ständig so sein kann, ohne zu ihm selbst kommen zu müssen.*)>> (GA 20, 339/308).

⁵³³ En aquest sentit ha de ser "comú" abans que puguem fer la divisió quotidiana entre jo i els altres, entre el que jo "veig" i el que veuen els altres. Certament puc parlar de "la meua vida" i del meu viure, però parlar del "meu món" pot dur a equivocs, malgrat que no sigui en rigor un *flatus vocis* (cf. esp. cap.6.2.3.).

⁵³⁴ Malpas (2008), 86: "L'estructura o context d'útil del món és així necessàriament una estructura pública tan en virtut de la seva ordenació sistemàtica com en virtut de la necessitat dels útils particulars d'estar orientats vers tasques útils particulars. L'espai de l'útil és així necessàriament també un mode d'espacialitat pública, i ens fa dirigir l'atenció a la manera com el Dasein és tant un ser-amb altres (*Mitsein, Mitdasein*) com és un ser-vora les coses (*Sein Bei*)".

Considero que la descripció del món comú (*Mitwelt*) hauria d'haver-se fet tota ella des de la *indiferència modal* (respecte la seva propietat o impropietat).⁵³⁵ Per contra, Heidegger massa sovint identifica *allò públic* amb l'existència *impròpia*, amb una inèrcia cadent vers la mediocritat. La interpretació de **Dreyfus** permetria aquesta indiferència modal, atès que el **món públic** és *conditio sine qua non* de la significativitat (mundanitat), *deixant de subratllar* tant com fa Heidegger el vincle de la vida pública amb la caiguda (cf. § 38).

Acceptant que la quotidianitat d'on parteix l'anàlisi existenciària d'entrada és modalment *indiferent*, la noció formal de món comú també hauria de ser *indiferent*. Malgrat la *tendència* quotidiana inherent a la caiguda⁵³⁶, crec que cal deixar la porta oberta a un món comú *propri* o apropiat, des del Dasein (en cada cas *seu* i que ha de ser *el seu* ser). És això possible en absolut? A *nivell conceptual i sistemàtic* em sembla obligat pensar aquesta possibilitat. A *nivell fenomènic* trobar "exemples" d'un món comú apropiat és difícil, i cada exemple serà discutible en funció del Dasein *des del qual* es llegeixi això.⁵³⁷

No conec interpretacions que llegeixin i desenvolupin el concepte de món (comú) des de la *propietat*. És a dir, que exposin el que temptativament anomeno '**món propi**' (cf., cap.3; esp.3.1., 3.2., 3.3.). Però sí que he trobat apreciacions que apunten cap a la seva possibilitat.

Així, **Luckner** veu factible preguntar-se per un *ser-amb propi* (*eigentliches Mitsein*).⁵³⁸ El ser-amb és un existenciari, per tant el Dasein ('existència personal', diu) només es pot dur a terme <<essencialment per mor de l'altre (*wesenhaft umwillen anderer*)>> (*SuZ*, 123/148). La crítica de Löwith a Heidegger per desconfiar de la publicitat i del món social, en tant que impropis i ambigus, pot ben ser "una característica del pensament personal de Heidegger, però no pas de la seva filosofia o, més aviat, de la sistemàtica de l'anàlisi existenciària".⁵³⁹ La possibilitat d'un *ser-amb propi* seria "una modificació existencial de l'impropi ser-amb personal" que la sistemàtica de *SuZ* permetria, si fem cas del que es diu al cimall de l'anàlisi de la propietat: <<la resolució com a mode propi de ser-si-mateix, no talla el vincle del Dasein amb el seu món (*Die Entschlossenheit löst als eigentliches Selbstsein das Dasein nicht von seiner Welt ab*)>>, en contra de tota lectura gnòstica, sinó que <<l'impel·leix al ser-amb sol·lícit amb els altres (*stößt es in das fürsorgende Mitsein mit den Anderen*)>> (*SuZ*, 298/315). Llegim això en paral·lel amb el mode *propri* de la sol·licitud (*Fürsorge*), on deixem a l'altre ser el seu ser: el fem transparent a la seva cura i per a ella (cf. *SuZ*, 122/147). Aquest plantejament transpersonal possibilita una sociabilitat pròpia des de l'autodeterminació del Dasein (ens personal).⁵⁴⁰

⁵³⁵ Com la que predomina en l'anàlisi del fenomen de l'existència (§ 9) i la presentació de l'ésser-en-el-món (§ 12), l'ocupació (§§ 15-16), la mundanitat (§ 18) o les formes estructurals bàsiques del ser-en (§§ 28-34). Heidegger oscil·la sense avisar, també en aquests casos, entre la indiferència modal i el mode impropri.

⁵³⁶ Com subratlla el § 41, on s'estableix el ser del Dasein com a *cura*, encloent aquesta la caiguda com a moment.

⁵³⁷ Aquesta dificultat la trobem en d'altres llocs. Qui vulgui exemplificar la 'crida de la consciència', l'"acte resolutori" o l'"angoixa" mateixa, p.e., es trobarà amb els mateixos problemes, perquè s'estarà fent un pas de l'estructura existenciària (formal) al cas existencial, "plenificat fenomènicament" des de l'existència del cas.

⁵³⁸ Luckner, A., "Wie es ist, selbst zu sein. Zum Begriff der Eigentlichkeit (§§ 54-60)", a: *Martin Heidegger. Sein und Zeit*, Rentsch, T. (ed.), Akademie Verlag, Berlin, 2007 (ed.orig.2001), 166.

⁵³⁹ Luckner (2007), 166-167.

⁵⁴⁰ Cf. Luckner (2007), 167.

Des d'una altra estratègia interpretativa **Adrián Escudero** conclou de manera similar. Lluny de l'egoisme i solipsisme atribuïts al Heidegger de *SuZ*, al Dasein resolt se li exigeix ontològicament una "responsabilitat enfront de l'altre".⁵⁴¹ Això es mostra atenent al vincle entre l'hermenèutica del si-mateix i l'hermenèutica de l'altre. El solipsisme existencial del si-mateix (singularització (*Vereinzelung*) del Dasein) no comporta pèrdua del món ni de l'altre.⁵⁴² La resolució (*Entschlossenheit*) és la "possibilitat d'una modificació de l'hom i d'un encontre autèntic amb l'altre".⁵⁴³ No és cap decisionisme ni estat excepcional del subjecte, sinó la modificació existencial de l'hom. Però "el Dasein propi i resolt no trenca la relació amb l'altre", el ser-vers-la-mort no el separa *dels* altres, atès que tots hem de morir... La resolució -rèplica a la crida de la consciència- no és un acte subjectiu ni una decisió concreta d'un individu en el món; "designa més aviat l'estat d'un Dasein que està disposat a modificar la seva pròpia comprensió mitjana de si, dels altres i de cada cosa amb què es troba en el món". És un mode privilegiat i originari de "l'obertura al ser (*Seinsoffenheit*)" que possibilita "una apropiació pròpia del ser-si-mateix (*eine eigentliche Aneignung des Selbstseins*)". Però això no és una aventura solitària, ja que "a *Sein und Zeit* s'insisteix en la idea que nosaltres també hem de reconèixer la capacitat dels altres de ser si-mateixos, sense reduir per això les seves possibilitats a les nostres o a les de l'hom-mateix".⁵⁴⁴ La parla (*Rede*) implica tan *escoltar* com parlar, de manera que "l'altre només té la possibilitat de parlar veraçment, quan estem disposats a escoltar-lo". En la sol·licitud alliberadora no se sent la veu anònima i agitada de l'hom quotidià, "sinó la veu lliure de l'amic", d'aquell que se'ns encara en la seva alteritat, a la qual fem lloc i deixem que es perfili (des del ser-amb propi).⁵⁴⁵ Posa l'exemple d'invitar a algú a casa nostra. És llavors que li podem donar "el seu propi espai", modificant-se a la vegada el nostre.⁵⁴⁶ En resum, "el Dasein resolt no roman aliè a l'altre, no es cura només de si mateix, sinó que també actua sol·lícitament respecte aquell que existeix amb ell en el món. L'escoltar atentament la veu de l'altre i l'acte de cedir-li el seu propi espai, possibiliten vertaderament l'encontre amb l'altre, que respecte l'ocasionalitat respectiva (*Jeweiligkeit*) de cadascú, comporta un moviment continu de limitació (*Einschränkung*) recíproca". I aquí apareix el "concepte de límit (*Grenze*), sense el qual no es podria harmonitzar la resolució del Dasein amb el reconeixement de l'altre".⁵⁴⁷

⁵⁴¹ Adrián Escudero, J., "Heidegger und die Frage nach dem Anderen", a: Rocha, A. (ed.), *Die Philosophie des Anderen*, Walter de Gruyter, Berlin, 2015 (2015 a), 36.

⁵⁴² Cf. Adrián Escudero (2015 a), 48.

⁵⁴³ Adrián Escudero (2015 a), 45.

⁵⁴⁴ Adrián Escudero (2015 a), 50.

⁵⁴⁵ És per això que el Dasein resolt *pot* funcionar com a consciència de l'altre, duent-lo a si-mateix!

⁵⁴⁶ Adrián Escudero (2015 a), 52.

⁵⁴⁷ Adrián Escudero (2015 a), 53.

Per acabar, **Raffoul** considera que l'obertura a l'alteritat és constitutiva del Dasein. Parteix d'una interpretació potent de l'en-cada-cas-meu (*Jemeinigkeit*), segons la qual és el *ser mateix* que és *en-cada-cas-meu*, car no es tracta de cap generalitat.⁵⁴⁸ Segons Raffoul, la “universalitat no-genèrica del ser” és “indissociable de la individuació d'un ens particular” (Dasein).⁵⁴⁹ Ni el ser és un gènere (“el ser ‘en general’ només té lloc en el singular, en una existència fàctica”), ni el si-mateix (*Selbst*) una essència genèrica (és “una singularitat ‘vers la mort’”).⁵⁵⁰ És el ser mateix que és *meu* i no jo. “Jo només sóc ‘jo’, un *ego*, a través del ser”. L'egoïtat es pot constituir a partir del ser-meu en cada cas (el ser mateix) i mai a la inversa.⁵⁵¹ Però és que el Dasein és ésser-en-el-món i implica “una obertura als ens i a la seva totalitat”. És essencial-constitutiú del Dasein estar-obert (I) a l'ens intramundà, (II) a l'altre Dasein i (III) a l'ens que sóc. El vincle intern d'aquestes dimensions de l'obertura il·lumina el sentit de proposicions com aquesta: “en la mesura que el Dasein és ell mateix, està obert a l'alteritat”. Aquest caràcter extàtic del Dasein, la seva bretxa o obertura, “permet que l'altre envaeixi el ple ser del Dasein”. Afegim a això que normalment el Dasein no és ell mateix sinó *hom*, en existir oscil·lant entre els modes impropis i propis. Per això la *consciència* (*Gewissen*) em crida a mi mateix a ser qui sóc; a ser *el-mateix* (*Selbst*) que sóc.⁵⁵²

La crida de la cura és una *alteritat* respecte el que sóc quotidianament. Revela allò *altre* en mi. És a dir, “un do del ser” que cal escoltar i que “per dir-ho d'alguna manera, és impersonal, o com a mínim prepersonal”. L'alteritat lliurada pel ser és la base sobre la qual es constitueix el Dasein.⁵⁵³ Si a això hi afegim que estructuralment el Dasein és-amb altres -independentment de la seva presència fàctica- es pot establir –en la direcció de la meua interpretació del Dasein (cf.II, cap.2)- que “el Dasein rau de bon principi fora de l'oposició entre el jo individual i l'altre (no-ego o alter-ego), ençà de l'oposició entre egoisme i altruisme”.⁵⁵⁴ En contra del marc cartesià Heidegger “proposaria que ser-amb és coextensiu amb ser-(un)-si-mateix (*Being-a-self*) del Dasein, que ser-un-mateix (*Being-oneself*) és ser-amb”⁵⁵⁵ com hem vist (cf.cap.1.3.6.1., 1.3.6.2. (apartat I)).

Raffoul coincideix amb Luckner i Adrián en l'existència d'una relació pròpia amb l'altre, una sol·licitud que deixa a l'altre ser el seu ser lliurement. Aquesta relació exigeix una modificació de l'hom, negador de l'alteritat. Ja que l'*hom* no només oculta el si-mateix, sinó també *els altres com a tals*. En esquarterar-se l'hom –que no desapareix- pot advenir l'altre com a altre. Aquest es dona “sobre el fons del caràcter únic, singular i no-substituïble del Dasein” que el ser-vers-la-mort posa de manifest, possibilitant

⁵⁴⁸ Raffoul, F. “Otherness and individuation in Heidegger”, *Man and World 28*, Kluwer Academic, Netherlands, 1995, 344: El ‘ser-en-cada-cas-meu (*Being-mine*)’ no és una pertinença que el Dasein tingui de si mateix com a ens, sinó una manera de ser. El Dasein no *es té* com qui posseeix quelcom, sinó que el Dasein *és el seu* (Dasein) en tant que és l'ens que ell mateix *ha de ser*. Raffoul (1995), 345: “Ser-meu (*Being-mine*) significa el ser mateix (*Being itself*), en la mesura que aquest està en cada cas en qüestió en l'ens que jo sóc”.

⁵⁴⁹ Raffoul (1995), 342.

⁵⁵⁰ Raffoul (1995), 343. I el mateix joc de l'universalitat no-genèrica “instanciada” en cada cas en el singular es donaria amb el fenomen del món, crec.

⁵⁵¹ Raffoul (1995), 345. Per això la noció d'*individu* (ser-en-cada-cas-meu) de Raffoul em sembla adequada, perquè no és substancial-ontològica, sinó ontològica: “*Ser un individu significa: el meu ser m'és donat com el meu propi*”.

⁵⁵² Raffoul (1995), 346.

⁵⁵³ Raffoul (1995), 346. Això és coherent amb el que es diu al § 40, que la inhospitalitat i el no-ser-a-casa són existenciàriament fonamentals, i d'alguna manera es pressuposen a tota familiaritat quotidiana amb el món.

⁵⁵⁴ Raffoul (1995), 348.

⁵⁵⁵ Raffoul (1995), 349.

el ser-amb propi. “La singularització (*Vereinzelung*) del Dasein es dona en la mort, en la mesura que la mort només pot ser la meua mort. *Jo sóc jo mateix perquè moro.*” Aquesta mort deixa la porta oberta a “tota autèntica ‘comunalitat (*commonality*)’”. Segons Raffoul cal mantenir a la vegada les dues tesis següents: “*Jo no sóc mai l’altre; jo sempre sóc amb altres*”. I és que “la individuació radical del Dasein no dissoldria la dimensió d’alteritat.”⁵⁵⁶ Raffoul apunta a una “comunitat finita, paradoxal, ‘inoperativa’” que es troba en el solipsisme existencial: és propi del Dasein singularitzat i resolt, d’estar juntament amb altres, en un mode peculiar. Aquesta nova concepció del solipsisme “uneix isolació, individuació i obertura als altres i al món”.⁵⁵⁷ “L’angoixa aïlla al Dasein, però *com a ésser-en-el-món i com a ser-amb-altres*”.⁵⁵⁸ *En l’angoixa no es trenca el vincle amb el món, sinó la familiaritat quotidiana amb aquest.*⁵⁵⁹

Paradoxalment el sentit comunitari propi és donat per la mort com a fenomen *singularitzador* de cada Dasein.⁵⁶⁰ No podem compartir amb altres el nostre *morir*, però el tenim en comú amb tots els altres com a *factum* essencial. “Cadascú de nosaltres és individualitzat per la mort i *comparteix* aquest fat amb tots”.⁵⁶¹ Més endavant Heidegger parlarà dels *mortals*, i ja no massa del Dasein o els homes.

II. El caràcter previ del món comú compartit respecte tota obertura particular

De la tematització del món comú m’interessa una idea expressada per **Dreyfus**: “Heidegger intenta mostrar que mentre que hi ha una pluralitat d’activitats d’obertura centrades (*centered disclosing activities*), aquestes activitats pressuposen l’obertura d’un món compartit (*disclosure of one shared world*)”.⁵⁶² Això va en la línia de la distinció (poc clara en Heidegger) entre l’*obertura del Dasein* i l’*obertura del món* que presento en el proper capítol. En la formulació de Dreyfus les “activitats d’obertura centrades” serien de caràcter ontico-ontològic (nivell on s’ha quedat l’anàlisi de l’espacialitat existenciària), mentre que l’obertura d’un món *comú* seria un esdeveniment ontològic –*estructural*– que possibilita la generació d’entorns particulars en funció de les activitats del Dasein del cas, així com l’*apropiació* del món (comú) per part del Dasein des de la seva singularitat.

Considero que la idea que hi hagi mons radicalment particulars (individuals-monàdics) no aguanta el test fenomenològic. L’argument de **Wittgenstein** contra els llenguatges privats expressa aquesta mateixa

⁵⁵⁶ Raffoul (1995), 353.

⁵⁵⁷ Raffoul (1995), 354.

⁵⁵⁸ Raffoul (1995), 355. L’angoixa “aïlla”, però no a una esfera vivencial subjectiva. Redueix l’ésser-en-el-món en la seva radicalitat, en el seu ser-possible, i l’allibera per a l’ens, vora el qual roman habitualment caigut i dispers.

⁵⁵⁹ Raffoul (1995), 356. Seguint a Nancy, diu que “el solipsisme existenciari designa aquest caràcter indissociablement singular i comú de l’existent, és a dir, la singularitat-amb-altres del Dasein”. Com Nancy diu: “el singular del ‘meu’ és per ell mateix un plural (Nancy, J.-L., *The Experience of Freedom*, Stanford: Stanford University Press, 1993, 67)”.

⁵⁶⁰ Aquesta idea, Raffoul la pren del pensament de Nancy, que considera que “el que és comú als uns i als altres, allò en el qual es comuniquen, és això que els singularitza, i en conseqüència el que els reparteix. El que tenen de commensurable és la seva incommensurabilitat. (...) La mort del proïsme representa també el ser-amb-el-proïsme en tant que ser-amb-ningú. No es tracta d’una relació amb un buit: es tracta de la relació amb la singularitat d’allò singular com a tal.” Nancy (2003), 117.

⁵⁶¹ Raffoul (1995), 356. Justament compartim això: “la mort, com a ‘principi d’individuació’ fonamental, és també allò ‘comú’ fonamental (...) que ens converteix en una comunitat humana”. “Aquest seria el sentit paradoxal d’aquesta ‘comunitat finita’, que només pot ser concebuda en i a partir de la retirada de les relacions com a obertura de totes les relacions. Una comunitat finitua, dislocada, negativa, inoperant i paradoxal tal, és la que l’empresa existenciària de *SuZ* ens porta a pensar”.

⁵⁶² Dreyfus (1991), 142.

reserva, atès que el món -com el llenguatge- sempre és comú, malgrat que *hi* existim des d'una singularitat altament idiosincràtica (individual, grupal, cultural). Com pel que fa al llenguatge: podem ser parlants peculiars, fins i tot inventar expressions i paraules, però el llenguatge continua sent comú. També el “món particular” projectat pel Dasein del cas és sempre un món comú. *Ser món* i *ser comú* van de bracet. Per contra, *ser comú* i *ser universal*⁵⁶³ no són sinònims. En sentit fenomenològic podríem dir que la universalitat no és altra cosa que la formalització del caràcter comú que té tot món.⁵⁶⁴

Nancy expressa una idea similar, quan vincula el *singular* (el Dasein del cas en la seva radicalitat – que no s'identifica sense més amb l'individu *particular*-) amb el *món* en el seu sentit precisament *comú*. Cada *un* és *amb* els altres, essencialment i originària, de manera que no es pot dir que la comunitat sigui prèvia als individus (ni a la inversa, com insisteixo).⁵⁶⁵ Uns *i* altres, uns *amb* altres, “no involucra res menys que la textura mateixa del món, **el món com el ser-exposat-dels-uns-als-altres**, l'’*auseinandergeschrieben*’ de Celan: el ser inscrit/excrit l'un de/en l'altre com a ser únic de cada un”.⁵⁶⁶ La singularitat de cadascú i el ser-comú del món són dues cares *del mateix*, encara que es *puguin* distingir (tot i que no sempre calgui fer-ho) (i) *l'obertura del món com a món* i (ii) *l'obertura (del món) en el Dasein del cas o obertura de l'Aquí*⁵⁶⁷ (cf.cap.1.4.1.).

⁵⁶³ *Universal* en el sentit d'un marc per a tots els *particulars*, un marc preestablert independent de tota particularitat.

⁵⁶⁴ Cf. *SuZ*, 87-88/114-115: On Heidegger considera que el concepte formal de ‘relació’ pressuposa la ‘significativitat’ i no a la inversa. Anàlogament es podria dir que la universalitat com a noció lògico-formal (que implica la noció de ‘totalitat’ i d’“allò comú”) pressuposa el concepte de món, és a dir, de món *comú*.

⁵⁶⁵ Nancy (2003), 116: “L’algun’ no entra en una relació amb altres ‘alguns’ i tampoc hi ha més ‘comunitat’ que precedeixi als uns i als altres: el singular no és el particular, no és *part* d’un conjunt (espècie, gènere, classe, ordre). La relació és contemporània de singularitats. L’un vol dir: els uns i els altres, els uns amb els altres.”

⁵⁶⁶ Nancy (2003), 116.

⁵⁶⁷ Aquest seria un sentit més “particular” de l’obertura de l’Aquí’. Un sentit com el que té sovint l’Aquí en l’anàlisi de l’espacialitat existenciària –possiblement per les seves mancances ontològiques- (cf.cap.1.3.5.2.).

1.4. L'obertura: obertura del Dasein i obertura del món

El concepte d'obertura (*Erschlossenheit*) és una peça central en el filosofar de Heidegger. El fenomen que s'indica és fenomenològicament i ontològicament fonamental.⁵⁶⁸

A *SuZ* l'obertura ocupa un lloc destacat. És el fenomen on convergeixen conceptes fonamentals com l'*Aquí* (*Da*) del Dasein i el *ser-en* (nòdul estructural existenciari essencial, que situa el 'qui' 'en' el 'món' de diverses maneres), així com la qüestió de la veritat, de la realitat i del món mateix. Com insistiré, hi ha una oscil·lació de fons entre l'obertura del Dasein, l'obertura de l'*Aquí* i l'obertura del món. Heidegger també parla de *l'obertura en general* a seques, donant la impressió que l'obertura del Dasein i la del món siguin *aspectes* o *modes* de l'obertura a seques. Però al meu entendre **l'obertura del món** en sentit estricte és l'obertura per excel·lència, és l'on el Dasein *es troba* afectivament disposat *comprent* (de manera articulada o *discursiva*). L'obertura del món és *a partir d'on* el Dasein és el seu *Aquí* i, per tant, és la mateixa donació de la comprensió del ser en què consisteix l'ésser-en-el-món del Dasein. L'anàlisi del *ser-en* que ocupa el capítol 5 (1^a secció) de *SuZ*, centra *l'obertura* en el Dasein, però d'alguna manera pressuposa (i a vegades confon) l'obertura del món mateix *només* gràcies a la qual hi ha Dasein, perquè l'*Aquí* del ser és l'estar-situat comprensor *en* el món. L'obertura com a tal –sentit estricte de l'obertura del món– serà represa implícitament amb vigor en el capítol 6 de la mà de la qüestió de la realitat i la mundanitat (cf. cap.2.3.).

Per a **Tugendhat** “la pregunta fenomenològica de Heidegger per la condició de possibilitat de *l'obertura*” s'ha d'entendre pràcticament “contra la pregunta idealista per la condició de possibilitat del coneixement”. I així plantejo la qüestió del món com una pregunta que precedeix la qüestió del coneixement.⁵⁶⁹ I és que Tugendhat reconeix a *SuZ* la “primordialitat del fenomen del món respecte l'autorelació (*Selbstverhältnis*)”, perquè “**el moment de la totalitat** (*Ganzheit*) **no resulta de la unitat del jo** (*Einheitlichkeit des Ich*)”. Aquesta observació és importantíssima pel meu emplaçament del món com a fenomen central de la investigació. I és que en Heidegger “l'autorelació (*Selbstverhältnis*) no està plantejada com un principi” especulatiu com en l'idealisme, sinó com una *manera de ser* estructuralment central del Dasein que cal descriure.⁵⁷⁰ La qüestió central és la descripció de “*com* el món permet que l'ens comparegui”, ja que **la totalitat** és prèvia als objectes individuals i no resulta sintèticament a partir d'aquests.⁵⁷¹

En els §§ 15-18 hem guanyat valuoses indicacions respecte el món i la relació món-ens. El món és (i) “allò sobre el *fonament* (*Grund*) del qual o solament *a dins* del qual pot comparèixer (*begegnen*) l'ens pel Dasein”, però a la vegada observem que (ii) “el deixar-comparèixer (*Begegnenlassen*) l'ens s'efectua *en vista* al món (*im Hinblick auf Welt*)” sense objectivar-lo. Per això, “**el món** no és només condició de

⁵⁶⁸ No en va la qüestió de la veritat (i la veritat del ser) cap a on vira el pensar de Heidegger a partir de *De l'essència de la veritat* (1930) i la posterior tematització de la *clariana* (*Lichtung*) parteixen de l'obertura presentada a *SuZ*.

⁵⁶⁹ Tugendhat (1970), 289.

⁵⁷⁰ Tugendhat (1970), 289. La pregunta *constructiva* per la condició de possibilitat “en la qual *un* aspecte de l'obertura, l'obertura de la relació de si o autorelació (*Selbstverhältnis*)”, es mostra més clara i “més intel·ligible (*einsichtiger*)”, i que permet “deduir a partir d'ella l'obertura de l'ens intramundà”, en Heidegger és només un “estadi de pas (*Durchgangsstadium*)”. Heidegger no és un idealista alemany malgrat conflueixi en alguns punts.

⁵⁷¹ Tugendhat (1970), 289.

l'esdevenir-se de l'obertura (*Erschließungsgeschehen*), sinó que **pertany a aquest mateix esdevenir**".⁵⁷² Funcionalment, 'món' no és tant un nom com un "verb", un *esdevenir-se*.⁵⁷³ Un *obrir* (-se) primordial.⁵⁷⁴ En resum, el món és **obertura** (del ser i *per a* l'ens), és **totalitat** ontològica prèvia (no pressuposa un si-mateix determinat per tal de ser-totalitat) i és **esdeveniment** fonamental. El concepte estricte d'**obertura del món** ha d'incloure, al meu entendre, aquests tres moments.

També hi ha interpretacions que pràcticament identifiquen l'obertura del Dasein amb l'obertura del món (Malpas, p.e., que se centra en l'*espacialitat* i el *lloc* en la filosofia de Heidegger), establint una cooriginarietat no-jeràrquica i codependent entre els elements del ser-en (que configuren l'obertura del Dasein o Aquí del Dasein mateix) i l'obertura del món. El Dasein com a ésser-en-el-món és bàsicament un estar-situat (*situatedness*), un Aquí (espacial i temporal simultàniament). "L'anàlisi que Heidegger proporciona a *SuZ* és un intent de guanyar" un coneixement fenomenològic i, per tant, una "visió sobre l'estructura de l'esdeveniment de l'"Aquí" que és també l'esdeveniment del món (*the structure of the happening of the "there" that it is also a happening of world*)".⁵⁷⁵

1.4.1. Ser-en, Aquí i obertura: obertura del Dasein i obertura del món

El *ser-en* de l'ésser-en-el-món és objecte d'anàlisi del capítol 5. El Dasein, l'ens que som, *és* sempre *en* el món d'alguna manera. És a dir, l'existència s'efectua en un *ser-en*, un estar-situat, emplaçat, dirigit i disposat d'una manera o altra –habitualment absorbit en un context específic de coses, persones, llocs i esdeveniments, ocupant-se d'això o allò-.⁵⁷⁶ El *ser-en*, per ell mateix, fa referència al *món* (*en* el qual *s'hi pot "ser-en"*) i també a l'*Aquí*.⁵⁷⁷ Per això cal esbossar els vincles fenomenològics i sistemàtics del *ser-en*, l'*Aquí* i l'obertura (introduint el matis de la distinció entre obertura del Dasein i obertura del món).

Si l'analítica existenciària té com a fi immediat <<posar fenomenicament de relleu l'estructura originària unitària del ser del Dasein (*die phänomenale Hebung der einheitlichen ursprünglichen Struktur des Seins des Daseins*)>> (*SuZ*, 130/155) és necessari aprofundir en l'ésser-en-el-món, parant esment en el **ser-en** que pertany tant al *qui* (Dasein) com al *món*. Ser-en no significa ser-una-cosa-dins-l'altra. No és una relació òntica sinó una estructura i forma de ser ontològica.⁵⁷⁸ A més, si *ser-en* no és *ser-dins-d'un altre*

⁵⁷² Tugendhat (1970), 290.

⁵⁷³ D'aquí que es parli en d'altres llocs del *mundar* o l'*imperar* del món (cf. IV, cap. 8.3.)

⁵⁷⁴ El món no és l'ens intramundà que compareix "en" el món, ni els altres Dasein o el propi Dasein en el seu aparèixer quotidià *a partir* de les coses que fa; és a dir, a partir del "món" del qual s'ocupa.

⁵⁷⁵ Malpas (2008), 144.

⁵⁷⁶ Dreyfus (1991), 163: "Els éssers humans no estan mai directament en el món; som sempre en el món en tant que estem en certes circumstàncies. Aquest ser-en situat és el tema del capítol V."

⁵⁷⁷ Tradueixo 'Da' per 'Aquí' seguint a Rivera que parla d'"Ahí", per remarcar que no és l'"aquí" local habitual a distingir de l'"allí" i l'"allà". L'Aquí o Da del Dasein és l'hi del *ser-hi* (en la forma catalana de 'Dasein'). Sobre el sentit del mot 'Da' Luckner fa un parell d'apreciacions lingüístiques. Quan en la representació de titelles el presentador demana als nens "hi sou tots?", demana pel seu Da, no per la seva posició en el local o recinte de la representació. El mateix passa en els girs "Ich bin voll da!" o "Was ist mit mir los, ich bin überhaupt nicht richtig da!". Com quan en català diem "no hi és tot", "hi sóc pel que em necessitis",... El Dasein és en el món de manera que *hi és* (*es ist da*), és a dir, està obert a l'ens (inclosos els altres i ell mateix). Per això parlem de Dasein, Da-sein, ser-hi, perquè hi és, és (el seu) Aquí, així o aixà, amb aquests o aquells, vora això o allò, d'una o altra manera, però hi és... Fins i tot quan *hi* és oblidat del seu propi Dasein (ser-hi) per trobar-se bolcat en les *altres* coses. Luckner (2001), 61.

⁵⁷⁸ És una forma de ser estructuralment constituent del Dasein, però que exigeix el particular ser del món, com aquell ser

ens, llavors cal rebutjar la concepció del món com a *entre*: *entre* subjecte i objecte.⁵⁷⁹ No és un espai present (òntic), l'entremig de dues entitats presents.⁵⁸⁰ No s'ha de pensar el món sota la forma de ser de l'estar-aquí. De cara a sortir de l'esquema subjecte-objecte el *ser-en* és la clau. *Ser-en* equival a ser el seu Aquí (*Da*) el Dasein (ser-hi, ser-Aquí)⁵⁸¹; al *mode* com el Dasein *és-en* el món; per tant no es tracta d'una forma de ser *reductivament* espacial.⁵⁸² El Dasein quant a *ser-en-el-món* <<és de tal manera que ha de ser el seu Aquí (*es ist in der Weise, sein Da zu sein*)>>. El Dasein <<és il·luminat en ell mateix *com a ésser-en-el-món* (*an ihm selbst als In-der-Welt-sein gelichtet*)>>, no des d'un altre ens, no des de fora, sinó “des de si”⁵⁸³, <<de manera que ell mateix *és* la clariana (*sondern so, daß es selbst die Lichtung ist*)>> (*SuZ*, 133/157). Aquesta clariana (*Lichtung*) equival, per ara sense més matis, a l'obertura (*Erschlossenheit*). Però el Dasein s'il·lumina des de l'ésser-en-el-món o des del seu Aquí? O es tracta en ambdós casos del mateix fenomen? Són el món i l' Aquí el mateix?

El Dasein no fóra l'ens que és sense l'obertura.⁵⁸⁴ <<**El Dasein és la seva obertura** (*Das Dasein ist seine Erschlossenheit*)>>.⁵⁸⁵ És a dir, <<que el ser que a aquest ens li va en el seu ser és haver de ser el seu “Aquí” (*das Sein, darum es diesem Seienden in seinem Sein geht, ist, sein »Da« zu sein*)>> (*SuZ*, 133/157), llegint així plegats el caràcter obert i el caràcter d'existència del Dasein. Però implica això identificar el *Dasein* (i el seu Aquí) amb l'obertura com a fenomen de ser?

De cara a respondre cal tenir primerament en compte que del “fet” que el Dasein *sigui la seva obertura* no se'n segueix que *la produeixi*.⁵⁸⁶ Ontològicament pensat més aviat és a la inversa. Això es veu

que permet que hi hagi l'ens que hi-és-en ell, és a dir, que existeix com a ésser-en-el-món.

⁵⁷⁹ <<com a *commercium* present-aquí-davant *entre* un subjecte i un objecte que estan-aquí-davant (*als das vorhandene commercium zwischen einem vorhandenen Subjekt und einem vorhandenen Objekt*)>> (*SuZ*, 132/156).

⁵⁸⁰ El món no es pot pensar des de les categories de la substancialitat de matriu aristotèlica (concepció del ser com a estar-aquí (*Vorhandenheit*)). Si el pensem com a *entre* en sentit espacial-còsic no funciona, però és innegable el seu caràcter originàriament *relacional*. Thomas pensa món, ser-a-mà i existència des de la seva copertinença, posant en dubte que el ser-a-mà sigui categorial i que el món s'exhaureixi com a existenciari. Món i ser-a-mà tenen en comú el caràcter relacional (*das Verhältnishaft*). El món té com a tret fonamental el caràcter de nexa (*das Bezughafte*) o nèxic.

Cf. Thomas (2006), 118-133.

⁵⁸¹ Sense oblidar que l'“en” remet al *món* com a *en-què* (i amb-vista-al-qual).

⁵⁸² No és un espai-present, ni un espai-útil. Tot i que sí que implica una *espacialitat* originària que al meu entendre ha d'anar un pas més enllà de l'espacialitat existenciària *particular* (cf. cap.1.3.5.2.). Per tant, d'un nivell al qual l'anàlisi de *SuZ* no arriba. Una espacialitat originària tal s'hauria de pensar conjuntament amb la temporalitat i des del món com a copertinença originària. Com a pols hi hauria proximitat i llunyania, etc. Aquí es pensaria l'espaciotemporalitat des del món i el seu caràcter essencialment dual: familiar-inhòspit (cf. cap.2.1.).

⁵⁸³ Aquí es produeix una ambigüitat filosòficament interessant. Afirmar que el Dasein com a ésser-en-el-món “s'il·lumina” des de si, remet a la vegada (I) al món *des del qual* el Dasein mateix s'il·lumina i (II) al Dasein *mateix* (*selbst*). Aquí s'insinua l'essencial copertinença de ipseïtat (*Selbstheit*) i mundanitat (*Weltlichkeit*) que a *SuZ* s'albira, i que es desenvolupa en el període 1927/30.

⁵⁸⁴ <<De per si el Dasein porta amb si el seu Aquí; si n'estigués mancat, no només no seria fàcticament, sinó que no podria ser en absolut l'ens dotat d'aquesta essència (*Das Dasein bringt sein Da von Hause aus mit, seiner entbehrend ist es nicht nur faktisch nicht, sondern überhaupt nicht das Seiende dieses Wesens*)>> (*SuZ*, 133/157).

⁵⁸⁵ El terme '*Erschlossenheit*' és difícil de traduir. Parlaré d'“obertura” en el mateix sentit com alguns traductors han parlat d'“estat d'obert”, o “aperturitat”. Fins i tot podríem parlar d'un “estar-obert”, “restar-obert”, d'“obertura que s'obre i obre”. Vull insistir que no és una obertura òntica, ni “fàctica” en el sentit de l'estar-aquí, sinó que és un restar obert de rang ontològic que possibilita que l'ens es mostri com a tal, és a dir, els fenòmens. Només el Dasein existeix, és a dir, és el seu *Da* i l'ha de ser. Aquest patència de l' Aquí és l'obertura. L'obertura permet *ser* i *estar* ja “fora” en el món, que és el més propi del ser d'aquest peculiar ens (Dasein), que és extàtic i transcendent.

⁵⁸⁶ Ell l'és <<però no la produeix (*aber nicht produziert*)>>, no n'és la causa, diu en les notes al marge (*SuZ*, 442

millor si considerem que *l'obertura* (del món) que constitueix *l'Aquí* (obertura del Dasein) també s'exposa en termes de *comprensió del ser*, la qual permet l'adveniment dels fenòmens. Això és, la manifestació de l'ens *com a tal*. El Dasein no és artífex de la comprensió del ser, sinó *portador* d'aquesta (establert *com a tal* per la pròpia comprensió del ser). El mateix es pot dir respecte *l'obertura del món*: el Dasein n'és *el seu* portador o guardià, però no n'és productor, propietari, ni tan sols s'hi identifica del tot.⁵⁸⁷ Aquest ser-ne *el seu* encarregat –i no poder defugir l'encàrrec (caràcter de llast de l'existència)- defineix el Dasein (i el seu ser-en) com a ésser-en-el-món, i té la seva radical concreció en l'Aquí del Dasein. En la proposició existenciària “el Dasein és *la seva* obertura” aquest ‘la seva’ és un ‘fer-se-seva’ (l'obertura). Aquest esdevenir ‘la seva’ (obertura) és el seu *Aquí*. L'Aquí seria alguna cosa així com el caràcter de propi (no com a oposat a impropí, sinó com a *selbsthaft, propi de si*) de l'obertura, però no *l'obertura mateixa com a tal*.⁵⁸⁸ D'acord amb això *es pot* distingir *l'Aquí* de *l'obertura* mateixa. És a dir, l'obertura del Dasein (com a Aquí) de l'obertura a seques (obertura del món/comprensió del ser), malgrat que el fenomen sigui unitari.

Per continuar en la distinció entre obertura del Dasein i obertura del món s'ha d'aclarir què vol dir que *el Dasein és la seva obertura*. El Dasein no és primàriament un ens que comparegui *en* l'obertura (ens que compareix *en* el món = ens intramundà), sinó que *en un sentit* és l'obertura mateixa. En quin sentit? Precisament en el d'haver de ser-la⁵⁸⁹, d'haver de ser-*hi*, haver de ser Dasein; (haver-de) ser-*Aquí*. El Dasein *ha de ser* el seu *Aquí*. Ha de ser *la seva* obertura on es troba llençat i familiaritzat des d'una comprensió mitjana articulada, sense que pugui *deixar de ser* aquest Aquí.⁵⁹⁰ L'obertura que ell ha de ser, l'Aquí, és on compareixen i apareixen els ens. Inclús el Dasein *com a ens* -distingint-lo del seu sentit més ontològic, del seu ser “pura expressió de ser”-. Ara bé, *l'obertura del Dasein* (Aquí del Dasein) no equival al *món* (*obertura del món*, Aquí del ser) –tot i ser moments d'un mateix fenomen-, ja que *ni el món* es dona sol i en general sense un Aquí singular com el Dasein que “aixeca acta”, *ni el Dasein* (Aquí del Dasein, en rigor) es pot donar sense haver-se obert ja el món (i la seva comprensió del ser corresponent).

L'*Aquí* (estar-situat del ser o en el ser)⁵⁹¹, el *ser-en* com a moment central de l'ésser-en-el-món i l'*obertura* s'han de pensar sempre plegats, com estic intentant fer, sense allunyar-nos massa dels altres quan n'exposem un. Fixem-nos un cop més en aquesta constel·lació.

Per començar, l'*Aquí* implica un ser-en que en tant que estar-en-situació té un cert sentit espacial,

[133b]/157). Lafont (1997), 72-73: “En aquesta inconseqüència conceptual s'aprecia ja la *Kehre*, car després d'aquesta la <<il·luminació de l'ens>> s'entén, tal i com veurem, com una cosa que <<ha esdevingut sempre ja, de manera inadvertida, en el llenguatge>> (*Der Ursprung des Kunstwerkes*, 60/64)”. De fet, la il·luminació de l'ens s'ha produït ja sempre des del món, també a *SuZ*, el que és cert és que a partir del *tombant* el paper del llenguatge serà més i més central, col·lidint pràcticament amb la funció ontològica central del món i de la donació del ser.

⁵⁸⁷ Això té a veure amb el caràcter extàtic i transcendent del propi Dasein, ja que el seu Aquí no és mai aquí mateix..., ni és estàtic o fixe (ni ònticament ni ontològicament, perquè la comprensió del ser en què el Dasein és llençat i on “troba” i és el seu Aquí, no és una estructura fixa ahistòrica, sinó més aviat un moviment).

⁵⁸⁸ El que expresso aquí a empentes i rodolons, i encara de forma germinal, no és altra cosa que la idea que desenvoluparé de la copertinença originària entre mundanitat i ipseïtat (cf. III, cap.3.1., 3.3; IV, cap.5.2.1., 6.2.2., 6.2.3.). La distinció matisada que estableixo aquí entre *obertura del Dasein* i *obertura del món* (entre Aquí i món) prefigura el que desenvolupo després a la llum dels textos post *SuZ* (1927/30).

⁵⁸⁹ Haver de ser l'obertura és haver de ser-la com a *seva*. Per això l'Aquí és *el seu* Aquí: l'Aquí del Dasein del cas.

⁵⁹⁰ De fet, sí que *pot* deixar de ser el seu Aquí, en la possibilitat extrema de la seva existència. La mort.

⁵⁹¹ No és altra cosa que el Dasein *en el seu sentit més ontològic*, ja que com a *ens* el Dasein és *aquell* que comprèn el ser i ha de ser-lo com a seu.

tot i que no s'identifica amb cap *posició espacial* determinable per un GPS o similar. De la mateixa manera que “tots compartim el nostre món (o mons) amb els altres, però no estem tots en els mateixos ‘llocs’”⁵⁹², no s'ha d'identificar l'Aquí del Dasein amb una posició en l'espai neutre determinable per eixos de coordenades. En el seu Aquí –“el seu món”- el Dasein no hi està mai *existenciàriament* sol, sinó sempre acompanyat d'altres i envoltat de coses a fer i desfer. Aquest Aquí, tampoc és la consciència.⁵⁹³ Ni el món és en la consciència, ni el Dasein és en la consciència.⁵⁹⁴

L'*Aquí* no es determina només des de l'espacialitat, perquè *ser-en* (de l'ésser-en-el-món) equival a ser-Aquí (del Dasein del cas). L'Aquí (del Dasein) ja ha obert sempre l'espacialitat *intramundana* de l'aquí i l'allí, l'aquí-això i allí-allò de la vida ocupada i social.⁵⁹⁵ Per parlar en termes ontològicospacials, que no esgoten la riquesa del fenomen, es pot dir que l'Aquí és el proto-lloc o la possibilitat de la localització. El Dasein com a “ens de l'Aquí” <<porta en el seu ser més propi el caràcter del no-estartancat (*trägt in seinem eigensten Sein den Charakter der Unverschlossenheit*)>>. És així que l'Aquí és *marca*⁵⁹⁶ de l'*obertura* ontològica que “unifica” d'antuvi, en tant que els possibilita, el Dasein i el món.⁵⁹⁷ <<L'expressió “Aquí” esmenta aquesta obertura essencial. Per mitjà d'ella, aquest ens (el Dasein) és “aquí” [“hi” és] per a ell mateix a una amb el ser-hi del món [a la vegada que hi és el món]. (*Der Ausdruck »Da« meint diese wesenhafte Erschlossenheit. Durch sie ist dieses Seiende (das Dasein) in eins mit dem Da-sein von Welt für es selbst »da«.*)>> (*SuZ*, 132/157). Aquesta escarida manifestació de la unitat del *ser-hi* mateix (el Dasein mateix) i del *ser-hi* del món avança una intuïció que maldo per treure a la llum al llarg de la tesi.⁵⁹⁸ **Tugendhat** també atén a aquest fragment pensant simultàniament *l'obertura de l'ens intramundà* amb *l'obertura del Dasein*, identificant subreptíciament la primera amb l'obertura del món.⁵⁹⁹ Però tot seguit apunta que “amb la pregunta per l'obertura del Dasein no només es pregunta per com s'obre el Dasein el seu ser, sinó a la vegada, com s'esdevé l'obertura total en general (*die Erschlossenheit im ganzen überhaupt*)”

⁵⁹² Haugeland (2013), 140.

⁵⁹³ Com insisteix Haugeland. Cf. Haugeland (2013), 137-139.

⁵⁹⁴ Més aviat caldria dir que el fenomen (en la seva comprensió tradicional) de la consciència es dona “en el món”, i pressuposa l'Aquí, que no es pot reduir a l'àmbit de la consciència representativa.

⁵⁹⁵ <<L'allí és la determinació d'uns ens que compareix intramundàniament. L'aquí i l'allí només són possibles en un “Aquí”, és a dir, només si hi ha un ens que, en tant que ser de l'Aquí, ha obert l'espacialitat. (*Das Dort ist die Bestimmtheit eines innerweltlich Begegnenden. »Hier« und »Dort« sind nur möglich in einem »Da«, das heißt wenn ein Seiendes ist, das als Sein des »Da« Räumlichkeit erschlossen hat.*)>> (*SuZ*, 132/157).

⁵⁹⁶ Que sigui ‘marca’ de l'obertura (del donar-se el ser, de l'obrir-se el món, etc.) no vol dir que s'identifiqui amb l'obertura com si fossin termes sinònims. El que fa precisament que el Dasein sigui un ens ontològicament privilegiat és que l'Aquí (*Da*) del Dasein és ‘marca’ de l'obertura. Això permet el nostre preguntar-nos pel ser i pel món. Però això no ha de servir per reduir el ser o el món al Dasein (mentre el pensem *com a* ens).

⁵⁹⁷ Possiblement aquí hauríem d'escriure “món” (així entre cometes), perquè si l'obertura (*Erschlossenheit*) la concebem primordialment com a món (esdeveniment ontològic fonamental i fundant del donar-se una comprensió del ser), llavors haurem de dir que l'obertura (del món) possibilita en la seva unitat i diferència el Dasein (ens) i el seu “món” (en el sentit òntic de *totalitat intramundana* –d'útils, persones i coses-).

⁵⁹⁸ Deixo per ara entre parèntesi si el ser-hi (*Da-sein*) del món és propi i peculiar o és *només* una forma de ser del Dasein, com el designar el món com a existenciari *semblaria* implicar. ‘*Da-sein*’ té aquí un sentit eminentment ontològic. Ve a ser una forma de ser (que segons la cita escau al món, però també al Dasein mateix!), mentre que el terme central i tema de l'anàlisi ‘*Dasein*’ es remet (d'entrada) a un ens. Això sí, a l'ens “més ontològic”.

⁵⁹⁹ L'obertura de l'ens intramundà és de fet la intramundàniat, la circummundàniat, o allò que permet el “món” escrit així, com a totalitat òntica. No és l'obertura del món en sentit estricte, tal i com la determino.

—cosa que s’assembla al que denomino ‘obertura del món’ en sentit estricte-.⁶⁰⁰

Malgrat el que la darrera cita pot donar a entendre, no s’ha d’identificar barroerament *Aquí* i *obertura*, tot i que hi hagi *un* sentit en què són sinònims. Aquest es dóna en interpretar *l’Aquí del Dasein* com a *obertura del Dasein*. Si, per contra, parlem de *l’Aquí del ser* (que el Dasein és com a seu) aquesta obertura tindrà més a veure amb el que designo ‘obertura del món’ en sentit estricte. Per simplificar reservo el terme ‘**Aquí**’ per referir-me a *l’Aquí del Dasein* (obertura del Dasein), distingint-lo així de *l’Aquí del ser*, que anomeno ‘**obertura del món**’ i ja no ‘Aquí’.⁶⁰¹

L’*obertura* és el fenomen ontològic *par excellence*, fins al punt que **Von Herrmann** creu que Heidegger veu en aquest terme l’essencial del ser mateix. No es tracta d’una propietat que li advingui al ser, de manera externa, quan es dóna el lligam amb l’humà. “L’obertura del ser albirada per l’Aquí (*Da*) del ser-hi (*Da-sein*) és ***l’obertura del ser en general de la totalitat de l’ens en l’obertura existenciària i pròpia de l’humà*** (*Die im Da des Da-seins erblickte Erschlossenheit von Sein ist Erschlossenheit von Sein-überhaupt des Seienden im Ganzen in der selbsthaft-existenzialen Erschlossenheit des Menschen*)”. Von Herrmann intenta pensar unitàriament l’obertura del ser mantenint la tensió **Dasein - món (ser) - ens (“món”)**. L’obertura és sempre “albirada” en l’Aquí del Dasein i s’ha d’entendre com a “obertura del ser en general de la totalitat de l’ens”; és a dir, a la vegada com a *món* en sentit ontològic (ser) i com a “*món*” en sentit òntic (totalitat de l’ens). Però pel matís final de la frase podria semblar que l’obertura del *ser* (i del món i el “món”) es donés “en l’obertura existenciària i pròpia de l’humà”.⁶⁰²

Però és que és un fet que a la mínima que ens aturem en el concepte d’*obertura* apareixen dificultats. Segons l’exposat sobre l’Aquí, el Dasein (ser-hi) consisteix en ser-obert, restar-obert “gràcies a” l’obertura mateixa.⁶⁰³ Es podria dir que és propi del Dasein ser (en) un *obrir-se*: ser-hi obrint-se en l’obert. Si s’accepta aquesta formulació el ‘ser-hi obrint-se’ marcaria el moment de *l’obertura del Dasein*, mentre que ‘l’obert’ (que també és un gerundi, un estar-obrint-se) marcaria *l’obertura del món* -el ser en tant que donació-.

⁶⁰⁰ Tugendhat (1970), 302. L’*obertura total en general* es donaria en l’obertura del Dasein, sense haver de pensar aquesta darrera com a *primària* —i sense haver-se d’identificar necessàriament aquests dos conceptes—, mentre que l’obertura de l’ens intramundà implicaria sempre l’obertura del Dasein i així l’obertura en general.

⁶⁰¹ Així aniré dibuixant la distinció entre *obertura del Dasein* i *obertura del món*, tot i que el fenomen de l’obertura sigui *unitari*: per això hi ha lectures en què l’Aquí del ser equival sense més al Dasein, amb el perill de desdibuixar la diferència ontològica. Només ens salvaríem d’aquest perill insistint en què el Dasein és aquell *ens* on es dóna *el ser* com a tal i en general (i no només el ser d’un ens peculiar que s’anomena ‘Dasein’). Però llavors hi ha la dificultat de dirimir si aquest *ens* peculiar és un ens en absolut o “és” senzillament *ser*, tal i com ho interpreta Leyte (Leyte, A., *Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid, 2005).

⁶⁰² Herrmann (2004), 21. Tot i que si rebutgem la lectura antropològica (o antropològicocoeixenciària) no hi ha d’haver problema. Tal i com ho entenc, Von Herrmann vol formular el joc entre l’ens que som (Dasein), el món (com a ser) i l’ens (o “món”, com a totalitat òntica) a partir del concepte d’obertura’.

⁶⁰³ *En un sentit, d’obertura només n’hi ha una*. Però també es diu que el Dasein és obert (que és el seu Aquí) *en* l’obertura. Vol dir això que hi ha un *obrir-se peculiar* en l’*obrir-se a seques*? És a dir, que hi ha un *obrir-se el Dasein* des de l’*obrir-se del món*? D’entrada no sóc partidari d’una *duplicació* d’obertures, com si fossin “fets empírics” o coses de l’estil. L’obertura és un esdeveniment ontològic com ho és el món i com ho és l’Aquí (del ser), només *en* el qual *hi ha* Dasein (ens). Però crec que es pot distingir conceptualment entre obertura del Dasein (el ser-l’obertura (haver-de-ser-el-seu-Aquí de cada Dasein)) i obertura del món, tot i que es tracti d’un matís.

A tall de recapitulació del que he exposat i de cara a sintetitzar la distinció conceptual entre ‘obertura del Dasein’ i ‘obertura del món’ m’ajudaré de **Dreyfus**, portant-lo, això sí, al meu terreny.⁶⁰⁴ Pel filòsof nordamericà el *ser-en* el món equival a *ser-en-una-situació*, estar-situat i trobar-se immers en l’espai obert des d’on compareix l’ens i podem topar amb els objectes. Segons Dreyfus la situació en què ens trobem (pensada existenciàriament) seria la *Lichtung*, la clariana en què existim, sent el Dasein “un camp d’obertura (*disclosedness*)” en què “les coses es mostren a la llum de la nostra comprensió del ser”. Des de l’analogia de “intel·ligibilitat” i “il·luminació”⁶⁰⁵ *ser-en* el món equivaldria a *ser-en* la llum en el sentit de ser-en la intel·ligibilitat possible de l’ens. En aquesta imatge l’obertura mateixa és la llum i el Dasein “un camp d’obertura”. Aquest “camp”, l’Aquí, es dona en l’obert mateix, en l’obertura mateixa, gràcies a ella, i de fet, és en un sentit aquesta mateixa.

Dreyfus distingeix entre l’*Aquí del Dasein* i la *clariana* (*Lichtung*) –que equival a l’obertura a seques o al que jo designo ‘obertura del món’ en sentit estricte -. Heidegger parla dels dos i fins i tot els confon⁶⁰⁶, però no són sinònims: “ser-el-seu-Aquí és l’obrir-se del Dasein a la clariana (*Being-its-there is Dasein’s opening onto the clearing*)”.⁶⁰⁷ “El text no diu pas que el Dasein és la seva clariana”, només diu que el Dasein mateix és la clariana.⁶⁰⁸ Dreyfus vol establir una distància entre l’Aquí del Dasein que és *el seu* i la clariana que *no* és la seva en el sentit que no és fruit de la seva “activitat”, sinó que ell és *el seu ser* en ella. Dreyfus reconeix que la seva interpretació segons la qual “*el món* com el tot del qual tots els submons són elaboracions” (en referència al món circumdant compartit *del cas*) no s’escau a tots els fragments, però la proposa com a mesura de compromís. En aquests submons “és on viu el Dasein particular en tant que *ser-en-una-situació*”, és a dir, en tant que *ser-en*. Segons això, l’Aquí de cada Dasein és “la situació en tant que organitzada entorn de la seva activitat”, de manera que podem distingir entre “la clariana (*the clearing, Lichtung*)” com a “situació compartida” (el món comú d’una comprensió del ser) i el “Dasein (*being-there*)” com a “ser-en-la-clariana”.⁶⁰⁹ Segons Dreyfus, doncs, el Dasein mateix “és” la clariana en la seva concreció, com a situació fàctica. El Dasein en el seu ser-hi concreta l’obertura, l’és. La clariana possibilita l’estar situat del Dasein -que aquest sigui *el seu* Aquí-, però no es podria reduir a aquest Aquí o situació en què el Dasein es troba comprenent. No és l’estar-situat (Aquí), sinó la seva condició. El Dasein del cas “és l’obertura” (“clariana”) en tant que és-Aquí (obert en l’obertura), però l’obertura no prové d’ell. Ell només l’és. De fet, Dasein vol dir haver de ser aquesta obertura. En concret, haver de ser el seu Aquí, que el

⁶⁰⁴ Escombrant cap a casa, assimilo el concepte general d’obertura (*Erschlossenheit überhaupt*), o encara més, el concepte d’obertura del món (*Erschlossenheit der Welt, Welterschlossenheit*) al que Dreyfus diu aquí de la *Lichtung* –això sí, en el context de *SuZ*-.

⁶⁰⁵ Dreyfus (1991), 163.

⁶⁰⁶ Dreyfus (1991), 353: “L’Aquí (...) és normalment un nom genèric pels Aquí particulars; a vegades, però, Heidegger usa de manera confusa ‘l’Aquí’ com a sinònim de ‘clariana’”.

⁶⁰⁷ Dreyfus (1991), 164.

⁶⁰⁸ El fragment de *SuZ* al qual es refereix és el següent: <<La imatge òptica del *lumen naturale* en l’home no es refereix sinó a l’estructura ontològic-existenciària d’aquest ens, que consisteix en què ell és en el mode de ser el seu Aquí. Que el Dasein estigui “il·luminat” significa que *en tant que* ésser-en-el-món, ell està aclarit en si mateix, i ho està no en virtut d’un altre ens, sinó perquè ell mateix és la clariana. (*Die ontisch bildliche Rede vom lumen naturale im Menschen meint nichts anderes als die existenzial-ontologische Struktur dieses Seienden, daß es ist in der Weise, sein Da zu sein. Es ist »erleuchtet«, besagt: an ihm selbst als In-der-Welt-sein gelichtet, nicht durch ein anderes Seiendes, sondern so, daß es selbst die Lichtung ist.*)>> (*SuZ*, 133/157).

⁶⁰⁹ Dreyfus (1991), 165.

defineix (com a ser-possible).

Arrel del que diu Dreyfus intento **consolidar la distinció**. Ell l'estableix entre (i) l'obertura en què el Dasein és el seu ser com a Aquí ('*the clearing*' com a nom) i (ii) l'obrir del Dasein del cas ('*clearing*' com a verb)⁶¹⁰, disposat afectivament, comprenent i xerrant en un món; és a dir, en tant que existir que obre i coconstitueix el seu Aquí (el seu-ser-en-situació o ser-en). En la meua versió la distinció és entre (i) *l'obertura del món en sentit fort* en el primer cas i (ii) *l'obertura del Dasein o Aquí* en el segon.

Així, discerneixo entre (i) **obertura del món** (que no és particular del Dasein del cas, per tal com aquest (només) *és-en* aquesta obertura el seu Aquí, i només en aquest sentit "és" tal obertura, en la seva singularització o solapació) i (ii) **obertura del Dasein** (Aquí del Dasein, ser-en singular *de* cada Dasein). En termes de Dreyfus (ii) el ser-el-seu-Aquí (del Dasein) "expressa la manera centrada que un Dasein particular té de ser en la clariana" (i).⁶¹¹ Aquest ser-(el-seu-)Aquí (ii) comporta una espacialitat, un estar-situat.⁶¹² El Dasein "emana" de l'obertura, del món, per això no és res que s'oposi al món, car ell és essencialment ésser-en-el-món. Amb tot, el Dasein en tant que extàtic i transcendent com l'obertura mateixa es distingeix i es pot oposar al "món" (en el sentit òntic de la totalitat de l'ens, totalitat del que hi ha, del que es pot trobar i pot comparèixer).

Des d'una altre plantejament, **Nancy** va a parar a una distinció *similar* a la que estableixo, en tant que distingeix entre el *món-aquí* (en singular) i els *sers-allà* (en referència al Dasein en el seu Aquí (*Da*), que ell tradueix com 'allà'). Diu que "l'existir té lloc *aquí*, en aquest món-aquí", on existeix el Dasein del cas. Tal món "*constitueix el ser-aquí del ser-allà*".⁶¹³ Però "aquest món-aquí no ha de ser distingit d'un altre món-allà: al contrari, és el mateix o, dit amb molta més precisió: *el món-aquí és la totalitat i la ipseïtat dels sers-allà*."⁶¹⁴ El món-aquí recull el *caràcter total* i *de si* simultàniament, en una lectura que prossegueixo en els cursos del 1927/30 (cf.IV, cap.6.2.2., 7.2.2.2.).

En (ii) aclarir(-se) i obrir(-se) el Dasein del cas (es) "coconstitueix" (i es "determina") (i) la clariana, l'obertura del món, que ell (i *en* què ell) tanmateix ja és i gràcies a la qual *és* en absolut. En aquest segon sentit l'obrir-se del Dasein no ha constituït pas l'obertura del món com a tal, pel fet que aquest *obert* és on ell és el seu Aquí! Igual que el Dasein no ha triat haver de triar, però sempre *fa* (i *ha de fer*) la seva tria, el Dasein no escull ésser-en-el-món (món 4), ni el món en què existeix (món 3). No escull el seu Aquí, però existint, el configura (el *seu* Aquí, situació, món 3).

Aquesta **dialèctica paradoxal** és clau per entendre la "relació" fenomenològica del (ser del) Dasein amb el món (com a ser). D'alguna manera la "relació" del Dasein i el món és tan *simple* que la seva expressió conceptual *o* apareix com a tautològica *o* adopta formes paradoxals i complexes -com en el cas actual-, en l'intent d'atansar-se a la simplicitat i "recuperar" la innocència del nostre inefable ésser-en-el-món.

⁶¹⁰ Dreyfus (1991), 165.

⁶¹¹ Dreyfus (1991), 164.

⁶¹² Similar a l'espacialitat existenciària exposada als §§ 23-24 de *SuZ* (cf.cap.1.3.5.2.).

⁶¹³ Nancy (2003), 92. 'Ser allà' en referència al Dasein.

⁶¹⁴ Nancy (2003), 93.

Al seu torn, cal distingir entre dos usos de l'expressió 'obertura del món': (A) un *sentit estricte* i radical, possibilitador de l'Aquí del Dasein⁶¹⁵ i (B) un *sentit derivat* i més *limitat* que Heidegger fa més explícit. L'ús restringit es refereix sobretot a l'obertura del món circumdant com a "món" de l'ens intramundà.⁶¹⁶ Tot i que Heidegger no hi atengui prou, al meu entendre el sentit fonamental és el primer, al qual remeto l'expressió 'obertura del món' si no s'indica el contrari. A més, es pot dir que aquesta distinció oscil·la entre (A) una *obertura del ser en general* (donar-se una comprensió del ser com a donar-se o oferir-se l'obertura o el món) i (B) una *obertura del ser de l'ens intramundà*, és a dir, del ser de l'ens que compareix "dins" d'un món. Aquesta obertura en sentit *restringit* –que tampoc és merament òntica– ens ofereix el món òntico-existencial (món 3) en un sentit més proper al "món" (món 1).⁶¹⁷ Aquest món en què ens trobem quotidianament absorbits i a partir del qual ens comprenem de manera "cadent", sota el domini de la interpretació pública comuna, és a la vegada món 3 (òntico-existencial) i món 1 (totalitat òntica).⁶¹⁸

En el cas d'una investigació sobre el món aquestes distincions em semblen necessàries, tot i que es puguin percebre com un excés analític. Partint del fet que el Dasein és ja sempre en un món i que el món és considerat un "moment" de l'estructura de l'ésser-en-el-món, és comprensible que Heidegger, que no té com a fita una fenomenologia del món sinó el plantejament clarificat de la pregunta pel sentit del ser, no tingui especial interès en distingir l'obertura del Dasein de l'obertura del món. En la present recerca, però, l'ambigüitat de Heidegger és altament perjudicial. Amb tot, s'ha d'entendre que les "dues" obertures són *moments analíticament guanyats d'un únic fenomen* d'obertura.⁶¹⁹ Ja que és clar que la sola obertura del món no es pot donar fenomènicament amb independència de l'obertura del Dasein, car no hi hauria *qui*, i un *en-què* sense *qui* no té sentit.

⁶¹⁵ És a dir, de l'obertura del Dasein com a ens; del ser el Dasein el seu Aquí, del seu estar situat existint ocupat, sol·licitat i sol·licitant en un món ja sempre prèviament obert.

⁶¹⁶ Malgrat resti de nou el dubte sobre si aquí es refereix només a l'útil, o realment, com em sembla més adequat, al món circumdant de l'ocupació quotidiana amb l'útil, món en què d'entrada ja hi apareixen els altres (§§ 25-26).

⁶¹⁷ No n'estic segur fins a quin punt aquesta obertura en sentit restringit es distingeix de l'estar-descobert (*Entdecktheit*) introduït al § 18. En tot cas, l'estar-descobert es remet habitualment a un ens o articulació òntica particular, i no tant a l'estar-descobert *en general* (el ser de) l'ens.

⁶¹⁸ Totalitat òntica de l'útil, el que està-aquí i els coexistents "intramundans" (que és només un dels dos sentits en què parlem dels *altres*, car aquests –que també som nosaltres mateixos quotidianament– també són Dasein; és a dir, *ens mundans*, ens "amb" món (cf. cap. I.3.6.1., apartat II)-.

⁶¹⁹ Aquest únic fenomen d'obertura és indicat al principi de *SuZ* com a (Dasein en tant que) *ésser-en-el-món*, sent el món un molt peculiar "moment" d'aquesta estructura, com també ho és el Qui. Cal distingir aquest 'Dasein com a *ésser-en-el-món*' del 'Dasein com a *ens*' (cf. II, cap. 2.4.2.).

1.4.2. Com és “en” el món el Dasein? La constitució existenciària de l’Aquí: l’obertura del Dasein

Els §§ 29-34 de *SuZ* treballen temàticament l’*obertura del Dasein*, els modes del seu ser-en. O com es diu en el títol de l’apartat A del capítol 5, <<la constitució existenciària de l’Aquí (*die existenziale Konstitution des Da*)>>. L’apartat B presenta la manera quotidiana de ser l’Aquí en la caiguda (cf. §§ 35-38), moment bàsic del ser del Dasein (cf. cap.1.4.3.). El que es digui d’específic en el capítol 5 sobre l’*obertura del món* s’haurà d’extreure amb pinces, comptant que la distinció que faig no és clara en Heidegger.

L’anàlisi existenciària d’aquest Aquí en la seva constitució, d’aquesta obertura del Dasein, es plasma en tres existenciaris: (i) disposició afectiva i (ii) comprendre, que s’articulen i codeterminen per (iii) la parla. El Dasein és el seu Aquí en tant que es troba (i) disposat afectivament (ii) comprenent-interpretant en una (iii) articulació possibilitada per la parla, fundada en el nostre ser-amb altres (esp. en l’hom).

L’obertura, com indica **Tugendhat**, no s’ha d’entendre com a intencionalitat ampliada, ja que no és primordialment transitiva com la intencionalitat. El mot ‘obertura (*Erschlossenheit*)’ és tant l’abstracte d’obrir (*Erschließen*)’ com d’estar-obert (*Erschlossenheit*)’, de manera que la paraula “no s’ha d’entendre només de manera passiva com el correlat objectiu de l’obrir, sinó –quan és emprat pel Dasein mateix- de manera medial”. Especialment pel que fa a l’obertura “afectiva”, quan el Dasein “s’obre (*erschließt sich*) (...), s’obre per (allò obrible), i aquest obrir-se (*Sich-Erschließen*) és la condició per a tot obrir-se-de [tal o qual] (*Erschließen-von*), no com a mer pressupòsit, sinó com a determinació penetrant (*durchdringende Bestimmung*)”.⁶²⁰ També quedem avisats que el concepte ‘obertura’ té un sentit ampli com a “joc sencer de l’obertura en sentit restringit i de l’estar-tancat (*Verschlossenheit*)”.⁶²¹

Richardson identifica pràcticament l’obertura amb l’Aquí, obviant la diferència dels moments de l’obertura del Dasein i l’obertura del món.⁶²² Segons Richardson, el Dasein com a transcendència “és ésser-en-el-món, on el món és l’horitzó projectat pel Dasein, en el qual el Dasein ‘habita’ i es troba amb altres ens. (...) Aquesta correlació entre el món (ser) i el Dasein, que és la seva il·luminació, és tant íntima, que només en la mesura que el Dasein és ‘hi ha’ ser”. L’estar-il·luminat (*Gelichtetheit*) del món, diu Richardson, en referència al fenomen de l’obertura (*Erschlossenheit*), s’articula triplement per: (II) un component finit positiu (el *comprendre*) que obre el Dasein precisament *com a* transcendència; (I) un component de negativitat (el *trobar-se afectivament disposat*) que obre la transcendència com a finita; i (III) la possibilitat de l’expressió d’aquest doble joc en el que Richardson anomena el *lógos* (*Rede*). *Unitàriament* considerat és la cura (*Sorge*). Considerat en la seva *totalitat* és el ser-vers-el-final, l’acabar immanent, insuperablement finit.⁶²³

⁶²⁰ Tugendhat (1970), 304.

⁶²¹ Tugendhat (1970), 304.

⁶²² Vist així el capítol 5 *també* serveix per exposar l’obertura del món, tot i que, al meu entendre, només amb matisos i de manera indirecta, ja que l’objecte del capítol és l’Aquí (del Dasein) en la seva existenciarietat.

⁶²³ Richardson, W.J., *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1967, (ed.orig.1963), 103-110. L’esdevenir-se de l’obertura il·luminada és la veritat. I la resolució el seu mode eminent.

Des del paradigma analític, **Henschen** distingeix amb vigor entre existència i obertura (del Dasein). *L'existència* és “el ser del Dasein singular”, és a dir, “l’espai de joc de les meves possibilitats existencials”, mentre que *l'obertura* és “el ser del Dasein en general (*überhaupt*)”. És a dir, “el ser del Dasein com a objecte d’una anàlisi ontològicofonamental”. Les determinacions de l’existència són les seves possibilitats existencials, en cada cas *meves*, mentre que les determinacions de l’obertura són ‘existenciaris’, “caràcters de ser del Dasein en general”.⁶²⁴ *Comprendre* i *disposició afectiva* són els dos existenciaris fonamentals. Respecte la *parla* hi ha dubtes, per l’oscil·lació entre la parla i la caiguda com a tercer moment de l’obertura. Per a Henschen “la parla no pot ser un existenciari constitutiu de l’obertura del Dasein”, perquè en tant que acte de parla (*Sprechakt*) es pot reduir a la parla com a “obrir i tenir possibilitats existencials d’actes de parla”, al seu torn reductibles a la disposició afectiva (*obrir* possibilitats existencials) i al comprendre (*tenir* tals possibilitats).⁶²⁵ Per contra, **Dreyfus**⁶²⁶, però també **Brandom**⁶²⁷, defensen la centralitat de la parla (*Rede*) com a existenciari que con-junta comprendre i la disposició afectiva, i que remet a l’expressivitat possible de la intel·ligibilitat (ser) de l’ens. **Carman** dedica tot un capítol a defensar que la *parla* és un existenciari fonamental.⁶²⁸

Hi ha posicions matisades com **Sonderregger** que accepta la cooriginarietat dels existenciaris, la qual permet una relativa autonomia entre ells, així com un solapament i interrupció ocasional d’uns amb els altres. En aquest ordre de coses atribueix a la disposició afectiva “allò que sempre s’escapa i se sostrau a l’explicació i obertura lingüístiques, perquè ella és justament el que força el llenguatge a transformar-se i canviar”. Tot i que això no treu que “l’aprenentatge d’una determinada praxi lingüística contribueixi a un comprendre disposat afectivament diferenciat o fins i tot nou”.⁶²⁹

A tall de guia general que ens orienti en el gruix d’aquest capítol 5, plantejo el següent quadre. Començaré pels tres moments existenciaris del *ser-en*⁶³⁰ de la columna de mà esquerra, que es desenvolupen en les columnes següents.

⁶²⁴ Henschen (2010), 99.

⁶²⁵ Henschen (2010), 100. Sobre la parla (*Rede*): cf. Henschen (2010), 121-129. I sobre la parla i la xerrameca (*Rede und Gerede*): cf. Henschen (2010), 245-269.

⁶²⁶ Cf. Dreyfus (1991), 215-224.

⁶²⁷ Cf. Brandom (2002), 325, 331. La tesi de Brandom diu que *tematitzar* (tractar les coses com a *estant-aquí* (*vorhanden, occurrent*)) és constitutiu del Dasein, i tematitzar implica *ser-amb*, el món (“com a totalitat holística de circumstàncies d’útil articulades de manera practiconormativa (*practical normative equipmental involvements*)”) (325) i el *llenguatge enunciatiu*. En contra de les interpretacions habituals, Brandom defensa la coimplicació necessària de la parla (*Rede*) amb la xerrameca (*Gerede*), d’aquesta amb el llenguatge (*Sprache*) i d’aquest amb l’enunciat (*Aussage*). No hi ha Dasein sense caiguda (*Verfallen*), per tant “no hi pot haver Dasein sense enunciat” (331).

⁶²⁸ Cf. Carman (2003), 204-263. El capítol duu per títol “Discourse, Expression, Truth”.

⁶²⁹ Sonderregger (2003), 95.

⁶³⁰ Tal i com està exposat el quadre, es sobreentén que els existenciaris de mà esquerra (disposició afectiva, comprendre, parla) estan exposats des de la quotidianitat *però* en el *mode indiferent*. Sinó, no s’entendria que es modalitzessin de forma impròpia i pròpia. Amb això no dic que no hi hagi problemes a l’hora de considerar la indiferència modal. Ni que no n’hi hagi encara més a l’hora de jutjar fins a quin punt Heidegger és conseqüent amb aquesta indiferència, especialment en el cas de la parla. En tot cas no entraré en aquesta qüestió.

<i>Ser-en</i> com a tal / <i>Aquí</i> del Dasein / <i>obertura</i> del Dasein			
MOMENTS ESTRUCTURALS del ser-en / Aquí / obertura (Dasein).	CONCRECIÓ dels moments estructurals de l'Aquí	MODES IMPROPIS de l'obertura determinada per l'hom.	OBERTURA PRÒPIA o resolució (<i>Entschlossenheit</i>)
Disposició afectiva (<i>Befindlichkeit</i>) § 29	Estats d'ànim (<i>Stimmungen</i>): la por (<i>Furcht</i>) § 30	Ambigüïtat (<i>Zweideutigkeit</i>) § 37 (sorgeix de la curiositat i la xerrameca). Estar-caigut (<i>Verfallenheit</i>) § 38	Angoixa (<i>Angst</i>) § 40
Comprendre i projecte (<i>Verstehen und Entwurf</i>) / Interpretació (<i>Auslegung</i>) §§ 31 / 32	L'enunciat (<i>Aussage</i>) § 33; mode derivat de la interpretació. Sembla tenir a veure amb la <i>parla</i> , però no s'hi identifica	Curiositat (<i>Neugier</i>) § 36	Projectar-se / comprendre's en la transparència (<i>Durchsichtigkeit</i>)
Parla/llenguatge (<i>Rede/Sprache</i>) § 34	Parlar, callar, insinuar, explicar...	Xerrameca (<i>Gerede</i>) § 35	Silenci (<i>Verschwiegenheit</i>)

1.4.2.1. La disposició afectiva

Com és el Dasein en el món? Doncs *hi* és en tant que *s'hi troba*. És a dir, es troba disposat afectivament així o aixà. *Sich befinden* en alemany tant vol dir trobar-se en un lloc, com trobar-se d'alguna manera: tens, content, dispers, incòmode, acompanyat, enfonsat... La disposició afectiva (*Befindlichkeit*) és el 'com' ontològic-existencial del Dasein, que en termes ontològic-existencials s'expressa en els estats d'ànim (*Stimmungen*), humors, atmosferes, ànims.⁶³¹ L'Aquí del Dasein està determinat afectivament, el seu protolloc és una "(dis)posició afectiva", de manera que es pot parlar d'una espacialitat afectiva sempre vigent. Fins i tot quan diem que no ens trobem de cap manera (*Ungestimmtheit*) ja que tot ens rellisca, estem disposats *d'aquesta* manera en l'Aquí. El "ni fu ni fa" és un estat d'ànim rellevant (similar a l'avorriments analitzat a les lliçons del WS 1929/30). Disposats afectivament se'ns obre el món com a tot, a la vegada que som oberts al món, sent el nostre Aquí, la nostra obertura.

Heidegger anuncia els tres punts principals que determinen el caràcter d'*obertura* de la disposició afectiva.⁶³² La disposició afectiva (A) obre el Dasein en el seu estar-llençat (*Geworfenheit*) i estar-consignat

⁶³¹ La traducció habitual de *Stimmungen* per estats *anímics* no està exempta de problemes. Sobretot perquè el mateix terme (en la traducció) fa referència a una "ànima" o psiquisme del qual aquest estat n'és una manera de ser puntual. Certament que l'humor, l'ànim i el temps varien, i que tenim dies lluminosos, grisos, foscos, de color rosa, indiferents i de tots colors, però el que és una constant és que aquest "estar" (d'un humor o altre) coconstitueix l'estar-obert del Dasein al món (*Weltoffenheit des Daseins*).

⁶³² <<La disposició afectiva no només obre al Dasein en el seu estar-llençat i en el seu estar-consignat al món ja obert sempre amb el seu ser, sinó que ella mateixa és el mode existencial de ser en el qual el Dasein es lliura constantment al "món" i es deixa afectar de tal manera per ell, que en certa forma s'esquiva a si mateix. La constitució existencial d'aquest esquivament serà aclarida amb el fenomen de la caiguda. (*Die Befindlichkeit erschließt nicht nur das Dasein in seiner Geworfenheit und Angewiesenheit auf die mit seinem Sein je schon erschlossene Welt, sie ist selbst die existenziale Seinsart, in der es sich ständig an die »Welt« ausliefert, sich von ihr angehen läßt derart, daß es ihm selbst in gewisser Weise*

al món –que remarca la facticitat-, (B) així obre el *món com a tot* (ser) i, a la vegada, (C) obre el Dasein al concerniment i al deixar-se afectar pel “món” (ens), en direcció a l’ocupació i la caiguda. El Dasein és obert al món obert (ser) i a la vegada consignat al “món” (ens) on s’oblida de si en l’absorbir-se en l’ens de l’ocupació.

La disposició afectiva és *un* moment estructural del *ser-en* del Da-sein. Cal tenir present la copertinença del comprendre (*tenir* possibilitats) i la disposició afectiva (*obrir*-les). La darrera és la manera afectivament disposada com podem ser afectats per les coses, co-determinant es donen –però no el seu contingut-.⁶³³ Inclús en activitats gens “sentimentals” i asèptiques com la pràctica de la ciència estem disposats afectivament.⁶³⁴ Per tant, hi ha maneres d’estar afectivament disposats que són més adequades per a específics modes de mostrar-se les coses que no pas altres. P.e.: per a la bellesa, la productivitat, l’eficiència, l’absurditat, el misteri, la banalitat, la insignificança insuportable o la hilaritat de tot plegat hi haurà els seus corresponents estats anímics, que en cada cas formen part del donar-se la “cosa”. Com per deixar que vingui a nosaltres l’ocasió, l’oportunitat, la mala i la bona sort.⁶³⁵

I. Tres determinacions essencials de la disposició afectiva

Vegem ara les tres determinacions essencials (*Wesensbestimmungen*) de la disposició afectiva, que pertanyen a tot estat anímic, i que ens permetran copsar la seva importància pel que fa a l’obertura del món: (A) estar-llençat, (B) món (tot), (C) concerniment.

(A) La disposició afectiva *obre* al Dasein com a *estar-llençat* (*Geworfenheit*). En tant que ens trobem anímicament disposats d’una manera o altra, en aquest *com estem i com ens trobem* <<el tremp anímic posa el ser en el seu “Aquí” (*bringt das Gestimmtsein das Sein in sein »Da«*)>> (*SuZ*, 134/159).⁶³⁶ Som llençats en l’obertura. Oberts, és a dir “situats” i llençats en l’Aquí, ens trobem com a l’ens <<“que és i ha de ser” (*»Dafß es ist und zu sein hat«*)>>, com a <<facticitat de l’estar lliurat (*die Faktizität der Überantwortung*)>> a si mateix com a ser (*SuZ*, 135/159). En els estats d’ànim el Dasein s’obre en el seu estar-lliurat a haver de ser el seu ser, a la pròpia “responsabilitat”.⁶³⁷ Aquesta **facticitat** és un haver de “responsabilitzar-nos” de l’Aquí, no és un estar-aquí constatable en la contemplació.⁶³⁸ Estar-llençat és

ausweicht. Die existenziale Verfassung dieses Ausweichens wird am Phänomen des Verfallens deutlich werden.)>> (*SuZ*, 139/163).

⁶³³ El *què* de les coses, el seu *contingut* en l’expressió usada, es determinaria des d’una forma peculiarment elaborada del comprendre (*Verstehen*) disposada afectivament de manera màximament asèptica i “desinteressada” per determinar les coses en el seu mer estar-aquí (*Vorhandenheit*).

⁶³⁴ <<Ni tan sols la més pura *theoria* està exempta de tonalitat afectiva; allò que només està-aquí no se li mostra a la mirada contemplativa en el seu pur aspecte sinó quan aquesta ho pot deixar venir cap a si mateixa en el plàcid demorar(-se) vora de...[les coses] (*Aber auch die reinste theoria hat nicht alle Stimmung hinter sich gelassen; auch ihrem Hinsehen zeigt sich das nur noch Vorhandene in seinem puren Aussehen lediglich dann, wenn sie es im ruhigen Verweilen bei... (...) auf sich zukommen lassen kann.*)>> (*SuZ*, 138/162).

⁶³⁵ L’ombra del model husserlià d’anàlisi i descripció dels fenòmens és prou allargada en el tractament dels estats anímics de Heidegger. Això apuntaria a altres investigacions, certament interessants, però que no em puc permetre.

⁶³⁶ El ‘ser’ i no només l’ens que el Dasein és o un altre ens en particular. La disposició afectiva no és un tremp purament subjectiu, perquè afecta el ser que es dona Aquí en cada cas.

⁶³⁷ La paraula ‘*Überantwortung*’ (‘estar-lliurat-a’) està emparentada amb ‘*Verantwortung*’ (‘responsabilitat’).

⁶³⁸ <<Aquest caràcter de ser del Dasein, ocult en el seu d’on i cap a on, però clarament obert en si mateix, és a dir, en el

trobar-se afectivament situat en un Aquí no escollit, ‘en’ el qual hem de ser el (nostre) ser. La disposició afectiva, doncs, ens *obre i ens des-clou* en el nostre estar-lleçats “que som i hem de ser”.⁶³⁹ Aquesta facticitat és un estat de ser (que pertany a l’existència i a l’èsser-en-el-món) i no un estar-aquí real i efectiu (*Tatsächlichkeit*) com el de les coses materials. És la manera com el Dasein mateix és-en-el-món i a la vegada *pertany-al-món*. No només som *ésser-en-el-món* (ens mundans, ens que “tenen” món), sinó que simultàniament som *ens-en-el-món* (ens que “pertanyen” al món, i en aquest sentit, una mena peculiar d’ens intramundà, com he fet notar en la meua exposició dels ‘altres’ (cf., cap.1.3.6.1. i 1.3.6.2.)). Aquesta manera específica del Dasein de ser un ens “del món” és la *facticitat*, a pensar des de l’existència i no des de l’estar-aquí o ser-a-mà.⁶⁴⁰ La facticitat on-som-lleçats varia en la seva determinació òntica, però és en tot cas *meua* (és *existencial*).

Cal anar amb peus de plom i no reduir la disposició afectiva a la condició psicològica de les emocions d’un subjecte. L’obrir del tremp anímic és previ a tot rendiment cognoscitiu i volitiu. La disposició afectiva no és la <<constatació d’un estat psíquic o espiritual (*Vorfinden eines seelischen Zustandes*)>>, al contrari, tota reflexió immanent exigeix l’obertura afectiva de l’Aquí sense el qual no hi hauria “vivències” constatables en una reflexió (*SuZ*, 136/160). ‘Obert’ i ‘conegut’ no són sinònims. Que el Dasein és obert per a si mateix en l’estat d’ànim en què es troba significa que està consignat afectivament a una manera (fàctica) de ser el seu ser. L’estat d’ànim ens obre⁶⁴¹ en un trobar-nos així Aquí, en el món. Sobre aquesta base ens podem moure, decidir i fins i tot intentar modificar el nostre humor ònticament.⁶⁴²

“que és”, és allò que anomenem l’*estar-lleçat* d’aquest ens en el seu Aquí; de manera que, en tant que ésser-en-el-món, el Dasein és l’Aquí. El terme ‘estar-lleçat’ al·ludeix a la *facticitat del lliurament a si mateix*. (...) La *facticitat* no és l’efectivitat del *factum brutum* de quelcom que està-aquí, sinó un caràcter de ser del Dasein, assumit en l’existència, encara que, d’entrada reprimat. El “que [és]” de la facticitat no pot ser mai trobat en una intuïció. (*Diesen in seinem Woher und Wohin verhüllten, aber an ihm selbst um so unverhüllter erschlossenen Seinscharakter des Daseins, dieses »Daß es ist« nennen wir die Geworfenheit dieses Seienden in sein Da, so zwar, daß es als In-der-Welt-sein das Da ist. Der Ausdruck Geworfenheit soll die Faktizität der Überantwortung andeuten. (...) Faktizität ist nicht die Tatsächlichkeit des factum brutum eines Vorhandenen, sondern ein in die Existenz aufgenommener, wenngleich zunächst abgedrängter Seinscharakter des Daseins. Das Daß der Faktizität wird in einem Anschauen nie vorfindlich.*)>> (*SuZ*, 135/159).

⁶³⁹ Tugendhat (1970), 302: “El que el Dasein s’obre en aquesta obertura, no és un contingut còsic determinat, sinó que ell no està tancat: “l’estar-obert del Dasein al món”” (137) (*Was sich das Dasein in dieser Erschlossenheit erschließt, ist nicht ein bestimmter Sachgehalt, sondern daß es überhaupt unverschlossen ist: “die Weltoffenheit des Daseins”* (137))”. L’obertura de què parla aquí és la que correspon a la disposició afectiva, que Tugendhat anomena “l’obertura de la facticitat”.

⁶⁴⁰ Segons alguns autors, com Thomas, és en la facticitat (marcada pel moment 1 de la disposició afectiva) i en el concerniment per l’ens (marcat pel moment 3) on se situaria la qüestió omesa de la **corporalitat viscuda** (*Leiblichkeit*). I és que el Dasein és fàctic i en aquesta facticitat també compareix dins-del-món, i és del-món –com he dit abans-, i precisament mitjançant la seva corporalitat. “El propi i extàtic ésser-en-el-món mateix és intramundà –i precisament mitjançant la seva corporalitat (cf. WiM 34, GA 26, 212)”. Thomas (2006), 163. Thomas desenvolupa aquesta qüestió a partir de tota l’obra de Heidegger (inclosos textos tardans com els seminaris de Zollikon), i anant explícitament més enllà del que diu Heidegger, amb voluntat de complementar i millorar el que sí que diu. Arrelant la corporalitat en l’exposició de la disposició afectiva de Heidegger, Thomas la desenvolupa en direcció a l’espacialitat –també insuficientment tractada per Heidegger-, vinculant el cos amb el *Selbst* en un exercici que recorda inevitablement a la filosofia de Merleau-Ponty. Cf. Thomas (2006), 152-186. L’obertura de si i la del cos coincideixen. Així es parla d’un “si-mateix corporal (*leibliches Selbst*)” a la vegada intramundà-obert i extàtic-obridor. El cos (i/o si-mateix) és mundà-intramundà ensems. Thomas (2006), 164-165.

⁶⁴¹ Aquest obrir pot ser originari o derivat. Quotidianament els estats d’ànim obren però de manera que “tanquen” i “oculten” tant com “obren” i “desoculten”. Fins i tot poden “tancar (*verschliessen*)” allò que obren, és a dir, dissimular-ho, donar-li l’esquena, etc.

⁶⁴² És cert que hom pot actuar per tal d’atenuar o apartar un estat d’ànim particular, però l’estat d’ànim en què hom es trobi d’entrada no és fruit d’una decisió.

Aquest primer moment posa al descobert la unitat que es dona entre l'Aquí del Dasein i l'Aquí del món⁶⁴³, com expressa vigorosament Tugendhat: “amb el Que de l'Aquí del Dasein s'obre a la vegada el Que de l'Aquí del món (*mit dem Daß des Da des Dasein erschließt sich in eins das Daß des Da von Welt*), i no com a dues coses, sinó que el Dasein és el seu Aquí (*daß das Dasein sein Da ist*) significa que s'obre en un món, i amb això s'obre per primer cop el món en general (*es öffnet sich in eine Welt, und damit öffnet sich überhaupt erst Welt*)”.⁶⁴⁴

(B) La disposició afectiva remet al *món com a tot*. Literalment Heidegger diu que <<l'estat d'ànim ja ha obert en cada cas l'ésser-en-el-món com a tot i fa *possible per primer cop* el referir-se a... (*Die Stimmung hat je schon das In-der-Welt-sein als Ganzes erschlossen und macht ein Sichrichten auf... allererst möglich*)>> (*SuZ*, 137/161). Segons això, la disposició afectiva aixeca acta de la transcendència originària, obertura o l'obrir-se al món i del món com a tot, que possibilita al seu torn la transcendència òntica o intencionalitat -el dirigir-se cap a això o cap allò-.⁶⁴⁵

Els estats d'ànim tenen una *funció metodològica* important, perquè possibiliten la *tematització* (i *problematització*) del món com a totalitat. L'obrir fonamental dels estats d'ànim s'elaborarà, atès que no tots obren de la mateixa manera, malgrat que tots obrin *d'alguna manera* el món com a tot.⁶⁴⁶ Perquè els estats d'ànim “fan visible que el fenomen del món –com a espai de joc del poder comparèixer l'ens- no és una construcció filosòfica, sinó una troballa fenomenològica”. En ells s'obre simultàniament el Dasein *fàctic* (que-és) i l'ens *efectiu* (que-és) com a tot: “el Dasein en el seu ‘que és i que ha de ser’” i “l'ens en total” en el seu ‘que és’”. El més interessant d'això és que el *tot* que s'obre no és “una totalitat representada de l'ens en general, sinó un tot, que jau prèviament a cada comparèixer de l'ens particular”. L'estat d'ànim “obre la facticitat del nostre ser-en aquest tot”. El context total del qual *fàcticament* ‘formem part’ no és representat, sinó “consumat” o “efectuat (*vollzogen*)”.⁶⁴⁷

El *món com a totalitat* de ser que possibilita el comparèixer de l'ens particular i el “*món*” com a tot (ens en total) s'obren en el mateix donar-se el *Dasein* llençat a l'obertura.⁶⁴⁸ Per això es pot dir que la disposició afectiva és “el peculiar ser-a-la-vegada de l'obertura-de-si i l'obertura del món (*Die Befindlichkeit ist das gleichursprüngliche Zumal von Selbst- und Welterschlossenheit*)”⁶⁴⁹, així com la seva copertinença i

⁶⁴³ És a dir, del que he “distingit” abans com a ‘obertura del Dasein’ i ‘obertura del món’.

⁶⁴⁴ Tugendhat (1970), 303.

⁶⁴⁵ La *intencionalitat* no s'ha de reduir a la intencionalitat perceptiva, perquè és un fenomen més ric.

⁶⁴⁶ Aquest obrir el món en la seva totalitat de la disposició afectiva és bàsica per accedir fenomenològicament al món, especialment en temps anímics fonamentals com l'angoixa (*SuZ*, §§ 40, 68; i *WiM*) i l'avorriment (llicions del WS 1929-30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt, Endlichkeit, Einsamkeit* (GA 29/30)). És cert, que a *WiM* (1929) es parla sovint del ‘món’ com a ‘ens en la seva totalitat’, tot i que també s'insinua un sentit del món agermanat amb el no-res que se situa *dellà* de l'ens en total: <<estant immers en el no-res, el Dasein està sempre més enllà de l'ens en la seva totalitat (*Sich hineinhaltend in das Nichts ist das Dasein je schon über das Seiende im Ganzen hinaus*)>> (GA 9, 115/102). (cf.IV, cap.6.3.2., 7.3.).

⁶⁴⁷ Tugendhat (1970), 303.

⁶⁴⁸ A *SuZ* això encara no és del tot clar. A *SuZ* s'esbossa el món com a tot prèviament obert sense el qual no hi ha totalitats circumstantives, circumstàncies, ni comparèixer de l'ens particular. Com veurem a la part IV de la tesi, en el període 1927/30 s'insisteix en el món en el seu sentit de totalitat òntica (l'ens en total) o “món” (cf.IV, cap.7.1.), i precisament des dels estats d'ànim fonamentals.

⁶⁴⁹ Thomas (2006), 141.

simultaneïtat ontològica.⁶⁵⁰

El <<caràcter d'obertura (*Erschließungscharakter*)>> (*SuZ*, 136/161) de la disposició afectiva es posa de manifest especialment en els estats anímics agres, amargs, grisos, que van del mal humor a l'avorriment, en què rebutgem, condemnem i defugim el “món”. Ontològic-existenciàriament aquest apartar el “món” és una peculiar possibilitat del Dasein en què no només esdevé manifest que nosaltres indefugiblement “hi” som, som Aquí, en el món que voldríem esquivar. També s'obre el *caràcter de tot* del món, que ens engloba, que a voltes amenaça esclafar-nos. És a dir, l'ésser-en-el-món *com a tal* esdevé fenomen, i no aquest o aquell ens, aquesta o aquella circumstància, aquesta o aquella possibilitat existencial. Aquesta *càrrega* (*Last*) de l'haver de ser queda apuntada pels existenciaris de la facticitat i l'estar-llençats (*Faktizität, Geworfenheit*), que apleguen la nostra condició incondicional: “que no podem fer res per o en contra del nostre ésser-en-el-món”.⁶⁵¹ Segons Heidegger en els estats anímics “positius”, en l'alegria, la diversió, etc... ens llencem al “món” de cap, i per tant, aquest no es posa de relleu com a tal, no es posa de manifest el seu caràcter de totalitat.⁶⁵²

<<La disposició afectiva és un mode existenciari fonamental de l'**obertura cooriginària** del món⁶⁵³, la coexistència i l'existència, perquè aquesta mateixa és essencialment ésser-en-el-món (*Sie ist eine existenziale Grundart der gleichursprünglichen Erschlossenheit von Welt, Mitdasein und Existenz, weil diese selbst wesentlich In-der-Welt-sein ist*)>> (*SuZ*, 137/161). És a dir, en el tremp anímic s'obre *el món* (sentit estricte) en la seva **simple triplicitat englobant**, articulada com a (i) món circumdant de l'útil en l'ocupació (*Umwelt*), (ii) món comú (*Mitwelt*) i (iii) món del si-mateix (*Selbstwelt*). Si el món és ontològicament l'esdevenir mateix de la **relacionalitat** que possibilita els propis *relata*, és normal que es doni *gràcies a ell* una copertinença entre el Dasein (ens) i l'ens intramundà.⁶⁵⁴ És a dir, entre el mundà i l'intramundà. Per això “el món comprès existencialment no és ni un mer “fora” ni un “pur dins””⁶⁵⁵, perquè existencialment el món és “relació” originària prèvia i total que possibilita (punt iii) els comportaments òntics que descobreixen l'ens, atès que l'ens *importa*.

En contrast amb el primer punt on es remarca l'estar-llençat i la facticitat, que caracteritzen radicalment l' Aquí (l'obertura del Dasein) en la seva **unitat** amb l'obertura del món mateix, en el punt B s'observa que en la disposició afectiva es dona *l'obertura mateixa* (a l'útil, als altres, a si), és a dir, *l'obertura del món*. Pensant A i B junts, tenim que en l'estat d'ànim “el Dasein obre ja en cada cas el seu

⁶⁵⁰ En això hi insistiré a la part IV de la tesi, a partir dels textos del 1927/30. Allí ho expresso en termes de cooriginarietat de la mundanitat i la ipseïtat (cf. IV, cap. 6.2.2., 7.2.2.2.).

⁶⁵¹ Cf. Luckner (2001), 63.

⁶⁵² És discutible, en tot cas, si no hi ha estats eufòrics de joia, en què precisament *si* que es posa de relleu el nostre ésser-en-el-món, s'apunta al món com a totalitat en una brillantor en què compta més la pròpia obertura que allò concret amb què ens ocupem. Seria alguna cosa com el “sagrat dir sí” del superhome de Nietzsche, com el migdia, el punt on el sol és més alt i brilla amb més força. Desenvolupar això, però, ens duria massa lluny del tema.

⁶⁵³ Pel context, aquí Heidegger parla de ‘món’ en sentit restringit, referint-se bàsicament al món circumdant de l'útil del qual ens ocupem. Aquest “món” és un moment cooriginari del “món dels altres” i del “món de si”, no sent cap d'ells per si sol el món en singular (pensat ontològicament).

⁶⁵⁴ Fins i tot més marcada que en Heidegger, que encara està influït per la llarga ombra de l'idealisme alemany i el transcendentalisme.

⁶⁵⁵ Thomas (2006), 142.

fàctic trobar-se en el món (*erschließt je schon sein faktisches Sichbefinden in der Welt*)⁶⁵⁶ la seva facticitat i el món com a tot en el seu *ser-en* afectiu.

Si en el punt B la disposició afectiva apunta al **caràcter de totalitat del món**, en el punt C s'insistirà en el **caràcter d'obertura del món**, precisament de l'obrir-se que ens disposa a **concernir-nos i deixar-nos-afectar per l'ens** (intramundà en general i en concret).⁶⁵⁷

(C) La disposició afectiva permet el concerniment i el ser-afectat per l'ens, i així ens aboca al món; en particular al "món" de l'ocupació. En tant que ens trobem disposats afectivament així o aixà, s'obre el món de tal manera que l'ens pot comparèixer "afectant-nos" de diverses maneres: el que plau, el que espanta, el que ens rellisca, el que ens admira, el que ens atrau... El nostre ser afectables "és un pressupòsit necessari de l'ocupar-se circumspectiu amb les coses". És l'origen genealògic del ser-a-mà que Heidegger anomena el **concerniment** (*Angänglichkeit*), és a dir, que les coses *ens puguin* anar o venir; això és, que ens importin (o no). I només perquè el Dasein es veu concernit per l'intramundà pot aquest afectar-lo. **Ser-afectats** (*Betroffenheit*) per l'ens (que ens alegra, sorprèn, desconhorta) és possible perquè el món ja ha estat sempre obert com a tot (moment 2) d'alguna manera per la disposició afectiva (còmode, amenaçant, novel·lós, reiteratiu, , absurd)⁶⁵⁸. Però també perquè ens hem obert com a ens *fàctics*, llençats a l'obertura, "obligats" a ser el ser que som (moment 1).

Aquesta determinació destapa la intencionalitat i el tracte amb l'ens, en sentit general (tant "pràctic" com "teòric"), oberta pel temps. Això va de la mera percepció de l'ens, al desig de l'ens, la producció i elaboració òntica, etc. Heidegger diu que els "sentits" poden ser "tocats" (podem ser afectats perceptivament) en tant que el temps ja ha obert el món i el concerniment respecte l'ens intramundà. Des del sol veure i intuir purs el que està-aquí no arribaríem mai a espantar-nos, alegrar-nos o sorprendre'ns, i els nostres "sentits" no "percebrien" l'ens. <<En la disposició afectiva es dona existenciàriament un estar-consignat que obre i des del qual pot comparèixer allò que ens concerneix. En efecte, des d'un punt de vista ontològic fonamental, és necessari confiar el descobriment primari del món al "mer estat d'ànim". (In der Befindlichkeit liegt existenzial eine erschließende Angewiesenheit auf Welt, aus der her An- [138] gehendes begegnen kann. Wir müssen in der Tat ontologisch grundsätzlich die primäre Entdeckung der Welt der »bloßen Stimmung« überlassen.)>> (*SuZ*, 137-138/162). En el paràgraf següent sobre la por (*Furcht*) queda clar com l'estat d'ànim obre el món de tal manera que *deixa-comparèixer* l'ens *com a tal* o qual. La por el deixa ser com a ens amenaçant, aterrador...⁶⁵⁹ igual que certa disposició afectiva "asèptica" permet l'adveniment de

⁶⁵⁶ Thomas (2006), 143.

⁶⁵⁷ El tercer caràcter de la disposició afectiva <<contribueix de forma especial a una comprensió més penetrant de la mundanitat del món (*die vor allem zum eindringlicheren Verständnis der Weltlichkeit der Welt beiträgt*)>>. Abans hem vist que <<el món ja prèviament obert deixa comparèixer a l'ens intramundà (*Die vordem schon erschlossene Welt läßt Innerweltliches begegnen*)>>, i <<aquesta prèvia obertura del món, pròpia del ser-en, és coconstituïda per la disposició afectiva (*Diese vorgängige, zum In-Sein gehörige Erschlossenheit der Welt ist durch die Befindlichkeit mitkonstituiert*)>> (*SuZ*, 137/161).

⁶⁵⁸ Luckner (2001), 63-64.

⁶⁵⁹ <<El tenir por, en tant que possibilitat latent de l'ésser-en-el-món afectivament disposat- val a dir, la 'temorositat'-, ha obert ja de tal manera el món que des d'ell pot apropar-se allò temible. El poder-apropar-se queda alliberta per mitjà de l'essencial espacialitat existenciària de l'ésser-en-el-món. (*Das Fürchten als schlummernde Möglichkeit des befindlichen In-der-Welt-seins, die »Furchtsamkeit«*, hat die Welt schon darauf hin erschlossen, daß aus ihr so etwas wie Furchtbare nahen

l'ens en el seu "pur" estar-aquí.

Aquest tercer punt atén al vincle essencial del Dasein com a ens *fàcticament* concernit i l'ens que apareix en el seu Aquí, enmig del qual es troba *llençat*. En la constel·lació **Dasein – món – ens**, aquí tenim en primer pla el lligam **Dasein – ens**. El que possibilita aquest vincle és el *món* mateix, que roman en segon pla (tot i estar en primer pla en el punt B).

El Dasein és doblement mundà-intramundà. Els dos caràcters es necessiten un a l'altre, són cooriginaris com diu Thomas. "L'existència en-cada-cas-meva està extàticament cap-a-fora en el món i "a la vegada", és a dir, cooriginàriament, cap-a-dins d'aquest mateix món (*Die jemeinige Existenz steht ekstatisch in die Welt hinaus und "zugleich", d.h. gleichursprünglich in dieselbe Welt herein*)".⁶⁶⁰ La *facticitat* (del punt A) ja implicava aquesta proximitat i intimitat entre el Dasein i l'ens intramundà de què s'ocupa (punt C), que el preocupa, l'arriba a posseir com si fos el seu destí (cf., *SuZ*, 56/82) i a vegades, fins i tot, l'esclafa.⁶⁶¹

Però en cap cas cal establir aquesta "dualitat" fora de la unitat, com qui contraposés jo (ens mundà) i cos (ens intramundà). Per contra, el Dasein és fàctic gràcies a ser extàtic, i extàtic perquè és fàctic.⁶⁶² Heidegger no tematitza suficientment "el concepte del "si-mateix" existent"⁶⁶³, diu Thomas que situa "el ser-el-mateix (*Selbigkeit*) del si extàtic-transcendent i del si intramundà-transcendent" en el cos mateix.⁶⁶⁴ Sigui com sigui, "la unitat essencial de l'ésser-en-el-món (*In-der-Welt-sein*) i el ser-intramundà (*Innerweltlichsein*)" rau en el mot que apareix en els dos: en el 'món'.⁶⁶⁵ El Dasein (com a ens) és-en-el-món (és mundà) i és-del-món (és intramundà) *pel món* mateix.

En conclusió, els tres moments essencials de la disposició afectiva (estar-llençat, món, concerniment)⁶⁶⁶ respecte la qüestió del món ens ensenyen el següent:

(A) L'estar-llençat del Dasein a l'obertura (que és la seva facticitat, l'haver-de-ser el seu Aquí) remarca la *unitat* de l'obertura: obertura del Dasein i obertura del món són dos moments *del* mateix; la meua distinció anterior és conceptual i parcial.

(B) El segon moment obre la *totalitat* del món i instaura l'estar-hi referit que permet la intencionalitat òntica respecte l'ens. "L' Aquí del món unifica i inclou en cada cas ja l'ésser-en-el-món i l'intramundà"⁶⁶⁷, és la totalitat mateixa de què, en *un* sentit, en som part.⁶⁶⁸

(C) El tercer moment insisteix en el caràcter d'*obertura* del món, que ens aboca a l'ens i ens *obre* al

kann. Das Nahenkönnen selbst ist freigegeben durch die wesenhafte existenziale Räumlichkeit des In-der-Welt-seins.)>> (*SuZ*, 141/165).

⁶⁶⁰ Thomas (2006), 163.

⁶⁶¹ Aquest sentit en què el Dasein és (pot-esdevenir) "esclau del món" és un dels sentits filosòfics tradicionals en què s'ha emprat el terme 'món' des dels pitagòrics, Plató i el cristianisme (cf. IV, cap. 4, apartats I i II).

⁶⁶² Com apunta Thomas, cos i si-mateix no es contraposen, són *el mateix*: 'si-mateix corporal (*leibliche Selbst*)'.

⁶⁶³ Thomas (2006), 165.

⁶⁶⁴ Tot i que sí que ho fa en parlar de l'hom-mateix i dels "altres" que som habitualment.

⁶⁶⁵ Thomas (2006), 163.

⁶⁶⁶ Thomas (2006), 136: "Considerats en conjunt, els tres moments signifiquen això: la disposició afectiva és l'obertura 'òntico-ontològica' en total (*die "ontisch-ontologische" Erschlossenheit im Ganzen*)".

⁶⁶⁷ Thomas (2006), 143. Ésser-en-el-món en el sentit del Dasein com a ens *mundà* i no merament *intramundà* –que és en tant que *altre*, i fins i tot, en tant que *ens natural*–.

⁶⁶⁸ En harmonia amb la distinció anterior entre 'obertura del Dasein'-' Aquí del Dasein' i 'obertura del món'-' Aquí del ser' (cf. cap. 1.4.1.), Thomas diu que "el món és –com a totalitat del per-mor-de i el per-a (*Um-zu*)- l' Aquí del ser en general", inclouent el mundà (Dasein com a ésser-en-el-món) i l'intramundà. Thomas (2006), 143.

ser concernits i afectats per ell, que a la vegada implica un obrir-se al descobriment de l'ens tal i com es mostra –com a possibilitat-. Aquest tercer moment que fonamenta existenciàriament l'ocupació (*Besorgen*) insinua ja la **caiguda** com a moviment existenciari fonamental del Dasein, que tendeix a deixar-se absorbir en l'ens intramundà.

II. L'obrir el món dels estats d'ànims no n'és cap subjectivació

Quan parlem d'estats d'ànim, d'humors, atmosferes i tremps (*Stimmungen*), no ens referim a estats psíquics interiors que s'espargen exteriorment com un tint que tenyeix el món. La disposició afectiva *obre* el món com a tal, i aquest *obrir-se* del món és sempre en un tremp, un to, un caire afectiu (i així ens *afecten* els ens d'una o altra manera). No és que els estats d'ànim donin un color al món que aquest per si mateix no tingui, perquè el món sempre és obert afectivament i afectant-nos en aquesta afectivitat que constitueix el nostre Aquí.

Amb el focus centrat en el Dasein, i no tant en el món com en el meu cas, Heidegger afirma que <<l'estar-temprat de la disposició afectiva constitueix existenciàriament l'estar-obert-al-món del Dasein (*Die Gestimmtheit der Befindlichkeit konstituiert existenzial die Weltoffenheit des Daseins*)>> (*SuZ*, 137/162). Però el Dasein no és *encara* el subjecte. Estar-obert-al-món li és consubstancial i el configura com tal. Aquest estar-obert-al-món no implica cap subjectivació del món, sinó que diu el *factum* ontològic apuntat (cf. cap. 1.4.1.) que l'obertura és *una* i els moments que podem distingir en ella es co-impliquen. L'obertura del Dasein és estar-obert-al-món, i no sent el món cap objecte (ni tan sols ens), l'obertura del Dasein exigeix que s'hagi esdevingut ja sempre l'obertura del món.

En la disposició afectiva l'humor ens assalta (*überfällt*); no apareix en primer terme en una reflexió sobre nosaltres mateixos, ni està mediat per una consciència ja que és primordial. No és un afegit a l'estar-oberts-al-món (*Weltoffenheit*), sinó que constitueix la manera *com* aquest està obert. <<No ve ni de “fora” ni de “dins”, sinó que, com a forma de l'ésser-en-el-món, emergeix d'aquest mateix (*Sie kommt weder von »Außen« noch von »Innen«, sondern steigt als Weise des In-der-Welt-seins aus diesem selbst auf*)>> (*SuZ*, 136/161). Car ni tan sols els estats anímics, humors i maneres de trobar-se tal i com s'entenen normalment són (primàriament) subjectius-individuals-privats. Els “estats anímics” no són estats psíquics *de* l'individu, que sorgeixen d'ell i romanen closos en ell, com si fossin els seus accidents. Una concepció *psicologitzant* tal és una interpretació *derivada* del fenomen que ens ocupa. I és que la disposició afectiva està determinada ja per l'hom, pel ser-amb que ens aboca de bones a primeres a un món comú. Per això, els estats d'ànim (*Stimmungen*) són d'alguna manera “comuns”.⁶⁶⁹ En quin sentit? Miraré d'aclarir-ho ajudant-me de Dreyfus.

Primer de tot, vull fer notar que **Dreyfus** considera que Heidegger erra didàcticament en començar l'anàlisi del ser-en per la disposició afectiva, i més, centrant-se en els estats anímics “individuals” (tenir

⁶⁶⁹ Si considerem els estats d'ànim com a paradigma de l'estar-obert-al-món (*Weltoffenheit*) del Dasein, podem recórrer a Fink per rebutjar l'individualisme anímic com a fonamental. Diu Fink: <<L'estar-obert-al-món de l'home no és únicament de tipus lingüístic ni en cada cas només de caràcter individual, doncs aquest mateix estar-obert-al-món és polimorf en funció dels fenòmens fonamentals que siguin protagonistes de la nostra existència, la qual és per això sempre de caràcter social>>. Aquests *fenòmens fonamentals* de l'existència són el joc, l'amor, la mort, la feina i la lluita. Fink, E., *Spiel als Weltsymbol*, Wilhelm Kohlhammer, Stuttgart, 1960, 227.

por, p.e.). La temptació de recaure en el cartesianisme dels estats mentals privats que configuren mons privats (pel que fa a la seva afectivitat) està servida per Heidegger mateix. Per contra, “hem de suposar que la intimitat individual i els estats anímics individuals requereixen una clariana (*clearing*) pública”, perquè sempre “revelen la situació i les coses que hi ha en ella sota algun aspecte públic, és a dir, un aspecte assequible també pels altres”.⁶⁷⁰ Per Dreyfus hagués estat més clarificador presentar la disposició afectiva a partir de la *sensibilitat cultural* (humor, gustos, tabús, sentit del ridícul, dignitat...), cosa que Heidegger no tracta a *SuZ*.⁶⁷¹ Amb tot, Dreyfus disculpa parcialment a Heidegger, ja que ell volia exposar la disposició afectiva com a existenciari, com a estructura de l’Aquí, com “un dels tres aspectes estructurals com el Dasein desclou la situació *actual* (*current*)”⁶⁷² i no com una estructura del món (món comú).⁶⁷³ En tot cas, Dreyfus considera que Heidegger hauria d’haver distingit clarament entre tres tipus de disposició afectiva: (A) “un tipus de món (sensibilitat cultural)”, (B) “un tipus situacional o tipus de món del cas (estat anímic)” (C) i “una específica manera d’estar referit que l’estat anímic fa possible (afecte)”, que és l’habitualment interpretat com a estat mental sentimental.⁶⁷⁴ Però Heidegger refuta la concepció tradicional dels estats d’ànim com a “sentiments privats que projectem en el món i que descobrim en reflexionar sobre la nostra experiència”.⁶⁷⁵ Els estats anímics són ònticament molt propers, però ontològicament llunyans, vist com els malinterpretem.⁶⁷⁶

Lafont considera que la *disposició afectiva* no ens duu a un nivell absolutament prelingüístic, entès com accés al món i les coses *no mediat* simbòlicament. No és així, sempre ens trobem en una interpretativitat pública, sempre hi ha una articulació de la *parla* (constituïda públicament), que no només determina el *comprendre* sinó també les possibilitats del nostre *trobar-nos disposats afectivament*, de com ens sentim en el món.⁶⁷⁷ La “immediatesa” de l’obertura no és privada ni, en rigor, in-mediata.

Per a Heidegger la vida pública, com a forma de ser de *l’hom* (Dasein quotidià) no només té en general el seu ànim o tremp (*Gestimmtheit*), sinó que necessita estats d’ànim o humors i els “fa” per si mateix (cf., *SuZ*, 138/163). Als estats d’ànim públic esmentats per Dreyfus -“el *shock*, la frivolitat, la indignació, el dol”-⁶⁷⁸ hi afegeixo el ridícul, l’honor, la glòria, l’ànim revolucionari, així com certes formes d’eufòria, joia, ràbia, estupefacció, por, pànic, depressió, etc. No en va es diu que es respira la *depressió* en aquests temps de crisi en què vivim, o que la ciutat traspua *joia* després de la victòria del seu equip, o fins i tot, que el poble està *preparat per* un canvi en tant que es troba anímicament disposat per la indignació, la

⁶⁷⁰ Dreyfus (1991), 169.

⁶⁷¹ Però sí més endavant, quan parla de la *sorpresa* com a estat anímic fonamental (*Grundstimmung*) en els grecs i *l’alarma* en els moderns. Dreyfus ens remet al curs del WS 1937/38, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte «Probleme» der «Logik»* (GA 45). Dreyfus (1991), 197.

⁶⁷² Dreyfus (1991), 170.

⁶⁷³ Que és precisament l’aspecte que vull remarcar. Pel que fa al món mateix, els existenciaris de l’Aquí del Dasein, codeterminen el caràcter de l’obertura mateixa *del món*. Això s’intueix a *SuZ*, tot i que Heidegger no vol endinsar-s’hi.

⁶⁷⁴ Dreyfus (1991), 170.

⁶⁷⁵ Dreyfus (1991), 170.

⁶⁷⁶ En algunes expressions quotidianes s’hi pot llegir també un altre sentit, més correcte al parer de Dreyfus / Heidegger dels estats anímics. Fixem-nos quan diem “estic de mala llet” o “estic en estat de xoc”, en el sentit que som-*en* un estat anímic, estem *en* una disposició i no que tenim dins nostre alguna “cosa” com un estat psicològic.

⁶⁷⁷ Lafont (1997), 74-75.

⁶⁷⁸ Dreyfus (1991), 171.

saturació i la voluntat de millora. En el curs del WS 1929/30 trobem exemples més acotats, com quan algú porta l'alegria amb si i la institueix, o a la inversa, quan “entres en” un ambient on tot pesa i carrega, i això t'impregna completament.⁶⁷⁹ És com si l'estat anímic fos una *atmosfera* des de la qual som. On entrem i en sortim (d'un per anar a parar a *sempre* a un altre).

Si l'*hom* no es disposés i estigués disposat ja sempre afectivament d'una o altra manera (diguem-ne que hi ha “societats” més sòbries i de més extrovertides) i no tingués el seu repertori d'estats anímics, els individus no podrien “trobar-se” anímicament de la manera com es troben. La pèrdua de l'honor com a pèrdua de la condició més pròpia d'un individu (fins i tot com a pèrdua de la seva “humanitat”) pressuposa un *hom* històricament donat prou diferent del dominant avui en dia a Occident. O els excessos derivats de l'amor “romàntic”⁶⁸⁰ com a propis d'una època i del domini d'un *hom* històricament i geogràficament circumscriu (tot i que s'hagi anat extenent en el procés de “hollywoodització” o mundialització).

Així, la vida pública regida per l'*hom* pot ser determinada per la retòrica (com sabien els antics) o la propaganda i el *marketing* (com saben els contemporanis), en les quals es forja un tremp anímic, una “atmosfera”, un “trobar-se” determinat que afecta al Dasein en general i el fa sensible a això i insensible a allò altre. Això no és un mer sentiment *subjectiu*, clos dins d'una esfera aïllada del món, sinó que es tracta del trobar-se que obre *de certa manera* el món i tot ens que hi comparegui, com bé saben (o voldrien saber) els governs, la Borsa, les agències de *Marketing* o els educadors en general.

L'estar-obert-al-món del Dasein es constitueix en la disposició afectiva -moment estructural del ser-en o Aquí-, però això no pinta el món de colors subjectius, sinó que *ser-món* implica obrir-se en tonalitats afectives oscil·lants, i això li és un caràcter propi. En algunes expressions quotidianes es veu clar que en els humors s'obre afectivament el *tot* de l'ésser-en-el-món: “demà veuràs el món amb uns altres ulls”, “demà serà un altre dia”. El món és gris, lluminós o fosc, tot ell, no en part i de manera purament “subjectiva” (hom pot entendre perfectament a qui diu això i fins i tot compartir el seu Aquí, pensem en una festa o en un enterrament). Però això val tant per un individu com per un col·lectiu: una classe d'institut *preocupada* per l'examen de final de curs o un gremi *interessat* en un canvi legal o una societat *moguda* vers un canvi de l'*statu quo*.

Es pot parlar amb sentit del món com a trist, patètic, de broma, meravellós, etc. Així ens queixem d'un món injust, ens esfereïm davant d'un món terrible, ens sorprenem d'un món atzarós, ens veiem superats per un món canviant i veloç, ens avorrim d'un món monòton...

Si entenem el Dasein sense reduir-lo d'entrada (ni) a l'individu (ni al col·lectiu), sinó com a *ser-hi* que es pot modalitzar (individualitzant-se i col·lectivitzant-se de diverses maneres), veiem que parlar d'un ‘món nou’, del ‘món d'ahir’, del ‘món que ve’ són expressions fenomenològicament escaients.⁶⁸¹

⁶⁷⁹ Cf. GA 29/30, 100/97,98.

⁶⁸⁰ Cf. Dreyfus (1991), 172.

⁶⁸¹ És cert que si es vol una discussió filosòficament precisa hauríem de determinar concretament totes aquestes indicacions. En resum, que parlem d'aquestes maneres amb sentit i ens entenguem té a veure amb el “fet” que l'obertura es dona en l'Aquí afectivament disposat. Aquesta “antropomorfització” del món (món 3) plantejada ontològicament rau ençà de la metàfora. És a dir, la metàfora diu veritat, i si hi atenem suficientment podria donar-nos pistes de com desplegar la qüestió ontològica del món.

1.4.2.2. Comprendre i projecte

No hem d'oblidar, que igual que tota disposició afectiva és comprensora tot comprendre està disposat afectivament (cf. *SuZ*, 142/166), atès que ambdós existenciaris són constituents de l'obertura. No es tracta de dues "facultats" d'un subjecte (sentits i intel·lecte), sinó de modes del ser-en. Com diu Thomas, "la disposició afectiva és l'obertura del món en la seva **facticitat**, mentre que el comprendre és l'obertura del món en la seva **possibilitat**"⁶⁸² -per això el comprendre s'explicita en termes de *projecte* (*Entwurf*)-. La qüestió del món oscil·la entre un tractament *projectiu* (que recorda a vegades al transcendentalisme) i un més "llençat" i *fàctic*, en funció de si domina la perspectiva existenciària del *comprendre* (dominant a *SuZ*) o de la *disposició afectiva* (dominant a *WiM* o el curs del WS 1929/30).⁶⁸³ Per altra banda, tenim a Henschen, que interpreta el ser-en com el context (*Zusammenhang*) que hi ha entre l'existència ("ser del Dasein singular") i la seva obertura. És a dir, "entre el ser en cada cas meu i el ser del Dasein en general (*zwischen je meinem Sein und dem Sein des Daseins überhaupt*)". Disposició afectiva i comprendre serien els existenciaris de l'obertura, denotant el *comprendre* "una relació possessiva entre el Dasein i el seu espai de joc de possibilitats existencials" (obertura).⁶⁸⁴

I. Comprendre, ser-possible i possibilitat

I.1. El comprendre com a existenciari

En el §18 ja s'ha introduït el comprendre. L'existent obert en el per-mor-de (*Worumwillen*) és obert *comprendsivament*.⁶⁸⁵ El *comprendre* aglutina com a moments de l'obertura el per-mor-de i la significativitat, ja que aquesta darrera s'explica com a "circumstància" última de cada totalitat circumstantiva i remissional (de per-a això i allò). <<L'obertura del comprendre, com a obertura del per-mor-de i de la significativitat, concerneix cooriginàriament l'íntegre ésser-en-el-món⁶⁸⁶ (*Die Erschlossenheit des Verstehens betrifft als die von Worumwillen und Bedeutsamkeit gleichursprünglich das volle In-der-Welt-sein*)>> (*SuZ*, 143/167). Això, en tant que *possibilitat*, atès que comprendre és projectar, és un peculiar 'tenir' o 'ser' la possibilitat 'oberta' per la disposició afectiva. "'Comprendre' significa el tenir o ser les possibilitats que el Dasein *pot* realitzar", per a les quals està capacitat.⁶⁸⁷ La paternitat, l'art, el suïcidi, l'empresa o la universitat són possibilitats del meu Dasein, mentre que no ho són la maternitat, ser-alumne-de-batxillerat o ser-un-grec-clàssic.

No s'ha de confondre el fenomen originari del comprendre amb un *fenomen cognitiu*. Al contrari,

⁶⁸² Thomas (2006), 143.

⁶⁸³ Per això a la part IV de la tesi (fase 1927/30) he titulat els capítols 5, 6 i 7 com 'la doble cara del món', organitzant els resultats sobre el món d'aquests escrits i cursos en funció de si hi domina el moment *projectiu-possibilista* o el moment *afectiu-fàctic*. La unitat d'aquesta doble raó en el concepte de transcendència que en l'època ve a prendre el lloc a l'ésser-en-el-món de què partia *SuZ*.

⁶⁸⁴ Henschen (2010), 99.

⁶⁸⁵ <<En el per-mor-de està obert l'existent ésser-en-el-món com a tal; aquesta obertura s'ha anomenat comprendre (*Im Worumwillen ist das existierende In-der-Welt-sein als solches erschlossen, welche Erschlossenheit Verstehen genannt wurde*)>> (*SuZ*, 143/167).

⁶⁸⁶ Discrepo de la traducció de Rivera: <<La aperturidad del comprender en cuanto aperturidad del por-mor-de y de la significatividad, es cooriginariamente una aperturidad del íntegro estar-en-el-mundo>>. No veig en el text alemany que es parli, ni elípticament, de l'obertura de l'ésser-en-el-món'. 'Ésser en el món' és el complement directe de l'oració.

⁶⁸⁷ Henschen (2010), 101.

els fenòmens cognitius es basen en el comprendre i en deriven. El *comprendre* (com a *existenciari* no és un *explicar* per causes ni un *conèixer* enunciatiu el que hi ha. Ni tan sols és el “conèixer” de les ciències de l’esperit (Dilthey). L’existenciari del comprendre no és un comprendre les coses, és un “saber fer” o un “poder (fer) (*etwas können*)” en què <<“allò pogut” en el comprendre com a existenciari no és una cosa, sinó el ser en tant que existir (*Das im Verstehen als Existenzial Gekonnte ist kein Was, sondern das Sein als Existieren.*)>> (*SuZ*, 143/167).⁶⁸⁸ Comprendre és un *poder (Können)*, un *tenir per la mà* coses, activitats, situacions... és més un *com* pràctic (*com* me les manego i m’espavilo) que d’un *què* teòric (*què* hi ha?).⁶⁸⁹

Però malgrat que la proximitat del *comprendre* (com a existenciari) al que tradicionalment s’ha designat com a *praxis*, tampoc es tracta d’un *fenomen volitiu*. La “relació” comprensiva del Dasein al món o *Weltbezug*, no exigeix necessàriament la primacia de la pràctica en l’ontologia fonamental.⁶⁹⁰ *Comprendre* no és decidir com vols ser, no és (encara) escollir si vull ser així o aixà. Ni tan sols és un preguntar-se per si puc ser així o aixà. El comprendre possibilita aquests comportaments, els precedeix, però no és encara ni un *preguntar* ni un *decidir*. El comprendre com es veurà respon a la pre-estructura, és a dir, a un pre-tenir, pre-veure i pre-concebre *possibilitador* del preguntar, decidir, fer, conèixer... Abans de tot preguntar si *podem* (fer, ser, saber) això o allò, abans de tot decidir-se per aquest *poder* (ser), s’han hagut de *donar* aquestes possibilitats (de ser, fer, saber). Hem de tenir possibilitats i aquest “tenir” és *comprendre*. “Comprendre’ és adonar-se (*Vernehmen*) del ser imminent i indeterminat, així com de les maneres de comportar-se, mitjançant les quals aquest ser es pot determinar”.⁶⁹¹

Per això tot *comprendre* és essencialment un *comprendre’s* sense significar un coneixement reflexiu, perquè ens *obre* al món (i així ens fa ‘tenir’ l’ens: sent-vora, -amb, ...). Comprendre el món és *comprendre’s*. Comprendre’s és comprendre com “moure’s enmig de les coses”, així és un obrir-se a l’ens. Són diferents facetes d’un mateix fenomen.⁶⁹²

‘Comprendre’ és ‘entendre-hi’, “saber” heure-se-les amb... (coses, persones, situacions, estats d’ànim). Es tracta més d’un *know-how* que d’un *know-what* (en terminologia de Ryle).⁶⁹³ No es tracta d’un

⁶⁸⁸ Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, Editorial Universitaria, 2ª Edició corregida, 1997, Santiago de Chile, 476. Per Rivera, comprendre “és un acte que s’identifica amb el ser mateix del Dasein”. “El ser del Dasein és un saber de si mateix, és un saber el que passa amb si mateix, un experimentar el propi ser com a possibilitat existenciària”.

⁶⁸⁹ Demmerling, C., “Implizit und Explizit. Überlegungen zum Verstehensbegriff im Anschluß an Heidegger und Brandom”, a: Merker, B. (ed.), *Verstehen nach Heidegger und Brandom*, Phänomenologische Forschungen, Felix Meiner, Hamburg, 2009, 62.

⁶⁹⁰ Cf. Bech, J.M., *De Husserl a Heidegger (La transformación del pensamiento fenomenológico)*, Edicions Universitat de Barcelona, Barcelona, 2001, 431-432.

⁶⁹¹ Figal, G., *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Athenäum, Frankfurt am Main, 1988, 167. El vincle entre per-mor-de i significativitat (de l’ens) que es dona en el comprendre s’explica així: “totes les possibilitats de comportament (*Verhaltensmöglichkeiten*) determinades, en les quals l’ens [ens] resulta ‘significatiu’, es veuen així ‘per-mor-del’ ser indeterminat, imminent” que és el Dasein mateix. És a dir, l’ens és *significatiu* en les possibilitats (de comportament) que “brillen” i apareixen com a tals *per-mor-del poder-ser* més essencial del Dasein (aquest poder-ser, Figal l’anomena ‘ser indeterminat i imminent’, car no és cap realitat present).

⁶⁹² D’aquí una triangularitat conceptual que es dona ja a *SuZ* que represento com la copertinença **Dasein-món-ens**, (cf. cap.1.4.2.1.) i en la qual insistiré més endavant (cf. IV, cap.5.1.). L’ordre dels termes és poc rellevant.

⁶⁹³ El sentit de comprendre *qua* existenciari es recull en expressions com “aquest s’entén bé amb la gent”, “(hi) entén d’ordinadors”, “s’(hi) entén amb els animals” o “s’hi entén a la cuina”... No cal ser un expert, un informàtic, educador social, veterinari o cuiner, senzillament tenir mà esquerra en el tracte amb les persones, les bèsties, les màquines. *Comprendre* o *entendre* té el sentit de *poder*: pot amb la gent, les bèsties, les màquines. És a dir, se’n surt amb la gent, les bèsties, les màquines. Comprendre és obrir la possibilitat del tracte i accés a tal i qual ens.

‘comprendre que’ això és així o aixà. Es diu d’algú que hi entén de música, d’animals, de vendre... però en el fons, tot comprendre és *entendre-hi d’existir*. Existim, hi som, som Aquí... *comprement*.⁶⁹⁴ *Comprendre* possibilita tot comportament del Dasein en tant que obre al mateix Dasein en el seu més essencial poder-ser. Només som-en el món *en* les possibilitats *obertes* (afectivament) que *tenim* (comprendivament).

I.2. Poder ser: possibilitat existenciària i possibilitats existencials

El comprendre remarca el caràcter essencial de ser del Dasein que és el seu *poder-ser* (*Seinkönnen*). Aquest no és un afegit a una cosa present que pot-ser això o allò, que té tals o quals capacitats. El Dasein és poder-ser⁶⁹⁵, i el seu comprendre(‘s) esbossa el seu poder-ser com a tal (projecte). El Dasein es determina existenciàriament com a possibilitat: possibilitat existenciària equival a existenciarietat.⁶⁹⁶ El Dasein no és, però, ni la possibilitat lògica buida (allò merament possible, l’encara-no-real), ni la possibilitat fàctica d’allò contingent (el-no-necessari). No s’ha de pensar des de l’estar-aquí, sinó des de l’existència. La possibilitat del Dasein és una metapossibilitat: la possibilitat existenciària és <<ser lliure (...) per al més propi poder-ser (*Freisein (...) für das eigenste Seinkönnen*)>> (*SuZ*, 144/168).

No s’ha de confondre la **possibilitat existenciària** (l’existenciarietat mateixa com a ‘estructura’ que constitueix el Dasein en tant que comprèn possibilitats existencials, que *pot* ser impròpiament o pròpia) amb les **possibilitats existencials** que gràcies al nostre essencial ser-possible (possibilitat existenciària) *podem* ser.⁶⁹⁷ Com a exemple de *possibilitat existencial* concreta ens pot valdre l’exemple que posa **Luckner**.⁶⁹⁸ Algú diu “escric un llibre”. Això només ho pot dir i fer en la mesura que ja ha comprès prèviament aquesta possibilitat. Ja que el llibre no està pas escrit. Ni tan sols existeix. “Escric un llibre” és tant o més una declaració d’intencions que una descripció presencialista del que fa. Vés a saber si s’acaba mai el llibre, si no passa d’intent fallit, o si acaba sent un conte o un assaig sobre com no escriure... En tot cas, “escric un llibre” *significa* plenament un cop hem comprès la possibilitat, i *som* aquesta possibilitat: ho som ocupant-nos-en explícitament, d’alguna manera.⁶⁹⁹

Tradueixo l’expressió alemanya emprada per Heidegger ‘*sich auf etwas verstehen*’ per ‘entendre-hi d’una cosa’ o ‘entendre-s’hi’, en el sentit de tenir-hi traça, saber-s’hi posar, moure’s-hi com peix en l’aigua, saber estar, tenir maneres (no ‘bones maneres’ sinó en el sentit de ‘tenir recursos’). Com en l’expressió ‘apuntar maneres’, és a dir, que sembla que se li dona bé una cosa o àmbit. Aquest saber-s’hi posar, saber estar, tenir traça, tenir maneres, etc. obre la situació comprèn-la en les seves possibilitats. És a dir, l’Aquí.

⁶⁹⁴ Dreyfus insisteix en una interpretació més social (propera a la teoria dels rols) en què nosaltres som les nostres “destreses” (fill, pare, amant, venedor, futbolista, conductor, catalitzador familiar). Cf. Dreyfus (1991), 184-185.

⁶⁹⁵ <<El Dasein és en cada cas el que pot ser i en el mode de la possibilitat (*Dasein ist je das, was es sein kann und wie es seine Möglichkeit ist*)>> (*SuZ*, 143/167). Per això no hi ha *Dasein mort*, perquè la mort és una *possibilitat* essencial del Dasein, no un estat-de-coses en què un ens (Dasein) es presenti. Per això em sembla problemàtica l’assimilació del Dasein (del si-mateix del Dasein) amb la corporalitat que fa Thomas.

⁶⁹⁶ <<El Dasein es comprèn sempre ja i sempre encara, mentre és, per possibilitats (*Dasein versteht sich immer schon und immer noch, solange es ist, aus Möglichkeiten*)>> (*SuZ*, 145/169), i, per això, <<la possibilitat, quant a existenciari, és la determinació ontològica positiva del Dasein més originària i última (*Die Möglichkeit als Existenzial dagegen ist die ur-[144] sprünglichste und letzte positive ontologische Bestimmtheit des Daseins*)>> (*SuZ*, 143-144/167).

⁶⁹⁷ De fet, ja *som* les nostres possibilitats existencials (el que podem i *no* podem ser (fer, pensar, conèixer)). Ser-hi vol dir ser-Aquí. L’Aquí és aquest espai de possibilitats. Les podem *assumir* com a tals *possibilitats*, apropiar-nos-les. També les podem *realitzar*, tot i que llavors deixen de ser *possibilitats*, i aquest no és el “tema” de Heidegger. La realització d’una possibilitat existencial deixa ser *unes* possibilitats a la vegada que en veta d’altres.

⁶⁹⁸ Luckner (2001), 69.

⁶⁹⁹ Amb tot caldria matisar l’exemple per tal de veure que la possibilitat es pot ‘tenir’ (comprendre) de diverses maneres. La

La diferència entre possibilitat existenciària i existencial és la que il·lumina el “fet” que el Dasein no és mai reductible al resultat efectiu de les seves tries (possibilitats existencials *sigudes*).⁷⁰⁰ Això seria el seu estar-aquí, la seva “realitat” històrico-biogràfica *siguda* i, parcialment, observable. El Dasein és allò que *pot ser* en cada cas i la història de les seves tries només és rellevant en tant que configuradora del seu ser-possible vigent.

Per altra banda, no s’ha de confondre el “fet” que el comprendre és un existenciari, amb què es tracti d’un comprendre existenciari. **Henschen** estableix amb claredat una distinció que ja és funcional. El comprendre *com a* existenciari és el *comprendre existencial* o comprendre les possibilitats de ser. El *comprendre existenciari* (i no ‘considerat *com a* existenciari’) és “el comprendre que el comprendre existencial és un existenciari del Dasein”! Per tant, es tracta d’un “captar un significat lingüístic”, mentre que el comprendre existencial no és cap “comprendre que...” sinó “el tenir o ser possibilitats existencials”. Henschen considera que a diferència del *comprendre existencial* el *comprendre existenciari* és “un comprendre cognitiu del ser del Dasein” i no una possessió de possibilitats del Dasein del cas.⁷⁰¹

I.3. Ser-possible fàctic: el Dasein com a ‘possibilitat llençada’

El poder-ser del Dasein està en cada cas limitat per la facticitat, per l’estar-llençat, ja que el Dasein és <<possibilitat llençada (*geworfene Möglichkeit*)>> (*SuZ*, 144/168). No és ser-possible en el buit, el seu ser-possible ja obert en la disposició afectiva és un ser-possible *fàctic*, que ell *ha de ser* (ho vulgui o no). Ell *comprèn* (‘té’) en diversos graus aquest *ser-possible* que ell *és*.⁷⁰² L’haver de ser el nostre ser (possibilitat existenciària) ens obliga a ser lliurement (pròpiament o impròpia) les nostres possibilitats (existencials). És a dir de continuar perduts o de retrobar-nos. No podem triar pas les possibilitats *de re*, car aquestes rauen en la situació en què el Dasein ja sempre es troba llençat –el seu Aquí-. Si de cas, podem triar *entre* les possibilitats *de re* que nosaltres no hem triat.⁷⁰³ Les possibilitats que fàcticament som ens donen l’espai de joc i el marge de maniobra *en* el qual *hem d’existir*. El Dasein en tant que *llençat* ho està a la manera del *projecte*.

II. Projecte

II.1. Projecte com a projecte llençat

Però què és el *projecte*? Heidegger introdueix el terme per caracteritzar l’estructura de ser del comprendre (com a existenciari). <<El **projecte** és l’estructura existenciària de ser de l’**espai de joc** del poder-ser fàctic (*Der Entwurf ist die existenziale Seinsverfassung des Spielraums des faktischen Seinkönnens*)>>. El projecte no és un comportament existencial de planificació intel·ligent, sinó que el Dasein com a tal ja

podem comprendre i aferrar com a tal possibilitat, de diverses maneres. Sigui posant-nos a escriure un llibre, o no posant-nos-hi per manca de voluntat o temps, o per indiferència; sigui recomanant a algú que escrigui un llibre ja que té molt a explicar i sap fer-ho, etc.

⁷⁰⁰ Això potser ho seria *l’home* que ha viscut així o aixà, del qual en podem fer una biografia recopil·lant-ne les dades “objectives” que resten davant de la mirada de l’investigador. Cf. Luckner (2001), 67.

⁷⁰¹ Henschen (2010), 106.

⁷⁰² El seu ser-possible és fàctic. *No* és un ser-possible com qui diu que en el futur ell possiblement estarà treballant a tal empresa o vivint en tal país, com qui realitza una possibilitat i així l’anul·la *en tant que* possibilitat.

⁷⁰³ Cf. Luckner (2001), 67.

ha estat sempre *projectat* (*entworfen*) i és sempre *projectant* (*entwerfend*).⁷⁰⁴ <<El Dasein en tant que comprendre projecta el seu ser vers possibilitats (*Das Dasein entwirft als Verstehen sein Sein auf Möglichkeiten*)>> (*SuZ*, 148/172). Allò projectat és el *ser* vers possibilitats, no els ens o objectes. Perquè el comprendre <<no capta temàticament allò amb vista al qual ell es projecta (*das, woraufhin es entwirft, selbst nicht thematisch erfaßt*)>> (*SuZ*, 145/169), això és, les possibilitats. La projecció (vers possibilitats) no és temàtica, doncs llavors no serien *possibilitats* sinó *dades*.

El que en sentit habitual anomenem “projectes” com a projectes d’acció, projectes de vida, plans... només són possibles des del projecte que som. Només *ens* projectem (també existencialment i òntica) des de l’*estar-projectats*. L’Aquí del Dasein té caràcter de projecte, de poder-ser. En el comprendre, com a projecte, el Dasein és les seves possibilitats com a tals.⁷⁰⁵ El Dasein en tant que ja *projectat* (llençat en un projecte) és *projectant* (ja que és ser-possible, existència)⁷⁰⁶, és a dir, ontològicament som **projecte llençat**, ens comprem existint des de possibilitats fàctiques (cf., *SuZ*, 148/171). Som *fàcticament* projecte. “Hem estat projectats”, llençats... Som aquest projecte (no triat, però que ens obre les nostres possibilitats fàctiques) en tant que *poder-ser*, i per això, *podem* modificar-lo, preservar-lo, etc. Ens projectem cada cop de nou en les possibilitats generant “temps” a cada “instant”. En resum, som simultàniament **projectats-projectants**: *projectats* en possibilitats (llençats) i *projectants* de possibilitats (poder-ser) que constitueixen el *projecte projectat* en què el Dasein novament *s’haurà de projectar*.⁷⁰⁷

Però quin és el “fonament” que relliga projecte i estar-llençat, comprendre i disposició afectiva, existenciarietat i facticitat? És el *món* mateix? La *finitud*? La *transcendència* (ésser-en-el-món)?

Les decisions existencials es donen *sempre* en un marc de “decisiones” ontològiques prèvies ja establertes, que són la facticitat del nostre poder-ser. El projecte òntic del cas és una possibilitat *donada* pel projecte ontològic que ens constitueix (obertura del món històrica). El projecte és un espai de joc finit, limitat, condicionat. El Dasein és fàcticament les seves possibilitats, *en* el projecte o espai de joc on “ha estat llençat”(on es troba). P.e.: el Dasein d’un poble sotmès (cosa no triada) es pot comprendre simultàniament com a lliure, car aquesta és una possibilitat essencial del seu ser.⁷⁰⁸ El que “efectivament” sigui el Dasein és sempre molt menys del que és fàcticament. El Dasein no pot ser ni més ni menys del que *fàcticament* és (com a poder-ser).⁷⁰⁹ *Podem* allò que *comprenem*, i com a Dasein ho som (som ja aquella

⁷⁰⁴ <<El projectar no té res a veure amb un comportament planificador per mitjà del qual el Dasein organitzés el seu ser, sinó que, en tant que Dasein, el Dasein ja sempre s’ha projectat, i és projectant mentre existeix (*Das Entwerfen hat nichts zu tun mit einem Sichverhalten zu einem ausgedachten Plan, gemäß dem das Dasein sein Sein einrichtet, sondern als Dasein hat es sich je schon entworfen und ist, solange es ist, entwerfend*)>> (*SuZ*, 145/169).

⁷⁰⁵ <<El comprendre, en tant que projectar, és el mode de ser del Dasein en el qual és les seves possibilitats com a possibilitats (*Das Verstehen ist, als Entwerfen, die Seinsart des Daseins, in der es seine Möglichkeiten als Möglichkeiten ist*)>> (*SuZ*, 145/169).

⁷⁰⁶ Som passius-actius. Condicionats-lliures.

⁷⁰⁷ Vet aquí la temporalitat implícita en la noció de projecte, que és una mena de generar futurs que esdevenen la base-siguda per a nous futurs.

⁷⁰⁸ És possible l’esclau que no es comprèn com a tal, i per tant no comprèn la possibilitat de ser lliure? És la ignorància radical alguna cosa així com l’oblit del més propi poder ser?

⁷⁰⁹ <<En raó de la forma de ser constituïda per l’existenciari del projecte, el Dasein és constantment ‘més’ del que és **efectivament**. (...) Però mai és més del que **fàcticament** és, perquè a la seva facticitat li és inherent (...) el ‘poder ser’. Com a ser-possible, però, el Dasein tampoc és mai menys, cosa que vol dir que allò que ell en el seu poder-ser *encara no* és, ho és existenciàriament. (*Auf dem Grunde der Seinsart, die durch das Existenzial des Entwurfs konstituiert wird, ist das Dasein*

possibilitat ‘compresa’, ‘agafada’). Allò no comprès (no projectat) no *ens* és possible. No és “impossible” en el sentit d’irrealitzable, sinó que senzillament no es dona com a possibilitat. No forma part del *món*.

El Dasein és en el món fàcticament, és a dir, existeix Aquí, en un espai “determinat” (tot i que no determinable pel Dasein del cas) de possibilitats. En aquest món en sentit òntico-existencial (món 3) el Dasein *ha* d’escollir les seves possibilitats. Però aquestes, en la seva totalitat i el seu caràcter de possibilitat, estan *ja* donades (projecte *llençat*). El Dasein és *projecte llençat*, és un haver de decidir que no ha escollit haver de decidir.⁷¹⁰

Fins a quin punt són el mateix el *món* i el *projecte llençat*? No és *el món* un fenomen més holístic i englobant que *el projecte* que el Dasein fàctic va sent en la seva mateixa modificació? O cal considerar que el projecte és l’Aquí del Dasein que es dona sempre en el món (*singulare tantum*)? No té també el món l’estructura de ser d’un *projecte* llençat? Però el món no és un ens i el Dasein sí! És la mateixa estructura de ser la del món i del Dasein, o és que l’estructura del projecte-llençat s’escau en rigor a l’èsser-en-el-món, i per això la podem predicar *tan* del món (en els seus diversos sentits) *com* del Dasein?

Una cosa em sembla clara. L’Aquí, l’obertura *en-què* el Dasein existeix fàcticament (l’obertura que el Dasein *ha de ser com la seva*)⁷¹¹, està estructurat com a projecte. La “forma” de projecte escau a l’obertura mateixa. També el món es pot entendre *d’alguna manera* sota la forma de projecte. El món *en singular* està estructurat *com a projecte*, i els “mons” en-què existim històricament i concreta, també.

II.2. La “visió” des del projecte

El comprendre en el seu caràcter de projecte (l’obertura com a projecte) instaura <<la **visió** del Dasein (*die Sicht des Daseins*)>> que permet veure circumspectivament l’ens i considerar als altres en el món. **Luckner** parla de **perspectivitat** (*Perspektivität*), com un estar plantat, col·locat, situat, orientat de certa manera, sense que això sigui encara la concreció d’una perspectiva vital determinada com fóra el “voler fer negoci”, “mirar de caure bé”, “passar desapercbut”, “viure còmodament”, “cridar l’atenció”, etc. Es tracta d’una posició o estança que fàcticament *som*, que estableix *com* ens trobem comprenent (les coses, els altres i nosaltres mateixos) en el món. El Dasein mateix *és* la visió que s’esdevé amb l’obertura de l’Aquí. Aquesta visió admet diversos modes: *circumspecció* (*Umsicht*) de l’útil, respecte (*Rücksicht*) als altres i *visió* (*Sicht*) del ser per-mor-del qual el Dasein és en cada cas d’una manera o altra.⁷¹² La

ständig »mehr«, als es tatsächlich ist (...). Es ist aber nie mehr, als es faktisch ist, weil zu seiner Faktizität das Seinkönnen (...) gehört. Das Dasein ist aber als Möglichsein auch nie weniger, das heißt das, was es in seinem Seinkönnen noch nicht ist, ist es existenzial.>> (SuZ, 145/169).

⁷¹⁰ Aquesta oposició consitutent i unitària del projecte es pot expressar en dos pols. (1) Al *Dasein* li són donades *determinades* possibilitats; existeix fàcticament *en determinades* possibilitats (estar-llençat i facticitat). Determinació / Necessitat / Limitació. (2) Com que es tracta de possibilitats, en plural, ha de projectar-se *existencialment*, ha d’escollir entre elles (ha de ser – *Zu sein*). Llibertat / Indeterminació / Possibilitat.

Només sobre aquesta base dual s’entén la màxima de Píndar “esdevé qui ets”, <<car el Dasein només és allò que pot esdevenir (*denn das Dasein ist nur, was es werden kann*)>>; les seves possibilitats i res més. (SuZ, 145/169).

⁷¹¹ Aquí també hi escau el món 3, el món en sentit òntico-existencial. L’en-què fàctic on existeix el Dasein. El que passa és que llavors, a nivell més de “contingut”, el món (3) admet la pluralitat i la diversitat (cf. cap. 1.3.2, II i III.2.; cap. 1.3.3., VI, ; cap.1.3.4.3., II.1. i II.2.). Llavors parlariem de ‘mons’ com parlem de ‘projectes’.

⁷¹² <<La visió que té lloc existenciàriament juntament amb l’obertura de l’Aquí és el Dasein mateix en les seves diferents maneres fonamentals de ser ja aclarides: com a **circumspecció** de l’ocupar-se, **respecte** de la sol·licitud, **visió** d’aquell ser per-mor-del-qual el Dasein és sempre com és. (*Die mit der Erschlossenheit des Da existenzial seiende Sicht ist das Dasein gleichursprünglich nach den gekennzeichneten Grundweisen seines Seins als Umsicht des Besorgens, Rücksicht der*

transparència (*Durchsichtigkeit*) és <<la visió que apunta primàriament a l'existència en la seva integritat (*Die Sicht, die sich primär und im ganzen auf die Existenz bezieht*)>> (*SuZ*, 146/170). Aquest "autoconeixement" no és un centrar-se en si mateix, sinó un cert saber-se sent allò que fàcticament ja sempre som. Aquest <<"coneixement de si" ben entès (*wohlverstandenen »Selbsterkenntnis«*)>> no és una tematització reflexiva; només arribem a nosaltres mateixos des de i a partir del nostre món.⁷¹³ Per això la <<manca de transparència (*Undurchsichtigkeit*)>> és deguda al <<desconeixement del món (*Unkenntnis der Welt*)>> (*SuZ*, 146/170). Aquí comença a despuntar el lligam entre si-mateix (*Selbst*) i món, que em permetrà resseguir la temàtica del món en la segona secció de *SuZ*, on el 'món' nominalment pràcticament desapareix.

A tall de resum: hem vist que el comprendre és "visió" (*Sicht*) en diversos modes.

El projecte del Dasein (comprendre) dóna la "visió" en un sentit molt general, que possibilita <i>veure-hi</i> en diferents modes de ser del Dasein.		
MODE DE VISIÓ	ASPECTE DEL MÓN	FORMA DEL SER-EN
Circumspecció (<i>Umsicht</i>)	Món circumdant (<i>Umwelt</i>)	Ser-vora (<i>Sein-bei</i>)
Consideració (<i>Rücksicht</i>) / Indulgència (<i>Nachsicht</i>)	Món comú (<i>Mitwelt</i>)	Ser-amb (<i>Mitsein</i>)
Transparència (<i>Durchsichtigkeit</i>)	[Món del si mateix (<i>Selbstwelt</i>)? L'expressió ja no es fa servir a <i>SuZ</i> .] En la transparència del Dasein s'ha de poder "veure" <i>el món com a tal</i> , perquè el Dasein és essencialment ésser-en-el-món.	Existència (<i>Existenz</i>) (Indicació formal que dirigeix tota l'obra). Queda oberta la possibilitat d'apropiar-se l'existència en la resolució, cosa que modalitzaria les altres formes de ser-en.

III. L'obertura com a projecte: comprensió del ser i obertura del món (en sentit estricte)

En tant que obertura (projecte) <<el comprendre concerneix sempre l'estructura sencera de l'ésser-en-el-món (*Der Entwurf betrifft immer die volle Erschlossenheit des In-der-Welt-seins*)>> (*SuZ*, 146/169). Així, el comprendre (projecte) com a mode del *ser-en* afecta tant el *Qui*, com el *món*. En el comprendre el ser del Dasein és *projectat* simultàniament i cooriginària (i) vers el per-mor-de i (ii) <<vers la **significativitat** en tant que la **mundanitat** del seu món respectiu (*auf die Bedeutsamkeit als die Weltlichkeit seiner jeweiligen Welt*)>> (*SuZ*, 145/169).

Però per què es parla aquí de mundanitat del seu món *respectiu*? Doncs perquè el Dasein (com a ser-possible) sempre és *fàctic*, és a dir, sempre *depèn* d'un món; el seu món *respectiu* (món 3).⁷¹⁴ La seva

Fürsorge, als Sicht auf das Sein als solches, umwillen dessen das Dasein je ist, wie es ist.)>> (*SuZ*, 146/170).

⁷¹³ Luckner (2001), 69.

⁷¹⁴ Més endavant (§ 44 b) Heidegger diu: <<En aquest [estar-lleçat] es posa al descobert que el Dasein ja està, en cada cas, com a meu i aquest, en un determinat món i entre un determinat cercle de determinats ens intramundans. L'"obertura" és essencialment fàctica. (*In ihr enthüllt sich, daß Dasein je schon als meines und dieses in einer bestimmten Welt und bei einem bestimmten Umkreis von bestimmten innerweltlichen Seienden ist. Die Erschlossenheit ist wesentlich faktische.*)>> (*SuZ*, 221/241). L'obertura del món (en sentit estricte) també és sempre *fàctica*? En quin sentit? (cf. cap. 2.3.2.2., apartat II)

llibertat per projectar-se comprensivament en les possibilitats és fàctica, i com a tal, limitada i obligada. <<El projectar-se comprensor del Dasein, en tant que fàctic, ja està en cada cas enmig d'un món descobert. D'aquest en pren les seves possibilitats –habitualment d'acord amb l'estar-interpretat de l'hom-. (*Das verstehende Sichertwerfen des Daseins ist als faktisches je schon bei einer entdeckten Welt. Aus dieser nimmt es – und zunächst gemäß der Ausgelegtheit des Man – seine Möglichkeiten.*)>> (*SuZ*, 194/216).

La mundanitat és sempre la d'un món o un altre (el món respectiu del Dasein del cas), però *com a tal* (món 4) la mundanitat és *projectiva*, total i fàctica. Fàctica en el sentit que “obliga”, s'imposa i impera, ja que el Dasein *ha de ser* el seu Aquí. El Dasein no tria l' Aquí, ni l'obertura, ni el món en-què-ha-de-ser-el-seu-ser. L'obertura del món és la donació mateixa del ser (comprensió del ser) *en-què* el Dasein existeix i *amb-vista-al-qual* l'ens pot manifestar-se *com a tal* i comprendre's ònticament.

Tal i com em sembla poder “deduir” del que diu Heidegger, en l'obertura com a tal (que jo interpreto com a obertura del món en sentit estricte) hi rauen les possibilitats de ser articulades a partir d'una comprensió de ser. Així trobem que estan donats els per-mor-de del Dasein, així com les possibilitats que es poden *projectar* donant lloc als diversos tots òntics (culturals i naturals). Els *per-mor-de* a partir dels quals el Dasein es projecta en el comprendre són “donats” en la interpretació mitjana imposada per l'hom (món comú). És a dir, el Dasein *està projectat* existenciàriament, els seus per-mor-de *no* són de la seva confecció. També els *tots òntics* (totalitats circumstantives d'allò a mà, totalitats naturals del que està-aquí⁷¹⁵, etc.) només són accessibles des de la *projecció* comprensora del Dasein llençat en l'obertura del món (en sentit estricte).⁷¹⁶

Però com s'articula *l'obertura del Dasein* des del comprendre i el projecte? És el projecte com a obertura *projecte del Dasein* o *projecte del món*? Són la mateixa cosa? Topem amb el mateix problema que abans quan intentava “distingir” entre el moment de l'obertura del Dasein i de l'obertura del món (cf. cap. 1.4.1.). Però és veritat que ara ens trobem *explícitament* en l'anàlisi del ser-en com a obertura de l' Aquí (majoritàriament concebut com a obertura del Dasein). Per tant aparco parcialment la qüestió i torno a preguntar: *com s'obre l' Aquí?* Doncs mitjançant la possibilitat essencial del Dasein que és el comprendre (temprat afectivament).⁷¹⁷ L'obertura de l' Aquí no és una “realitat” universal, sembla ser *concreta* del Dasein del cas. Però tot seguit, diu Heidegger que en *l'obertura* des del *projecte* (simultàniament *vers* el per-mor i la significativitat (món en sentit restringit⁷¹⁸)) es dona *l'obertura del ser en general*.⁷¹⁹ Aquesta

⁷¹⁵ <<La totalitat circumstantiva es revela com el tot categorial d'una *possibilitat* del context d'allò a mà. Però també la “unitat” de la pluralitat del que està-aquí, la natura, es pot descobrir ara sobre la base de l'obertura d'una *possibilitat* seva. (*Die Bewandnisganzheit enthüllt sich als das kategoriale Ganze einer Möglichkeit des Zusammenhangs von Zuhandenem. Aber auch die »Einheit« des mannigfaltigen Vorhandenen, die Natur, [145] wird nur entdeckbar auf dem Grunde der Erschlossenheit einer Möglichkeit ihrer.*)>> (*SuZ*, 144-145/168).

⁷¹⁶ Una primera investigació sobre la projecció de la natura des d'una possibilitat de ser la trobaríem, segons Heidegger, en la *KrV* de Kant.

⁷¹⁷ <<L'obertura de l' Aquí en el comprendre és també una manera del poder-ser del Dasein (*Die Erschlossenheit des Da im Verstehen ist selbst eine Weise des Seinkönnens des Daseins*)>> (*SuZ*, 147/171)

⁷¹⁸ Heidegger identifica aquí ‘significativitat’ amb ‘significativitat de l'ens intramundà’ (bàsicament l'útil) i usa, sense explicitar-ho, ‘món’ en el sentit reductiu del ‘món de l'ens intramundà’ (món 1, “món”, intramundanitat; ús restringit, però usual, de ‘món circumdant’). El sentit fort –ontològic-existenciari- de ‘significativitat’ (mundanitat) pensa des de la seva unitat el per-mor-de i els nexes per-a (remissions), que en la cita apareixen desvinculats. Per això apareix la ‘significativitat’ en sentit òntico-quotidià. Cf. Thomas (2006), 89-91.

⁷¹⁹ <<En l'estar projectat del seu ser vers el per-mor-de, simultàniament amb l'estar projectat vers la significativitat (món),

obertura del ser *en general* identificada amb la comprensió preontològica del ser ve a ser el que designo com a ‘obertura del món en sentit estricte’. D’acord amb això, tota *projecció* vers possibilitats *es troba* ja en una *comprensió preontològica del ser*⁷²⁰ (obertura del món), sense la qual no seria possible comprendre ni les possibilitats mateixes, ni l’ens que es pot descobrir a partir d’aquestes.

Aquesta aparent paradoxa entre *obertura del Dasein* del cas, concreta i no-universal, i la *comprensió del ser en general*, possiblement s’hagi d’interpretar en el sentit que *l’obertura del món* implica una comprensibilitat “general” i comuna del ser⁷²¹, de la qual l’Aquí en seria, en cada cas, la seva mostra més afilada i singular.⁷²²

La comprensió preontològica del ser ve donada per l’obertura del món (comú), sense haver de ser *universal* a nivell de “contingut”, ja que ni la comprensió del ser ni la comprensió del món són *sistemes proposicionals o conceptuals*, tractats sistemàtics d’ús de l’ens que es puguin expressar del tot. Tot el que podem expressar i comunicar amb sentit és possible per aquesta precomprensió del ser i obertura del món, que no són temàtiques.⁷²³

Per acabar amb aquestes reflexions, em permeto llençar una hipòtesi interpretativa prou agosarada, tot i que pot ser més formal que fenomenològica. Això és, **considerar l’Aquí del Dasein com l’‘en’ del ‘ser-en’ de l’‘ésser-en-el-món’**. Així s’articulària el joc (aparentment) paradoxal entre concreció i generalitat (no goso parlar d’universalitat) en l’obrir-se el Dasein en el seu Aquí i l’obrir-se el món. L’*Aquí* del Dasein no seria, en rigor, ni el Dasein (Qui) ni el món (en-què, amb-vista-a-què), sinó més aviat l’‘en’ (ser-en), que en la seva unitat remet al Dasein i al món. Aquest ‘en’ es plasma en la disposició afectiva, el comprendre i la parla com a formes del ser-en mateix, que “constitueix internament” el Dasein del cas i el món respectivament, els quals només són el que són en la seva unitat i vincle originari.⁷²⁴

es dona l’obertura del ser en general (*In der Entworfenheit seines Seins auf das Worumwillen in eins mit der auf die Bedeutsamkeit (Welt) liegt Erschlossenheit von Sein überhaupt*)>> (*SuZ*, 147/171).

⁷²⁰ <<En la projecció cap a possibilitats ja s’ha anticipat la comprensió del ser. En el projecte, el ser és comprès, no ontològicament concebut. L’ens amb el mode de ser del projecte essencial de l’ésser-en-el-món té com a constitutiu del seu ser la comprensió del ser. (*Im Entwerfen auf Möglichkeiten ist schon Seinsverständnis vorweggenommen . Sein ist im Entwurf verstanden, nicht ontologisch begriffen. Seiendes von der Seinsart des wesenhaften Entwurfs des In-der-Welt-seins hat als Konstitutivum seines Seins das Seinsverständnis.*) > (*SuZ*, 147/171).

⁷²¹ Si en el lloc de l’obertura del món hi posem ara ‘cultura’ (en el sentit ampli de tradició (ni que sigui una tradició revolucionària, com ha estat, en bona part, la tradició moderna), llengua, maneres de fer, ser i percebre heretades, etc.) potser ho veurem més clar, tot i que això generi altres problemes conceptuals. P.e., la qüestió del multiculturalisme i la pregunta sobre si *una* cultura universal i comuna és possible, o no és més aviat, la destrucció mateixa del que *cultura* significa (si considerem que la *pluralitat* i el *canvi* són part essencial del fenomen mateix de la cultura).

⁷²² He insinuat en d’altres llocs que aplicar la noció formal d’‘universalitat’ al món és fenomenològicament una *petitio principii*, atès que és el fenomen concret del món el que permet, en un segon moment, assolir les nocions *purament formals* de ‘totalitat’, ‘universalitat’, ‘relació’, ‘sistema’ (cf. cap. 1.3.4.2. (apartat V), 1.3.4.3. (apartat I.1.), 3.3.5.).

⁷²³ Fins i tot és problemàtic que puguin esdevenir tema d’investigació ontològica, de manera que aquesta pròpia tesi estaria condemnada al fracàs. Sense negar que aquí “tenim un problema” deixo oberta la porta a la possibilitat filosòfica d’assenyalar directrius i donar indicacions sobre què sigui i, sobretot, *com* sigui el món (en singular) que el lector pacient podrà “comprovar” fenomenològicament i jutjar per si mateix.

⁷²⁴ Paral·lelament si l’*Aquí del ser* és el món es mantindria encara una diferència entre ser i món. Amb tot, l’*Aquí* del Dasein és l’*Aquí* d’un ens (òntico-ontològic), mentre que l’*Aquí* del ser no és d’un ens. Si ‘el món és l’*Aquí* del ser’, en aquesta proposició ‘món’ té un sentit eminentment ontològic.

1.4.2.3. Comprendre, interpretació, enunciat

Tot comprendre és projecte i es desenvolupa com a interpretació (*Auslegung*). La interpretació no és una altra cosa que comprendre, sinó l'elaboració d'aquest mateix. <<El projectar del comprendre té la peculiar possibilitat d'elaborar-se⁷²⁵. A l'elaboració del comprendre l'anomenem interpretació. (...) La interpretació no és el prendre coneixement del comprès, sinó el desenvolupament de les possibilitats projectades en el comprendre. (*Das Entwerfen des Verstehens hat die eigene Möglichkeit, sich auszubilden. Die Ausbildung des Verstehens nennen wir Auslegung. (...) Die Auslegung ist nicht die Kenntnisaufnahme des Verstandenen, sondern die Ausarbeitung der im Verstehen entworfenen Möglichkeiten.*)>>. En la interpretació el comprendre arriba a si mateix, perquè la interpretació concreta el comprendre, en tant que aquest <<s'apropia comprensorament del comprès (*eignet sich das Verstehen sein Verstandenes verstehend zu*)>> (*SuZ*, 148/172). Malgrat les múltiples interpretacions disponibles, l'esquema general "clàssic" sobre els fenòmens de l'obrir comprensor, en la seva gradació de més originari a més derivat, és el següent:

(i) **comprendre** (*Verstehen*) > pretemàtic (estructura prèvia, del *pre-* o pre-estructura).

(ii) **interpretació** (*Auslegung*) > temàtic no necessàriament expressat (expressabilitat del comprès, amb independència que sigui proferit o no en un enunciat; articulació del *quelcom com a quelcom* (*Etwas als etwas*)).

(iii) **enunciat** (*Aussage*) > explícit, expressat (objectivació o estar-aquí del comprendre).

Però cal fer algunes observacions. De fet, el comprendre és el concepte *fundant* i més general. La interpretació és sempre una forma de comprendre, i l'enunciat, parteix de la interpretació, i en aquest sentit és un comprendre temàtic explícit i expressat. Per tant, que el comprendre és pretemàtic i *implícit* només ho podem dir del fenomen que precedeix i possibilita la interpretació (i l'enunciació proposicional). Aquesta qüestió es pot interpretar, com ha fet especialment **Brandom**, com un camí progressiu de l'implícit vers l'explícit, o del possible com a tal a l'estar-aquí (presència) que comporta tot enunciat. Brandom considera que tot el que es comprèn (implícitament) és, al límit i teòricament, explicitable. És a dir, enunciable. Però no vull entrar en aquestes discussions. M'interessa, però, la classificació conceptualment aclarida dels modes del comprendre en Heidegger que fa **Demmerling**, precisament en un article sobre el comprendre segons Heidegger i Brandom.⁷²⁶ Trobem, segons diu, els següents nivells:

(i) El *comprendre* sense especificar pot ser en principi un *comprendre implícit*.

(ii) La *interpretació* és sempre un *comprendre explícit* (*ausdrückliches Verstehen*), del qual en distingim dues formes:

(ii.1.) la interpretació pot fer el coneixement explícit de manera *pràctica* o

(ii.2.) de manera *lingüística* o *proposicional* (estructurada en enunciats).

La primera seria la interpretació hermenèutica (ii.1.) i la segona l'apofàntica (ii.2.), que expressa

⁷²⁵ Tradueixo '*ausbilden*' per 'elaborar-se' i no per 'perfeccionar-se' com fa Rivera, ja que em sembla que la interpretació pot 'perfeccionar' tant com 'malmetre' el comprendre implícit que té com a punt de partida.

⁷²⁶ He de dir que el context de l'article de Demmerling és *fonamentalment* lingüístic (tot i que s'admet l'explicitació pràctica; p.e. s'explicita la comprensió de la porta en obrir-la i tancar-la), i d'arrel analítica, com ho és la tematització de Brandom. El comprendre és 'comprendre lingüístic d'alguna cosa', i la discussió sobre l'implícit i l'explícit es remet fonamentalment al nostre *comprendre* les coses, tal i com em va precisar en un intercanvi d'e-mails. (Correspondència Demmerling-Pàez Blanch: E-mail 2, 10/09/2012).

enunciativament allò explícit. Una dificultat apareix en el fet que “des del punt de vista de la interpretació apofàntica allò comprès en la interpretació pràctica pot ser vist com a implícit”, tot i que la interpretació pràctico-hermenèutica en relació a (i) n’és una explicitació.

Per tant, el concepte del *comprendre implícit* pot usar-se en dos sentits, seguint a Heidegger: (a) “En relació a la interpretació es pot entendre el comprendre com a comprendre implícit;” (b) “en relació amb la interpretació apofàntica es pot considerar la interpretació hermenèutica com a comprendre implícit”. En funció del punt de partida parlarem de comprendre implícit en un o altre sentit.⁷²⁷

Un cas de comprendre (implícit) és el que “tenim” de la totalitat circumstantiva possibilitadora de la compareixença d’allò que és a-mà.⁷²⁸ L’aspecte normalment no-explicit del comprendre, que en ser explicitat (fins i tot enunciat proposicionalment) tendeix novament a submergir-se en l’“implícit” (rerefons), té molt a veure amb l’indicat amb el rètol de *comprensió del món* (*Weltverständnis*). En la cita al peu es veu que la interpretació explícita de *l’útil* retorna a la mínima a la seva no-vistositat, al seu ser (només) implícitament comprès. Quan s’aprèn a tocar la guitarra, a conduir o a pelar una fruita se segueixen inicialment els passos mostrats “a la vista”, en el que seria una interpretació explicitada enunciativament i perceptiva. Un cop toquem la guitarra, conduïm o pelem fruita el procés d’aprenentatge explicitat (imitat o seguint les proposicions del cas) s’esvaeix o, fins i tot, s’oblida.⁷²⁹

De cara a completar l’exposició de les arrels i l’estructura del comprendre, i amb vista a il·luminar, ni que sigui tènue, el món des del comprendre i la noció d’implícit que suposa, presento la pre-estructura del comprendre i l’estructura interpretativa del ‘com a’.

I. El complex comprendre-interpretar-enunciar en les seves relacions internes

I.1. Pre-estructura del comprendre

El §32 (comprendre i interpretació) diu que l’estructura-prèvia del comprendre i l’estructura del ‘com a’ de la interpretació estan indissociablement unides en el si del projecte com a comprensió fàctica *en* què el Dasein és el seu Aquí -és a dir, existeix- (cf. *SuZ*, 151/174).

L’estructura-prèvia o *pre-estructura* (*Vor-struktur*) del comprendre pertany a tota interpretació com la base d’on aquesta *emana*. Tota interpretació circumscriptiva quotidiana⁷³⁰ (en l’obrir la porta, pelar fruita, tocar un instrument) *es basa en* aquesta pre-estructura del comprendre, que consta de tres moments interdependents i simultanis (no successius).

⁷²⁷ Demmerling (2009), 66.

⁷²⁸ <<Allò a mà és comprès sempre des de la totalitat circumstantiva. Aquesta no necessita ser aprehesa explícitament per mitjà de cap interpretació temàtica. Fins i tot quan ha passat per una interpretació d’aquest tipus, retorna a la comprensió implícita. I és precisament en aquesta modalitat com ella és el fonament essencial de la interpretació circumscriptiva quotidiana. (*Zuhandenes wird immer schon aus der Bewandnisganzheit her verstanden. Diese braucht nicht durch eine thematische Auslegung explizit erfaßt zu sein. Selbst wenn sie durch eine solche Auslegung hindurchgegangen ist, tritt sie wieder in das unabgehobene Verständnis zurück. Und gerade in diesem Modus ist sie wesenhaftes Fundament der alltäglichen, umsichtigen Auslegung.*)>> (*SuZ*, 150/173).

⁷²⁹ El guitarrista no pensa en els dits sinó en la música, com el conductor no atén a les mans i peus, ni als pedals i palanques, sinó que se centra en la conducció mateixa, que articula unitàriament l’estat de la carretera, el seu propi estat i el de l’automòbil de manera no analítica.

⁷³⁰ ‘Interpretació pràctica’ o ‘hermenèutica’ segons Demmerling (2009).

(i) **L'haver-previ** (*Vorhabe*), *pre-tenir* o predonació d'allò *interpretable*.⁷³¹ Vindria a ser “el tenir o haver-hi (*Haben oder Vorliegen*) d'una totalitat remissional” familiar al Dasein ocupat.⁷³² És a dir, el punt de partida i d'agafament per a qualsevol comprendre.

(ii) **El veure-previ** (*Vorsicht*) o *pre-visió* que retalla allò predonat (en el pre-tenir), ho encara “veient-ho” orientat vers certa direcció que guiarà la interpretació. Instaure alguna cosa així com un punt de *vista* o un punt de *fuga*.⁷³³ En el context de l'ocupació seria alguna cosa així com “el captar circumspectiu de remissions particulars com p.e. la remissió d'un ens a mà al seu fi pràctic, a complir mitjançant l'ús”.⁷³⁴

(iii) **El concebre-previ** (*Vorgriff*) o *pre-concepció*, que constiteix en la *conceptualitat* de partida que permet (i limita) l'articulació interpretativa posterior. La pre-concepció pot partir de la cosa mateixa o ser aliena a aquesta.⁷³⁵ P.e. “l'anticipació que l'ens a mà tal i com ha estat interpretat també podrà ser emprat”.⁷³⁶ Aquesta pre-concepció anticipativa pot fracassar, quan es força l'ens *en* conceptes refractaris al seu mode de ser.

Pel que es veu, la pre-estructura del comprendre prepara el terreny *especialment* a la interpretació circumspectiva (pràctica), en un gest que sovint ha estat interpretat com una prioritat ontològica del ser-a-mà respecte l'estar-aquí i que ha generat inacabables polèmiques.

I.2. Estructura del 'com a' en la interpretació

La *interpretació* és la tematització, exposició i determinació d'allò (pretemàticament) comprès. Allò interpretat (*visit* circumspecivament) té *l'estructura del “quelcom com a quelcom”* (estructura de l'“X com a Y”).⁷³⁷ A la pregunta circumspectiva sobre *què* sigui tal ens a mà, la interpretació circumspectiva respon dient que *és per-a...* (*Um-zu*). El comprendre (pre-estructura) ja ha obert i fet accessible l'ens de manera que es pot destacar explícitament per la interpretació el seu 'com a què (*als was*)'. En el tracte quotidià amb les coses hi domina la <<**visió prepredicativa** d'allò a a mà [que] és en si mateixa comprensora-interpretant (*vorprädikative (...) Sehen des Zuhandenen ist an ihm selbst schon verstehend-auslegend*)>> (SuZ,

⁷³¹ <<Aquesta [interpretació circumspectiva], en tant que s'apropia d'una comprensió, es mou en un comprensor estar girat vers una totalitat de circumstantiva ja compresa (*Sie bewegt sich als Verständniszueignung im verstehenden Sein zu einer schon verstandenen Bewandnisganzheit*)>> (SuZ, 150/174).

⁷³² Henschen (2010), 79.

⁷³³ <<L'apropiació d'allò comprès però encara velat realitza sempre el desvelament guiada per un punt de vista que fixa allò en funció del qual el comprès ha de ser interpretat. La interpretació es funda sempre en una *veure-previ* que “retalla” allò donat en l'haver previ vers una determinada interpretabilitat. (*Die Zueignung des Verstandenen, aber noch Eingehüllten vollzieht die Enthüllung immer unter der Führung einer Hinsicht, die das fixiert, im Hinblick worauf das Verstandene ausgelegt werden soll. Die Auslegung gründet jeweils in einer Vorsicht, die das in Vorhabe Genommene auf eine bestimmte Auslegbarkeit hin »anschneidet*.)>> (SuZ, 150/174).

⁷³⁴ Henschen (2010), 79.

⁷³⁵ <<La interpretació es pot extreure de la conceptualitat pertinent a l'ens mateix que cal intepretar, o bé pot forçar l'ens a conceptes als quals es resisteix pel seu propi mode de ser. Sia com sia, la interpretació s'ha decidit sempre, definitivament o de manera provisional, per una determinada conceptualitat; ella es funda en un *concebre-previ* (*Die Auslegung kann die dem auszulegenden Seienden zugehörige Begrifflichkeit aus diesem selbst schöpfen oder aber in Begriffe zwingen, denen sich das Seiende gemäß seiner Seinsart widersetzt. Wie immer – die Auslegung hat sich je schon endgültig oder vorbehaltlich für eine bestimmte Begrifflichkeit entschieden; sie gründet in einem Vorgriff*.)>> (SuZ, 150/174).

⁷³⁶ Henschen (2010), 79.

⁷³⁷ <<El que la circumspecció explícita en el seu per-a-què, i precisament en tant que tal, l'*explícitament* comprès, té l'estructura de *quelcom com a quelcom* (*Das umsichtig auf sein Um-zu Auseinandergelegte als solches, das ausdrücklich Verstandene, hat die Struktur des Etwas als Etwas*)>> (SuZ, 149/172).

149/173).⁷³⁸ Les coses (útil) sempre apareixen *com a* això o allò. Com a cadira per asseure-s’hi, com a porta per tancar, com a cotxe per a desplaçar-se... Aquesta “visió” és prèvia i no exigeix ser explicitada en cap enunciat temàtic, però en fa possible l’opció.

Partint de la *interpretació circumscriptiva* en el tracte amb l’ens proper es pot dir que interpretem les alicates *com a* eina en emprar-les per arrencar un clau o reblar-lo; la sirena *com a* avís d’emergència en sortir per cames; la sopa *com a* calenta en l’esperar-nos i bufar la cullera; el so nocturn dels camions de brossa *com a* servei de neteja i preocupació per l’espai públic en el nostre insòmn donar voltes al llit “comprensivament” amb la necessitat d’higiène urbana; el so dels ocells *com a* alba i salutació del dia en el nostre abaixar les persianes i tancar la finestra, etc. Aquest ‘*com a*’ és l’estructura fonamental de la interpretació, la qual no s’ha d’explicitar i exposar necessàriament en forma d’enunciat (*Aussage*) (cf. § 33).

La interpretació té lloc sense que calgui enunciar que “les alicates m’aniran bé per reblar el clau”, “el soroll dels camions és una molèstia necessària”, “la sopa crema”...⁷³⁹ Aquest interpretar *X com a Y* no és cap esforç mental que fem per tal de donar un sentit a una *X* que es presentaria inicialment nua, purament estant i absurda, cosa que faria necessari recobrir tal presència obscena amb algun significat. Just al contrari, les coses se’ns donen primerament interpretades *com a* això o allò. Sento el teclejar d’algú a la sala d’ordinadors, no es tracta d’una percepció auditiva que en un segon moment interpreti i descobreixi *com* un teclejar. Tal interpretar és silencios, desaperebut i no específicament mental.

<<Que la circumspècció descobreixi vol dir que ella interpreta el “món” ja comprès. Allò a mà accedeix *explícitament* a la visió comprensora. Tot preparar, endreçar, arreglar, millorar, completar es duu a terme en tant que allò circumscriptivament a mà és explicitat en el seu per-a-què i es fa objecte d’un ocupar-se que es regeix pel que s’ha fet visible en aquesta explicitació. (*Die Umsicht entdeckt, das bedeutet, die schon verstandene »Welt« wird ausgelegt. Das Zuhandene kommt ausdrücklich in die verstehende Sicht. Alles Zubereiten, Zurechtlegen, Instandsetzen, Verbessern, Ergänzen vollzieht sich in [149] der Weise, daß umsichtig Zuhandenes in seinem Um-zu auseinandergelegt und gemäß der sichtig gewordenen Auseinandergelegtheit besorgt wird.*)>> (*SuZ*, 148-149/172). El món ja és obert, i així es predescobreix el “món” (les totalitats circumstantives remissionalment articulades). El “món” s’ha comprès (pretemàticament) i es pot interpretar circumscriptivament, en el sentit que s’explicita l’ens en les seves remissions per-a. Comprenem el ser de l’ens, d’alguna manera, ja d’entrada. En contra del model epistemològic esgraonat que comença amb la pura percepció de quelcom, el quelcom percebut sempre es manifesta *ja* com a una cosa o altra. La pura percepció equival a la incomprensió o estupefacció, que no és la norma sinó l’excepció.⁷⁴⁰ És a dir, la mera percepció que no comprèn només es dona derivativament com a <<privació del *simple* veure comprensor (*Privation des schlicht verstehenden Sehens*)>> (*SuZ*, 149/173). La pura aprehensió de quelcom en la percepció és per a Heidegger un constructe teòric o, en el millor dels casos, un fenomen secundari i

⁷³⁸ Però què vol dir ‘prepredicatiu’?, es pregunta Demmerling: (1) allò previ a l’enunciat, però que pertany al regne del conceptual, o (2) suposa aquí Heidegger que significa *prelingüístic (vorsprachliche)* en el sentit dels “rendiments interpretatius preconceptuals (*vorbegriffliche Deutungsleistungen*)”? Demmerling (2009), 65.

⁷³⁹ Luckner (2001), 70.

⁷⁴⁰ <<El res-més-que-tenir-davant-de-si una cosa es dona en el pur quedar-se mirant aquesta cosa *en tant que ja-no-la-comprenem (Das Nur-noch-vor-sich-Haben von etwas liegt vor im reinen Anstarren als Nicht-mehr-verstehen)*>> (*SuZ*, 149/173).

derivat del donar-se originari de les coses.

Però en tot això, *el món* (sense cometes) continua al rerefons, horitzó d'horitzons... i sense ser explícitament abordat. Per això la noció de sentit (*Sinn*) que introdueix Heidegger després despertarà un seguit d'especulacions sobre el món.

I.3. Interpretació hermenèutica i apofàntica (l'enunciat)

En l'exposició gradual que fa Heidegger del més originari i fonamental (pre-estructura del comprendre) al més derivat (enunciat) ens trobem amb una altra distinció important. Hi ha dues menes d'interpretació, dos modes del *com a* interpretatiu: (a) El **com a hermenèutic** de la interpretació circumscriptiva dirimit en el punt I.2. i (b) el **com a apofàntic** de l'enunciat (*Aussage*). Segons **Henschen**, la distinció es pot entendre de la manera següent: la interpretació pot *intencionar* (*intendieren*) l'ens (a) de manera *circumscriptiva* com a ens a mà (*Zuhandenes*) o (b) de manera *conceptual* com a ens subsistent (*Vorhandenes*). (a) L'ens tractat circumscriptivament és interpretat “*com a* quelcom, que es remet així i aixà (*verweist*)”, mentre que (b) l'ens tractat conceptualment és interpretat “*com a* quelcom que cau sota un determinat concepte”.⁷⁴¹ Tot ens, doncs, és intencionat interpretativament *com a* això o allò d'una manera o altra. Per tant el mateix ens interpretat circumscriptivament *pot* ser interpretat apofànticament, com a ens subsistent que cau sota determinats conceptes.⁷⁴² Heidegger mateix ja ha avisat que en la pertorbació de la remissió es produeix una certa *mutació*, i es tematitzen aquestes remissions en direcció al concepte.

Els tres moments de l'enunciat són, segons Heidegger, (I) la *mostració* (*Aufzeigung*) o <<fer veure a l'ens des de si mateix (*Seiendes von ihm selbst her sehen lassen*)>>, (II) la *predicació* (*Prädikation*) i (III) la *comunicació* (*Mitteilung*) i expressió verbal (*Heraussage*) on es comparteix l'estar-girat-vers allò mostrat (*SuZ*, 154-155/178). L'enunciat com a interpretació apofàntica suposa una *mutació* (*Umschlag*) del tracte circumscriptiu amb allò a mà. Aquesta “transformació” es dona, diu Henschen, en el tenir-previ (la “transformació d'un ens-a-mà, amb el qual es tractava circumscriptivament, a un ens subsistent, que és l'objecte d'un enunciat”) i veure-previ (“un cobrir de les remissions d'un ens-a-mà, un descobrir les propietats d'aquest coma ens subsistent (és a dir, coma objecte d'un enunciat)”) ⁷⁴³, i implica un <<anivellament del “com a” originari de la interpretació circumscriptiva al com a... de la determinació subsistent (*Nivellierung des ursprünglichen »Als« der umsichtigen Auslegung zum Als der Vorhandenheitsbestimmung*)>>. Aquesta és la funció i <<privilegi de l'enunciat (*der Vorzug der Aussage*)>>, que així guanya <<la possibilitat del pur mostrar contemplatiu (*Möglichkeit puren hinsehenden Aufweisens*)>> (*SuZ*, 158/181).

A l'**enunciat** com a <<posar de relleu que *determina* i comunica (*mitteilend bestimmend Aufzeigung*)>> (*SuZ*, 156/180) li és essencial mostrar la cosa, perquè no és tant un representar quelcom, com un mostrar-ho en el seu estar-determinat d'una manera o altra que es comunica. És un una modificació de la

⁷⁴¹ Henschen (2010), 74.

⁷⁴² Henschen (2014), 67. Aquest intèrpret argumenta en contra la interpretació comuna que atribueix a Heidegger la tesi que “el concepte d'un ens subsistent és sempre la remissió tematitzada (o la tematització d'un context remissional) d'un ens a mà”. Per la contraargumentació de Henschen: Cf. Henschen (2010), 67-97; esp.92-97.

⁷⁴³ Henschen (2010), 91.

interpretació circumscriptiva. El seu *com a (als)* es reflecteix en l'estructura de subjecte i predicat, que *presentifica* i exposa el caràcter estructural del *com a* (què) hermenèutic. En l'exemple anterior de la sopa que crema, si bufo la cullera existeixo en la interpretació hermenèutica de la sopa *com a* calenta, però en exclamar l'enunciat “la sopa crema”, la sopa-útil adquireix el rang de sopa-cosa, subjecte de predicats. Remenar la sopa, bufar la cullera o demorar la ingesta són maneres d'interpretació *pràctica* de tractar la sopa *com a* massa calenta. Per contra, l'enunciat “objectiva” la sopa, la posa davant, la subsumeix a concepte i l'exposa com a subjecte de predicats. Evidentment s'ha de tenir en compte que hi ha tota una gradació entre l'interpretar circumscriptiu comprensor i l'enunciat teòric. Amb tot, l'enunciat és el germen de la teoria, tot i que en les seves formes més quotidianes es mou en una *objectivació* tènue i no pas en un *pur mostrar contemplatiu*.

La pregunta interessant segons **Demmerling**, fa referència a la relació entre les dues formes essencials de comprendre (el comprendre *implícit* i *l'explícit* (que és doble: interpretació pràctico-hermenèutica i lingüístico-apofàntica). Demmerling afirma el següent: (i) Poder enunciar enunciats no és condició necessària del comprendre implícit. El comprendre pràctic (interpretació pràctico-hermenèutica) pot ser explícit sense haver de mostrar una estructura proposicional. (ii) Per poder comprendre quelcom explícitament abans ha d'haver estat implícitament comprès. “El comprendre explícit proposicional es funda en el comprendre explícit pràctic. O dit altrament: el comprendre pràctic mereix la primacia sobre el comprendre proposicional.”⁷⁴⁴ La interpretació de **Brandom** considera, però, que no hi ha comprendre sense (la possibilitat essencial de l') enunciat. Segons ell, el “Dasein és l'ens que tematitza”, és a dir, l'ens al qual pertany “aquell tipus de pràctica lingüística” que “tracta algunes coses com a presents (*present-at-hand*)”.⁷⁴⁵ No en va, per Brandom l'enunciat és un ens privilegiat en el sentit següent: “**els enunciats són l'única interfície entre l'ens que està-aquí i la resta de les nostres pràctiques**. L'error de la doctrina del pur estar-aquí és que no veu cap interfície possible.” Segons Brandom el que està-aquí pren part en la totalitat significativa de l'útil (món) gràcies als enunciats que ho exposen *com a* això o allò, *sent* així o aixà. “Hom només pot fer ús pràctic dels enunciats *sobre* el que està-aquí, però mai del que està-aquí mateix”, ja que si se'n fa ús, ja es tracta d'un ens a mà! Els enunciats permeten l'ús del que està-aquí.⁷⁴⁶

En tot cas, el que m'interessa posar de relleu és que del món, que en aquesta discussió no apareix explícitament, en tenim sempre alguna comprensió prèvia (com del ser). En els fragments tractats es fa referència al comprendre implícit del “món” (totalitats remissionals i circumstantives que permeten l'explicitació parcial en la interpretació pràctica i/o enunciativa). El que m'inquieta és si hi ha algun accés a aquesta comprensió del *món*, o si tot el que podem fer és “projectar-la” ontològicament –en el que té forma d'inferència, malgrat tot!- a partir del reconeixement del comprendre implícit del “món”. És a dir, del (pre)comprendre les totalitats remissionals pràctiques que possibiliten el tracte amb l'ens (interpretació hermenèutica).

⁷⁴⁴ Demmerling (2009), 67.

⁷⁴⁵ Brandom (2002), 324.

⁷⁴⁶ Brandom, R., “Heidegger's Categories in *Being and Time*”, a: Dreyfus, H.L. i Wrathall, M.A. (eds.), *A Companion to Heidegger*. Blackwell Publishing, Malden (USA) – Oxford (UK) – Victoria (Au), 2007 (ed.orig.2005), 230. D'alguna manera el que està aquí “és a mà per les pràctiques enunciatives i inferencials”.

II. Sentit i cercle del comprendre

II.1. Sentit

Una de les dues indicacions fonamentals que s'han donat a la “definició” inicial del món del § 18 és que el món és *l'amb-vista-al-qual* (*das Woraufhin*) es deixa comparèixer prèviament a l'ens' (cf. cap. 1.3.4.2., apartat I). Vist això des de l'existenciari guanyat del comprendre es pot dir que l'ens (intramundà) en general és projectat vers el món (entès primordialment com a tot significatiu interconnex en-què “floreix” l'ocupació).⁷⁴⁷ L'ens guanya la seva possibilitat (de ser) gràcies al projecte. Però quina funció té el món *amb-vista-al-qual* és projectat l'ens en la seva possibilitat? Doncs bàsicament la de ser-ne el *sentit*, en la forma donada per Heidegger que exposaré en breu. En l'existència ocupada –terme mig de la quotidianitat– el compromís amb el “món” pressuposa un peculiar compromís no-explicit però imperant *amb el món*. Projectar l'ens (*intramundà* precisament *a partir* d'aquesta projecció) en la seva possibilitat és fer-ho *en direcció* al món, com si aquest fos alguna una mena de “pantalla” (i el mateix “projectar a la pantalla”). Però aquesta imatge és massa òntica, mentre que *el món “és” ser*. Aquest projectar l'ens vers el món *possibilita* l'aparició de l'ens; és a dir, el fenomen. L'ens apareix *intramundanament* en l'ocupació, la deliberació circumscriptiva i l'actitud teòrica, sempre sota d'una comprensió del ser (*imperar* del món) i gràcies a aquesta.

El concepte de *sentit* emprat amb rectitud, segons Heidegger, *no s'aplica a l'ens* (o al ser), sinó *al que possibilita* l'ens en el seu ser. O el que és el mateix: el que possibilita la comprensió d'alguna cosa; el que fa que l'ens *tingui sentit* –ús derivatiu i no originari de ‘sentit’-.⁷⁴⁸ El que compremem és l'ens (en el seu ser) i no el sentit. Aquest és la condició de la comprensibilitat, l'horitzó en què la comprensió és possible⁷⁴⁹ -i no crec que l'aparició de l'*en-què* (que caracteritza el món) sigui casual-. El sentit *s'articula* en l'obrir comprensor, però no es *comprèn*.⁷⁵⁰ El sentit, doncs, és la bastida existenciària formal (cf. *SuZ*, 151/175) pressuposada en tota interpretació comprensora. <<Sentit és l'horitzó del projecte estructurat per l'haver-previ, la manera prèvia de veure i la manera d'entendre prèvia, horitzó des del qual quelcom es fa comprensible com a quelcom (*Der Begriff des Sinnes umfaßt das formale Gerüst dessen, was notwendig zu dem gehört, was verstehende Auslegung artikuliert. Sinn ist das durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff strukturierte Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich wird*)>> (*SuZ*, 151/175). És a dir, el sentit es caracteritza com *en-què* del comprendre i *horitzó* del projecte (pre-estructura del comprendre on arrela el *com a*), trets de la noció ontològica de *món*.

⁷⁴⁷ <<En el projectar del comprendre l'ens és obert en la seva possibilitat. (...) L'ens intramundà en general és projectat vers un món, això és, vers un tot de significativitat als nexes remissionals del qual l'ocupació, en tant que ésser-en-el-món, s'ha lligat d'antuvi. (*Im Entwerfen des Verstehens ist Seiendes in seiner Möglichkeit erschlossen. (...) Das innerweltlich Seiende überhaupt ist auf Welt hin entworfen, das heißt auf ein Ganzes von Bedeutsamkeit, in deren Verweisungsbezügen das Besorgen als In-der-Welt-sein sich im vorhinein festgemacht hat*)>> (*SuZ*, 151/174-175).

⁷⁴⁸ <<Quan un ens intramundà ha estat descobert per mitjà del ser del Dasein, quan ha vingut a comprensió, diem que té sentit. Però allò comprès no és, en rigor, el sentit, sinó l'ens o, correlativament, el ser. (*Wenn innerweltliches Seiendes mit dem Sein des Daseins entdeckt, das heißt zu Verständnis gekommen ist, sagen wir, es hat Sinn. Verstanden aber ist, streng genommen, nicht der Sinn, sondern das Seiende, bzw. das Sein.*)>> (*SuZ*, 151/175).

⁷⁴⁹ <<Sentit és allò en el qual es mou la comprensibilitat de quelcom (*Sinn ist das, worin sich Verständlichkeit von etwas hält*)>> (*SuZ*, 151/175).

⁷⁵⁰ <<Anomenem sentit allò que és articulable en l'obrir comprensor (*Was im verstehenden Erschließen artikulierbar ist, nennen wir Sinn*)>> (*SuZ*, 151/175).

Malgrat els usos habituals (ontològicament inadequats), el *sentit* és un existenciari i no una categoria, com diu Luckner. És una forma de ser del Dasein i no una propietat de l'ens o dels enunciat. ⁷⁵¹ Per la meua banda, crec que si s'ha de classificar el sentit des de la dualitat categoria-existenciari, es pot considerar un existenciari, ja que pertany al ser del Dasein *com a ésser-en-el-món*. Però des del context d'una investigació del món, catalogar el sentit com a existenciari em sembla una fórmula de compromís, insuficient, a la qual se li escapa el caràcter específicament *mundà* del sentit. **El sentit pertany més al concepte de món que al concepte de Dasein (com a ens)**, ja que: (i) es caracteritza en termes “espacials” com a *en-què* i *horitzó* (sinònim de l'*amb-vista-a*) més que no com a Aquí, concret i situat (que pertany al Dasein); i (ii) en termes de relacionalitat i interconnexió “significativa”, *més que* com a existència (autoremissionalitat) en-cada-cas-meua. Com a “rerefons” no òntic desatès en la mesura que estem vora les coses; *implícit* per excel·lència (si se'm permet aquest ús), el sentit pertany *al món* (i al *ser*) més que al Dasein. Pertany al Dasein també, però *només* en la mesura que aquest *ens* té una comprensió preontològica del *ser* i *és-en-el-món*.

El sentit és el fons sobre el qual l'ens “significa” pel Dasein i li “importa”, podent-se interpretar diversament. El propi Dasein es comprèn *a si* sobre el sentit obert vers el qual es projecta tot comprendre, on pot interpretar-se de *diverses* formes (tot i que aquestes no són *infinites*). La pregunta pel sentit del ser no busca res darrere del ser o de l'ens, inquireix pel ser mateix en tant que comprensible, és a dir, per la *comprensibilitat* mateixa. ⁷⁵²

II.2. Cercle de la comprensió

El comprendre i la interpretació formen un cercle, perquè només podem interpretar allò que ja ha estat comprès. ⁷⁵³ <<Tota interpretació que hagi d'aportar comprensió ha d'haver comprès ja allò que en ella s'ha d'interpretar (*Alle Auslegung, die Verständnis beistellen soll, muß schon das Auslegende verstanden haben*)>> (*SuZ*, 152/176). Evidentment no es tracta de cap platonisme. Més aviat és un plantejament que rebutja els començaments des de zero, l'absolutesa i puresa del “coneixement” i del ser, la possibilitat de l'absència de prejudicis, etc.

Veure en aquest cercle un defecte, un vici, una anomalia que pot i ha de ser superada és malentendre radicalment el comprendre. Heidegger rebutja l'aplicació de l'esquema del coneixement

⁷⁵¹ Cf. Luckner (2001), 70.

⁷⁵² <<En preguntar pel sentit del ser, la investigació no es torna per això profunda, ni intenta atènyer, cavil·lant, quelcom que estigués darrere del ser, sinó que pregunta pel ser mateix en tant que immers en la comprensibilitat del Dasein. El sentit del ser mai pot ser contraposat a l'ens o al ser com a “fonament” sustentador de l'ens, car el “fonament” només és accessible com a sentit, encara que només fos com a abisme del sense-sentit. (*Und wenn wir nach dem Sinn von Sein fragen, dann wird die Untersuchung nicht tiefsinnig und ergrübelt nichts, was hinter dem Sein steht, sondern fragt nach ihm selbst, sofern es in die Verständlichkeit des Daseins hereinsteht. Der Sinn von Sein kann nie in Gegensatz gebracht werden zum Seienden oder zum Sein als tragenden »Grund« des Seienden, weil »Grund« nur als Sinn zugänglich wird, und sei er selbst der Abgrund der Sinnlosigkeit.*)>> (*SuZ*, 152/175).

⁷⁵³ En aquesta apreciació hi ha el germen d'un problema fascinant per uns i banal per d'altres. Si només es pot interpretar (elaborar interpretativament) allò que *ja s'ha comprès*, com es determina l'extensió, qualitat i caràcter del que compremem? *Què* o *qui* ho determina? –tot i que aquesta ja és una pregunta de caràcter més òntico-causal, que no pas ontològic-hermenèutic-. Expressat en termes acords a la investigació present: el donar-se del món (en tant que històric, dinàmic, no estàtic) s'ha de prendre com a mera donació o ens podem preguntar pels factors (òntico-ontològics) que intervenen en aquesta donació i la seva “modificació” històrica?

científic al comprendre i interpretar que el precedeixen i possibiliten.⁷⁵⁴ Cal exposar les <<condicions essencials de realització (*wesenhaften Vollzugsbedingungen*)>> de tota interpretació. Expressat en una frase que ha fet fortuna: <<El decisiu no és sortir del cercle, sinó entrar-hi de la manera correcta (*Das Entscheidende ist nicht, aus dem Zirkel heraus-, sondern in ihn nach der rechten Weise hineinzukommen.*)>>. Aquest **cercle hermenèutic** és indestructible, inevitable i subjau a tot mode de comprendre, ciència inclosa. Però què pot voler dir *entrar de la manera correcta* en el cercle, assumir-lo com a <<possibilitat positiva del coneixement més originari (*In ihm verbirgt sich eine positive Möglichkeit ursprünglichsten Erkennens*)>>, que és <<expressió de l'estructura-prèvia del Dasein mateix (*Ausdruck der existenzialen Vor-struktur des Daseins selbst*)>> (*SuZ*, 153/176)?

Quina sigui la manera correcta d'entrar-hi no és cosa que es pugui enunciar així com així, per tal com el comprendre és simultàniament del món i de l'existència del cas. Les indicacions que se'ns donen són programàticament fenomenològiques. Bàsicament “consolidar” la pre-estructura del comprendre en les coses mateixes i no deixar-se portar per ocurrències i opinions populars⁷⁵⁵, modes o tendències, més properes al *xerrar* que a l'escoltar autèntic (de la *parla*). Guanyar el tema científicament, és a dir, fenomenològicament.

Aquesta circularitat és una estructura ontològica fonamental de la nostra existència i ésser-en-el-món.⁷⁵⁶ La circularitat implica la *temporalitat* essencial del món, del ser i de l'ens, especialment d'aquell que som. Vist que cal llegir el cercle hermenèutic “metodològicament” en paral·lel a la indicació formal (cf.IV, cap.3.2.2.), que clarifica el procedir obert de la filosofia i el funcionament, (de)formació i història fenomenològica dels conceptes.

<<El comprendre, com a obertura de l'Aquí, ateny sempre la totalitat de l'ésser-en-el-món. En tot comprendre del món s'hi comprèn també l'existència i a la inversa. (*Das Verstehen betrifft als die Erschlossenheit des Da immer das Ganze des In-der-Welt-seins. In jedem Verstehen von Welt ist Existenz mitverstanden und umgekehrt.*)>> (*SuZ*, 152/175). Si apliquem aquesta circularitat a la qüestió del món i suposem que, tal i com diu Heidegger, partim sempre d'un comprendre el món, trobem una sèrie de problemes que vull apuntar. Si el món (i l'existència) és *el ja sempre* comprès, hauria de ser interpretable, i en el cas més extrem, enunciable?⁷⁵⁷ Podem admetre això? I encara més, què significa? La *comprensió del món* i la *comprensió del ser* es refereixen a un *comprendre implícit explicitable* o més aviat es tracta

⁷⁵⁴ <<No es tracta d'adequar el comprendre i la interpretació a un determinat ideal de coneixement, que no és sinó una varietat del comprendre que s'ha orientat vers la legítima empresa d'aprehendre el que està-aquí en la seva essencial incomprendibilitat (*Nicht darum geht es, Verstehen und Auslegung einem bestimmten Erkenntnisideal anzugleichen, das selbst nur eine Abart von Verstehen ist, die sich in die rechtmäßige Aufgabe einer Erfassung des Vorhandenen in seiner wesenhaften Unverständlichkeit verlaufen hat*)>> (*SuZ*, 153/176).

⁷⁵⁵ <<...quan la interpretació hagi comprès que la seva primera, constant i última tasca consisteix en no deixar que el tenir-previ, el veure-previ i el concebre-previ li siguin donats per meres ocurrències i opinions populars, sinó en assegurar-se el caràcter científic del tema mitjançant l'elaboració d'aquesta estructura de prioritat a partir de les coses mateixes (*wenn die Auslegung verstanden hat, daß ihre erste, ständige und letzte Aufgabe bleibt, sich jeweils Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff nicht durch Einfälle und Volksbegriffe vorgeben zu lassen, sondern in deren Ausarbeitung aus den Sachen selbst her das wissenschaftliche Thema zu sichern*)>> (*SuZ*, 153/176).

⁷⁵⁶ <<L'ens que com a ésser-en-el-món li va el seu ser mateix té **una estructura ontològica circular** (*Seiendes, dem es als In-der-Welt-sein um sein Sein selbst geht, hat eine ontologische Zirkelstruktur*)>> (*SuZ*, 153/177).

⁷⁵⁷ Segons Brandom, tot el que ha estat implícitament comprès es pot *explicitar* i, arribats al cas, exposar enunciativament, tot i que no tinc clar que admetés que el ‘món’ o el ‘ser’ siguin objecte d'un comprendre.

d'alguna cosa com *estar avesats a un sentit*, tal i com s'ha definit 'sentit' abans? *Es pot explicitar la comprensió del món?* Si es comprèn el món sembla que l'han de *poder* seguir diverses interpretacions com a elaboracions d'aquest mateix comprendre.⁷⁵⁸ Però hi ha alguna cosa així com un comprendre el món *explicitable* fins al punt de ser *exposable* en enunciat? O és la interpretació del comprendre implícit del món sempre una *parcialitat* d'aquest? O encara més, és el comprendre el món (el ser i l'existència) un comprendre *qualitativament* diferent del comprendre la possibilitat (de ser) d'un ens en la interpretació pràctica d'usar-lo o lingüística de referir-nos-hi per enunciat? Si fos així, no estariem fent el tall entre ens i ser, ens i món, etc. més profund i més difícil d'articular filosòficament?⁷⁵⁹ No recauríem en la metafísica per deixar definitivament enrere l'assentament fenomenològic del pensament?

Sense anar massa més enllà del que hem vist fins aquí a partir de *SuZ*, diríem que comprenem el món *en tant que l'habitem*. Ser-en és habitar; som-en-el-món comprensorament. Habitem el món en estar sota el seu *imperi*. Fenomenològicament hem extret fins aquí una sèrie d'indicacions explícites sobre el món: el seu caràcter *total, previ, implícit, simple, englobant i possibilitador* del fenomen i, per tant, del ser de l'ens... Però aquestes indicacions no es tradueixen en el que habitualment es considera *coneixement*. No extraïem cap coneixement a posteriori, parcial, explícit a partir d'expressar i elaborar la nostra comprensió del món.⁷⁶⁰

Fins i tot les ciències en la seva "pretensió"⁷⁶¹ de donar una imatge conjunta del món procedeixen per *collage*, intentant relligar i recosir *a posteriori* els "resultats" produïts per enfocaments metòdics, conceptuals i teòrics diferents. En tal cas el fenomen del món ja s'ha escolat. En rigor, ni tan sols s'ha perdut, sinó que s'ha obviat de bell principi. És cert que les interpretacions científiques parlen del "món" (tot de l'ens subsistent projectat per la ciència), l'ens en la seva objectivitat (món 1, univers físic).⁷⁶² És aquest, però, el món *en-què* existim i *amb-vista-al-qual* compareix d'entrada l'ens en el seu ser?⁷⁶³

La pregunta ontològica pel món arrela, "curiosament", en l'existència en-cada-cas-nostre, no emergeix d'alguna mena de conglomerat de coneixements científics. Aquesta pregunta batega en el fons de

⁷⁵⁸ Sense entrar aquí en si es tracta d'una interpretació pràctica o lingüística.

⁷⁵⁹ No oblidem que el ser és sempre ser de l'ens i que el món exigeix l'ens (no només el Dasein), no el produeix.

⁷⁶⁰ Algú podria considerar que la comprensió (preontològica) del món s'explicita parcialment en la mesura que anem *fent-nos amb* diferent parcel·les del món. Però és que el coneixement i tracte, per exhaustiu i profund que sigui, d'una parcel·la del món (el "món de la cuina", el "món de l'estudi", el "món de les drogues", "el món de la pobresa"), d'entrada diu poc sobre el món en la seva totalitat. Només en la mala comprensió del món com a tot òntic d'ens subsistent es pot considerar això així. Però és que en aquesta concepció el punt de partida no és un problema ni una pregunta, sinó una definició implícita, que ve a dir que el món és l'ens constatable empíricament en la seva totalitat (paradoxalment no constatable, com apuntà Kant).

⁷⁶¹ No estic dient que les ciències, en plural, tinguin com a pretensió explícita donar una imatge del "món". És a dir, una visió completa i total (en la mesura dels avenços històricament assolits) sobre el què, el d'on i el com (causal) de l'ens. Cada ciència té, d'alguna manera, el seu programa, i discutir sobre el mínim comú denominador a nivell d'objectus que tinguin les ciències avui en dia, va molt més enllà del tema d'aquesta tesi.

⁷⁶² Però és que més enllà de la qüestió ontològica del món, que no és cosa de la ciència, es pot dir que la ciència parla i explica l'ens *tal i com* és? O projecta l'ens tal i com ha de ser per tal que ella el pugui explicar?

⁷⁶³ Per mor de l'argument, acceptem que el ser no és reductible a l'estar-aquí constatable objectivament per la metodologia i conceptualitat de les ciències de la naturalesa, en les seves versions més elaborades i efectives ("productives"). Perquè el ser es mostra també com a bellesa, horror, joia, indeterminació, etc. Partim, si es vol, de les múltiples formes de ser esbossades per Heidegger: ser-a-mà, estar-aquí, vida, existència, etc. Caldria sumar-li el *ser del món* (problema que ressona en el preguntar pel ser del llenguatge o pel sentit del ser).

tot existir, i l'existir contemporani certament està mogut per la ciència, però també pel mercat, l'amenaça ecològica planetària, la globalització, etc. Amb això vull dir que la pregunta ontològica pel món arrela en una precomprensió del món que no “és” “més” del Dasein (educadament) científic que del (científicament) ignorant. Amb això, tampoc dic que la ciència, la religió, el mercat, la tradició i la ideologia política, p.e., siguin inòcuus respecte el comprendre previ del món que constitueix el Dasein. Però començar per aquestes pensant que a partir d'elles s'arribarà a una reconstrucció del fenomen sencer del món (i del nostre precomprendre'l) és començar la casa per la teulada, car el món és previ i total.⁷⁶⁴

Però, té sentit considerar que es pot explicitar i exposar el comprendre del món com qui explicita el procés físic, fisiològic, psicològic i social d'una acció humana com l'aparellament, la revolta, la conformitat? A molt estirar, es poden extreure algunes indicacions *formals* generals sobre la mundanitat del món, sobre el caràcter de tot món com a món. Aquestes dibuixarien una certa “estructura” de *ser* més en el seu *com* (totalitat, en-què, amb-vist-a (horitzó), implícitesa, incomptabilitat, a priori, oscil·lació, etc..) que en el seu *què*. Seria això el coneixement ontològic sobre el món que buscàvem? O ens trobem en una empresa per apropar-nos a la *qüestió del món*, sense hipotecar aquest pensament i aquest trajecte a la consecució d'algun “resultat” que es pugui considerar com a “coneixement”?⁷⁶⁵

II.3. Especulacions sobre *sentit i món*

Es pot dir que els conceptes de *sentit i món* són equivalents?⁷⁶⁶ És el *sentit*, com a *horitzó* de tot projecte en què l'ens guanya la seva possibilitat (fenomen), *el món mateix*? Remeten ambdós a l'implícit *simpliciter*? Com dir el que ens permet dir en general? Com mostrar el que permet la mostració? Com interpretar el que permet la comprensió? El món és simplement allò *ja* comprès?⁷⁶⁷ Respecte tot això considero dues hipòtesis.

Hipòtesi A: S'ha dit que el *sentit* permet tota projecció (del ser) de l'ens (naturalesa, societat, útil, etc.). Identificant *sentit i món* (horitzó *amb-vista-al-qual* pot comparèixer l'ens i *en-què* de l'existència fàctica), no passaria el món a significar quelcom des-lligat de la resta? Una condició absoluta de l'aparèixer finit i delimitat de tot ens?⁷⁶⁸ És això el que vol dir? És compatible això amb l'esperit *finitista* de Heidegger?

El *món* com a *sentit* és l'implícit *simpliciter* que permet qualsevol comprensió, interpretació i

⁷⁶⁴ A l'error de començar pel *posterior* (ciència, religió, mercat, etc.) se li oposa la temptació d'instaurar *l'anterior* com a donat d'una vegada per totes. Aquesta relliscada converteix el món en un apriori *atemporal i estàtic*, quan el món mateix ves a ser la seu mateixa del transcórrer i del canvi, és a dir, del moviment i del temps.

⁷⁶⁵ Total, avui en dia, la noció mitjana de coneixement no contempla els “coneixements *a priori*”.

⁷⁶⁶ Nancy (2003). “Així, *món* no només és correlatiu de *sentit*, està estructurat com a *sentit*, i recíprocament, *sentit* està estructurat com a *món*. En definitiva ‘el sentit del món’ és una expressió tautològica” (22). Nancy rebutja els plantejaments en què el món rebia el sentit des d'una altra instància com Déu, i en aquest sentit apunta al fet que “el món *ja no té* sentit, però *és* el sentit”. I justament per això, “avui en dia torna a ser exacte que ja no es tracta d'interpretar el món, sinó de transformar-lo. Ja no es tracta de prestar-li o donar-li un sentit més, sinó d'entrar en aquest sentit, en aquest do de sentit que és ell mateix.” (23).

⁷⁶⁷ Efectivament *comprès* en un sentit heideggerià com el d'expressions com ‘comprensió del ser’, ‘comprensió del món’, etc., però no en *el* sentit de ‘projectat en la seva possibilitat’. Car el projectar possibilitats obre *l'ens* en el seu ser, però allò *amb vista al* qual es projecta l'ens (en el comprendre) és precisament el món! *Comprendre el món* no pot ser el mateix que *comprendre el martell*.

⁷⁶⁸ Condició necessària, però no suficient!

enunciació de l'ens comprensible, interpretable i enunciable (en el seu ser). Però llavors, el sentit/món *no* fóra ell mateix comprensible, interpretable ni enunciable.⁷⁶⁹ El món no podria ser subjecte de predicats en l'enunciació, tema d'interpretació, no seria comprensible. Si el món fos el sentit sense més no en podríem extreure'n *el seu* sentit, que seria el *sentit del sentit*, entrant en un regrés a l'infinit... Nancy ho "resoldria" de manera peculiar quan després d'assumir que "el sentit no pot fer sentit més que quan no és requerit en aquesta tasca", afegeix que "*el més sensat del sentit, és que estigui exclòs de dir de quin sentit es tracta.*"⁷⁷⁰ En tot cas, si portem això a l'extrem, sembla que *el sentit del sentit* necessàriament serà *un* sense-sentit, el *seu* fonament des-fonamentat?⁷⁷¹ No tindria a veure amb l'"absurd" que tanta por fa i que (filosòficament) bé mereix ser escoltat?⁷⁷² (cf.III, cap.2.1., 3.2.; IV, cap.6.3.2., esp.7.3.). No és això el que Heidegger insinua a escrits posteriors com *VWdG*?

Per altra banda, si el món fos un *absolut* com es donaria *com a tal absolut*? Seria inefable? Des de la nostra finitud i la de l'ens *un* absolut no ens duu enlloc. A molt estirar al silenci, a la convergència del tot amb el no-res.⁷⁷³ Des del preguntar ontològic pel món, el *no-res* d'ens i el *tot* de ser (fenomen), s'assenyala una qüestió *anàloga* a la qüestió de Déu o el diví en el preguntar metafísic. Però no contravé aquesta hipòtesi precisament el cercle de la comprensió exposat?⁷⁷⁴

Hipòtesi B: En contra de la hipòtesi anterior que el món/sentit com a "absolut" i implícit *simpliciter* no és interpretable ni enunciable, es podria suposar que la comprensió del món com a punt de partida està sent *d'alguna manera* interpretada *en cada* interpretació (pràctica circumscriptiva o enunciat) -per parcial, incompleta, insuficient i incerta que sigui-. Però això, sense que el món mateix fos explícitament referència, objecte, tema, allò indicat o apuntat (excepte en discursos anòmals com el d'aquesta tesi). El món ja comprès estaria sent explicitat en els diversos comportaments interpretatius del Dasein (en la *praxi* i el discurs enunciatiu), de manera indirecta i involuntària.⁷⁷⁵

Aquesta "situació" paradoxal amb què ens trobem respecte el coneixement (preontològic) del món recorda els intents del Heidegger de la *Kehre* per "dir el dir" o "parlar del parlar". En les seves meditacions sobre el llenguatge a *Unterwegs zur Sprache* (1950/59) diu: <<Allò de què parlem, el llenguatge, ens precedeix sempre. Nosaltres només el seguim, repetint-lo contínuament. D'aquesta manera sempre estem darrera d'allò que, prèviament, hem d'haver assolit per poder parlar-ne. Per consegüent, parlant del llenguatge, ens trobem embolicats contínuament en un parlar insuficient. (*Das, wovon wir sprechen, die Sprache, ist uns stets schon voraus. Wir sprechen ihr standig nur nach. So hängen wir fortwährend hinter dem [169] zurück, was wir zuvor zu uns eingeholt haben müßten, um davon zu sprechen. Demnach bleiben wir, von der Sprache*

⁷⁶⁹ Tindriem la paradoxa que la comprensibilitat no és comprensible des d'ella mateixa.

⁷⁷⁰ Nancy (2003), 82.

⁷⁷¹ Si una cosa queda clara en la meua investigació és la profusió amb què la pregunta pel món desvetlla aquesta mena de fenòmens proscrius de l'àmbit humà, i encara més de l'àmbit científic i filosòfic.

⁷⁷² Si la filosofia per ser ha de ser valenta, no podem girar la cara als fenòmens de l'absurd (Camus), carrers d'una sola direcció (Benjamin), jocs de llenguatge (Wittgenstein) que "juguen" al que és insensat per altres jocs de llenguatge o a camins de bosc que no duen enlloc (*Holzwege* de Heidegger).

⁷⁷³ Això sembla cert per un absolut òntic, però funciona amb un absolut ontològic? És a dir, en termes de *ser*?

⁷⁷⁴ De totes maneres, Heidegger no diu que tot el comprès sigui *de facto* o *de iure* interpretable, sinó a la inversa. És a dir, que tot allò interpretat ja ha estat prèviament comprès.

⁷⁷⁵ Tot i que aquesta "interpretació indirecta constant" no representi per si sola *cap guany* per a una interpretació explícita del món (i de la comprensió del món).

sprechend, in ein immerfort unzureichendes Sprechen verstrickt.)>> (GA 12, 168-169/160). Dir el llenguatge... des del llenguatge... ens aboca a un *parlar insuficient*, com passa amb “l’apuntar” al món i “dir-lo” *des del món estant*.

En el cas del llenguatge, si el llenguatge constitueix el dir mateix, no es pot dir el dir *mateix*. *El llenguatge parla (Die Sprache spricht)*, d’alguna manera *ens* parla i *ens* diu. No és producció nostra...⁷⁷⁶ Una cosa similar passa amb el món, malgrat que les lectures en clau *idealista* de Heidegger ho encobreixin. El *dir* només seria capaç de dir allò *dicible*, l’ens, però no el dir mateix (el ser), que compareix i s’oculta en el dir l’ens. Existim *des del llenguatge, des del món, ja* havent-los escoltat.⁷⁷⁷ La parla parla, *mostra*. Anàlogament, *el món munda (die Welt weltet)* també vol dir que mostra... És l’esdevenir-se el mostrar mateix... que “possibilita” (no pas en sentit metafísicament causal) que l’ens *mateix* es mostri. Totes aquestes modalitats fenomèniques (és a dir, del mostrar-se l’ens) són possibles gràcies al mostrar-se a seques (ser, món...). ‘Ser’ o ‘món’ efectivament, no es refereixen a l’ens i, per tant, *no es poden contraposar* al que hi ha, al que és i al que es dona en el món. El món (‘llenguatge’, en les cites de Heidegger) és la possibilitat de mostrar-se de l’ens, la qual cosa no es mostra com a tal... Sigui com sigui, si el món és condició de possibilitat del mostrar-se no es pot mostrar *com* allò possibilitat per ell mateix (és a dir, *com a ens* en el seu ser), sinó necessàriament d’una altra manera -en el cas que sigui en absolut possible el fenomen del món *mateix*-.

Ens trobem en una situació similar a l’anunciada per Wittgenstein al final del *Tractatus*.⁷⁷⁸ El dir no es pot dir... Però es pot mostrar? En el seu efectuar-se? *El mostrar*, però, *es pot mostrar a si mateix*? Ni que sigui per un instant i de reüll? O és una pregunta inadequada? El mostrar-se d’alguna cosa no és un mostrar-se ja *el mateix mostrar-se* com a condició de possibilitat que la cosa aparegui? O s’ha de pensar en termes tardo-heideggerians, dient que el mostrar-se (*ser*) s’està mostrant sempre en el seu ocultar-se “per tal de” mostrar l’ens?⁷⁷⁹ L’intent d’*enunciar* quelcom sobre el món -no res de novedós, sinó més aviat quelcom ja sempre “sabut”- en la seva inefable qualitat de no-cosa (no-objecte, no-tema), fracassaria en cada cas, però hi podria haver-hi alguna cosa així com un *fracàs exitós*⁷⁸⁰, si el nostre *dir* fracassat mostrés, indiqués, suggerís el fenomen del món -fenomen de ser-.⁷⁸¹

⁷⁷⁶ <<Pel que fa a la seva essència el llenguatge no és ni una expressió ni una activitat dels éssers humans. *El llenguatge parla. (Die Sprache ist in ihrem Wesen weder Ausdruck, noch eine Betätigung des Menschen. Die Sprache spricht.)*>> (GA 12, 16/17).

⁷⁷⁷ <<Nosaltres no només parlem *el llenguatge*, parlem *des del llenguatge*. Això només ens és possible perquè ‘ja sempre’ hem escoltat el llenguatge. Què escoltem aquí? Escoltem el parlar del llenguatge (...). El llenguatge parla en ‘dir’, això és, en mostrar. (*Wir sprechen nicht nur die Sprache, wir sprechen aus ihr. Dies vermögen wir einzig dadurch, daß wir je schon auf die Sprache gehört haben. Was hören wir da? Wir hören das Sprechen der Sprache. (...). Die Sprache spricht, indem sie sagt, d. h. zeigt.*)>> (GA 12, 243/229-230).

⁷⁷⁸ Lafont (1997), 127. “La impressió que aquí es troben moltes ressonàncies amb el Wittgenstein del *Tractatus* es veurà encara més reforçada (...): <<Allò més propi del dir no es deixa atrapar en cap enunciat (*Die Sage, ihr Eigentümliches, läßt sich in keine Aussage einfangen.*)>> (GA 12, 255/241)”.

⁷⁷⁹ Si és així la germanor entre el concepte de món i de ser en Heidegger (especialment a partir dels anys trenta... des de *VWdW*) és innegable.

⁷⁸⁰ Aquesta és la idea clau de la interpretació del pensament de Heidegger que fa Leyte. Dir el ser, pensar-lo, només es pot “donar” en el fracassar de l’empresa, en concret, en la forma que hagi adoptat. Aquest fracàs del dir, mostra “que” el ser no és l’ens, sense enunciar-ho com faig aquí. Cf. Leyte, A., *Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid, 2005.

⁷⁸¹ El món seria un *fenomen de ser* o *el fenomen de ser* per excel·lència, el protofenomen (*Urphänomen*), ja que el món com a tal (món 4) no és un ens.

El món no hauria de resultar res misteriós, sinó al contrari. Massa clar per ser “percebut”. És la mateixa claredat? La imatge de l’horitzó apunta al mateix. No es pot atènyer l’horitzó, arribar-hi, situar-s’hi. De fet, l’horitzó sempre és *moment constitutiu* del nostre estar-situats i en relació amb aquest. És, doncs, la *proximitat* extrema del món la que no permet enunciar-lo, exposar-lo i explicitar-lo? No hi ha distància possible respecte el món?⁷⁸² El cert és que el món no permet un *defora*, perquè tot *dins* i *fora* és en-el-món! No el podem situar com a tema *ob-jectiu*... enfront nostre... però tampoc *sub-jektivar-lo*... posant-lo sota la nostra forma de ser.⁷⁸³ Si el món esdevé fenomen serà gràcies a algun tall, pertorbació o anomalia... Vet aquí el paper metodològic de la *negativitat* en la fenomenologia hermenèutica de Heidegger.⁷⁸⁴ En rigor, i com es veurà a partir del proper capítol 2, el món és ontològicament *oscil-lant*: proper-llunyà, familiar-inhòspit, total-ínfim (*nichthaft*)...

És aquesta investigació entorn del món una empresa fútil, una vel·leïtat filosòfico-mística? O cal mantenir l’*esperança* que en el pacient treball del concepte *vora* el fenomen, en el llimar fenomenològicament els conceptes i creuar-los, en les esquerdes, s’escoli un raig de llum, entri l’aire i es produeixi la tremolor en què es mostra la simplicitat *única* del que maldem per expressar, ni que sigui en el fracàs de l’enunciació filosòfica explícita? Es tracta de re-aprendre a *escoltar*⁷⁸⁵ el que ens ha permès *parlar*⁷⁸⁶ per primer cop... i que podria ser un escoltar el món, el ser, el llenguatge... sent aquestes paraules totes elles *símbol*, *signe* d’una altra “cosa” i senyal de la tasca del pensar? La meua “*esperança*” és que el treball fenomenològic-conceptual seguint el fil d’una reinterpretació dels textos de Heidegger atenyi indicacions filosòfiques valuoses sobre el món. Aquestes “direccions” poden servir per re-plantejar *altres* qüestions filosòfiques com la de la totalitat, la lògica i la semàntica filosòfiques, la pregunta pel *qui*, la qüestió de la normalitat i la folia, el concepte de ser i ens, la construcció de la realitat, la dialèctica individu-societat, natura-història, *cosmos*-existència, etc.

1.4.2.4. La parla

I. La parla com a existenciari

Malgrat ser sovint objecte de debat si la parla (*Rede*) és un existenciari tan originari com la disposició afectiva i el comprendre⁷⁸⁷, en el § 34 de *SuZ* es considera que així és –deixant de banda les

⁷⁸² No podem veure el món perquè no hi ha distància possible? És massa proper? Però si el món el pensem en la seva historicitat, com a esdevenir-se total espaciotemporal amb un dinamisme propi, podria donar-se la possibilitat de la ‘distància’ a partir de la ‘comparació’ de mons *siguts* (cf. cap. 3.4.2.2.).

⁷⁸³ Com han entès algunes interpretacions que han insistit sobremesura en el món com a *existenciari*, i han extret conclusions precipitades d’aquesta apreciació parcial feta per Heidegger.

⁷⁸⁴ Això ja ho hem començat a veure amb la interrupció de la remissió, la qüestió del signe, i encara es veurà més amb l’exposició de l’angoixa, la mort, la consciència i la interrupció del domini quotidià de l’hom en el món comú que comporten (cf. cap. 2.1.2., 2.2.2., 3.2.).

⁷⁸⁵ <<El parlar com a dir és en si un escoltar. És escoltar el llenguatge que parlem. Per això, parlar no és a la vegada sinó *prèviament* un escoltar. (*Das Sprechen ist als Sagen von sich aus ein Hören. Es ist das Hören auf die Sprache, die wir sprechen. So ist denn das Sprechen nicht zugleich, sondern zuvor ein Hören.*)>> (GA 12, 243/229).

⁷⁸⁶ Parlar, pensar, fer, sentir, viure... És a dir, existir.

⁷⁸⁷ Ja he esmentat al final de la introducció al cap. 1.4.2., com Henschen nega que sigui un existenciari del mateix rang que el comprendre i la disposició afectiva, mentre que Dreyfus, Carman i Brandom el consideren centralíssim, malgrat les inseguretats de Heidegger.

oscil·lacions posteriors-. **La parla és l'articulació de la comprensibilitat** (*Artikulation der Verständlichkeit*), és a dir, l'”*expressabilitat*” del sentit, prèvia a la interpretació i l'enunciat.⁷⁸⁸ S'ha de pensar en paral·lel amb la *pre-estructura* del comprendre, possibilitadora de l'estructura del ‘com a’ en la interpretació. La parla és cooriginària amb el comprendre disposat afectivament⁷⁸⁹ i antecedeix⁷⁹⁰ a la interpretació apropiadora d'allò comprès. Que la parla és un existenciari significa, per Carman, que és una condició hermenèutica.⁷⁹¹ “La parla és la condició de la interpretació per excel·lència”, per això possibilita el comunicar i l'expressar.⁷⁹²

Però la parla no és, encara, el fenomen del *llenguatge* (*Sprache*), sinó el seu <<fonament ontològic-existenciari (*existenzial-ontologische Fundament*)>> (*SuZ*, 160/184). Aquesta afirmació ha aixecat crítiques com la de **Lafont**, que la considera una inconseqüència⁷⁹³; fins i tot, un vestigi de dualisme i platonisme incompatible amb el plantejament fenomenològic-hermenèutic de Heidegger. No vull entrar en el debat, tot i reconèixer que aquesta qüestió rep un tractament insuficient a *SuZ*. Però sí remarcar que la parla no és un fenomen *reductivament* lingüístic, si per *lingüístic* s'entén allò signic expressat en enunciat.⁷⁹⁴ Escoltar i callar són també modes *essencials* de la parla... i possibiliten el llenguatge, com *una forma del dir* (parla).

Dreyfus i Haugeland tradueixen ‘Rede’ com a ‘dir (*telling*)’⁷⁹⁵, ja que la *Rede* no equival al llenguatge, a l'estar expressat en paraules.⁷⁹⁶ ‘Parla’ tradueix el *lógos* grec⁷⁹⁷, i implica una articulació i

⁷⁸⁸ <<La comprensibilitat ja està sempre articulada, fins i tot abans de la interpretació apropiadora. La parla és l'articulació de la comprensibilitat. Per això, la parla es troba ja a la base de la interpretació i de l'enunciat. (*Verständlichkeit ist auch schon vor der zueignenden Auslegung immer schon gegliedert. Rede ist die Artikulation der Verständlichkeit. Sie liegt daher der Auslegung und Aussage schon zugrunde.*)>> (*SuZ*, 161/184).

⁷⁸⁹ <<La comprensibilitat afectivament disposada de l'ésser-en-el-món s'expressa com a parla (*Die befindliche Verständlichkeit des In-der-Welt-seins spricht sich als Rede aus*)>> (*SuZ*, 161/184).

⁷⁹⁰ <<Hem anomenat el sentit a l'articulable en la interpretació i, així, més originàriament en la parla (*Das in der Auslegung, ursprünglicher mithin schon in der Rede Artikulierbare nannten wir den Sinn*)>> (*SuZ*, 161/184).

⁷⁹¹ Carman (2003), 245: “només hi ha expressió per virtut del compartir comunicatiu de la disposició afectiva i del comprendre”.

⁷⁹² Carman (2003), 249.

⁷⁹³ Ja he exposat la crítica de Lafont respecte la “dualitat” significativitat mateixa / significativitat oberta (cf. cap. 1.3.4.2. (apartat IV)), que és la base de la crítica a la dualitat parla (existenciària) / llenguatge (òntic).

⁷⁹⁴ Carman (2003), 227: “El repte, per tant, és entendre la parla com la base existenciària del llenguatge i de la pràctica lingüística sense per això reduir-la a un presagi protolingüístic o quasilingüístic de tots els fenòmens essencialment lingüístics, i només d'aquests”.

⁷⁹⁵ Rivera tradueix *Rede* per *discurso*. El terme ‘discurs’ com a forma de *discórrer* recull bé el caràcter articulant de la *parla*, però remet necessàriament al llenguatge expressat, i no veig que admeti com a formes autèntiques essencials modes com el ‘callar’ o ‘escoltar’, cosa que el terme ‘dir’ sí que admet. De totes maneres també sona *estrany* que callar sigui un mode de la parla o de la *Rede*, en la versió alemanya.

⁷⁹⁶ Un altre debat és si la parla com articulació del sentit no implica *precisament* la possibilitat de poder expressar interpretativament allò comprès *enunciativament i en paraules*. Aquesta postura és la de Brandom (2002).

⁷⁹⁷ Heidegger no tradueix l'aristotèlic *zoon logon echon* com *animal rationale* o ésser viu dotat de raó. L'home és <<l'ens que parla>>, és a dir, <<que és en la forma del descobrir el món i el Dasein mateix (*Seiendes, das redet (...), daß dieses Seiende ist in der Weise des Entdeckens der Welt und des Daseins selbst*)>> (*SuZ*, 165/188). Els grecs no tenen, segons Heidegger, cap paraula per designar el ‘llenguatge’, parlen de ‘parla (*Rede*)’ i punt, és a dir, de *lógos*. Només posteriorment s'interpretarà el *lógos* cada cop més com a enunciat, pel predomini de l'ontologia de l'estar-aquí que encobreix l'essencial del fenomen. La crítica general de Heidegger a la concepció del llenguatge com a enunciat, i del *lógos* com a lògica proposicional, es concentra en la frase següent: <<L'alliberament de la gramàtica respecte de la lògica requereix *prèviament* una comprensió *positiva* de l'estructura fonamental *a priori* de la parla en general com a existenciari (*Die Aufgabe einer Befreiung der Grammatik von der Logik bedarf vorgängig eines positiven Verständnisses der apriorischen Grundstruktur von Rede überhaupt als Existenzial*)>> (*SuZ*, 165/188).

una estructuració (*Gliederung*), una disposició comprensible dels membres, un tot de nexes, una *connexió* en què els nexes “comprensibles” poden ser posats de relleu. <<A l’articulat en l’Articulació⁷⁹⁸ de la parla ho anomenem **tot de significacions**. Aquest tot pot descompondre’s en significacions. Les significacions, per ser allò articulat de l’articulable, estan sempre provistes de sentit. (*Das in der redenden Artikulation Gegliederte als solches nennen wir das Bedeutungsganze. Dieses kann in Bedeutungen aufgelöst werden. Bedeutungen sind als das Artikulierte des Artikulierbaren immer sinnhaft.*)>> (*SuZ*, 161/184). De la mateixa manera que un esquelet està articulat, així també el *tot de significats* (*Bedeutungsganze*). Els nexes referits uns als altres (con-nectats) d’aquesta estructura con-nexa i interconnexa serien les *significacions*, de les quals Heidegger diu que en broten paraules.⁷⁹⁹ Aquestes serien ja una determinació òntica i “sínica” de les significacions (remissions que constitueixen la mundanitat del món en què el Dasein existeix). Amb tot, cal deixar establert que el llenguatge, el parlar amb paraules i enunciats, forma part essencial del que som. Si la parla és constitutiva del ser de l’Aquí del Dasein i del seu ésser-en-el-món, <<el Dasein en tant que ser-en que parla ja s’ha expressat en paraules. El Dasein té llenguatge (*hat das Dasein als redendes In-Sein sich schon ausgesprochen. Das Dasein hat Sprache*)>> (*SuZ*, 165/188). Insistir que la parla no es redueix al llenguatge no significa pas negar que el llenguatge és essencial a la nostra existència.

Segons **Dreyfus** en usar les coses “posem de manifest l’estructura ja articulada (*gegliedert*) del tot remissional”, i en aquest sentit “diem” les coses.⁸⁰⁰ Aquest segon sentit d’articulació seria l’*Artikulation* de què parla Heidegger. En obrir la finestra Article o manifesto una de les seves significacions, així quan miro al carrer a través de la finestra n’articulo una altra, perquè no tota Articulació (dels nexes significatius) té un nom o ha de ser dita lingüísticament. Però d’acord amb això no queda clara la diferència entre la *parla* com a *dir* les coses (*pràcticament* -en fer-les; p.e. obrir una finestra- i *lingüísticament* en proferir enunciats -dir “això és una finestra”-) i la *interpretació* (pràctica o lingüística). Com a efecte positiu tenim que es mostra la proximitat entre parla i comprendre. La interpretació d’alguna manera *expressa* allò ja comprès, i això gràcies a la parla que ha *articulat* ja el tot significatiu (que no deixa de ser un terme agermanat a la *significativitat* (*Bedeutsamkeit*)’ del § 18).

Carman ho desenvolupa més. “La parla és la dimensió expressiva i comunicativa de la pràctica” (*praxis*), sent “el llenguatge només una de les seves manifestacions concretes”. És a dir, el comportament del Dasein (tot comportament, també el “teòric”) s’articula *discursivament*, perquè és constitutivament *discursiu*... Tot comportament *diu*, atès que *parla* i *dir* són existenciàriament primordials de l’obertura i

⁷⁹⁸ Heidegger usa en aquest paràgraf dos dobles terminològics diferents: *gliedern* / *Gliederung* i *artikulieren* / *Artikulation*, que traduïm (com fan Gaos i Rivera) per ‘articular/articulació’, però remarcant com fa Dreyfus la diferència terminològica emprant ‘Articulació’ amb majúscula per parlar de l’*Artikulation* –sentit específicament existenciari de la “funció” de la parla-. A tall d’observació, fixem-nos que el verb *gliedern* significa articular, (sub)dividir o fins i tot classificar. El verb deriva del substantiu *Glied* (membre, fàlange, anella, baula o terme -en matemàtiques-). Del verb en deriva el substantiu *Gliederung* (articulació, estructura, disposició, divisió, classificació). *Artikulation* és un llatíisme, i sabem que Heidegger empra aquests per designar el terme del vocabulari específicament ontològic que genera. Així la distinció entre *Zeitlichkeit* i *Temporalität*.

⁷⁹⁹ <<El tot de significacions de la comprensibilitat *ve a paraula*. A les significacions els broten paraules, enlloc de ser les paraules les quals, enteses com a coses, es veuen dotades de significacions. (*Das Bedeutungsganze der Verständlichkeit kommt zu Wort. Den Bedeutungen wachsen Worte zu. Nicht aber werden Wörterdinge mit Bedeutungen versehen.*)>> (*SuZ*, 161/184).

⁸⁰⁰ Dreyfus (1991), 215.

l'existència del Dasein. La parla insisteix en l'*expressibilitat* de les possibilitats i en aquest sentit està íntimament unida amb la interpretació, tot i que la precedeix, car la parla "constitueix una mena d'espai públic de possibilitats expressives, un domini dels comportaments expressius a què ens podem afegir amb sentit, en un món local" (en sentit òntico-existencial).⁸⁰¹

II. La parla: parlar, escoltar i callar

Heidegger distingeix quatre moments constitutius de la parla.⁸⁰² Segons **Luckner**, entre d'altres, es tracta d'una incipient *teoria dels actes de llenguatge (Sprechakttheorie)* que es fixa més en "què fem, quan diem quelcom", que no pas en "què diem, quan diem quelcom". P.e., el dir poètic, la parla poètica, no comunica informació sinó més aviat es tracta d'una <<comunicació de la possibilitat existencial de la disposició afectiva (*Die Mitteilung der existenzialen Möglichkeiten der Befindlichkeit*)>> (*SuZ*, 162/186). I aquest és un exemple paradigmàtic de la parla existencial en què no es comunica res més que la possibilitat del trobar-se, de la situabilitat afectivo-comprensora.⁸⁰³ "Les formes de parla donen a entendre, en quines formes podem ser amb els altres, (...) i aquest 'donar a entendre (*zu verstehen geben*)' significa el mateix que el 'significar' en Heidegger". 'Significar' s'ha d'entendre, segons **Figal**, *transitivament* i vol dir "alguna cosa així com 'significar alguna cosa per algú' o 'importar-li a algú' (*jemandem etwas bedeuten*) o 'indicar' o 'avisar d'alguna cosa a algú (*jemanden auf etwas hindeuten*)'"⁸⁰⁴

Per captar l'amplitud del concepte de *parla* paga la pena fer referència a l'escoltar i el callar com a modes essencials d'aquesta. Per Heidegger en *escoltar (hören)* com a possibilitat existencial es posa especialment de manifest <<la connexió de la parla amb el comprendre i la comprensibilitat (*Der Zusammenhang der Rede mit Verstehen und Verständlichkeit*)>> (*SuZ*, 163/186). Gràcies a la possibilitat d'*escoltar* l'altre pot parlar.⁸⁰⁵ El ser-amb es configura en l'escoltar-nos-uns-als-altres que es dona de diverses maneres (p.e. en fer cas a l'altre, en ignorar-lo, oposar-s'hi o no voler entendre què diu i què fa (marginació)). Però també és gràcies a aquest escoltar que el Dasein pot obrir-se al seu propi ser.⁸⁰⁶ Però la parla no només té a veure amb el ser-amb sinó també amb el ser-vora l'ens. En concret, és sobre la base de

⁸⁰¹ Carman (2003), 205. Carman tradueix *Rede per discourse*, com Rivera.

⁸⁰² (i) El *sobre-què*, allò del qual es parla (*das Beredete*). Tot desig, ordre, interpel·lació té el seu *sobre-què*. (ii) El *parlat com a tal (das Geredete als solches)*, el que s'ha "dit". La frase proferida (en el cas d'una parla lingüística), però també el no-respondre a una pregunta, o el gest de voler una cosa fora del nostre abast. (iii) La *comunicació (Mitteilung)* que es dona en la dimensió del ser-amb -no s'ha d'entendre com un transport de vivències de l'interior d'un subjecte a l'interior d'un altre, car ja estem sempre fora, partim de la coexistència... del ser-amb comú-, i (iv) la *notificació (Bekündung)* de l'expressar-se (*Sichausdrücken*). En tota parla i tot dir també hi ha una *manera de parlar* que dona notícia del *quí*. El *tempo*, el to de "veu" (gest o postura), el moment del parlar i del callar... (cf. *SuZ*, 162/185-186). El que s'expressa és l'estar-fora, l'estat d'ànim *en* què ens trobem. Amb això ha estat apuntada l'analogia entre els quatre moments de la *parla* i els tres moments de l'*enunciat*, però tal i com diu Carman, no s'ha d'anar més enllà, perquè la parla (com el comprendre) és ontològicament prèvia a l'enunciat. Cf. Carman (2003), 220-227.

⁸⁰³ Luckner (2001), 73.

⁸⁰⁴ Figal (1988), 172.

⁸⁰⁵ <<L'escoltar a... és l'estar-obert existencial del Dasein com a ser-amb pels altres (*Das Hören auf... ist das existenziale Offensein des Daseins als Mitsein für den Anderen*)>> (*SuZ*, 163/186).

⁸⁰⁶ <<L'escoltar constitueix fins i tot la primària i autèntica obertura del Dasein al seu poder-ser més propi, com escoltar la veu de l'amic, que cada Dasein porta amb si (*Das Hören konstituiert sogar die primäre und eigentliche Offenheit des Daseins für sein eigenstes Seinkönnen, als Hören der Stimme des Freundes, den jedes Dasein bei sich trägt*)>> (*SuZ*, 163/186).

l'escoltar o sentir-hi (*Hören*) existenciari, del poder-escoltar (*Hörenkönnen*), que és possible el que anomenem *oir* o *sentir auditiu* (*Horchen*), que no és primerament un pur percebre auditiu de complexos sons que després s'interpreti com una cosa o altra, sinó que *sentim* d'entrada els ocells, els cotxes, el vent, els vianants, les paraules...⁸⁰⁷ Així, escoltant a algú estem *vora* d'allò de què parla, o millor, estem amb-ell vora-allò de-què-parla (cf. *SuZ*, 164/187).

També *el callar* (*das Schweigen*) es funda en la parla com a existenciari. La comprensió no es guanya forçosament a còpia de parlar i parlar de les coses. <<El silenci [l'estar-callat], com a mode de la parla, articula d'una forma tan originària la comprensibilitat del Dasein, que és precisament d'ell d'on prové l'autèntica capacitat d'escoltar i el transparent ser els uns amb els altres. (*Verschwiegenheit artikuliert als Modus des Redens die Verständlichkeit des Daseins so ursprünglich, daß ihr das echte Hörenkönnen und durchsichtige Miteinandersein entstammt.*)>> (*SuZ*, 165/188). Un silenci *pot* donar a entendre més que mil discursos. Hi ha silencis eloqüents: silenci administratiu, silencis veïnals, silencis epistolars (la interrupció del que era una comunicació fluïda amb algú), silenci en el discurs (que irrompen al mig d'una exposició lúcida), silencis polítics, preguntes que es responen amb un silenci, *lapsus* freudians... El silenci és un fenomen riquíssim i rau a la base de la parla, potser per això al xerrar (*Gerede*) li costi tant callar, perquè el silenci posa a la xerrameca en evidència (n'és la prova de la seva no fonamentalitat). Però <<callar no vol dir ser mut (*Schweigen heißt aber nicht stumm sein*)>> (*SuZ*, 164/187). Qui no diu mai res no té la possibilitat de callar. Només qui *parla* -i no només xerra, pot *callar*, i aquest callar diu tant com el seu parlar.

III. Observació: parla i món comú

<<La parla és l'articular "significant" de la comprensibilitat de l'ésser-en-el-món al qual li pertany el **ser-amb**, i que sempre es manté en una determinada forma del conviure [ser-uns-amb-altres] ocupat (*Reden ist das »bedeutende« Gliedern der Verständlichkeit des In-der-Welt-seins, dem das Mitsein zugehört, und das sich je in einer bestimmten Weise des besorgenden Miteinanders hält*)>> (*SuZ*, 161/185). El conviure (*Miteinandersein*) és *discursiu*, és a dir, el conviure "*parla i diu*" en tant que ens posem d'acord o discutim, ens preguntem i responem, es consulta, es declara, s'intercedeix per... L'aspecte *comunicatiu i expressiu* de tota interpretació (i per tant també de l'enunciat) està possibilitat per la *parla* mateixa, que posa de relleu un cop més el nostre ser-amb i la coexistència dels altres.⁸⁰⁸ Si anem a un país nou on no en coneixem la llengua, no per això no compartim cap *ser-amb*... sinó que hi haurà una *parla* (més o menys) comuna que ens permet *dir* alguna cosa i *expressar* comunicativament (sense necessitat d'enunciats, mentre no dominem l'idioma). Només sobre aquesta base comuna de disposició afectiva i comprendre articulats en la parla (com a existenciari), podem *aprendre una llengua*.

⁸⁰⁷ Fins i tot, diu Heidegger, quan algú parla una llengua que no entenem, primer de tot sentim *paraules incomprensibles*, no pures dades acústiques (cf. *SuZ*, 164/187).

⁸⁰⁸ <<La coexistència ja està essencialment revelada en la disposició afectiva comuna i en el comprendre comú. El ser-amb és *compartit* "explícitament" en la parla, és a dir, ell ja és prèviament tot i sense ser encara compartit, per no haver estat assumit ni apropiat. (*Mitdasein ist wesenhaft schon offenbar in der Mitbefindlichkeit und im Mitverstehen. Das Mitsein wird in der Rede »ausdrücklich« geteilt, das heißt es ist schon, nur ungeteilt als nicht ergriffenes und zugeeignetes.*)>> (*SuZ*, 162/185).

La parla no només va de la mà amb el *món comú* (*Mitwelt*), sinó també amb el caràcter fàctic i llençat al món del Dasein (consignat a un “món”).⁸⁰⁹ El llenguatge (*Sprache*) seria <<l’exteriorització de la parla (*die Hinausgesprochenheit der Rede*)>> (*SuZ*, 161/184); literalment, el parlar-la cap-enfora. A *SuZ* es concep el **llenguatge** com a determinació òntica, com a concreció històrico-fàctica-circumtant-ocupada⁸¹⁰ de la determinació ontològica i existenciària de la **parla**, tot i que no en sigui l’única possible. Hi ha altres modes d’exterioritzar la parla.

L’*expressibilitat* pròpia de la parla (articulació de la comprensibilitat del ser) implica el seu caràcter *comú* i *compartit*, que apunta *especialment* vers el món comú (*Mitwelt*) –el món en el seu caràcter de ser-comú-. La parla és “la manera com el nostre món és articulad coherentment, no només pragmàticament o teleològica, en termes de fins i activitats”, sinó “en termes de com té sentit expressar el nostre comprendre i transmetre’l als altres, i fins i tot a nosaltres mateixos”.⁸¹¹ El que fa possible el comportament expressiu (el comportament que *diu* i *parla* per si mateix) no és (necessàriament) la intenció de l’agent. No és el parlant qui decideix el significat de les paraules que empra, ni l’agent que s’asseu o camina de certa manera qui vol transmetre amb això l’actitud determinada que hi “*escolten*” (o hi veuen) els altres.⁸¹² “És precisament perquè la interpretació és essencialment pública i social que ha de tenir les seves arrels en la parla, tal i com Heidegger insisteix”. La parla possibilita l’estructura del *com a*, perquè és “la dimensió comunicativa de la intel·ligibilitat la que fa que els comportaments” puguin ser “expressius d’alguna cosa”⁸¹³ –és a dir, allò de què *parlen* (*Beredete*)-. A més els signes del § 17 (cf. cap. 1.3.3.2.), “que manifesten la mundanitat del món en il·luminar l’organització del món pràctic com a tot i orientar-nos en el seu si”, pressuposa la parla. Aquesta permet que els signes funcionin interpretativament.⁸¹⁴

En resum, la parla com a existenciari apunta a “la normativitat subjacent que governa els comportaments que no busquen simplement un fi, sinó que enlloc d’això aconseguen *expressar* el que d’una altra manera només comprendriem en el seu aspecte teleològic”. Per això, conclou Carman que “el nostre món quotidià està estructurat de manera no només pragmàtica, sinó també expressiva”.⁸¹⁵ Les mateixes maneres d’atènyer un fi (clavar un quadre a la paret, trencar el gel a l’ascensor, entrar en una casa...) poden ser *expressivament* diverses: sensible o insensibles, comunes o insòlites, etc. Si la parla és un

⁸⁰⁹ <<La parla és existenciàriament llenguatge perquè l’ens l’obertura del qual ella articula en significacions té el mode de l’èsser-en-el-món llençat i consignat al “món”. (*Die Rede ist existenzial Sprache, weil das Seiende, dessen Erschlossenheit sie bedeutungsmäßig artikuliert, die Seinsart des geworfenen, auf die »Welt« angewiesenen In-der-Weltseins hat.*)>> (*SuZ*, 161/184).

⁸¹⁰ <<Ja que de fet la parla s’expressa regularment per mitjà del llenguatge, i parla, d’entrada, en el mode d’un dirigir-se al “món circumtant” per dir les coses de les quals s’ocupa (*Weil jedoch die Rede faktisk sich zumeist in der Sprache ausspricht und zunächst in der Weise des besorgendberedenden Ansprechens der »Umwelt« spricht*)>> (*SuZ*, 349/365).

⁸¹¹ Carman (2003), 206.

⁸¹² No nego que *es pugui* expressar certa actitud davant de la vida o la societat amb les formes de caminar, seure, moure’s, i que això formi part d’una decisió voluntària. Es *pot* fer això, perquè d’entrada no és el que fem...

⁸¹³ Carman (2003), 216.

⁸¹⁴ Carman (2003), 235. En l’exemple de l’indicador del cotxe, aquest només *indica* (com a signe que és) des d’un comprendre comú i compartit del tot d’útil circumstantiu. Diu Carman: “l’indicador de direccions *mostra* el *com* de la situació, i ho fa d’una manera que és governada pels mateixos patrons i normes de l’hom que governa les nostres pràctiques demostratives en general”.

⁸¹⁵ Carman (2003), 237.

existenciari, tot comportament ‘diu’-és expressiu-, sigui de manera més o menys descarada. Igual que tot comportament està afectivament disposat i comprèn (pragmàticament o conforme a finalitats, segons Carman). La intel·ligibilitat (possibilitat d’interpretar X com a Y) pot ser, doncs, discursiva (en la parla) i pragmàtica (en el comprendre).⁸¹⁶ La *parla* no és essencialment *per-a* una cosa o altra. “No és *per-a* res en concret”.⁸¹⁷ No és un útil. La parla no es redueix a les funcions instrumentals que possibilita. De la mateixa manera, el llenguatge (pensat des del seu fonament en la paraula) no es pot pensar merament com a útil, i quan el pensem des del tot útil circumstanciat (pragmàticament constituït), com en part fa Heidegger en el § 17 sobre el signe, no l’esgotem, sinó que només apuntem a un moment seu, que per si sol és insuficient.

1.4.3. L’obertura del Dasein quotidià: estar-interpretat i caiguda

La llarga anàlisi de l’Aquí del Dasein que ens ha proporcionat els existenciaris de la disposició afectiva, el comprendre i la parla s’ha fet (presumptament) des de la indiferència modal i ara Heidegger es disposa a embrutar-se les mans, presentant la forma peculiar *quotidiana* de la disposició afectiva, el comprendre i la parla (i interpretació), que vénen a ser formes *impròpies* d’aquests existenciaris.⁸¹⁸

En els §§ 35-38 (part B del capítol 5) Heidegger es proposa exposar el caràcter públic de l’específica ‘obertura de l’hom (*Erschlossenheit des Man*)’ (cf. *SuZ*, 167/190).⁸¹⁹ Vist el paper de la *parla* en l’obertura, es pot concloure que aquest existenciari és el que exigeix més clarament que l’anàlisi abandoni la indiferència i se situï de ple en la quotidianitat.

L’exposició del *xerrar* (*Gerede*)⁸²⁰, la *curiositat* (*Neugier*) i l’*ambigüitat* (*Zweideutigkeit*) suposen l’essencial tendència quotidiana del Dasein a existir *impròpiament*, que a partir del § 39 es designarà com a *caiguda* (*Verfallen*). Aquesta fa de complement de l’anterior exposició del món comú (el ser-amb, la coexistència, el domini de l’hom –com a “*persona*” o com a *comunitat*-) i aprofundeix especialment en els fenòmens exposats *indiferentment* de la parla, la visió i la interpretació (presentats en els §§ 34, 31 i 32 respectivament) des de la quotidianitat.

Els fenòmens de la caiguda no constitueixen cap crítica de la cultura⁸²¹ sinó una descripció de com és el Dasein en tant que *hom* en el seu Aquí quotidià. Amb la deguda crítica i sedàs temàtic, el que es diu aquí, pot ajudar a caracteritzar el món com a *en-què* comú de l’existència. En la taula veiem una correspondència bastant inexacta –que matisarem en l’exposició- entre:

⁸¹⁶ Cf. Carman (2003), 237-240.

⁸¹⁷ Carman (2003), 238.

⁸¹⁸ El problema de fons és si la quotidianitat és necessàriament impròpia o no. La identificació plana de quotidianitat i impropietat la trobo problemàtica, així com la identificació triple ‘quotidianitat-impropietat-publicitat’. Com a direcció general considero que la quotidianitat és essencialment pública i comuna, i com a tal, té una *tendència cadent* (vers la impropietat), sense que això signifiqui que tota existència quotidiana sigui *necessàriament* impròpia.

⁸¹⁹ Identificant aquesta obertura pública massa sovint amb un existir impropí, quan, de fet, la propietat o impropietat depèn de l’existència del cas i es decideix existencialment, i no pas existenciàriament. A nivell ontològic, a molt estirar, es pot proposar la tendència *cadent* que comporta l’obrir-se públic comú de les possibilitats existencials.

⁸²⁰ Empraré el terme ‘xerrar’ per l’alemany ‘*Gerede*’ ja que no sona pejoratiu com ‘xerrameca’ (que reservo per algun context determinat), ni arcaic com ‘enraonia’. El xerrar, igual que la ‘curiositat’ i l’‘ambigüitat’, no té cap significat negatiu ans merament descriptiu, atès que per principi l’anàlisi existenciària no emet valoracions morals.

⁸²¹ Com s’ha interpretat sovint. P.e., Löwith, K., *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, Fondo de Cultura Económica de Argentina, Buenos Aires, 2006.

A. Constitució existenciària de l'Aquí (des de la indiferència modal)	B. El ser quotidià de l'Aquí (des de la quotidianitat, des de la impropietat)
Parla (<i>Rede</i>), § 34.	Xerrar (<i>Gerede</i>), § 35.
Comprendre (<i>Verstehen</i>), § 31, especialment. Però també, disposició afectiva, § 29.	Curiositat (<i>Neugier</i>), § 36 –la curiositat també s'entén com a disposició afectiva vers el que és nou, com un <i>tempo</i> agitat de l'existència ocupada en la fugacitat de possibilitats sempre noves per “comprendre” curiosament-.
La connexió de xerrar i curiositat, és a dir, de parla i comprendre (disposat afectivament) quotidians dóna lloc a l'...	Ambigüitat (<i>Zweideutigkeit</i>), § 37.

1.4.3.1. L'estar interpretat i els modes quotidians impropis de l'Aquí

I. L'estar-interpretat

Per a la meua investigació el concepte central d'aquests paràgrafs és l'*estar-interpretat* (*Ausgelegtheit*) o *estat interpretatiu* (Rivera), que apareix en correspondència amb la comprensió del ser. Aquest *estar-interpretat públic* és la forma habitual cadent de la interpretació (estructura del 'com a') del "món", els altres i nosaltres mateixos. A nivell fenomènic i ontic tot comprendre ja és i ha estat interpretat (hermenèuticament o apofàntica) quotidianament. *Estar-interpretat* és un *estar-expressat* i articulat que es funda en la parla (i en el seu mode impropí del xerrar), però que també determina la disposició afectiva.⁸²²

Segons Lafont, Heidegger situa el "lloc" de l'obertura del món (*Welterschließung*) en la *interpretativitat pública* (obertura interpretada), en el *ser-amb* (*Mitsein*). Aquesta no és ni en la forma de l'estar-aquí, ni en la del ser-a-mà, ni tampoc és un universal abstracte, sinó que té la forma del Dasein. El món s'obre en el parlar i haver-parlat uns amb altres, en el xerrar i haver estat xerrat, en el que es diu i ja sempre s'ha dit. Aquesta interpretativitat pública ofereix interpretacions del que sóc, del que són els altres, del que és el món i les seves coses.⁸²³ Lafont concep la *facticitat* (possibilitat llençada) com a *cultura* en sentit ampli, gairebé tant ampli com el concepte de món que investigo. "El 'ser lliure per a', entès com a 'estar obert a possibilitats', només pot aparèixer en el pla de la cultura, caracteritzada per la seva estructura simbòlica". La cultura⁸²⁴ seria un "medi simbòlic que <<regula i distribueix (*regelt und verteilt*)>> (SuZ, 167/190) les possibilitats *determinades*" que som –comprenent afectivament-.⁸²⁵ El món obert públicament (i compartit) es concretaria en la "cultura", com l'estar-interpretat dominant. És el món fàcticament obert i

⁸²² <<El predomini de l'estar-interpretat públic ha decidit ja fins i tot sobre les possibilitats del temps afectiu, això és, sobre el mode fonamental com el Dasein es deixa afectar pel món. L'hom esbossa d'antuvi la disposició afectiva, determina què i com es "veu". (*Die Herrschaft der öffentlichen Ausgelegtheit hat sogar schon über die Möglichkeiten des Gestimmtseins entschieden, das heißt über die Grundart, in der sich das Dasein von der Welt angehen läßt. Das Man zeichnet die Befindlichkeit vor, es bestimmt, was man und wie man »sieht«.*)>> (SuZ, 169-170/192).

⁸²³ Lafont (1997), 108.

⁸²⁴ La dimensió lingüística de la cultura, és a dir, la plausibilitat de pensar *llenguatge i cultura* unitàriament, facilitaria, segons Lafont, la intel·ligibilitat del que diu Heidegger.

⁸²⁵ Lafont (1997), 75.

xerrat en-què ens comprenem.

La presentació d'aquest estar-interpretat s'introdueix a partir de la necessitat de la *parla* de ser fàctica, és a dir, efectivament duta terme.⁸²⁶ El fet que la parla ja sempre ha estat *expressada* (xerrada...) és el que Heidegger anomena *Ausgesprochenheit*, que és literalment 'haver-estat-parlat' o 'expressió lingüística' (Rivera). <<L'haver-estat-parlat alberga, en el tot articulat de les seves connexions de significació, un comprendre del món obert i, a la vegada cooriginàriament, un comprendre de la coexistència dels altres i del propi ser-en (*Die Ausgesprochenheit verwahrt im Ganzen ihrer gegliederten Bedeutungszusammenhänge ein Verstehen der erschlossenen Welt und gleichursprünglich damit ein Verstehen des Mitdaseins Anderer und des je eigenen In-Sein*)>> (*SuZ*, 168/190-191). El domini del que és *públic* (*Öffentlichkeit*) i el seu **estar-interpretat** (*Ausgelegtheit*) és el punt de partida del Dasein del cas: obertura fàctica quotidiana. Tal i com es diu de l'hom, que domina l'existència quotidiana de terme mig, també de l'estar-interpretat se'n diu que <<en ell, des d'ell i contra ell es duu a terme tot comprendre, interpretar i comunicar genuïns, tot redescobrir i tot reapropiar (*In ihr und aus ihr und gegen sie vollzieht sich alles echte Verstehen, Auslegen und Mitteilen, Wiederentdecken und neu Zueignen*)>> (*SuZ*, 169/192). La resolució que permet al Dasein apropiat-se de la Situació i existir pròpiament pressuposa aquest estar-interpretat cadent on es troba llençat com a punt de partida i referència "absoluta", ni que sigui per "enfrontar-s'hi". Per això es pot dir que ens trobem en el món comú i públic en diversos modes cadents: ens trobem més que dient (pròpiament) xerrant, més que comprenent (pròpiament) i disposats afectivament (de manera pròpia) dispersament encuriosits, comprenent de manera ambigua.

II. Els modes quotidians impropis de l'Aquí

És interessant veure com durant l'exposició dels modes *impropis* de ser-en (el món) i de ser-l'Aquí del Dasein quotidià (és a dir, de la *caiguda*), es dona una visió global de "quin" és el món on existim regularment. Aquest és un món en-què existim dispersos, distrets, ocupats i apressats, saltant d'una cosa a l'altra sense parar. Es tracta d'un "**món superficial**" només en el qual es pot donar la 'normalitat', la 'quotidianitat' en-què ens sentim còmodes (acostumats, "com a casa"... fins i tot, "acomodats").⁸²⁷ Fins i tot es podria parlar d'un "**món aparador**" en què més que estar-hi assentats i arrelats (metafòricament, car es pot estar dinàmicament arrelat al món i en procés de canvi), ens regim pel que crida més l'atenció i ens atrapa la "vista".

II.1. El *xerrar*

Cal veure com en l'exposició neutra dels existenciaris la parla era el darrer, i en canvi en l'exposició caiguda dels existenciaris del *ser-en* el *xerrar*, com a parla cadent fàctica, és el primer, i del que se n'extreuen fenomenològicament els altres dos. Però què significa aquest *xerrar* (*Gerede*)? Es tracta d'un

⁸²⁶ <<Ordinàriament la parla s'expressa i s'ha expressat ja sempre en paraules. La parla és llenguatge. (...). En la seva condició d'expressat, el llenguatge porta en si un estat interpretatiu de la comprensió del Dasein. [un estar-interpretada la comprensió del Dasein] (*Die Rede spricht sich zumeist aus und hat sich schon immer ausgesprochen. Sie ist Sprache. (...) Die Sprache als die Ausgesprochenheit birgt eine Ausgelegtheit des Daseinsverständnisses in sich*)>> (*SuZ*, 167/190).

⁸²⁷ Per qui interpreta aquesta part de l'anàlisi existenciària com un parèntesi de 'crítica cultural', el que dic pot sonar fora de lloc. En tot cas, no oblidem que també l'anàlisi existenciària, així com la present investigació ontològica del món, no són sinó *possibilitats existencials* que intentem apressar de manera màximament "pròpia".

fenomen positiu que caracteritza el quotidià *comprendre* i interpretar, car es funda en la *parla*, que habitualment s'expressa com a llenguatge (parlar i xerrar).⁸²⁸

Aquest *xerrar* es compon de les formes de parlar *institucionalitzades* i les lexicalitzacions. Per exemple: els tòpics, llocs comuns, formes de cortesia, formes expressives de moda, gestos populars i d'altres girs lingüístics (i no merament lingüístics) de temporada. Són maneres abreviades d'entendre-ho "tot", de deixar entendre les coses (i simultàniament de "deixar d'entendre-les" pròpiament). Trobem el xerrar arreu, tant en la conversa d'ascensor sobre el temps i el govern, com en les formes (no merament lingüístiques) de donar el pèsam o en girs de temporada popularitzats per la televisió o l'internet. Aquí és més important el xerrar mateix que el tema o els conversadors. <<El que importa és que es xerri (*Ihm liegt daran, daß geredet wird*)>> (*SuZ*, 168/191), no de què, ni amb qui.

En el *xerrar* es dóna tot per entès: "ja saps de què va", "tots sabem que...", "com se sap des de sempre". No cal cap comprensió pròpia de les coses, n'hi ha prou amb *repetir* "el que es diu", "el que se sent dir", i el mateix passa amb la <<xerrameca escrita (*Geschreibe*)>>. Perquè <<el xerrar és la possibilitat d'entendre-hi de tot sense apropiació prèvia de la cosa (*Das Gerede ist die Möglichkeit, alles zu verstehen ohne vorgängige Zueignung der Sache*)>> (*SuZ*, 169/192), cosa que ens estalvia el possible fracàs en l'intent genuí d'apropiar-nos del tema. Aquesta expressió contínua, que no s'atura, permet que existim en un "estat natural" en què ens sembla entendre-ho i comprendre-ho tot, sense haver d'anar més enllà (l'estar-interpretat l'Aquí quotidià). Heidegger apunta que <<moltes coses són les que primerament arribem a conèixer d'aquesta manera i no poques són les que no aniran mai més enllà d'aquesta comprensió mitjana (*Vieles lernen wir zunächst in dieser Weise kennen, nicht wenigens kommt über ein solches durchschnittliches Verständnis nie hinaus*)>> (*SuZ*, 169/192). Sabem el que *es* diu i *se* sent dir. Això és indiscutible; sobretot fàcticament indiscutit.

La *parla*, com a existenciari, és un mode del ser-en, un mode de l'obertura. Però en tant que *xerrar* la comprensibilitat és articulada precisament en un mode que més que obrir obtura, i més que descobrir l'ens l'encobreix.⁸²⁹ El *xerrar* que obstrueix (*verschließt*) l'obertura i encobreix l'ens -més que descobrir-lo tal i com és- és <<el mode de ser de la comprensió desarrelada del Dasein (*die Seinsart des entwurzelten Daseinsverständnisses*)>> (*SuZ*, 170/192).

Com a moviment <<de constant desarrelament (*der ständigen Entwurzelung*)>> el Dasein que és-en-el-món *en* el *xerrar* <<ha estat truncat de les relacions primàries, originàries i genuïnes amb el món, la coexistència i el propi ser-en (*ist (...) von den primären und ursprünglich-echten Seinsbezügen zur Welt, zum Mitdasein, zum In-Sein selbst abgeschnitten*)>> (*SuZ*, 170/192-193). Continua sent-*vora*, sent-*amb* i sent-*si-*

⁸²⁸ <<Terminològicament significa un fenomen positiu, que constitueix el mode de ser del comprendre i de la interpretació del Dasein quotidià. Habitualment, la parla s'expressa i es pronuncia, i ja sempre s'ha expressat i pronunciat. Ella és llenguatge. (*Er bedeutet terminologisch ein positives Phänomen, das die Seinsart des Verstehens und Auslegens des alltäglichen Daseins konstituiert. Die Rede spricht sich zumeist aus und hat sich schon immer ausgesprochen. Sie ist Sprache.*)>> (*SuZ*, 167/190).

⁸²⁹ <<La parla, que forma part essencial de l'estructura de ser del Dasein, l'obertura del qual contribueix a constituir, té la possibilitat de convertir-se en *xerrar* i, com a tal, de no mantenir obert l'ésser-en-el-món en una comprensió articulada, sinó més aviat tancar-lo, i d'encobrir així l'ens intramundà (*Die Rede, die zur wesenhaften Seinsverfassung des Daseins gehört und dessen Erschlossenheit mit ausmacht, hat die Möglichkeit, zum Gerede zu werden und als dieses das In-der-Weltsein nicht so sehr in einem gegliederten Verständnis offenzuhalten, sondern zu verschließen und das innerweltlich Seiende zu verdecken*)>> (*SuZ*, 169/172).

mateix, malgrat *ser-ho* en la forma del desarrelament, que és la “realitat” del Dasein quotidià, el seu ésser-en-el-món. La normalitat del nostre existir evident i segura de si és ontològicament un desarrelament del propi ser (en-el-món) “protegeix” al Dasein del cas de la càrrega de l’haver de ser i de la inhospitalitat del món.⁸³⁰ Aquesta bena als ulls que dissimula la situació en què ens trobem i “ens estalvia” l’inhòspit, és el preu a pagar per existir mitjanament, pel que se’n diu la normalitat, per una quotidianitat comuna, que ens és indispensable com a hàbitat d’una “vida sana”. Paradoxalment allò que ens permet existir és el que encobreix en què consisteix pròpiament aquest mateix existir!

El món (obertura del món) en-què existim normalment i “com a casa” és precisament el món obturat i que només apareix superficialment, obstruint l’obertura del món mateix en la seva inhospitalitat latent (cf. cap.2.1.2, apartat II).

II.2. La curiositat

El segon fenomen clau de la quotidianitat caiguda és la *curiositat* o *avidesa de novetats* (*Neugier*) que proporciona “continguts” al xerrar, dictaminant com s’entén, es veu i es jutja cada “nova” possibilitat. La *curiositat* com a fenomen es vertebrava en tres moments: (1) la <<incapacitat de romandre en el món circumdant de l’ocupació (*Unverweilen in der besorgten Umwelt*)>> i (2) la <<dispersió vers noves possibilitats (*Zerstreuung in neue Möglichkeiten*)>> que funden (3) la <<manca de residència o sojorn (*Aufenthaltlosigkeit*)>> (*SuZ*, 172-173/195).

La *curiositat* té tendència al <<deixar comparèixer perceptiu (*vernehmendes Begegnenlassen der Welt*)>> (*SuZ*, 170/193). És a dir, a quedar-se amb la simple “aparença” de les coses. Aquesta manera de trobar-se disposat afectivament es llença vers allò “nou”, exòtic, cridaner, però no per aprofundir-hi, sinó per passar-hi ràpidament per sobre xerrant-ho i anar a la propera “primícia”. És un mode de ser agitat, hèctic. És un ‘no-parar’, un *no demorar-se* en el “món”, al contrari del *demorar-se vora* el món de la teoria.⁸³¹ A la *curiositat* quotidiana no li preocupa comprendre allò que “veu”. No pretén establir-hi cap relació interna ni fundar-hi qualque possibilitat, perquè vol deslliurar-se senzillament del llast de l’ésser-en-el-món (l’amenaça de l’inhòspit trobar-se penjant i desarrelat). Es tracta d’una *dispersió* (*Zerstreuung*) voraç de possibilitats que es troba <<arreu i enlloc (*überall und nirgends*)>> (*SuZ*, 173/195) i es caracteritza per la *manca de residència* (*Aufenthaltlosigkeit*) –tot i que aquesta precisament pel moviment, l’agitació i la dispersió no es pot mostrar com la des-emparança (*Haltlosigkeit*)⁸³² de fons i manca de sojorn que (ontològicament) és-.

II.3. L’ambigüitat

El tercer fenomen de la caiguda és l’*ambigüitat* (*Zweideutigkeit*) que regna sempre en el xerrar comprenent *encuriosidament* el nou (que envellaix ràpidament). Aquesta ve a ser la indiscernibilitat entre l’autènticament comprès i el sobreentès, com a “mode” de comprendre dominant públicament. I això tant

⁸³⁰ <<Pero, en l’obvi i autosegur de l’estar-interpretat mitjà s’hi esmuny la fatalitat que, sota la seva empara, s’hi oculta al propi Dasein la inhospitalitat d’aquest estar en suspens en el qual el Dasein pot aproximar-se cada cop més a una manca total de fonament (*In der Selbstverständlichkeit und Selbstsicherheit der durchschnittlichen Ausgelegtheit jedoch liegt es, daß jeweiligen Dasein selbst die Unheimlichkeit der Schweben, in der es einer wachsenden Bodenlosigkeit zutreiben kann, verborgen bleibt*)>> (*SuZ*, 170/193).

⁸³¹ Luckner (2001), 76-77.

⁸³² Exposada en el curs WS 1928/29 *Einleitung in die Philosophie* (GA 27) (cf. IV, cap.3.3.2.).

pel que fa al “món”, els altres o si-mateix.⁸³³ El Dasein quotidià es mou sempre en aquesta confusió experimentada precisament com a seguretat del saber-ho tot, sense saber perquè i com ho sap. <<Tot sembla autènticament comprès, aprehès i expressat, però en el fons no ho està, o bé no ho sembla, i en el fons ho està (*Alles sieht so aus wie echt verstanden, ergriffen und gesprochen und ist es im Grunde doch nicht, oder es sieht nicht so aus und ist es im Grunde doch*)>> (*SuZ*, 173/196). Tot allò obert i articulat pel xerrar i la curiositat és *ambigu*. El Dasein es troba <<allí on quotidianament tot succeeix i en en el fons, no succeeix res (*wo alltäglich alles und im Grunde nichts geschieht*)>> (*SuZ*, 174/197).

L’*ambigüitat* impregna el conuiuere (*Miteinandersein*): l’altre és d’entrada allò que jo (*hom*) ha sentit a dir d’ell en el *xerrar*, i és precisament això el que el fa interessant (a la *curiositat*). A l’altre li passa el mateix, també ha sentit a dir de mi, i així s’origina, no un indiferent estar-un-al-costat-de-l’altre (*Nebeneinander*), sinó un <<tibant i ambigu estar pendent de l’altre (*gespanntes, zweideutiges Aufeinanderaufpassen*)>> (*SuZ*, 175/197).⁸³⁴ Aquest és el fenomen en el qual tothom critica el sentit comú, el que es diu, però en el fons l’accepta i es regeix quotidianament per aquest ‘saber com tot-hom sap que les coses són així o aixà’.⁸³⁵ Tots ens considerem diferents *als altres*, criticant-los per la seva *mediocritat* i banalitat, tal i com fan els altres amb nosaltres.

1.4.3.2. La caiguda

El denominador comú de les possibilitats de ser quotidianes del *xerrar*, la curiositat i l’*ambigüitat* com a determinacions existenciàries del Dasein és la *caiguda* (*Verfallen*). Aquesta és l’*obertura* (*Erschlossenheit*) de l’èsser-en-el-món quotidià, la manera com el Dasein és el seu Aquí habitualment, absorbit en el “món” de l’ocupació i sota el domini de l’hom, oblidat de si.⁸³⁶ És el ser-en en la seva concreció facticoquotidiana.

L’*estat de caiguda* o *estar-caigut* (*Verfallenheit*) en el “món”⁸³⁷ ja s’ha exposat en els tres modes impropis del ser-en. La *caiguda* determina més rigorosament la *impropietat* del Dasein ja apuntada al § 9,

⁸³³ <<Quan en el conuiuere quotidià compareix quelcom que pel seu mode de ser és accessible a qualsevol, quelcom del que qualsevol en pot dir qualsevol cosa, aviat es fa impossible de discernir entre allò que ha estat i allò que no ha estat obert en una comprensió autèntica. Aquesta *ambigüitat* no s’extén només al món, sinó també al conuiuere com a tal i fins i tot a la relació del Dasein amb si mateix. (*Wenn im alltäglichen Miteinandersein dergleichen begegnet, was jedem zugänglich ist und worüber jeder jedes sagen kann, wird bald nicht mehr entscheidbar, was in echtem Verstehen erschlossen ist und was nicht. Diese Zweideutigkeit erstreckt sich nicht allein auf die Welt, sondern ebenso sehr auf das Miteinandersein als solches, sogar auf das Sein des Daseins zu ihm selbst.*)>> (*SuZ*, 173/196).

⁸³⁴ Luckner (2001), 77.

⁸³⁵ L’*ambigüitat* <<està oculta públicament, i *hom* es defensarà sempre del fet que aquesta interpretació del mode de ser de l’*estar-interpretat* de l’hom sigui encertada (*öffentlich ist sie gerade verborgen, und man wird sich immer dagegen wehren, daß diese Interpretation der Seinsart der Ausgelegtheit des Man zutrifft*)>> (*SuZ*, 175/197).

⁸³⁶ <<el Dasein està immediatament i regularment *vora* el “món” del qual s’ocupa. Aquest absorbir-se en... té ordinàriament el caràcter d’un *estar perdut* en allò públic de l’hom. D’entrada el Dasein ha desertat sempre de si mateix com a poder-ser-si-mateix propi, i ha caigut en el “món”. (*das Dasein ist zunächst und zumeist bei der besorgten »Welt«. Dieses Aufgehen bei ... hat meist den Charakter des Verlorenseins in die Öffentlichkeit des Man. Das Dasein ist von ihm selbst als eigentlichem Selbstseinkönnen zunächst immer schon abgefallen und an die »Welt« verfallen.*)>> (*SuZ*, 175/198).

⁸³⁷ <<L’*estat de caiguda* en el “món” designa l’absorbir-se en la convivència regida pel *xerrar*, la curiositat i l’*ambigüitat* (*Die Verfallenheit an die »Welt« meint das Aufgehen im Miteinandersein, sofern dieses durch Gerede, Neugier und Zweideutigkeit geführt wird*)>> (*SuZ*, 175/198).

tot i que no s'hi confon.⁸³⁸ La caiguda és <<un mode eminent d'ésser-en-el-món (*ein ausgezeichnetes In-der-Welt-sein*)>> car és *el* mode quotidià de ser-en per excel·lència. Aquest caure no és un caure del Dasein <<en alguna cosa òntica, (...) sinó en el món, el mateix que pertany al seu ser [del Dasein] (*verfallen ist es nicht an etwas Seiendes, (...) sondern an die Welt, die selbst zu seinem Sein gehört*)>> (*SuZ*, 176/198). No és una eventualitat òntica, sinó una determinació existenciària fonamental del Dasein. L'estar-caigut i el trobar-se llençat a un món són condicions necessàries “*a priori*” del ser del Dasein. Fins al punt que sense aquest punt de partida no hi ha “conversió” possible a l'existència pròpia o apropiació de la Situació (cf. 2^a secció de *SuZ*).

<<La caiguda és un concepte ontològic de moviment (*Das Verfallen ist ein ontologischer Bewegungsbegriff*)>> (*SuZ*, 180/202). L'existenciari de la caiguda remarca el caràcter mòbil de l'ésser-en-el-món⁸³⁹, el moviment estructural al que està “subjecte” l'existència. No és que el Dasein es mogui *en* el marc rígid i estàtic dels existenciaris (comprendre, afectivitat i parla), sinó que el Dasein *és-en* el món dinàmicament: comprenent, afectivament i articuladament (parla). D'aquests existenciaris que determinen l'obertura de l'Aquí i són formes del ser-en n'és pròpia una *cadència*, un moviment de caiguda, estructural i dinàmic ensems. L'ésser-en-el-món no és la gàbia on el Dasein es mou com una bèstia tancada, atès que la pròpia estructura constitutiva del ser del Dasein és una *estructura de ser* (i no òntica).

En concret, <<la mobilitat de la caiguda (*Bewegtheit des Verfallens*)>> (*SuZ*, 177/199, 178/200, 180/202) que és la mobilitat del (ser-en del) Dasein quotidià i que conflueix amb l'estar-llençat (cf. § 29), es plasma en quatre moments: (1) la *temptació* (*Verführung*)⁸⁴⁰, (2) l'*apaivagament* (*Beruhigung*)⁸⁴¹, (3) l'*alienació* (*Entfremdung*)⁸⁴² i (4) l'*embolicar-se* (*Verfängnis*).⁸⁴³

⁸³⁸ “La caiguda és una estructura ‘ontològic-existenciària’ de l'ésser-en-el-món com a tal, mentre que la improprietat només és un dels modes ‘òntico-existencials’, juntament amb la propietat i la ‘indiferència’”. Carman, T., “Must We Be Inauthentic?”, a: Wrathall, M.A. (ed.), *Heidegger, authenticity, and modernity*, MIT, Cambridge, 2000, 15.

⁸³⁹ <<Malgrat tot devia quedar l'aparença que l'ésser-en-el-món funciona com una bastida rígida dins de la qual es desenvoluparien els possibles comportaments del Dasein en relació al seu món, sense tocar la “bastida” mateixa en el seu ser. Però aquesta presumpta “bastida” contribueix també a constituir el mode de ser del Dasein. El fenomen de la caiguda posa de manifest en forma palpable una *modalitat existenciària* de l'ésser-en-el-món. (*Trotzdem mußte der Schein bleiben, das In-der-Welt-sein fungiere als starres Gerüst, innerhalb dessen die möglichen Verhaltungen des Daseins zu seiner Welt ablaufen, ohne das »Gerüst« selbst seinsmäßig zu berühren. Dieses vermutliche »Gerüst« aber macht selbst die Seinsart des Daseins mit. Ein existenzialer Modus des In-der-Welt-seins dokumentiert sich im Phänomen des Verfallens.*)>> (*SuZ*, 176/199).

⁸⁴⁰ La caiguda no amenaça externament al Dasein, ans és el el Dasein mateix qui en el xerrar públicament interpretat es dona a si mateix << la possibilitat de perdre's en l'hom, de caure en la manca de fonament (*die Möglichkeit (...), sich im Man zu verlieren, der Bodenlosigkeit zu verfallen*)>>, i és que <<el Dasein prepara per a si mateix la constant temptació de caure. L'ésser-en-el-món és en si mateix *temptador*. (*das Dasein bereitet ihm selbst die ständige Versuchung zum Verfallen. Das In-der-Welt-sein ist an ihm selbst versucherisch.*)>> (*SuZ*, 177/198).

⁸⁴¹ L'hom estableix una auto-seguretat que en comparació amb el comprendre afectiu propi es llegeix com absència de necessitat (*Unbedürftigkeit*). <<La presumpció de l'hom d'alimentar i dirigir la “vida” plena i autèntica procura al Dasein un *apaivagament* pel qual tot està ‘en perfecte ordre’ i totes les portes estan obertes. El cadenciós ésser-en-el-món és (...) *tranquil·litzant*. (*Die Vermeintlichkeit des Man, das volle und echte »Leben« zu nähren und zu führen, bringt eine Beruhigung in das Dasein, für die alles »in bester Ordnung« ist, und der alle Türen offenstehen. Das verfallende In-der-Welt-sein ist sich selbst (...) beruhigend.*)>> (*SuZ*, 177/200).

⁸⁴² Tranquil·litzat i “entenen”-ho tot i comparar-se amb tot << el Dasein es precipita en una alienació en la qual se li oculta el seu més propi poder-ser. El cadenciós ésser-en-el-món, en tant que temptador-tranquil·litzant, és ensems, *alienant*. (*treibt das Dasein einer Entfremdung zu, in der sich ihm das eigenste Seinkönnen verbirgt. Das verfallende In-der-Welt-sein ist als versuchend-beruhigendes zugleich entfremdend.*)>> (*SuZ*, 178/200).

La *caiguda* és un precipitar-se en la impropietat, un fugir de si vers l'hom que va cap a <<la manca de fonament i la nul·litat de la quotidianitat impròpia (*die Bodenlosigkeit und Nichtigkeit der uneigentlichen Alltäglichkeit*)>> (*SuZ*, 178/200). Però no es tracta d'una fugida voluntària vers la impropietat, sinó, com el terme bé indica, d'un caure-hi. Aquesta estimbada (*Absturz*) s'emascara en l'estar-interpretat públic que ho encobreix amb el vel de la normalitat. La caiguda és un ser absorbit per un remolí (*Wirbel*) que ens arrossega cap a l'hom (on som les nostres possibilitats impròpiament), un <<constant treure fora de la condició de propi –simulant-la sempre a la vegada - (*Dieses ständige Losreißen von der Eigentlichkeit und doch immer Vortäuschen derselben*)>> (*SuZ*, 178/201). És a dir, un estar a punt de ruïna.⁸⁴⁴

Però tota aquesta retòrica del naufragi no ens ha de fer oblidar dues coses. Primera, la caiguda és un fenomen positiu que descriu un moment estructural essencial de l'ésser-en-el-món. Segona, és la impropietat cap a la qual *tendeix* el moviment de caiguda que regeix l'existència quotidiana mitjana la que ens permet la *normalitat*.⁸⁴⁵ La impropietat és la forma *normal* d'existir. És senzillament ser en l'obertura de manera no-apropiada, no explícitament assumida, sinó amb el pilot automàtic, copsant les nostres possibilitats com si fossin realitats evidents.

Així, la caiguda en el seu moviment arremolinat posa de manifest <<el caràcter de llençament i de mobilitat de l'estar-llençat (*den Wurf- und Bewegtheitscharakter der Geworfenheit*)>> (*SuZ*, 178/201). Per tal com *l'estar-llençat* no és tant un fet consumat, com un estar-sent-llençat, un moviment, indicat precisament per la caiguda que domina la facticitat del Dasein quotidià. En la caiguda el Dasein continua havent de ser el seu ser, i d'entrada ho fa seguint els dictats de l'estar-interpretat marcats per l'hom. I és que existim “caient”, som-en el món cadentment.⁸⁴⁶ No és que l'existència pròpia sigui *un altre pla d'existència*, <<sinó que existenciàriament només és una manera modificada d'assumir aquesta quotidianitat (*sondern existenzial nur ein modifiziertes Ergreifen dieser*)>> (*SuZ*, 179/201). La propietat només és possible guanyar-la des de l'existència cadent que s'oblida de si i es perd en el món comú de l'hom, en el seu sentit més anònim. Però en tot cas, tot i la deriva general de la parla vers el xerrar i l'estar-interpretat públic com a comprendre mitjà, l'existència pròpia és possible i parteix de la caiguda.⁸⁴⁷

⁸⁴³ L'alienació força el Dasein a ser impròpiament retirant-li la seva possibilitat més pròpia, abocant-lo a les caracterologies, tipologies i autoanàlisis en què es fa un embolic. Fins i tot li veta la possibilitat de l'autèntic fracàs: <<L'alienació temptadora i tranquilitzant de la caiguda porta, en la seva pròpia mobilitat, a què el Dasein s'*emboliqui* en si mateix (*Die versuchend-beruhigende Entfremdung des Verfallens führt in ihrer eigenen Bewegtheit dazu, daß sich das Dasein in ihm selbst verfängt*)>> (*SuZ*, 178/200).

⁸⁴⁴ El concepte de *Ruinanz* fou treballat per Heidegger a les lliçons del WS 1921/22 (GA 61) i representa un esbós pràcticament complet de la “caiguda”, en el sentit de ruïna de la vida fàctica que no té temps per a ella mateixa.

⁸⁴⁵ Haugeland, que estableix un interessant paral·lelisme entre Heidegger i Kuhn, diu que “la *caiguda* (impropietat) és el que Kuhn anomena *normalitat* (en el sentit de *ciència normal*)”. Haugeland (2000), 63.

⁸⁴⁶ <<En la caiguda no està en joc sinó el poder-ser-en-el-món, encara que en el mode de la impropietat (*Im Verfallen geht es um nichts anderes als um das In-der-Welt-sein-können, wengleich im Modus der Uneigentlichkeit*)>> (*SuZ*, 179/201).

⁸⁴⁷ Carman (2000), 25. Així s'entén que Carman digui que “la impropietat és una modificació contingent de la caiguda, tot i ser predominant”. És a dir, la caiguda no és una condemna a la impropietat ni equival a ella.

2. ESFONDRAMENT: ANGOIXA I TOTALITAT. UNA ALTRA MANERA DE PREGUNTAR PEL MÓN

Els §§ 39 i el 40 tenen una importància metodològica cabdal en el projecte de *SuZ*. Per primer cop, el § 40 dóna accés a “continguts” fenomenològics vetats fins ara, especialment rellevants. Gràcies a l’angoixa s’esdevé un viratge en el tractament i concepció del món (cf.cap.2.1.), que possibilitarà el tercer nivell de l’anàlisi en la tematització de la resolució (cf.cap.3.3.).

Precisament en el § 40 s’inaugura *l’esfondrament del món*. És a dir, del món tal i com s’ha tematitzat fins ara, com a significativitat total familiar *en-què* el Dasein existeix. L’enretirament del món *familiar* en l’angoixa produeix la “distància” necessària que possibilita albirar el fenomen del món des d’una perspectiva inèdita fins ara, atenyent aspectes habitualment dissimulats per l’existència quotidiana cadent (cf.cap.2.1.). S’assoleix, de fet, una nova “visió” sobre el Dasein, el ser i el món. Una perspectiva marcadament ontològica, car l’angoixa fa un paper anàleg a la reducció husserliana, com diu Bernet.

Hem de tenir *in mente* que és amb vista a la pregunta per la *totalitat* i *unitat* del fenomen del Dasein que el paràgraf de l’angoixa guanya el seu lloc sistemàtic i la seva funció metodològica. Per això <<la pregunta per la totalitat originària del tot estructural del Dasein (*Die Frage nach der ursprünglichen Ganzheit des Strukturganzen des Daseins*)>> (títol del § 39) no es comença a respondre fins al § 41, *després* de la tasca aperturista desenvolupada per l’angoixa que possibilita encarar el Dasein com a ésser-en-el-món en la seva totalitat per primer cop. I és que malgrat que des del principi (§ 12) s’hagi repetit que <<l’ésser-en-el-món és una estructura originària i constantment *total* (*Das In-der-Welt-sein ist eine ursprünglich und ständig ganze Struktur*)>>, no és menys cert que <<la *multiplicitat* fenomènica de la constitució d’aquest tot estructural i del seu mode de ser quotidià pot fàcilment obstruir la mirada fenomenològica *unitària* vers el tot com a tal (*Allerdings kann nun die phänomenale Vielfältigkeit der Verfassung des Strukturganzen und seiner alltäglichen Seinsart den einheitlichen phänomenologischen Blick auf das Ganze als solches leicht verstellen*)>> (*SuZ*, 180/203).

La cura (*Sorge*) no és sinó un primer intent d’assolir la totalitat del ser del Dasein des de la seva unitat (cf.cap.2.2.1.), però no serà fins a l’anàlisi del ser-vers-la-mort que s’assegurarà la totalitat originària del Dasein (cf.cap.2.2.2.). Establint els paral·lelismes pertinents entre la *totalitat* del Dasein en la mort i la seva *unitat* de ser en la cura amb la qüestió del món (i la seva totalitat i unitat peculiars), em veig en cor de *plantejar* la qüestió del món en relació a la pregunta per la realitat (cf.cap.2.3.1.) i per la veritat (cf.cap.2.3.2.), tot apuntant alguns dels problemes que sorgeixen. Veurem com preguntar-se per la ‘realitat del món’ és una pregunta ontològicament immadura, i que la concepció de la veritat originària com a obertura, aproxima el concepte ontològic de món al de veritat del ser, tal i com es desenvolupa en el període 1927/1930 (cf.IV, cap.6.3., 7.3.2.2., 8.2.2.).

En definitiva, aquest capítol estableix el moment i la perspectiva de *l’esfondrament* en el tractament de la qüestió del món. Respecte *SuZ* em situo en **el trànsit entre la 1^a i la 2^a secció**. Em centro sobretot en el capítol 6 de la 1^a secció (esp. §§ 40, 41, 43 i 44), però també en el capítol 1 de la 2^a secció, pel que fa a la possibilitat del Dasein de *ser-integrament* en el ser-vers-la-mort, que obre la totalitat des d’una nova perspectiva, pensant-la en termes de *possibilitat* enlloc de fer-ho en termes de *realitat efectiva* com s’havia fet fins al moment.

La qüestió de la *totalitat* desvetllada des de l'*angoixa* i desenvolupada (en part) a partir de la *mort* (pel que fa al Dasein, en Heidegger), permet un primer plantejament *total* de la qüestió del món de la mà d'una revisió dels problemes filosòfics tradicionals de la *realitat* i de la *veritat*. L'enfocament de la qüestió del món amb vista a la seva *totalitat* plasmat des del problema de la *realitat* i la *veritat*, és el que designo **plantejament estàtic** de la qüestió del món, per distingir-lo del **plantejament dinàmic** prevalent en la 2^a secció. Aquests títols generals són aproximats, atès que, en el propi plantejament estàtic, la veritat (originària) apareix com a tensió dinàmica entre obertura i clausura, deixant la porta oberta a una apropiació de l'obertura per part del Dasein singularitzat.

2.1. **El món en l'angoixa: pèrdua de familiaritat, inhospitalitat i esfondrament**

Hi ha alguna via possible per atènyer la totalitat del fenomen de l'ésser-en-el-món? Si recordem que el Dasein es caracteritza estructuralment per la seva comprensió del ser de manera que en tant que ens <<està obert per a si mateix en el seu ser (*Seiend ist es ihm selbst in seinem Sein erschlossen*)>> (*SuZ*, 182/204), caldrà determinar en quin fenomen es dona una comprensió afectiva del que “ell” és. Si la caiguda és un fugir de si mateix, hem de buscar un <<mode de l'obrir en el qual el Dasein es porti davant de si mateix [i que] en aquest obrir el Dasein mateix esdevingui accessible en una forma, en cert sentit, *simplificada* (*Weise des Erschließens, in der das Dasein sich vor sich selbst bringt, (...) daß in ihr das Dasein selbst in gewisser Weise vereinfacht zugänglich wird*)>> (*SuZ*, 181/204). L'angoixa és candidata a complir aquest paper. Vegem-ho.

Segons el propi títol del § 40, l'angoixa és una <<obertura eminent (*ausgezeichnete Erschlossenheit*)>> en tant que <<disposició afectiva fonamental (*Grundbefindlichkeit*)>>.⁸⁴⁸ Ja s'ha dit en el § 29 que la disposició afectiva obre el món (ésser-en-el-món)⁸⁴⁹ com a tot (cf. cap. 1.4.2.1.), ja que l'angoixa ho fa de manera particular, mostrant el fenomen “reductivament” (de manera simplificada). L'angoixa singularitza (*vereinzelt*) i aïlla (en el seu ésser-en-el-món)⁸⁵⁰ el Dasein i ens obre a fenòmens quotidianament obstruïts, en esberlar la quotidianitat mitjana; per això és la seva una obertura privilegiada i metòdicament clau.⁸⁵¹

⁸⁴⁸ A l'angoixa se li confereix sense massa aclariment d'entrada el “rang” de disposició afectiva i pràcticament no es parla d'ella com a estat d'ànim (*Stimmung*). Sigui per donar-li especial rellevància, sigui perquè l'angoixa de què es parla ja està encarada ontològicament. És a dir, la qüestió de l'angoixa òntica com a estat d'ànim és deixada de banda. Només al final del paràgraf, quan es diu que la por és angoixa caiguda, impròpia i oculta, i que la “veritable” angoixa és infreqüent, es fa referència a la problemàtica. Allí sí que es parla de l'estat anímic òntic, igual que quan planteja el problema *ontològic* del fet que l'angoixa a voltes estigui “fisiològicament” condicionada (*SuZ*, 189-190/211-212). La investigació de tals qüestions és complexa i al meu parer requereix un enfocament pluridisciplinar, amb un paper conceptual important de la filosofia. De totes maneres és clar que aquest no és el tema que preocupa a Heidegger. És possible pensar que Heidegger es vulgui “estalviar” la problemàtica associada al tractament de l'angoixa a nivell existencial i per això en parli només com a disposició afectiva. La pregunta, però, continua sent pertinent: l'angoixa com a disposició afectiva obvia pràcticament la interpretació del fenomen de l'angoixa òntica. Com podem distingir l'angoixa òntica de la por, en tant que estats anímics? No han de ser distingibles “empíricament”, a nivell dels fenòmens? Hauria de ser possible exposar l'angoixa com a estat d'ànim *existencial*, no dissimulada del tot per la caiguda en el “món”, car llavors apareixeria com a por.

⁸⁴⁹ Heidegger oscil·la, sovint, entre ‘món’ i ‘ésser-en-el-món’, com en aquest cas.

⁸⁵⁰ No en el sentit que el desvinculi de la resta de l'ens, sinó en el sentit que s'hi centra, que el posa al “centre d'atenció fenomenològica”. No és un aïllar analític, sinó més aviat una esquematització dels vincles sintètics que constitueixen el Dasein mateix.

⁸⁵¹ <<Certament és essencial a tota disposició afectiva obrir sempre l'ésser-en-el-món en la seva totalitat (...). Però només en

Al llarg del paràgraf sovintegen ressonàncies de l'*epojé* i la reducció transcendental de Husserl⁸⁵², ja que l'angoixa efectua una "abstracció" brutal (una abstracció viscuda en la seva concreció), sense tractar-se de cap abstracció mental, conceptual o metòdicament escomesa. I és que l'angoixa és una disposició afectiva i com a estat d'ànim sorgeix i atrapa al Dasein, mentre que l'*epojé* és un canvi d'actitud efectuat per la voluntat metodològica del subjecte investigador pel que fa als fenòmens (per tal de deixar enrere l'actitud natural).⁸⁵³

Serà furgant interpretativament en la caiguda del Dasein que Heidegger comença a treure a la llum la totalitat del fenomen del Dasein. L'estar caient com a moviment existenciari vers l'absorció en l'hom i en el "món", són interpretats com a moviment de fugida. Aquest fenomen privatiu del donar-se l'esquena (*Abkehr*) el propi Dasein a si mateix serà interpretat per tal d'extraure'n el seu contingut fenomènic positiu. De què fugir el Dasein quotidià? <<Només en la mesura que el Dasein ontològicament és portat per essència davant de si mateix per la seva pròpia obertura, pot també fugir davant de si mateix (*Nur sofern Dasein ontologisch wesentlich durch die ihm zugehörnde Erschlossenheit überhaupt vor es selbst gebracht ist, kann es vor ihm fliehen*)>> (*SuZ*, 184/207). Dit a la inversa i partint de l'estar-caigut del Dasein que no es mira a la cara, sinó que es defuig podem dir que: <<El donar-se l'esquena onticoexistencial, en raó del seu caràcter d'obertura, ofereix fenomènicament la possibilitat d'entendre ontologicoexistenciàriament el davant-de-què de la fugida en tant que tal (*Abkehr gibt auf Grund ihres Erschlossenheitscharakters phänomenal die Möglichkeit, existenzial-ontologisch das Wovor der Flucht als solches zu fassen*)>> (*SuZ*, 185/207). El donar-se tot el Dasein com a ésser-en-el-món, així com el donar-se el món en tant que món es podran exposar fenomenològicament gràcies a una <<interpretació que va seguint els passos d'un comprendre afectivament disposat (*im interpretierenden Mit- und Nachgehen innerhalb eines befindlichen Verstehens*)>> (*SuZ*, 185/207) peculiar dissimulat en el caiguda. Aquest comprendre afectiu en què la significativitat i l'espacialitat són abolides i perden tota vigència rau en l'angoixa, fonament del "fugir" (caiguda) i de fenòmens com la por.⁸⁵⁴ En ella es mostrarà per primer cop el món com a món, per efecte d'una mena d'*epojé* viscuda radicalment, que s'interpretarà ontològicament.

l'angoixa es dona la possibilitat d'una obertura privilegiada, perquè ella singularitza. Aquesta singularització recobra al Dasein traient-lo de la seva caiguda. (*Zwar gehört zum Wesen jeder Befindlichkeit, je das volle In-der-Welt-sein (...) zu erschließen. Allein in der Angst liegt die Möglichkeit eines ausgezeichneten Erschließens, weil sie vereinzelt. Diese Vereinzlung holt das Dasein aus seinem Verfallen zurück (...)*)>> (*SuZ*, 190-191/212-213).

⁸⁵² Desenvolupo aquesta qüestió de la mà de Bernet (1994) a la part IV de la tesi, en el subcapítol on rebutjo la hipòtesi del món com a rendiment del si-mateix (cf. IV, cap. 6.2.3.2., apartat II).

⁸⁵³ Dreyfus (1991), 177. Respecte Husserl, Heidegger rebutja l'actitud natural i les experiències privades (de la consciència) com a dades indiscutibles i evidents. A part que les dues "reduccions" isolin d'alguna manera, la reducció husserliana ens duu a l'ego transcendental com a font última de tota intel·ligibilitat, mentre que la reducció de l'angoixa "revela al Dasein en tant que *dependent d'un sistema públic de significacions que no ha produït*".

⁸⁵⁴ <<El donar l'esquena de la caiguda es funda més aviat en l'angoixa, i aquesta, al seu torn, fa possible la por (*Die Abkehr des Verfallens gründet vielmehr in der Angst, die ihrerseits Furcht erst möglich macht*)>> (*SuZ*, 186/208). Aquí es veu el que deia en una nota anterior, i és que no queda clar si l'angoixa és un fenomen òntic (un estat d'ànim) de significació ontològica, o el fonament ontològic "ocult" de fenòmens com el fugir de si i donar-se l'esquena (fenòmens de la caiguda), i d'estats d'ànim com la por.

2.1.1. Estructura formal de l'angoixa

L'angoixa s'interpreta com a mode d'èsser-en-el-món, distingint-hi dos moments: (I) el 'davant de què (*Wovor*)' s'angoixa l'angoixa i (II) 'allò per què' o 'pel qual (*Worum*)' s'angoixa. Sorprenentment ambdós moments coincideixen, cosa que *no* és l'habitual en la disposició afectiva. P.e. en la por (§ 30), on no coincideixen, perquè temem 'per' nosaltres 'davant' d'allò que ens amenaça i s'aproxima des d'una zona intramundana.

2.1.1.1. Davant-de-què s'angoixa l'angoixa?

Doncs precisament davant de (I.1.) l'èsser-en-el-món mateix ⁸⁵⁵ davant (I.2.) del món com a món. Sembla que les dues formulacions ('l'èsser-en-el-món mateix' i 'el món com a tal') apunten al *mateix*.⁸⁵⁶ Però és fonamental captar que la **"pertinença" del món a l'èsser-en-el-món** (cf. cita a la nota al peu anterior) es dona a "nivell" de *ser*. A l'estructura constitutiva fonamental de ser del Dasein (èsser-en-el-món) li pertany *ontològicament* el món. En aquest sentit ontològic, que el ser del món pertany al ser del Dasein (*com a ésser-en-el-món*) és una afirmació sense risc d'idealisme, car el món *no* pertany al Dasein en tant que ens.

I. El davant-de-què de l'angoixa és l'èsser-en-el-món mateix

Per entendre això cal interpretar adequadament <<la fugida cadent del Dasein davant de si mateix (*der verfallenden Flucht des Daseins vor ihm selbst*)>> i veure com el davant-de-què de l'angoixa és <<l'èsser-en-el-món com a tal (*das In-der-Welt-sein als solches*)>> (*SuZ*, 186/208). Però en l'exposició del davant-de-què II i I apareixen mesclats.⁸⁵⁷

Se'ns avança que el davant-de-què s'angoixa l'angoixa és, primerament, l'èsser-en-el-món mateix. El davant-de-què de l'angoixa es distingeix del de la por (cf. § 30) pel següent:

(A) <<no és cap ens intramundà (*ist kein innerweltliches Seiendes*)>>, per tant (B) no està en circumstància (*Bewandtnis*). No té com a "objecte" res que el pugui perjudicar d'alguna manera, o que li escapci algun "pla", atès que el davant-de-què de l'angoixa (C) <<és enterament indeterminat (*ist völlig unbestimmt*)>>, però no perquè no puguem saber què ens amenaça, sinó, per contra, <<indica que l'ens

⁸⁵⁵ Aquesta 'i' és enigmàtica i indica un problema. Són les dues expressions sinònimes? Però no era el món un moment de l'estructura de ser 'èsser-en-el-món'? És així? És el món (en sentit òntico-existencial) un moment de l'èsser-en-el-món? Però el món en sentit ontològic (ser del món) *pot ser* un moment de l'estructura de ser 'èsser-en-el-món', en el benentès que cap dels dos és un ens?

⁸⁵⁶ <<[El món] malgrat tot, pertany ontològicament per essència al ser del Dasein en tant que ésser-en-el-món. Si, per tant, el no-res, és a dir, el món com a tal, s'ha mostrat com el davant-de-què de l'angoixa, això significa que *allò davant del qual l'angoixa s'angoixa és l'èsser-en-el-món mateix. (Diese jedoch gehört ontologisch wesentlich zum Sein des Daseins als In-der-Welt-sein. Wenn sich demnach als das Wovor der Angst das Nichts, das heißt die Welt als solche herausstellt, dann besagt das: wovor die Angst sich ängstet, ist das In-der-Welt-sein selbst.)*>> (*SuZ*, 187/209).

⁸⁵⁷ Semblaria que el món és una determinació més precisa de l'èsser-en-el-món com a designació més vague, però hi ha una fina línia que no podem creuar. L'èsser-en-el-món i el Dasein no es poden identificar sense més, ja que si es fa això, el món acaba sent un moment d'un ens! Ara bé, si l'èsser-en-el-món es pensa com a constitució estructural del ser del Dasein, el món *pot* considerar-se un moment tan essencial d'aquesta estructura com ho sigui el si-mateix (cf. IV, cap. 6.2.2., 6.2.3., 7.2.2.2.).

intramundà no és “rellevant” en absolut (*daß überhaupt das innerweltliche Seiende nicht »relevant« ist*)>>. En resum (A, B, C) i avançant determinacions del “nou mostrar-se del món com a tal” (cf. II), no hi ha *res* que ens angoixi, en el sentit de l’ens intramundà, sigui a mà o ens present que està-aquí. De fet, amb l’angoixa succeeix quelcom inaudit i és que el món s’esfondra⁸⁵⁸ i això esdevé fenomen. <<La totalitat circumstantiva –intramundanament descoberta- d’allò a mà i del que està-aquí, manca, com a tal, de tota importància. **S’esfondra.** (*Die innerweltlich entdeckte Bewandtnisganzheit des Zuhandenen und Vorhandenen ist als solche überhaupt ohne Belang. Sie sinkt in sich zusammen.*)>>, de manera que <<el món adquireix el caràcter d’una **completa insignificança** (*Die Welt hat den Charakter völliger Unbedeutsamkeit*)>> (*SuZ*, 186/208). Amb això ja hem guanyat tres determinacions del món (cf. I.I): (i) No-res d’ens, (ii) esfondrament (del món familiar) i (iii) insignificança.

Però encara es diu alguna cosa més sobre aquest davant-de-què distint del de la por. (D) <<El que ens amenaça no està *enlloc* (*das Bedrohende nirgends ist*)>> (*SuZ*, 186/208). No ve d’enlloc. No té circumstància, ni zona, ni lloc, ni posició. Aquí es posa de manifest *l’espacialitat com a tal* i precisament pensada en relació al món i no en relació a l’específic Da del Dasein del cas. Aquest ‘enlloc’ indica la <<zona en general, l’obertura del món com a tal per al ser-en essencialment espacial (*Gegend überhaupt, Erschlossenheit von Welt überhaupt für das wesenhaft räumliche In-Sein*)>> (*SuZ*, 186/209). L’amençant no és aquí ni allí, no s’apropa des de cap zona ni té direcció, perquè ja és “aquí”.⁸⁵⁹ No és enlloc i, així, és arreu, com si ho ocupés tot sense ser res. Indicaria l’Aquí mateix que som... El propi ésser-en-el-món.

Podem dir, llavors que l’angoixa obre l’Aquí del Dasein? L’*en* del ser-en? (cf. cap.1.4.2.2., apartat II (al final)). O encara més. No és el Dasein mateix angoixa? Simplificadament *angoixar-se* seria la manera nua i obscena de *ser* l’Aquí que sempre som, només que pel comú de manera dissimulada, abillada i “vestida” de normalitat. No és l’angoixa la nostra *facticitat*, el nostre *que-som* i *que-hem-de-ser* sense abillaments, en la seva simplicitat brutal? Si acceptem això caldrà concloure dues coses: (A) En el fons (en el seu fonament) *ser-hi és angoixar-se* i (B) *el davant-de-què de l’angoixa és l’Aquí, l’ésser-en-el-món mateix* com diu Heidegger. I només en aquesta tesitura ontològica es pot descloure el que sigui *el món mateix*, també com a davant-de-què de l’angoixar-se, com intento esbossar a continuació (I.2.).

El Dasein angoixat és el seu Aquí amb radicalitat inconeguda i mai volguda. És el seu Aquí reductivament, en tant que *només* és el seu *ser*-Aquí, sense poder atendre ni a l’allí, ni a l’allà, ni a aquest o aquell ens. És a dir, sense poder-se aferrar a l’ens (intramundà) i absorbir-s’hi. Vet aquí perquè s’ha dit que el món com a totalitat circumstantiva, el món de les coses i dels altres, es desploma, rellisca i s’enretira, deixant-nos “solament” amb el simple fet d’existir, en el pur Aquí pur (“reduit”, en terminologia husserliana).

⁸⁵⁸ Món en el sentit de la totalitat circumstantiva en sentit ampli (ens a mà i ens present... però també, els altres, encara que Heidegger no ho especifica aquí).

⁸⁵⁹ <<ja és “aquí” –i, amb tot, enlloc-; està tan a prop que oprimeix i talla la respiració –i, amb tot, no és enlloc (*es ist schon »da« – und doch nirgends, es ist so nah, daß es beengt und einem den Atem verschlägt –und doch nirgends*)>> (*SuZ*, 186/209). El davant-de-què ens angoixem és “aquí” no com a lloc òntic, sinó en sentit ontològic: *hi* és. És l’Aquí mateix del Dasein.

II. El davant-de-què és el món com a tal

Hem vist que el davant-de-què de l'angoixa no és *res* ni es troba *enlloc*, cosa que segons Heidegger significa que <<el davant-de-què de l'angoixa és **el món com a tal** (*das Wovon der Angst ist die Welt als solche*)>>. No és una absència de món, ni es diu que l'ens desaparegui, sinó <<que l'ens intramundà és en si mateix tan completament insignificant que, en virtut d'aquesta *manca de significativitat* de l'intramundà, només s'imposa encara més el món en la seva mundanitat (*das innerweltlich Seiende an ihm selbst so völlig belanglos ist, daß auf dem Grunde dieser Unbedeutsamkeit des Innerweltlichen die Welt in ihrer Weltlichkeit sich einzig noch aufdrängt*)>> (*SuZ*, 187/209). L'ens per si sol, diguem-ne, no ens diu *res*... és la mundanitat (la significativitat) que li permet comparèixer com a quelcom que ens importa i ens afecta. Però és que precisament en l'angoixa, com hem vist en el punt I.1. anterior, el món en tant que significatiu i familiar s'esfondra. L'ambigüitat de pes aquí, és si es tracta del món mateix o més aviat de l'ens intramundà "significatiu" que s'esfondra en el seu deixar d'importar-nos en l'angoixa... Amb la qual cosa no és clar si s'enretirà l'ens en la seva nimietat per deixar fer un pas endavant al món, habitualment de fons; o si, per contra, l'ens esdevé insignificant perquè el món *mateix* ha esdevingut insignificant, i es mostra en un nou aspecte, que és el de la nihilitat, el qual s'oposa a la significativitat plena i familiar del món quotidià.

El que ens oprimeix en l'angoixa no és cap ens, ni el conjunt de l'ens, sinó <<la possibilitat d'allò a mà en general, és a dir, el món mateix (*die Möglichkeit von Zuhandenem überhaupt, das heißt die Welt selbst*)>>. No ens angoixem davant-de-*res*, i per això en "passar" l'angoixa o s'articula com a por (malinterpretant-la ontològicament) o es diu que <<"de fet no era *res*" (*»es war eigentlich nichts«*)>>, cosa ònticament vertadera. No es tractava de cap ens (a mà o que està-aquí... ni de cap coexistent). L'angoixa s'angoixa davant del món com a tal, és a dir, davant de la mundanitat. <<L'angoixar-se obre originàriament i directa el món en tant que món (*Das Sichängsten erschließt ursprünglich und direkt die Welt als Welt*)>> (*SuZ*, 187/209), sense que això vulgui dir que es conceptualitzi el món o s'aprehengui articuladament. El fenomen es dona en l'angoixa, que és on s'ha d'aferrar la interpretació ontològica.

2.1.1.2. Per què s'angoixa l'angoixa? (Allò pel-qual s'angoixa l'angoixa)

L'angoixa no només s'angoixa-*davant-de*... sinó també s'angoixa-*per*... És a dir, hi ha allò *pel qual* s'angoixa l'angoixa, que <<no és cap mode de ser *determinat* ni una possibilitat del Dasein (*ist nicht eine bestimmte Seinsart und Möglichkeit des Daseins*)>> (*SuZ*, 187/209), sinó que s'angoixa *pel mode de ser total* del Dasein com a ésser-en-el-món i pel *ser-possible total* d'aquest.⁸⁶⁰

En l'angoixa copsem una *totalitat fenomènica*, atès que l'ens intramundà en general s'ensorra (l'ens a mà i els altres).⁸⁶¹ El tot de l'ens es mostra en el seu enfonsar-se (ja no ens importa). Però és que, a més,

⁸⁶⁰ <<Allò pel qual l'angoixa s'angoixa és l'ésser-en-el-món mateix (*Worum sich die Angst ängstet, ist das In-der-Welt-sein selbst*)>> (*SuZ*, 187/210).

⁸⁶¹ <<El "món" ja no pot oferir *res*, ni tampoc la coexistència dels altres. (...) En l'angoixa s'enfonsa allò circummundanament a mà i, en general, l'ens intramundà. (*Die »Welt« vermag nichts mehr zu bieten, ebensowenig das Mitdasein Anderer. (...) In der Angst versinkt das umweltlich Zuhandene, überhaupt das innerweltlich Seiende.*)>> (*SuZ*, 187/210).

en aquesta disposició afectiva som foragitats del refugi de la quotidianitat en què estàvem instal·lats.⁸⁶² L'angoixa és la “mort” del Dasein quotidià, refugiat en l'hom i en la mitjania de les possibilitats de ser... En ella el Dasein deixa de ser el que habitualment és, o com a mínim, es mostra com a *pur ser*; ja no com a ens ocupat amb l'ens i altres ens com ell. Ni les nostres ocupacions *amb* i *vora* l'útil (*Besorgen*), ni les nostres preocupacions *pels* i *amb* els altres (*Fürsorge*) ens incumbeixen. L'angoixa les despulla de la seva significativitat habitual.⁸⁶³

L'angoixa representa un contramoviment respecte el quotidià *caure* en el món de l'ocupació i la convivència mitjana. Des-ocupats de les coses, des-preocupats dels altres i d'hom-mateix, no ens queda més remei que “enfrontar-nos” amb el que resta, el Dasein reduït al seu ser (poder-ser-en-el-món), en el seu ‘aïllament’ (Rivera) o ‘singularització’ (*Vereinzelung*).⁸⁶⁴ Aquesta *singularització* no ens porta a un reducte individual, a l'aïllament del subjecte *separat* de les coses i els altres, sinó que ens enfronta amb el nostre Dasein com a ser-possible radicalment situat ‘en’ el món com a tal. Som lliurats al *poder-ser-en-el-món*, dis-posats afectivament a un comprendre'ns radicalment com a existència: *més alta que la realitat hi ha la possibilitat*.⁸⁶⁵

El radical haver-de-ser el nostre ser mostrat pel per-què s'angoixa l'angoixa, ens revela que *som lliures* per assumir-nos.⁸⁶⁶ El nostre <<*ser-lliure-per-a...* (...) la propietat del>> nostre <<ser en tant que la possibilitat que>> som <<des de sempre (*Freisein für... (...) die Eigentlichkeit seines Seins als Möglichkeit, die es immer schon ist*)>> (*SuZ*, 188/210). El Dasein queda “alliberat” momentàniament de la tendència cadent. Ara és *lliure-per-a...* existir pròpiament. Però no és l'angoixa que “tria” per nosaltres i ens “obliga” a la propietat. Aquest automatisme seria el contrari del ser-possible i de la llibertat-per-a... que l'angoixa palesa. Com a molt, l'angoixa ens arrenca de la caiguda i *ens obliga a decidir si volem decidir-nos*. Normalment l'existència dóna l'esquena al mostrat per l'angoixa, refugiant-se en el “no ha estat res”, “m'he espantat”, “no podia respirar”, etc., perquè l'angoixa ens incomoda, ens desconcerta i amenaça amb deixar-nos fora de joc.⁸⁶⁷

⁸⁶² <<L'angoixa li treu al Dasein la possibilitat de comprendre's a si mateix en forma cadenciosa a partir del “món” i a partir de l'estar-interpretat públic. (*Die Angst benimmt so dem Dasein die Möglichkeit, verfallend sich aus der »Welt« und der öffentlichen Ausgelegtheit zu verstehen.*)>> (*SuZ*, 187/210).

⁸⁶³ Així, també les “meves” preocupacions quotidianes sobre “mi mateix” (la meva vida), el que em treu el son i considero més “propi” també cau en la irrellevància. El ‘jo’ (i ‘nosaltres’) de l'hom-mateix també és *reduït*.

⁸⁶⁴ <<[L'angoixa] llença al Dasein de retorn vers allò pel qual ell s'angoixa, vers el seu propi poder-ser-en-el-món. L'angoixa aïlla i singularitza al Dasein en el seu més propi ésser-en-el-món, que, en tant que comprensor, es projecta essencialment en possibilitats. (*Sie wirft das Dasein auf das zurück, worum es sich ängstet, sein eigentliches In-der-Welt-sein-können. Die Angst vereinzelt das Dasein auf sein eigenstes In-der-Welt-sein, das als verstehendes wesentlich auf Möglichkeiten sich entwirft.*)>> (*SuZ*, 187-188/210).

⁸⁶⁵ Cf. Volpi, F., “<<Más alto que la realidad está la posibilidad>>. La aproximación fenomenológica a la historia de la filosofía en el joven Heidegger.”, a: Lara, F.de (ed.), *Entre fenomenología y hermenéutica*, Plaza y Valdés, Madrid - México D.F., 2011, 13-42.

⁸⁶⁶ <<el ser-lliure per a la llibertat d'escollir-se i prendre's a si mateix entre mans (*das Freisein für die Freiheit des Sich-selbstwählens und -ergreifens*)>> (*SuZ*, 188/210).

⁸⁶⁷ Fora del joc del món quotidià (desapercebut *com a tal*). Més endavant, arrel del curs WS 1928/29, parlaré de l'essència del món com a ‘joc de transcendència’ (cf.IV, cap.8.2.2.).

2.1.1.3. Primers resultats i reflexions sobre ‘el món en tant que món’

I. Guanyats fenomenològics sobre ‘el món en tant que món’

Amb tot això hem assolit alguns resultats sobre el món:

(i) S’ha *mostrat* que **el món no és ens**, sinó la seva *possibilitat*.⁸⁶⁸ La possibilitat de l’ens a mà, diu. Però cal llegir entre línies i més enllà de l’aparent si volem caminar vers el món i no conformar-nos amb una reconceptualització de l’ens segons noves “categories” (ser-a-mà, estar-aquí i Dasein).⁸⁶⁹ L’ens a mà (intramundà) implica el Dasein, i si hi ha Dasein hi ha estar-aquí de l’ens, malgrat aquest aparegui d’entrada com a sent-a-mà, en la seva utilitat o molèstia.⁸⁷⁰ La *distinció* entre a-mà, estar-aquí i existència només és possible per contrast.

(ii) El món en la seva mundanitat (significativa) apareix per contrast amb la **no-significativitat**. No és tan clar (I) si és la no-significativitat de l’ens que fa aparèixer el món, o (II) si és la pèrdua de significativitat del món que, per una banda, deixa que l’ens (ens) rellisqui i que, per l’altra, permet l’aparèixer del món com a món, sense confondre’s ara amb l’ens intramundà que “dotava de sentit”. Personalment apunto cap a la segona lectura.

(iii) El món apareix ara en la seva *nihilitat* (*Nichtigkeit*)⁸⁷¹, caràcter de no-res d’ens i in-significança, deixant enrere el món significatiu i familiar. **El món com a no-res**⁸⁷² és condició de possibilitat del món com a *totalitat de ser*; és a dir, de la possibilitat de la totalitat de l’ens significatiu (ens intramundà en el seu ser). El fonament del món familiar és una nihilitat.

Si el que dic és correcte, hem guanyat una *nota ontològica fonamental* nova sobre el món (món 4). (A) De la tematització en el 1r capítol (que equival a bon tros de la 1^a Secció de *SuZ*) se n’extreia la mundanitat o ser-del-món com a significativitat. (B) Ara, en el 2n capítol, veiem que la mundanitat *mateixa* es mostra com a no-res d’ens, nihilitat (absència de significativitat) i que té caràcter fàctic. (A) Si la mundanitat des de la familiaritat era *significativa* i casava especialment amb l’existenciari del *comprendre*, fins al punt de poder pensar pràcticament el món mateix en termes de *projecte*, (B) ara, per contra, la mundanitat apareix inhòspitament en el seu caràcter de *nihilitat*, englobant, buida (d’ens significatiu) i muda (de significativitat), casant molt millor amb la *disposició afectiva*, i consegüentment, amb el caràcter de ser de la *facticitat* i l’*estar-lleçat*. (A) Si el món abans era l’en-què de l’habitar familiar del Dasein, (B) ara comença a traspuar-se el món com a en-què on el Dasein és llençat i ha d’existir fàcticament.⁸⁷³

⁸⁶⁸ Aquesta tesi apareixia en el capítol 1 (Familiaritat). S’escau tant al ‘món com a significativitat’ com al ‘món com a nihilitat’ que s’obre ara.

⁸⁶⁹ Cf. Brandom (2007), 214-232.

⁸⁷⁰ En cert sentit la discussió inacabable sobre quina forma de ser és prioritària, si s’entén en termes metafísics, és absurda. No hi ha Dasein sense *ens* que estigui-aquí, però no hi ha estar-aquí sense Dasein que compregui l’ens. La prioritat del ser-a-mà en l’exposició de *SuZ* significa una prioritat en l’ordre fenomenològic del descobriment (o prioritat ‘hermenèutica’ (cf. Carman (2003)), no una prioritat metafísica (realista o idealista).

⁸⁷¹ La nihilitat apareix novament a *SuZ* més endavant (§§ 57, 58, 65), i amb més insistència en el període post *SuZ* (1927/30). En la tesi anirà prenent importància (cf. III, cap.3.2.; IV, cap.5.3., 6.3.2., 7.3.).

⁸⁷² <<Si, per tant, el no-res, és a dir, el món com a tal, s’ha mostrat com el davant-de-què de l’angoixa (...) (*Wenn sich demnach als das Wovor der Angst das Nichts, das heißt die Welt als solche herausstellt*)>> (*SuZ*, 187/209).

⁸⁷³ Evidentment que la interpretació que faig aquí és parcial i inacaba, ja que, p.e., el trobar-nos llençats en un món inhòspit

Hem passat (A) d'un *món hospitalari i familiar* a (B) **un món inhòspit** (nihilitat) on ens trobem llençats. Passem del (A) *món com a tot* significatiu al (B) *món com a no-res*. De (A) la *totalitat* significativa (tot de ser) a (B) la *nihilitat* no-significativa, *ergo* inhòspita. Ara, el món es mostra com a tal en la seva *immundícia*⁸⁷⁴, en el seu deixar-de-ser-món (en el primer sentit de la significativitat). En l'angoixa "l'advertim" en la seva inhabilitat i pregona incomoditat. El món concebut fins ara com a possibilitat de la intel·ligibilitat del que apareix (*dins* del món), només es posa plenament de manifest en la intel·ligibilitat pregona en què ens trobem estimbats en l'angoixa, en la incomprendibilitat i la inubiquïtat de l'ens.

A partir d'ara, distingiré en el concepte ontològic de món (món 4) entre **món 4A** (el món de la significativitat familiar comuna tractat al capítol 1) i **món 4B** (món de la nihilitat, la no-significativitat i l'inhòspit, tractat al present capítol 2), tal i com acaben de ser exposats.⁸⁷⁵

II. Algunes reflexions sobre el món com a tal obert en l'angoixa

(i) El món en la seva significativitat (món 4) es mostra *com a tal*. Es deixa veure *com a totalitat de sentit implícit* habitualment "invisible", *precisament* en 'adquirir el caràcter de total no-significativitat' (cf. *SuZ*, 186/208). Altrament dit, el sentit (fons, horitzó, món) es mostra en enretirar-se. El món familiar desaparegut es "percep" en el seu comiat, en el seu fracàs com a món hospitalari.⁸⁷⁶ Només quan perd la seva significativitat es mostra el món com a tal?⁸⁷⁷

En primer lloc, quotidianament el món *no* es mostra *com a tal*, quan regna la significativitat que deixa comparèixer l'ens, perquè és esmunyedís i es manté desaparegut en el rerefons. En segon lloc, el món només *es mostra* com a tal en perdre la significativitat per l'argument següent: Si qualsevol totalitat de sentit⁸⁷⁸ només és significativa perquè *funciona* com a fons de projecció -amb vista al qual l'ens guanya "sentit"⁸⁷⁹, el seu "ser-en-si" segons Heidegger al §16-, llavors quan l'ens es despulla de tota significativitat, es "veu" que el món *no era ens* sinó *sentit*. El sentit que permet que l'ens guanyi la seva significativitat. Així, el món es mostra (*com a*) *no sent ens*, com "allò" que *resta* quan tot ens apareix insignificant. Això es pot dir també des de la diferència entre *pàtria* i *exili*: entre 'el món-font de tota

i nuu de significació accentua en la seva radicalitat l'existència del Dasein. És a dir, el seu ser-possible, i paradoxalment, el seu caràcter comprensiu-projectiu, ni que aquest es trobi d'entrada amb una buidor paral·litzant.

⁸⁷⁴ La *immundícia* del món equival a aquest segon moment ontològic del món (món 4B). El terme dóna joc, car si la *mundanitat* del món en el sentit de la significativitat permetia la *mundicitat* de l'ens, etc., ara, la *immundícia* del món, la seva nihilitat "fundant", no deixa que l'ens es faci un lloc dins del món i aparegui en el seu "en-si" (manejable, sensat, com a "part" del nostre habitat). És a dir, la immundícia del món *evita* la mundicitat de l'ens. Deixa l'ésser-en-el-món en pell i ossos en mostrar les relacions de ser desprovistes de 'sentit' (fons), de caliu... Des de la immundícia el món no "és" llar, casa, pàtria. Al contrari, es reforcen els elements apàtrides i de rodamón (*homeless*) de la nostra existència.

⁸⁷⁵ En Fink es troba una "distinció" similar, que articula així el concepte *ple* i *unitari* de món. Diu: <<Món és el casolà-natal i a la vegada l'inhòspit (*Welt ist das Heimatliche und zugleich Unheimliche*), -ell abasta el nostre Dasein amb les seves llunyanies insondables i és a la vegada el més proper i íntim, és *previ* a cada ipseïtat que sap de si i *previ* a qualsevol cosa sabuda (...)>>. Fink, E., *Spiel als Weltsymbol*, Wilhelm Kohlhammer, Stuttgart, 1960, 218-219.

⁸⁷⁶ És només per contrast que el món "esdevé" "fenomen"? És això una constant de tot fenomen (de ser)?

⁸⁷⁷ Total, ontològic, imperant... és a dir, en el seu 'com', deixant de banda la significativitat "concreta" (sentit) que imposi de manera total en el seu imperar. Encara que el sentit no pugui mai explicitar-se sinó que és la condició de possibilitat que el comprendre implícit s'expliciti, per exemple, en els significats (ara sí) de les paraules (però també dels actes humans).

⁸⁷⁸ 'Sentit' com s'ha definit abans: fons no explicitable, condició de tota explicitació (cf. cap.1.4.2.3. (apartat II.1.)).

⁸⁷⁹ 'Sentit' en l'accepció derivada i secundària, aclarida abans.

intel·ligibilitat' i el 'món-negatiu in-intel·ligible'. Un aspecte del món *només* apareix en contrast amb l'altre.⁸⁸⁰

Hi ha un aire de família entre Heidegger i Wittgenstein que vull deixar indicat, pel que fa a aquest *topos* filosòfic: 'la significativitat no pot ser al seu torn significativa', 'el sentit (per ell sol) no té sentit', 'el món (com a tal) no és (intra)mundà'.⁸⁸¹ A l'engròs: no trobarem el món dins del "món de sentit". Aquest recull i acull precisament allò que es dona *dins* del món i no el món mateix. El món com a tal és el *sentit*⁸⁸² d'allò que hi compareix, però (ell mateix) *no té un sentit*. El sentit és *transitiu*...⁸⁸³ En el món es dona l'ens, de manera que el món com a condició de possibilitat del comparèixer l'ens no és ens. *Des del món no es veu*, habitualment, el món. I si es mostra, no estem avesats a registrar-ho.⁸⁸⁴ En rigor, el món no pot comparèixer *des de*, o, *en* el món, i per això *el món com a món* no és cap ens, sinó un no-res i una nihilitat en tant que només apareix en la seva no-significativitat.⁸⁸⁵

(ii) Heidegger diu que <<el no-res del ser a mà es funda en el més originari "quelcom", en el *món* (*Das Nichts von Zuhandenheit gründet im ursprünglichsten »Etwas«, in der Welt*)>> (*SuZ*, 187/209). Analitzant això, veig dues coses. (ii.1.) Primer: aquí 'no-res' es remet a l'ens. 'No-res del ser-a-mà' (angoixa) vol dir que l'ens ha perdut tota circumstància, ja no és manejable ni té sentit pel nostre existir; i això precisament es funda en el món. (ii.2.) Segon: el món, fins i tot com a nihilitat (no-significativitat) no és un no-res absolut, sinó el *quelcom* més originari. Llàstima que en la resta del llibre no se'n diu massa més. És aquest *quelcom* la manera de parlar del *món com a ens* sense reduir-lo a l'univers físic, a la totalitat de l'útil o al Dasein que som? O és aquest *quelcom* una indicació que el món precisament *no és mai ens, sinó ser*.⁸⁸⁶ Hi

⁸⁸⁰ No en va, el món 4A (familiaritat, significativitat i caràcter de totalitat) només s'ha albirat en la 1ª secció (capítols 3, 4, 5) en la interrupció i "negativitat" del que habitualment és el cas (pertorbació de les remissions, cridar l'atenció del signe, silenci en la parla).

⁸⁸¹ És a dir, malgrat la nostra percepció habitual, no és precisament habitable, la "llar" de la nostra existència.

⁸⁸² En tant que *és sentit* és "donador" de sentit.

⁸⁸³ Dit altrament, i suplantant 'món' per 'llenguatge' –simbiosi en el Heidegger tardà– el *dir* del llenguatge no es pot *dir* amb el llenguatge: *els límits del llenguatge són els límits del món*.

⁸⁸⁴ <<6.44 El que és místic no és *com* és el món, sinó *que* el món és (*Nicht wie die Welt ist, ist das Mystische, sondern daß sie ist*)>>. <<6.45 La visió del món *sub specie aeterni* n'és la visió com un tot (limitat). La sensació del món com un tot limitat és el que és místic. (*Die Anschauung der Welt sub specie aeterni ist ihre Anschauung als-begrenztes-Ganzes. Das Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes, ist das mystische.*)>>. Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1963 (ed.orig.1921), 114 (Trad. Cat.: *Tractatus Logico-Philosophicus*, Editorial Laia, Barcelona, 1989, 151).

⁸⁸⁵ Wittgenstein en els seus darrers apunts (1949/51) fa consideracions anàlogues, salvades les diferències. El seu holisme significatiu es basa *de facto* en *pràctiques*, és a dir, en una forma de vida. No hi ha axiomes evidents sobre el que es basin les nostres "creences" més elementals respecte el propi cos, l'existència del món, etc. <<140. No aprenem la pràctica dels judicis empírics mentre aprenem les regles; se'ns ensenyen *judicis* i la seva connexió amb d'altres judicis. Se'ns fa versemblant *una totalitat* de judicis. (*Wir lernen die Praxis des empirischen Urteilens nicht, indem wir Regeln lernen; es werden uns Urteile beigebracht und ihr Zusammenhang mit andern Urteilen. Ein Ganzes von Urteilen wird uns plausibel gemacht.*)>> <<141. Quan comencem a creure qualsevol cosa, aleshores creiem no una única proposició sinó tot un sistema de proposicions. (De mica en mica es fa la llum sobre el conjunt.) (*Wenn wir anfangen, etwas zu glauben, so nicht einen einzelnen Satz, sondern ein ganzes System von Sätzen. (Das Licht geht nach und nach über das Ganze auf.)*)>>. <<166. La dificultat consisteix a adonar-se de la manca de fonaments de la nostra creença. (*Die Schwierigkeit ist, die Grundlosigkeit unseres Glaubens einzusehen.*)>>. <<205. Si el vertader és el que és fonamentat, llavors el fonament no és ni *vertader* ni fals. (*Wenn das Wahre das Begründete ist, dann ist der Grund nicht wahr, noch falsch.*)>>. Wittgenstein, L., *De la certesa*, Edicions 62 / Diputació de Barcelona, Barcelona, edició bilingüe 1983 (ed.orig.1969), 80-81, 88-89, 100-101.

⁸⁸⁶ El caràcter de ser de la totalitat (d'ens), p.e..

ha raons de pes per sospitar que no es tracta pas d'un *ens*.⁸⁸⁷

(iii) El món com a *no-res d'ens* és a la vegada la *significativitat de tot ens*. Però en l'angoixa la no-significativitat del món "inclou" el Dasein, de manera que en l'angoixa aquest ja no podrà aparèixer 'com a' res. És a dir, no es podrà confondre el Dasein amb *res* que hi hagi en el món. No apareixerà ni com a humà, com a ciutadà, com home o dona, nen, company, amic, jo, mare... sinó purament en el seu ser-hi, com a tal, com a ser-possible llençat fàctic en un no-res (món 4, en la seva nova accepció).

Aquesta observació és important per articular conjuntament la *mundanitat* i la *ipseïtat*. Per una banda això obre la porta a pensar que la *singularitat* del Dasein es correspon amb la *unicitat* del món, i per l'altra, que la *mundanitat* del món es correspon amb el *caràcter comú* del Dasein.⁸⁸⁸ La *singularitat* del Dasein pensada de la mà de la *mundanitat* (el Dasein és sempre ésser-en-el-món) permet veure el paradoxal caràcter del món, *comú i únic*, i a la vegada 'el del Dasein del cas'. I a la inversa, la mundanitat del món permet entendre la singularitat fàctica i llençada del Dasein com una cosa molt allunyada del solipsisme cartesià.⁸⁸⁹

2.1.2. La funció "metodològica" de l'angoixa

Com ja he dit, l'angoixa funciona com una reducció. En ella s'esdevé una cosa així com una *desontificació* espontània del fenomen (de l'ésser-en-el-món). És una "**reducció ontològica**". Les *coses* s'enretiren i els *altres*⁸⁹⁰ també (no ens en preocupem i per això l'angoixa *aïlla* i *redueix* el Dasein), restant ara en un segon pla, en la irrellevància. Queda el món *amb-vista-al-qual* les coses i els altres *prenien* el seu ser, i l'*en-què* (del nostre ser-en) que al seu torn es mostra com a pur fenomen de ser ("purificat", en retirar-se la importància de les coses que fem i de què ens ocupem amb o sense els altres, així com esvanint-se "qui" som quotidianament).

La identitat del *davant-de-què* i del *per-què* de l'angoixa fa que aquesta disposició afectiva sigui cabdal per a la investigació ontològica. Ambdós tenen com a "objecte" l'ésser-en-el-món. Però és que també *l'angoixar-se* mateix és un mode de l'ésser-en-el-món. Així l'angoixa posa de manifest aquest fenomen en la seva plenitud, per totes bandes, en el seu contingut "essencial". El que obre (l'angoixar-se) i l'obert (el davant-de-què i el per-què de l'angoixar-se) són existenciàriament el mateix <<*de tal manera que en aquest [en l'obert] és obert el món com a món i el ser-en en tant que poder-ser aïllat, pur i llençat* (so zwar, daß in diesem die Welt als Welt, das In-Sein als vereinzelt, reines, geworfenes Seinkönnen erschlossen

⁸⁸⁷ Que per parlar del món es facin servir verbs alternatius al 'ser' i inèdits és una pista: *el món mundeja* (KNS 1919); *el món s'obre, el món obre* (*SuZ*)... Que en la tematització del món s'emprin sobretot construccions preposicionals (relacionals) per fer-hi referència n'és una altra: l'"en-què", l'"allò-amb-vista-al-qual". També ho és el fet que la tematització de la mundanitat ens duguí per una banda vers el problema de la realitat -que queda desvallestada com a pseudoproblema filosòfic- i per l'altra vers la qüestió de la veritat. Per acabar, parlar del món en termes d'"obertura" és possiblement la indicació més important que aquí no es tracta tant d'ens com de *ser* (cf. IV, cap. 6.3.2., 7.3.2.2.).

⁸⁸⁸ A més, cada Dasein té *el mateix* caràcter existenciari, malgrat existencialment sigui necessàriament *singular*. Cada Dasein té la *seva* mort, sent la *seva* consciència, és les *seves* possibilitats...

⁸⁸⁹ Aquesta qüestió la desenvolupo més endavant (cf. cap. 3.1. i en part al 3.3.) i especialment a partir dels textos del període 1927/30 (cf. IV, cap. 6.2.2., 7.2.2.2.).

⁸⁹⁰ Incloent-hi el propi Dasein quotidià, l'hom-mateix del cas (cf. cap. 1.3.6., esp. cap. 1.3.6.1. (apartat II)).

ist)>> (*SuZ*, 188/210).⁸⁹¹ El món com a tal i el ser-en com a singularització (del Dasein) convergeixen en l'obertura de l'angoixa. Amb això, tenim que el món aquí no és el món circumdant de l'ens intramundà (un sentit del món 3) sinó *el món com a tal*. Ni tampoc el món com a significativitat (un sentit del món 4), sinó que es mostra com a no-res (d'ens) a la vegada que revesteix el caràcter de la insignificança.⁸⁹²

D'entrada el 'món com a món' sembla ser *un moment* de l'ésser-en-el-món, atès que Heidegger diu que en qualsevol disposició afectiva queda obert <<l'ésser-en-el-món sencer, segons tots els seus moments constitutius (món, ser-en-, si-mateix) (*das volle In-der-Welt-sein nach allen seinen konstitutiven Momenten (Welt, In-Sein, Selbst) zu erschließen*)>> (*SuZ*, 190/212).⁸⁹³ Així, també el ser-en és un moment de l'ésser-en-el-món, amb la qual cosa queda refermat que no es pot identificar (aproblemàticament) el Dasein (que és un ens) amb l'ésser-en-el-món. *Món, ser-en* i *si-mateix* (qui) són moments de l'ésser-en-el-món. I aquí aquests tres no són considerats ònticament, sinó ontològicament, com a formes estructurals de ser, perquè l'ésser-en-el-món és una estructura de ser i no un ens.⁸⁹⁴

Recapitem. El món com a món i l'ésser-en-el-món mateix són oberts per l'angoixa, que com a disposició afectiva fonamental té la peculiaritat singularitzar⁸⁹⁵ (o 'aïllar' que tradueix Rivera), de "reduir" el fenomen al seu ser. El món no desapareix en aquesta reducció sinó que es posa de manifest *com a món*, inhòspitament, sense atendre a l'ens, "reduït" al seu ser (que paradoxalment ve a ser un no-res⁸⁹⁶). En aquesta reducció el Dasein és arrencat del quotidià moviment de caiguda i lliurat a la seva possibilitat existenciària bàsica, al seu poder-ser. El món com a món i el Dasein com a poder-ser el seu ser (*si-mateix*) van de bracet.

⁸⁹¹ Aquesta darrera afirmació justifica parcialment el meu enfocament de la problemàtica del món en la 2^a secció de *SuZ* (cf. cap.3): el que s'obre en l'angoixa és simultàniament 'el món com a món' i 'el ser-en en tant que poder-ser singularitzat, pur i llençat'. Pensar aquesta 'i' és bàsic, perquè es un ús pràcticament sinonímic de les dues expressions: 'món' i 'ser-en' (ésser-en-el-món). A això se li suma un problema: l'ésser-en-el-món sovint s'identifica tàcitament amb el Dasein, tot i que ja he exposat que el món és un moment del Dasein *en tant que ésser-en-el-món* (cf. cap.2.1.1.1.).

⁸⁹² No dic que el món com a món no tingui a veure amb el món com a significativitat (possiblement ens referim al *mateix*), però aquest món significatiu només es posa de relleu en la seva insignificança, per contrast.

⁸⁹³ Però són el 'món com a moment constitutiu de l'ésser-en-el-món' i el 'món com a món' idèntics en el concepte?

⁸⁹⁴ Si no procedim així podem acabar amb què món, si-mateix i ser-en estan "inclosos" en un ens total que seria l'ésser-en-el-món. Per això cal evitar l'identificació plana del Dasein *en tant que ens* amb l'ésser-en-el-món.

⁸⁹⁵ <<Només en l'angoixa es dona la possibilitat d'una obertura privilegiada, perquè ella singularitza. Aquest aïllament/aquesta singularització recobra al Dasein traient-lo de la seva caiguda, i li revela la propietat i improprietat com a possibilitats del seu ser (...) [que] es mostren en l'angoixa tal i com són en si mateixes, no desfigurades per l'ens intramundà al qual el Dasein immediatament i regularment s'aferra. (*Allein in der Angst liegt die Möglichkeit eines ausgezeichneten Erschließens, weil sie vereinzelt. Diese Vereinzeltung holt das Dasein aus seinem Verfallen zurück und macht ihm Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit als Möglichkeiten seines Seins offenbar (...), [die] zeigen sich in der Angst wie an ihnen selbst, unverstellt durch innerweltliches Seiendes, daran sich das Dasein zunächst und zumeist klammert.*)>> (*SuZ*, 190-191/212-213).

⁸⁹⁶ Com es veurà especialment a la part IV de la tesi, el no-res del món no és un *nihil negativum* sinó quelcom originari. Té molt a veure amb el ser i l'obertura, pensats en el seu oscil·lar essencial: desocular-ocultar, obertura-clausura, etc. (cf. IV, cap.6.3.2.).

2.1.2.1. Singularització

L'angoixa fa caure el vel quotidià de l'estar-interpretat mitjà que gestiona l'habitual donar l'esquena al *fons* de l'existència (radical ser-possible). És en aquest sentit que ens singularitza. Ens arrenca de la placidesa (de)cadent en què ens trobàvem i ens abandona davant de la possibilitat d'escollir-nos a nosaltres mateixos, enlloc de deixar-nos-escollir per l'hom.

Fixem-nos ara en la funció de **singularització** (*Vereinzelung*) efectuada per l'angoixa. Aquesta "reducció" no ens duu a un àmbit privat, a una consciència closa en si mateixa i sense món (*ego* pur), sinó al pur ésser-en-el-món. Aquesta "puresa" inclou, com hem vist, el 'món com a món', sense el qual l'expressió 'ésser-en-el-món' no tindria gaire sentit. La singularització no tanca, sinó que obre (al ser del món i de si-mateix). Diu Heidegger: <<Així l'angoixa singularitza i obre al Dasein com un *solus ipse*. Aquest "solipsisme" existenciari lluny d'instaurar una cosa-subjecte en l'innocu buit d'un estar-aquí mancat de món, porta precisament al Dasein, en un sentit extrem, **davant del seu món com a món**, i, consegüentment, **davant de si mateix** com a ésser-en-el-món. (*Die Angst vereinzelt und erschließt so das Dasein als "solus ipse". Dieser existenziale "Solipsismus" versetzt aber so wenig ein isoliertes Subjekt Ding in die harmlose Leere eines weltlosen Vorkommens, daß er das Dasein gerade in einem extremen Sinne vor seine Welt als Welt und damit es selbst vor sich selbst als In-der-Welt-sein bringt.*)>> (*SuZ*, 188/210).

En termes pragmatistes, **Dreyfus** descriu la situació així: (1) "el Dasein es defineix habitualment a si mateix en termes del món públic", però quan aquesta significativitat pública queda obsoleta en l'angoixa "el Dasein resta sol en el sentit que no hi ha significats en el món que es refereixin a cap Dasein individual o li facin espai en tant que individual, de manera que no hi ha cap rol –cap manera de ser- que tingui un significat intrínsec per a ell".⁸⁹⁷ En l'angoixa el que queda del Dasein és el fet d'haver de ser el seu ser (la seva mera existència). (2) "Però també el 'món com a món' es dona en l'angoixa en la seva inadequació completa, en el seu no-significar res, no donar sentit a l'ens (intramundà) i no tenir sentit pel Dasein." Això obliga al Dasein en la seva concreció radical a assumir "que ell no és la font de sentit segons la qual s'interpreta habitualment a si mateix (rols, normes, costums, maneres, hàbits, significats, llocs comuns...)". El Dasein se sap incapaç de dotar per si sol d'una significativitat global com aquella en què existia inadvertidament en el món comú i ocupat. Ara "descobreix" que el món comú públic no té un sentit particular per a ell i que aquest món "continuarà independent de l'existència o no d'aquest Dasein particular". El Dasein es descobreix a si mateix com a no tenint cap sentit per si mateix en el món familiar, perquè el sentit és sempre manllevat a la publicitat. Però el que 'singularitza' el Dasein tampoc és un contingut propi sinó "el seu buit estar-lleçat".⁸⁹⁸ Per la meua banda em sembla important no confondre la singularització amb una individuació o individualització (en sentit òntic). Com ja he exposat (cf. II, cap. 2.3.1, 2.4.1.), considero que el Dasein no és *exclusivament* individual (ni col·lectiu). Amb raó de més, doncs, crec que la singularització que atansa el Dasein a la seva propietat (possible), no és un aïllament dels altres, una reducció al subjecte (aïllant-lo dels objectes), ni un camí unidireccional vers la individualitat.⁸⁹⁹

⁸⁹⁷ Dreyfus (1991), 177.

⁸⁹⁸ Dreyfus (1991), 180.

⁸⁹⁹ La polèmica sobre que el Dasein no és reductible a l'individu i sobre la possibilitat del Dasein "col·lectiu" propi (o dels

2.1.2.2. El món com a món en la inhospitalitat

L'angoixa que descriu Heidegger literalment ens deixa *amb la paraula a la boca...* No ens podem servir de la parla habitual, ni aferrar a l'estar-interpretat del món públic de l'hom o a la significativitat "mundana" habitual. El xerrar amaina... De l'angoixa no en podem dir res. Les maneres de parlar habituals i comprensibles no valen.⁹⁰⁰ Ens quedem sense recursos per parlar del món com a món i del pur ésser-en-el-món. Ens trobem condemnats a l'inefable? *Sí*, en el sentit que no sabem què dir-ne. *No*, en el sentit que ho podem interpretar ontològicament, com estem fent, intentant articular-ho malgrat la inadequació dels mitjans disponibles. La comprensió comuna s'esberla en l'angoixa, per això no hi ha possible "informe" diàfan per a tothom que doni compte del fenomen i del que s'obre en ell. Perquè en l'angoixa es marca el límit del caràcter projectiu del Dasein (§§ 14-18). El món com a món incideix en el caràcter llençat i fàctic del Dasein, car aquest es troba existint "enmig d'un **món** també **no projectat** i també **no comprès** (*inmitten einer auch nicht entworfenen, auch unverstandenen Welt*)".⁹⁰¹

El que s'està dient sobre *el món com a món*, com a no-res d'ens i insignificança, s'atén adequadament mitjançant el concepte d'**inhospitalitat** (*Unheimlichkeit*). En l'angoixa, diu Heidegger, hi domina el neguit i el desfici: hom es troba inhòspitament. La inhospitalitat significa aquí <<el no-ser-a-casa (*das Nicht-zuhause-sein*)>> (*SuZ*, 188/210) que es contraposa a la primera caracterització del ser-en (§ 12) <<com un habitar en..., estar familiaritzat amb... (*als Wohnen bei..., Vertrautsein mit...*)>> (*SuZ*, 188/210-211). El ser-en esdevé visible i concret (§ 27) <<per mitjà de la publicitat quotidiana de l'hom, que introdueix en la quotidianitat mitjana del Dasein, la tranquilitzada seguretat de si mateix, el clar i evident "estar com a casa" (*durch die alltägliche Öffentlichkeit des Man, das die beruhigte Selbstsicherheit, das selbstverständliche »Zuhause-sein« in die durchschnittliche Alltäglichkeit des Daseins bringt*)>> (*SuZ*, 188-189/211). Aquesta comoditat existenciària⁹⁰² se'n va en orris amb l'angoixa, que impedeix absorbir-se en el món, caure en la distracció ocupada, fins al punt que <<la familiaritat quotidiana *col·lapsa* (*Die alltägliche Vertrautheit bricht in sich zusammen*)>> (*SuZ*, 189/211). La inhospitalitat comporta que <<el ser-en cobra el "mode" existenciari del *no-ser-a-casa* (*Das In-sein kommt in den existenzialen »Modus« des Unzuhause*)>> (*SuZ*, 189/211).

Donant recorregut a l'expressió del *no-ser-a-casa* del Dasein en l'angoixa inhospitalària, podem distingir entre (A) el món *en-què* existim quotidianament i ens hi trobem com a *casa* (significativa, regular, comuna, amb zones i llocs articulats pragmàticament) i (B) el món *com a món* posat de relleu en l'angoixa

aspectes "col·lectius" propis del Dasein) la reprenc més endavant (cf. cap. 3.3.4.5.).

⁹⁰⁰ Jugant amb els tres existenciaris del ser-en es podria dir que en aquesta *disposició afectiva* hi nia un *comprendre* inarticulat... és a dir, (pràcticament) "sense" *parla* (*Rede*). La parla era l'articulació de la comprensibilitat, i precisament el comprendre inherent a la disposició afectiva de l'angoixa és, aparentment, inarticulable. No es deixa expressar ni comunicar. Queda ençà de la possibilitat del llenguatge. Més endavant es veu que l'única "resposta" a la consciència (que no deixa de ser un eco de l'angoixa) és el silenci (com a mode extrem de la *parla*).

⁹⁰¹ Pocaí (2007), 63. Pocaí considera, però, que Heidegger es fa enrere la tsi de la facticitat mundana radical en pro del transcendental caràcter de projecte que atribueix al món. Per la meua banda, crec que cal insistir en la noció de 'món no-projectat', malgrat la postura poc clara de Heidegger en aquest afer.

⁹⁰² Aquesta "comoditat", aquest trobar-se com a casa és existenciari. És a dir, no té res a veure amb com li van les coses al Dasein de cada cas. No es tracta de si ha tingut sort en la vida i té èxit social o és un fracassat i un marginat. Aquest és el nivell existencial possibilitat per la comoditat de l'habitar un món comú i sabut per tots, malgrat les seves "injustícies" i "contingències".

com a *desemparança de base*, com a intempèrie i exposició absoluta al ser (l'ens concret del cas esdevé superflu). Així tenim (A) el *món com a casa* i (B) el *món com a desemparança* (món immund). Aquests dos moments -constatats fenomenològicament en menor o major grau al llarg de l'anàlisi (§§ 12, 14, 15, 16, 18, 40)- es copertanyen. Més endavant (§ 69) Heidegger ens recorda que <<l'angoixa posa al Dasein davant del seu més propi estar-lleçat, desvelant l'inhòspit del mode quotidianament familiar d'èsser-en-el-món (*Sie bringt das Dasein vor sein eigenstes Geworfensein und enthüllt die Unheimlichkeit des alltäglich vertrauten In-der-Welt-seins*)>> (*SuZ*, 342/359). Car la familiaritat s'aguanta sobre un fons inhòspit al qual ella gira la cara i hi posa un vel. L'angoixa arrenca aquest vel i mostra el que, d'alguna manera, ja era latent. Segons Heidegger, pel que fa a l'originarietat, (B) la *inhospitalitat* és el fons sobre el qual s'estableix (A) la casa del món. Sense indigència originària no hi hauria necessitat de refugiar-se, buscar asil, arrecerar-se i establir-se a cobert per evitar la sobre-exposició al tot de l'ens.⁹⁰³

Aquesta inhospitalitat és tant bàsica que Heidegger rellegeix la caiguda -moviment inercial existenciari dominant- com a fugida *davant de* la inhospitalitat del nostre ésser-en-el-món: <<**La fugida cadent vers el ser-a-casa de la publicitat, és una fugida davant del no-ser-a-casa**, és a dir, davant la **inhospitalitat** que es troba en el Dasein en tant que ésser-en-el-món lleçat i lliurat a si mateix en el seu ser (*Die verfallende Flucht in das Zuhause der Öffentlichkeit ist Flucht vor dem Unzu Hause, das heißt der Unheimlichkeit, die im Dasein als geworfenen, ihm selbst in seinem Sein überantworteten In-der-Welt-sein liegt*)>> (*SuZ*, 189/211). La caiguda no fuig de l'ens, sinó cap a l'ens en tant que refugi públic i ocupat que l'aparti d'aquest fons sens fons... Però per molt que se'n fugi, que es dissimuli, s'adorni i s'ajorni, no hi ha manera d'anul·lar ni superar aquesta inhospitalitat. A molt estirar s'amaga als soterrani de la casa del món habitual. El fons inhòspit del món ve a ser un batec constant i una amenaça real pel Dasein que pot irrompre en el primer pla del nostre ser-hi en qualsevol moment, fins i tot <<en les situacions més anodines (*in den harmlosesten Situationen aufsteigen*)>>. I és que prové del Dasein mateix, és un “neguit” existenciari que ens obre a l'abisme del nostre ésser-en-el-món. Però Heidegger reconeix que la inhospitalitat no es *comprèn* necessàriament <<en l'angoixa fàctica (*in der faktischen Angst*)>> (*SuZ*, 189/211). De fet, la manera quotidiana d'entendre la inhospitalitat és *donant-li l'esquena* en la caiguda, en llençar-se de ple a l'ens de l'ocupació. La inhospitalitat es comprèn, de fet, en la interpretació existenciària de l'angoixa.

En conclusió, el món familiar és un “mode” del món inhòspit de fons i no a la inversa. <<El tranquil i familiar ésser-en-el-món és un mode de la inhospitalitat del Dasein, i no a l'inrevés. **El no-ser-a-casa ha de ser concebut ontològicament-existenciàriament com el fenomen més originari.** (*Das beruhigt-vertraute In-der-Welt-sein ist ein Modus der Unheimlichkeit des Daseins, nicht umgekehrt. Das Un-zuhause muß existenzial-ontologisch als das ursprünglichere Phänomen begriffen werden.*)>> (*SuZ*, 189/211). La desemparança és ontològicament prèvia a l'emparar-se, acomodar-se...

⁹⁰³ Aquesta idea és desenvolupada en el curs WS 1928/29 (GA 27) en l'exposició de la cosmovisió pensada des de la transcendència originària, i no com a simbiosi derivada de filosofia, ciència, religió, moral, etc... (cf.IV, cap.3.3.2.)

2.1.2.3. Angoixa pròpia i impròpia?

La <<por és angoixa caiguda en el “món”, angoixa impròpia i oculta com a tal per a si mateixa (*Furcht ist an die »Welt« verfallene, uneigentliche und ihr selbst als solche verborgene Angst*)>> (SuZ, 189/211). L'angoixa (impròpia i oculta) ostenta, doncs, un estrany estatut a mig camí entre la disposició afectiva com a estructura del ser-en i l'estat d'ànim existencialment possible.⁹⁰⁴ Si abans Heidegger ha reconegut que la *inhospitalitat* és un guany de la interpretació existenciària, sembla que l'*angoixa* també ho hauria de ser, perquè és la interpretació d'una sèrie d'estats d'ànims que fenomenicament s'acostumen a classificar com a por, estrès, “histèria”, quedar-se en blanc, desídia, ira, impotència, etc.

Més enllà d'acceptar que la por no sigui altra cosa que l'angoixa impròpia i oculta, ens podem preguntar si com a possibilitat del Dasein l'angoixa no tindrà modes propis i impropis. En el § 68 b) sobre la temporalització pròpia de la disposició afectiva en el cas de l'angoixa hi trobem alguna pista. L'angoixa té com a *per-què* (*Worum*) s'angoixa <<el nu Dasein [ser-hi] en tant que llençat en la inhospitalitat (*das nackte Dasein als in die Unheimlichkeit geworfenes*)>>, obrint així <<la possibilitat d'un mode propi del poder-ser (*die Möglichkeit eines eigentlichen Seinkönnens*)>> (SuZ, 343/360). Des de la interpretació temporal l'angoixa és una “repetició precursora-instantània (*vorlaufend- Augenblickliches Wiederholen*)”⁹⁰⁵ fundada en l'haver-sigut⁹⁰⁶: <<Però l'angoixa només pot irrompre de mode propi en un Dasein resolt.⁹⁰⁷ Qui està resolt no coneix la por, però comprèn precisament la possibilitat de l'angoixa com *aquell* estat d'ànim que no el paralitza ni el confon. L'angoixa allibera de les possibilitats “vanes” i fa lliure *per a* les pròpies. (*Eigentlich aber kann die Angst nur aufsteigen in einem entschlossenen Dasein. Der Entschlossene kennt keine Furcht, versteht aber gerade die Möglichkeit der Angst als der Stimmung, die ihn nicht hemmt und verwirrt. Sie befreit von*

⁹⁰⁴ Aquesta ambigüitat no se soluciona en el text, però hi és. En cert sentit, l'angoixa experimentada quotidianament està condemnada a aparèixer com a por, com a estat anímic en què el Dasein pateix per si, per algú o alguna cosa, davant de quelcom que se li atansa com a amenaça perjudicial. Però, és existencialment possible l'angoixa com a mer estat d'ànim? Aquesta pregunta es mou entre l'ontologia, la psiquiatria i la psicologia.

⁹⁰⁵ Luckner (2001), 146.

⁹⁰⁶ <<L'angoixa s'eleva des de l'ésser-en-el-món com un llençat ser vers la mort. Aquest “irrompre” de l'angoixa des del Dasein, comprès temporalment, significa: el futur i el present de l'angoixa es temporalitzen des d'un haver-sigut originari que té el sentit d'un re-tornar vers la possibilitat de la repetició. (*Die Angst erhebt sich aus dem In-der-Welt-sein als geworfenem Sein zum Tode. Dieses »Aufsteigen« der Angst aus dem Dasein besagt zeitlich verstanden: die Zukunft und Gegenwart der Angst zeitigen sich aus einem ursprünglichen Gewesensein im Sinne des Zurückbringens auf die Wiederholbarkeit.*)>> (SuZ, 344/361).

⁹⁰⁷ Per què l'angoixa només pot irrompre de mode propi en un Dasein resolt? No estem dient que l'angoixa és pròpia quan permet la resolució? Contradicció o circularitat? Espero rebaixar la tensió amb la següent hipòtesi hermenèutica. (i) Cal entendre que l'angoixa només ens duu *directament* a ser lliures *per a* les possibilitats pròpies quan el Dasein ja està resolt (en el sentit que *desbrossa* les possibilitats no assumides com a tals deixant-nos amb les pròpies). Però que l'angoixa “només irromp de mode propi” en el Dasein resolt (ii) no implica negar que en la irrupció “impròpia” de l'angoixa (funció negativa d'anorrear possibilitats) en el Dasein irresolt, aquest no guanyi (*indirectament*) la *possibilitat* de resoldre's –es resolgui o no-. L'angoixa impròpia allibera el Dasein de les possibilitats existencials mitjanes, és a dir, anorrea el món com a significativitat i porta el Dasein davant del món com a món i de si mateix. Aquest fer-lo lliure *de...* apunta, *indirectament*, a la possibilitat de ser-lliure-*per-a*. Si el Dasein defuig el que té davant, s'hi enfonsa o ho fa servir de trampolí vers l'existència pròpia, són qüestions existencials en què l'anàlisi heideggeriana no entra. De fet, el Dasein normalment “torna” a la quotidianitat i diu que l'angoixar-se no ha estat res, ja que realment no ha dut a res, ni ha produït cap canvi ontic. Per això diu Heidegger que l'angoixa només pot irrompre de mode propi en el Dasein resolt, tot i que omet dir que l'angoixa que irromp en el Dasein irresolt li brinda l'oportunitat que *es resolgui!*

Aquesta interpretació pot ser insuficient, però permet una lectura amb sentit del que diu Heidegger.

»nichtigen« Möglichkeiten und läßt freiwerden für eigentliche.)»>> (SuZ, 344/361). Aquesta seria “l’angoixa pròpia” o en el seu irrompre propi, que depèn de l’estar-resolt del Dasein del cas. Però si l’angoixa enlloc d’alliberar –com fa quan és assumida pel Dasein resolt, al qual desperta pel seu poder-ser més propi-paralitzada, llavors es tracta de “l’angoixa impròpia”. Aquesta equivaldria a una crisi momentània que no duu enlloc, i de què ens en desempalleguem en el nostre reingrés en la quotidianitat cadent.

Si ens fixem en el final de la cita descobrim el doble sentit de fons de l’angoixa, que té una funció doblement alliberadora. (I) L’angoixa allibera de les possibilitats vanes i mitjanes disponibles per a tot-hom, que no són escollides des del propi Dasein. Ens allibera en el sentit de fer-nos *lliures de* (*frei von...*). Es tracta de la *llibertat negativa*, d’un purgar les possibilitats de ser quotidianes. (II) Però també ens obre a la possibilitat d’escollir el ser propi, fent-nos *lliures per a...* (*frei für...*) Aquesta és la *llibertat positiva* les possibilitats més pròpies.

Entès això, es pot distingir millor entre angoixa impròpia i pròpia.⁹⁰⁸ L’autèntica *angoixa impròpia* és pura *llibertat negativa* que pot dur el Dasein al no-res (nihilisme) si: (a) no es resol o (b) no retorna al confort i la sensatesa comuna de la quotidianitat. L’angoixa *no compresa pròpiament*, però que tampoc s’esmuny i es dissimula en la por o similars (angoixa *indiferent*), pot seguir un curs aterrador. Cert que ens deslliura de les possibilitats “mundanes”, però al preu de deixar-nos sense possibilitats. L’angoixa *anorrea* el món en què vivíem. Aquesta angoixa ens imposaria una llibertat que ens alliberaria fins al punt d’amenaçar d’alliberar-nos de nosaltres mateixos en cas de seguir-la fins al final. Aquesta angoixa *nihilista* no és la propugnada per Heidegger (ni per mi) com a via per a l’exposició de la pregunta pel ser i la pregunta pel món. Però és veritat que la pregunta pel ser i pel món habiten en la seva proximitat. Per “transmutar” aquesta angoixa nihilista i “apropiar-la” fins al punt de fer-la productiva pel pensar caldria seguir aquesta angoixa anorreadora (de possibilitats existencials) en el seu curs, però sense deixar-nos dur per la seva pròpia interpretació (comuna i òntica), sinó fent un cop de volant interpretant-la ontològicament i no de manera òntica. La comprensió merament òntica d’aquesta angoixa que tot ho engoleix ens portaria, efectivament, a la conclusió òntica i lògica que no hi ha *res* a fer i que, per tant, l’extinció del propi ens que som és la via més raonable d’afrontar aquest “fet”. Però aquesta no és la intenció de la nostra investigació. Aquesta nihilitat del fons de l’èsser-en-el-món no comporta (interpretat ontològicament) cap pessimisme ni cap negativisme. I és que l’angoixa obre la *possibilitat* que el Dasein s’esculli a si mateix, tot i que també pugui esclafar-lo. Per elevat que sigui el possible preu a pagar, no hem de menystenir la positivitat d’aquest fenomen per a la interpretació existenciària i la qüestió del món.

Per altra banda, l’angoixa pròpia és el mateix fenomen, però amb una funció i direcció de signe oposat. En tant que l’angoixa (també la impròpia) annihila el món quotidià familiar significatiu, duu el Dasein *directament* davant la *possibilitat* extrema de ser pròpiament. Ofereix (tot i que no la garanteix) una *llibertat positiva*; l’emplaça ser-lliure-per-a les pròpies possibilitats. Aquesta articulació pròpia o apropiadora de l’angoixa es realitza p.e. en el precursar la mort, assumir el ser-culpable (la nihilitat de l’èsser-en-el-món), resoldre’s a decidir, però també en el gir interpretatiu ontològic (i “cosmològic”) esmentat anteriorment.

⁹⁰⁸ Possiblement seria més rigorós parlar de ‘l’angoixa compresa pròpiament’ i ‘l’angoixa compresa impròpiament’, o ‘l’angoixa assumida des de si’ i ‘l’angoixa que ens arrossega’.

Amb tot això puc concloure que l'angoixa *allibera* fins al punt de destruir el món en sentit òntico-existencial –angoixa *impròpia*, però autèntica-, si no s'és capaç (a) d'afrontar-la resoludament “convertint-la” en angoixa *pròpia* (p.e. en la pròpia interpretació existenciària del fenomen) o (b) d'encobrir-la i despistar-la tornant a la quotidianitat (angoixa “*indiferent*”). L'angoixa és, en tant que *fenomen*, òntico-existencialment perillosa, tot i passar inadvertida habitualment (se la converteix en por, etc. o en un “simplement no era res”). Però ontològic-existenciàriament obre una porta a la investigació del món i a plasmar els seus aspectes fonamentals des de la seva inhospitalitat de fons. El *fonament del món* sembla raure en una *nihilitat* (ontològica), vinculada amb la *llibertat* (*de...* i *per...*). D'aquesta manera es comença a intuir el *vincl*e essencial entre *totalitat del món* i *singularitat lliure* (del Dasein).

2.2. La qüestió de la totalitat / integritat: en la cura i la mort

La qüestió de la totalitat s'ha associat tradicionalment al *problema del món* (i viceversa), entès com a totalitat òntica o conjunt de l'ens. En versions més elaborades s'ha concebut com a totalitat dels fenòmens externs (Kant), com a marc espaciotemporal de donació dels fenòmens (neokantisme) i fins i tot com a horitzó de sentit per a l'aparició de l'ens –a una consciència- (Husserl). Em sembla clar que la qüestió del món no es pot dissociar de la qüestió de la totalitat. Cal treballar què pot i què no pot voler dir 'el món com a totalitat' si volem evitar la identificació grollera entre món i univers (totalitat de l'ens present, determinat l'estar-aquí segons la física). Amb vista a tot això prendré en consideració el que diu Heidegger de la *cura* com a **totalitat** *originària del tot estructural del Dasein* (*Ganzheit des Strukturanzien des Daseins*) (en el títol del § 39), i de la **integritat** (*Ganzsein*) del Dasein assolida en l'anàlisi del fenomen de *la mort*. Tot això bo i recordant que l'anàlisi de Heidegger busca la totalitat i integritat del Dasein.⁹⁰⁹

No es pot oblidar que l'interès de Heidegger en l'anàlisi és la consecució del fenomen *total i unitari* del Dasein. Heidegger vol descobrir la totalitat originària del tot estructural del Dasein. Però és innegable que la interpretació de l'angoixa ha obert *el món com a món* i l'èsser-en-el-món mateix '*complet (voll)*', purificats respecte l'ens intramundà i les possibilitats quotidianes.

El fet de parlar del 'món com a món' ja implica unitat i *totalitat*, i no pensada precisament de la manera habitual en tant que col·lecció d'elements (totalitat òntica), sinó determinant el món més en la direcció d'un 'com' ('com' del ser del món) que no d'un 'què' (el món com a ens englobant de l'ens que no és ell, amb el perill de caure en la paradoxa del conjunt de tots els conjunts (cf.cap.1.2.2.)).

El tractament de la *qüestió de la totalitat* a partir dels existenciaris de la *cura* (final 1^a secció) i la *mort* (principi 2^a secció) es justifica en la mesura que són interpretacions de la totalitat del ser del Dasein. Però la pregunta per la unitat i totalitat del fenomen no apareix aquí per primer cop. Heidegger al principi de la seva investigació (§ 12) ha presentat l'**èsser-en-el-món** com a *constitució de ser* del Dasein, *tot estructural a priori* del Dasein. Heidegger advertí que calia partir sempre d'aquesta constitució de ser unitària i no perdre-la mai de vista durant el transcurs de l'anàlisi del Dasein. L'èsser-en-el-món és i ha estat el teló de fons que constitueix la unitat fenomènica que impedeix que ens extraviem en les anàlisis permenoritzades dels diversos moments (món, 'qui', ser-en). L'èsser-en-el-món és <<un fenomen *unitari* (*ein einheitliches Phänomen*)>>, una <<dada primària (*primäre Befund*)>> i s'ha de veure sempre en la seva integritat, <<en total (*im Ganzen*)>> (*SuZ*, 189/211) (cf.cap.1.1.2.). Però aquest fenomen fonamental que constitueix al Dasein no és suficient a l'hora de determinar el ser del Dasein. És un 'haver-veure' on cal saber-hi veure i analitzar els seus moments constitutius que configuren la base de ser del Dasein. Aquesta tasca ha ocupat la major part de la 1^a secció (capítols 2,3,4 i 5), que en el seu darrer capítol (6) introdueix el ser del Dasein com a **cura** (*Sorge*). La cura representa l'articulació unitària dels existenciaris guanyats en l'anàlisi de l'èsser-en-el-món (existenciarietat, facticitat i estar-lleçat).⁹¹⁰ El Dasein guanya en

⁹⁰⁹ Però també és cert, que la pròpia ambigüitat del terme 'Dasein' que he interpretat anteriorment en dues accepcions (cf.II, cap.2) fa que ocasionalment es remeti més a la *totalitat* del fenomen de l'èsser-en-el-món, que no pas a la *totalitat* de l'ens que és el Dasein. D'això en puc treure profit per a la pròpia investigació.

⁹¹⁰ I que diuen del Dasein, però també diuen del món, perquè pertanyen essencialment a l'èsser-en-el-món.

determinació i completud.⁹¹¹ Però Heidegger no es donarà per satisfet i buscarà una unitat i totalitat més originàries del ser del Dasein, el primer pas vers la qual serà l'anàlisi del fenomen de la *mort*, sovint menystingut en la seva importància, especialment per la recepció angloamericana de Heidegger.⁹¹²

Per articular la qüestió de la totalitat (en la cura i la mort) parteixo de la reflexió terminològica i conceptual de Rivera entorn la traducció al castellà de '*Ganzheit*'. El traductor percep un matís conceptual diferenciat en '*Ganzheit*', portador d'una connotació diferent quan s'usa en el context de la *cura* (§§ 39-44), que quan es fa en el context de la *mort* (§§ 46-53). Rivera decideix traduir '*Ganzheit*' alternativament com a 'totalitat' i com a 'integritat'. Usarà '**totalitat**' quan es parli de la cura com a 'totalitat del tot estructural' (§ 39) del Dasein, en tant que ens trobem amb una *visió sincrònica*, "amb una espècie de tall transversal de les estructures del Dasein". Per contra, usarà '**integritat**' en el context de la *mort*, quan es refereix al Dasein en la seva forma completa de ser, en el seu ser *un tot integral*. Aquesta és una *visió diacrònica*, "un tall longitudinal del Dasein, en el seu extendre's des del naixement fins a la mort". Aquí es considera al Dasein "com un *integrum*, com allò que s'ha desplegat del principi al final, que ha assumit en si la mort, i per això, és millor parlar de 'Dasein íntegre', de 'integritat' i fins i tot, si fóra necessari, de 'integració'. Aquest és un exemple de com la traducció a un altre idioma pot aportar, en algun cas particular, una major precisió al text traduït".⁹¹³ Per la meua banda, en termes generals, seguiré la convenció de Rivera, parlant de *totalitat* al final de la 1^a secció (§§ 39-44 (cura)) i més aviat d'*integritat* en la 2^a secció (§§ 45-53 i ss. (mort)). 'Totalitat' per parlar del Dasein "a l'ample" i 'integritat' per parlar del Dasein "al llarg".

2.2.1. La cura com a ser del Dasein

De l'angoixa en parteix l'exigència que els caràcters existenciaris del ser-en (del Dasein) s'han de donar de manera unitària i indissociable. En la seva "reducció" l'angoixa ens ha proporcionat el Dasein singularitzat, és a dir, com a tot unitari (en rigor hauríem de dir que ha obert *l'èsser-en-el-món mateix* i el món com a món). No sumem *existència*, *facticitat* i *estar-caiguts* per guanyar la unitat estructural del Dasein; a la inversa, aquests moments "emanen" d'una unitat ontològica prèvia que l'angoixa ha posat de manifest rudimentàriament. Fixem-nos que: (i) l'angoixar-se com a disposició afectiva posa de relleu la pura *facticitat* del Dasein existent ('que-és i ha-de-ser el seu ser'); (ii) el davant-de-què obre *l'estar-llençat* del Dasein en el món com a món (som arrencats de l'habitual existir cadent en la significativitat pública, *pròpiament* irrellevant) i també l'*estar-caiguts* habitual; (iii) l'allò-pel-qual s'angoixa és el propi poder-ser-

⁹¹¹ La unitat de partida fenomènica és l'èsser-en-el-món, però aquest no s'ha d'identificar burdament amb el Dasein. Així es pot dir sense contradicció, en aquest segon moment en, que la cura és el ser del Dasein.

⁹¹² Haugeland representa una de les honroses excepcions a aquest judici generalitzat. En línies generals la interpretació de Dreyfus considera que el discurs "existencialista" sobre la mort no té cap ni peus en el que es presenta com a tractat sobre la qüestió del ser. Haugeland rebutja aquesta postura i considera que la mort és la clau de volta per entendre la veritat ontològica i l'*obertura*. Ve a dir que la qüestió ontològica de la veritat només es pot plantejar des de la radical finitud (projecte encetat per Kant, però no conclòs, segons Heidegger i Haugeland). Cf. Haugeland (2000), esp. 44, 66-68, 73-77.

⁹¹³ Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1998 (2^a edició corregida), traducció per J.E. Rivera; 486-487 (notes del traductor). Seguint aquesta norma general a l'hora de traduir, vessaré '*Ganzsein*' per ser-total / ser-un-tot o ser-sencer / integritat en funció del context. '*Ganzheit*' com a totalitat o integritat / completud, i parlaré normalment de l'íntegre-poder-ser per traduir el '*Ganzseinkönnen*', que només apareix a la 2^a secció del llibre.

en-el-món, és a dir, l'*existenciarietat* dissimulada i somorta per l'estar-caigut en un món va (obert pel davant-de-què). En l'angoixa coincideixen els tres moments en un sol fenomen, assenyalant el camí vers la *unitat total* del fenomen del Dasein.⁹¹⁴

Abans de seguir amb la cura, però, em permetré una observació que recapitula. Heidegger es centra ara en com l'angoixa singularitza *el Dasein*, però això només s'esdevé perquè el Dasein s'angoixa davant del *món com a món*. És a dir, davant del pur-en-què i del pur amb-vista-al-qual de tot projecte comprensor de l'ens. El *món com a tal* és el món que apareix "en si" (en el seu ser), per si sol, diguem-ne, i *no* en el paper de pantalla de fons per a la projecció del ser de l'ens, *no* com horitzó de l'aparició de l'ens (funció que el món compleix en tant que és desatès *com a tal*). El món "angoixant" no és el món de l'ens (ni el de l'existència quotidiana!). El mostrar-se del *fons* sobre el qual es projecta i es comprèn l'ens de manera habitual en l'existència familiar, esdevé possible en l'enretirar-se de l'ens, que en l'angoixa perd tot "sentit". El *fons* inadvertit passa al *davant* i aquest **peculiaríssim "estar-aquí" del món com a món**⁹¹⁵ resulta inhòspit i inhabitable, en tant que no-res (d'ens i de significat últim). El vertigen en front del pou sense fons del rerefons sobre el qual el Dasein es projecta i comprèn és l'angoixa. En ella el món mostra la seva cara més cruel i desconsiderada. De fet, el món es mostra sense faç, i aquesta és la bofetada més forta que rep el Dasein. Amb això he volgut recordar el paper metodològic de l'angoixa per a la qüestió del món, ja que ella manifesta primàriament el 'món com a món' i 'l'ésser-en-el-món mateix' –que ara Heidegger assimila en bona part amb el Dasein-.

2.2.1.1. Presentació de la cura com a estructura ontològica articulada

La cura, és a dir el ser del Dasein, es defineix finalment en el § 41.⁹¹⁶ Es tracta d'un "concepte tènica"⁹¹⁷ forjat per Heidegger per designar el ser del Dasein, seguint el camí marcat per l'angoixa. La *cura* com a ser del Dasein⁹¹⁸ és <<un anticipar-se-a-si-sent-ja-en-(el-món-) en tant que ser-vora (l'ens que compareix intramundament) (*Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-) als Sein-bei (innerweltlich begehrendem Seienden)*>> (*SuZ*, 189/211). Som l'*haver de ser* el nostre ser *fàcticament* estant-llençats, i justament empesos pel moviment de *caiguda* en l'ens, en l'estar-interpretat mitjà que duu el Dasein a comprendre's a partir d'allò del qual s'ocupa i d'aquells de qui es preocupa. Aquesta és una concepció *formal*, és a dir, que es pot omplir de contingut fenomènic (i està plena en cada cas), i per tant denota una peculiar "universalitat".⁹¹⁹

⁹¹⁴ <<El fenomen de l'angoixa pres en la seva totalitat mostra al Dasein com un ésser-en-el-món fàcticament existent (*Das volle Phänomen der Angst demnach zeigt das Dasein als faktisch existierendes In-der-Welt-sein*)>> (*SuZ*, 191/213).

⁹¹⁵ Obert per una disposició afectiva, no ho oblidem, i per tant, gens assimilable a l'estar-aquí "visual" de tendència teoritzant tematitzat per Heidegger, i que es funda primàriament en el comprendre.

⁹¹⁶ Una anticipació de la cura es troba en el § 39 on després de fer el recompte dels fenòmens analitzats, es dona una definició de *la quotidianitat mitjana del Dasein* (*Die durchschnittliche Alltäglichkeit des Daseins*): <<l'ésser-en-el-món cadentment obert, llençat-projectant, al qual en el seu ser-vora el "món" i ser-amb altres li va el seu poder-ser més propi (*das verfallend-erschlossene, geworfen-entwerfende In-der-Welt-sein, dem es in seinem Sein bei der "Welt" und im Mitsein mit Anderen um das eigenste Seinkönnen selbst geht*)>> (*SuZ*, 181/204).

⁹¹⁷ Luckner (2001), 84.

⁹¹⁸ Versió abreviada per referir-se a <<la totalitat existenciària del tot estructural ontològic del Dasein concebuda formalment (*Die formal existenziale Ganzheit des ontologischen Strukturorganen des Daseins*)>> (*SuZ*, 192/214).

⁹¹⁹ Dreyfus (1991), 239. Dreyfus parla de 'formal' en el sentit d'una "estructura molt general que sempre està plena

Ofereixo un esquema de l'articulació de l'estructura de la cura:

Caràcters del Dasein com a <i>ser-en...</i>	...accessibles a partir de... (existenciaris de l'Aquí o ser-en)	...reunits en la cura... (ser unitari estructural del Dasein)	...apunten especialment a un "element" de l'ésser-en-el-món
Existenciarietat	Comprendre / projecte	<<anticipar-se-a-si (<i>sich-vorweg-sein</i>)>>	Dasein com a possible si-mateix (<i>Selbst</i>)
Facticitat	Disposició afectiva	<<sent-ja-en-(el-món-) (<i>schon-sein-in-(der-Welt-)</i>)>>	Món
Caiguda	Parla/articulació	<<sent-vora (l'ens que compareix intramundanament) (<i>als Sein-bei (innerweltlich belegendem Seienden)</i>)>>	Ens intramundà

La cura és unitària, però s'hi distingeixen tres moments.

(i) El primer moment és un *anticipar-se a si mateix* que reuneix els ja esbossats: projectar-se, comprendre, poder-ser i existenciarietat. El Dasein existint comprensorament es projecta, és a dir, s'avança a si (i a tot plegat). Com s'avança?⁹²⁰

(ii) El segon, *ser-ja-en-el-món*, indica la facticitat, el trobar-nos llençats (consignats) en un món (projecte), en el qual el Dasein del cas s'ha de comprendre. 'Hi' som de bones a primeres. Tota obertura de món és fàctica, igual que tot existir. Per això l'ésser-en-el-món és el punt de partida de l'anàlisi.

(iii) El tercer moment, *ser-vora l'ens* que compareix intramundanament, remarca l'estar-caiguts en el "món", absorbits en l'ocupació i dispersos en el món públic. No només estem consignats al món (ii. facticitat), sinó perduts en un "món" (iii. caiguda).⁹²¹

Aquests tres moments es llegeixen molt bé en la "definició" de la cura al final del llibre, que palesa la unitat estructural d'aquesta versió "a l'ample" (sincrònica) de la *totalitat* del Dasein. <<El Dasein existeix com un ens al qual en el seu ser *li va* aquest mateix ser. Anticipant-se essencialment a si mateix, ell s'ha projectat vers el seu poder-ser *abans* de tota mera i ulterior consideració de si mateix. En el projecte, el Dasein es revela com a llençat. Llençadament abandonat al "món", cau en ell en l'estar ocupat. En tant que cura, això és, existint en la unitat del projecte llençat i cadent, el Dasein queda obert com a Aquí. (*Das Dasein existiert als ein Seiendes, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht. Wesenhaft ihm selbst vorweg, hat es sich vor aller bloßen und nachträglichen Betrachtung seiner selbst auf sein Seinkönnen entworfen. Im Entwurf ist es als geworfenes enthüllt. Geworfen der »Welt« überlassen, verfällt es besorgend an sie. Als Sorge, das heißt existierend in der Einheit des verfallend geworfenen Entwurfs, ist das Seiende als Da erschlossen.*)>> (*SuZ*,

d'alguna manera específica". La cura no denota cap relativisme cultural, ja que és una estructura de ser, sempre plena i variable en el contingut, però "formalment" determinada com a cura (existenciarietat-fàctica-cadent).

⁹²⁰ Projectant-se cada cop de nou, car ja és sempre *projecte llençat* (*geworfener Entwurf*) (cf. *SuZ*, 148, 199, 223, 285, 406/171, 220, 243, 303-304, 421). El projecte llençat vincula (I) existenciarietat i (II) facticitat llençada. El Dasein és projectant-projectat.

⁹²¹ Ja es pot "veure" aquí que la cura pren el seu sentit de quelcom més "profund": la temporalitat. El moment de l'existenciarietat (projecte, comprendre, poder-ser) té a veure amb el futur, el de la facticitat i del trobar-se llençat amb el passat, i el de la caiguda amb l'absorció en el present (cf. esp. § 68).

406/421). (i) Existenciarietat, el ser-futur i avançar-se ja sempre a si ('ell s'ha projectat'⁹²²). (ii) En el projecte el Dasein 'es revela com a llençat', perquè ja s'ha projectat⁹²³ abans de començar a curar-se de res. (iii) Llençat, el Dasein ja ha *caigut* i està *caeint* en el "món", ocupat i absorbit (activitats, rols, maneres i *modus vivendi* entorn l'útil dictats per l'hom).

Tot aprofitant la terminologia emprada, Heidegger remarca que <<perquè l'ésser-en-el-món és essencialment cura (*Weil das In-der-Welt-sein wesentlich Sorge ist*)>> (*SuZ*, 193/214), la **cura** determina l'**ocupació** (*Besorgen*) amb les coses quotidianes (en el ser-vora) i la **preocupació** o sol·licitud (*Fürsorge*) respecte els altres (en el ser-amb els coexistents).⁹²⁴ Sistemàticament clama al cel que el Dasein es curi de les coses i els altres però no de si mateix. Però resulta que la "cura de si" (*»Selbstsorge «*)⁹²⁵ és la cura mateixa. Parlar en aquests termes seria una tautologia (cf. *SuZ*, 193/215). El moment de l'existenciarietat subratlla aquest "curar-se de si",⁹²⁶ però cal tenir present que curar-se de les coses i dels altres no deixa de ser un curar-se de si (sense implicar egoisme o egocentrisme)⁹²⁷ i viceversa.

(i) En l'anticipar-se-a-si el Dasein està girat vers el seu poder-ser més propi, per això és <<la condició ontològico-existenciària de possibilitat del *ser lliure per a* possibilitats existencials pròpies (*die existenzial-ontologische Bedingung der Möglichkeit des Freiseins für eigentliche existenzielle Möglichkeiten*)>> (*SuZ*, 193/215). (ii) El Dasein és fàcticament en cada cas com és per mor del seu poder-ser: així *pot* ser pròpiament o impròpia. (iii) Habitualment existeix impròpiament⁹²⁸, de manera que el 'si' de l'anticipar-se-a-si és l'hom, que ja s'ha avançat anivellant les possibilitats del Dasein a allò comú, "sensat", socialment possible (que no necessàriament 'adequat'), etc.⁹²⁹

Perquè <<en tant que fàctic, el projectar-se comprensor del Dasein ja està sempre vora d'un món⁹³⁰ descobert. D'aquest pren les seves possibilitats i ho fa primerament seguint l'estat interpretatiu de l'hom.

⁹²² Aquesta expressió es pot llegir amb dos èmfasis diferents. 'El Dasein s'ha projectat a si abans de tot': (i) amb l'èmfasi en el caràcter *projectiu* del Dasein (futur); (ii) amb l'èmfasi amb el caràcter *projectat* del Dasein (haver-sigut). A accentua la possibilitat, B la facticitat.

⁹²³ O 'ha estat projectat' en el sentit d' 'es troba projectat'.

⁹²⁴ En alemany el joc de paraules és patent: *Sorge, Besorgen, Fürsorge*.

⁹²⁵ Terme que apareix només dos cops en tot el llibre i entre cometes (cf. *SuZ*, 193/215 (§ 41), 318/336 (§ 64)).

⁹²⁶ Heidegger adverteix que <<cura tampoc vol dir primàriament i exclusiva el comportament del jo respecte de si mateix, prè de manera aïllada (*Sorge meint daher auch nicht primär und ausschließlich ein isoliertes Verhalten des Ich zu ihm selbst*)>> (*SuZ*, 193/214-215). Aquest curar-de si no és cap preocupació pel jo, pel creixement personal o desenvolupament d'una consciència més profunda.

⁹²⁷ <<Cura no pot referir-se a un particular comportament respecte de si mateix, car aquest comportament ja està ontològicament designat en l'anticipar-se-a-si; ara bé, en aquesta determinació queden també *inclosos* els altres dos moments estructurals de la cura: el ja-ser-en i el ser-vora-de (*Sorge kann nicht ein besonderes Verhalten zum Selbst meinen, weil dieses ontologisch schon durch das Sich-vorweg-sein charakterisiert ist; in dieser Bestimmung sind aber auch die beiden anderen strukturalen Momente der Sorge, das Schonsein-in ... und das Sein-bei... mitgesetzt*)>> (*SuZ*, 193/215).

⁹²⁸ En tant que <<el per-mor-de propi queda sense assumir, el projecte del poder-ser del si mateix queda abandonat a la disposició de l'hom (*Das eigentliche Worumwillen bleibt unergriffen, der Entwurf des Seinkönnens seiner selbst ist der Verfügung des Man überlassen*)>> (*SuZ*, 193/215).

⁹²⁹ Es tracta d' <<una reducció d'allò possible en tant que possible (*eine Ablendung des Möglichen als solchen*)>> (*SuZ*, 195/216).

⁹³⁰ Aquí 'món' no està usat en sentit estricte, o si més no l'ús és ambigu. 'Ser-vora un món ja descobert' és una expressió habitual per referir-se a la intramundانيت (*Sein bei..., Entdecktheit,...*). Aquesta ambigüitat es solventa si entenem que el projectar-se comprensor es dona ja sempre en una obertura del món (fàctica), en la qual l'ens resta descobert, permetent-ne la compareixença i el nostre ser-hi a la vora.

(*Das verstehende Sichentwerfen des Daseins ist als faktisches je schon bei einer entdeckten Welt. Aus dieser nimmt es – und zunächst gemäß der Ausgelegtheit des Man – seine Möglichkeiten.*)>> (SuZ, 194/216). La facticitat és indefugible, de manera que tot anticipar-se (projecte) parteix d'un món obert i interpretat “socialment” i “cultural”. Sent l'*obertura del món* fàctica, també ho és el *descobrir-se* de l'ens (el “món”) i tot *projectar-se* (*re-projectar-se*) del Dasein.

Aquí retrobem la dualitat apuntada (cf. cap. 1.4.2.2., apartat II.1.), designada ara com a *dobte sentit de la cura*: (a) hi ha el projecte com a quelcom ja sempre esdevingut a partir del qual el Dasein del cas existeix desenvolupant (b) els seus “projectes” més o menys conscients i voluntaris, i (b) hi ha aquests projectes òntics a diferència de (a) la projecció comprensora ontològica ja esdevinguda en tant que som fàcticament en un món.⁹³¹ El **projecte de món** (avanço el terme que Heidegger emprarà més endavant) o comprensió de ser en què som llençats obre el nostre ser-possible, en el qual ens (**re-)projectem** cada cop de nou. El Dasein del cas és *projectat* i *projectant*, *projecte llençat*, i aquesta dualitat és el ‘dobte sentit de la cura’.⁹³² En relació a la qüestió del món aquesta dualitat s'expressaria dient que el Dasein és *mundà*, en el sentit que, (a) per una banda, és obridor de món i, (b) per l'altra, és ‘en’ el món (fins i tot, intramundanament).

Per acabar, dues notes sobre la cura. Primera, es tracta d'una estructura ontològico-existencial *a priori* pertanyent a l'èsser-en-el-món: prèvia a la distinció entre teoria i pràctica.⁹³³ La cura no diu que allò pràctic sigui primordial, com s'insisteix en les interpretacions anglosaxones “pragmatistes” de Heidegger. La cura també és prèvia a la distinció entre raó i voluntat, racionalitat i irracionalitat (impuls, inclinació, etc.).⁹³⁴ I la segona nota, és que, com hem vist, l'estructura fonamental de la cura *no és simple* –sinó *articulada*-. No es pot reduir a cap dels seus termes, ni encara menys <<a un “protoelement” òntic, igual que el ser tampoc pot ser “explicat” pels ens (*auf ein ontisches »Urelement« (...), so gewiß das Sein nicht aus Seiendem »erklärt« werden kann*)>> (SuZ, 196/217).

2.2.1.2. La cura i el món: reflexions

Què vol dir que la cura és l'*a priori* de l'èsser-en-el-món, quan aquest al seu torn és l'*a priori* (constitució fonamental) del Dasein? És la cura una major determinació i articulació del fenomen de l'èsser-en-el-món, que continua sent la base del Dasein? Però és això així?⁹³⁵

⁹³¹ La qüestió és encara més complexa, al meu entendre, car els nostres projectes particulars, òntics, poden “afectar” el projecte ontològic (projecte de món) *en* el qual existim. Idea que anirà apareixent i s'anirà polint.

⁹³² <<La *perfectio* de l'home –l'arribar a ser això que ell pot ser en el seu ser lliure per les seves possibilitats més pròpies (en el projecte)- és “obra” de la “cura”. Però, la “cura” determina també amb la mateixa originarietat la índole radical d'aquest ens, segons la qual està lliurat al món (estar-llençat). El “dobte sentit” de “cura” esmenta *una sola* constitució fonamental en la seva doble estructura essencial de projecte llençat. (*Die perfectio des Menschen, das Werden zu dem, was er in seinem Freisein für seine eigensten Möglichkeiten (dem Entwurf) sein kann, ist eine »Leistung« der »Sorge«. Gleichursprünglich bestimmt sie aber die Grundart dieses Seienden, gemäß der es an die besorgte Welt ausgeliefert ist (Geworfenheit). Der »Doppelsinn« von »cura« meint eine Grundverfassung in ihrer wesenhaft zweifachen Struktur des geworfenen Entwurfs.*)>> >> (SuZ, 199/220).

⁹³³ <<“Teoria” i “praxis” són possibilitats de ser d'un ens el ser del qual ha de ser definit com a cura (*»Theorie« und »Praxis« sind Seinsmöglichkeiten eines Seienden, dessen Sein als Sorge bestimmt werden muß*)>> (SuZ, 193/215)

⁹³⁴ Cf. SuZ, 193-196/215-218. On deriva de la cura els “fenòmens de la voluntat”: voler, desitjar, inclinació, impuls...

⁹³⁵ No es pot identificar exclusivament el Dasein amb el ‘qui’ (és-en-el-món), car la cura no es redueix al ser del ‘qui’, ja que es remet també al ‘ser-en’ (n'és l'expressió més rigorosa) i també al ‘món’. Però la cura no és el ser del món, sinó del

Si la cura és un *a priori* que pertany a l'ésser-en-el-món llavors tots els moments constitutius d'aquest seran determinats per la cura. També el món, doncs, es podria interpretar des de la cura.⁹³⁶ Si la interpretació es fa exclusivament des de la cura, podem assolir *el món com a tal* (insinuat a partir de l'angoixa) i la seva nihilitat, o ens quedarem exclusivament amb el *món com a existenciari* (fonamentalment pensat des de l'existència i el projecte)?

Sigui com sigui, des d'aquesta perspectiva ens podem atansar al *món com a totalitat* en concebre'l com la *totalitat d'allò de què es cura la cura* (que "inclou" també al Dasein mateix, no només els altres i les coses circumstanciades). Simplificadament es pot reproduir en termes de l'esquema fenomenològic husserlià: el que en llenguatge *noètic*⁹³⁷ seria *la cura*, en el pol *noemàtic* seria *el món*; no sent cap dels dos, ens! La cura no és ens sinó *ser*, i el món tampoc és primàriament ens, sinó també *ser*. Amb tot, el risc d'ontificar la cura i el món és inevitable degut a les tendències interpretatives dominants.

Com a dic de contenció a la interpretació òntica cal distingir entre "*món*" i *món* en relació a la cura. (a) El "***món***" com a *totalitat òntica* d'allò de què ens curem, és a dir, de l'ens -Dasein inclòs, ja que aquest ens es cura de si en curar-se en general de qualsevol "cosa"-.⁹³⁸ En aquest sentit el "*món*" seria tot allò *curable* (allò del qual hom es pot curar), és a dir, l'ens *en* la seva possibilitat de tracte. (b) Per altra banda, el ***món*** com a *en-què* del curar-se i *amb-vista-al-qual* de la cura de l'ens (espacialitat, horitzó, sentit...), seria la *possibilitació* del poder-se-curar de l'ens en general i del poder-ser-curat d'aquest ensems.

De cara a il·luminar la qüestió del món (i no la del Dasein, com fa *SuZ*), possiblement seria més acurat considerar de recíprocament el món com a condició de possibilitat de la cura i la cura com a condició de possibilitat del món. Sense donar ales a la idea d'una major fonamentalitat de la cura respecte el món, amb l'expressió equívoca que 'la cura és l'*a priori* de l'ésser-en-el-món'.

2.2.2. El ser-vers-la-mort com a garant d'una totalitat més originària

La qüestió de la "mort" enceta la 2^a secció de *SuZ*. La 1^a secció ha seguit la indicació formal de l'existència com a fil conductor⁹³⁹, proporcionant la cura com a ser del Dasein que garanteix la *unitat* i *totalitat* d'aquest ens. És a dir, la interconnexió essencial d'existència, facticitat i caiguda. Amb tot, la cura continua pecant d'excessiva formalitat. Aquesta totalitat ontològica guanyarà originarietat i contingut fenomènic en l'anàlisi dels fenòmens de la mort, la consciència, la culpa i la resolució que formen el gruix del primer tram de la 2^a secció. Aquests fenòmens aporten la concreció que li podia mancar al fenomen de l'ésser-en-el-món (ara enfocat des de la perspectiva de la cura, com a ser del Dasein) i busquen assegurar la

Dasein, tot i que *també* és *a priori* de l'ésser-en-el-món, així ens hauria de "dir" quelcom sobre el món.

⁹³⁶ Es podria parlar llavors de la *cura del món* com a *cura de si*? I em refereixo a 'cura del món' i no 'cura del "món"' –l'ens intramundà de l'ocupació i preocupació-.

⁹³⁷ En l'analogia 'existenciari', atès que no es referiria a la consciència sinó a l'existència.

⁹³⁸ Tot i que el Dasein bàsicament es cura de l'ens de manera *mediada*, car la seva cura és primàriament de possibilitats de ser (en què l'ens que no és Dasein *també* és projectat, i per tant, accessible). Fins i tot, tenir cura de la casa no deixa de ser la *cura* d'una possibilitat de ser, en la qual *ònticament* el Dasein desenvolupa certs comportaments òntics com poden ser 'netejar', 'endreçar', 'pagar les factures', 'tancar la porta'...

⁹³⁹ <<el Dasein és quant a poder-ser comprensor al qual en tal ser li va aquest ser com el seu propi. L'ens que és d'aquesta manera el sóc cada vegada jo mateix. (*das Dasein ist als verstehendes Seinkönnen, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht. Das Seiende, dergestalt seiend, bin je ich selbst.*)>> (*SuZ*, 231/251).

interpretació ontològica⁹⁴⁰ que té lloc en la 2^a secció, que en bona part és una *repetició* que s'apropia dels guanyats de la 1^a.⁹⁴¹ Aquesta exegesi (*Interpretation*) ontològica ha d'assegurar-se que el *tot* fenomènic - integritat de l'ens temàtic- és dins del seu haver-previ i que el veure-previ apunta vers el ser des de la unitat⁹⁴², cosa que no s'havia assolit del tot amb la cura.⁹⁴³ I és que la 1^a secció s'ha ocupat únicament de l'existència indiferent o impròpia, perquè es partia de la quotidianitat mitjana. A la 2^a secció cal dirigir-se a l'*existència pròpia*⁹⁴⁴ per plantejar amb rigor ontològic la pregunta pel sentit de la unitat de la totalitat-de-ser de l'ens sencer.

Estiguem atents *que* la qüestió de fons és el *sentit* més que la unitat ontològica total de l'ens sencer (en referència al Dasein), i malgrat que a *SuZ* aquest adopti el nom de 'temporalitat', ja hem observat que bé li podríem atribuir el nom de 'món'. Si s'accepta l'observació, s'entendrà perquè l'anàlisi de l'existència pròpia (de la 2^a secció) és indispensable per plantejar la qüestió del món ('sentit'), com desenvoluparé en el capítol 3 d'aquesta part III.

Repetim, doncs, la pregunta per la totalitat del Dasein (que ara es pot traduir per 'integritat'). Com pot experimentar-se el Dasein com a tot? No s'estarà "veient" sempre des d'una perspectiva determinada, és a dir, parcialment? Mentre "viu" no és necessàriament obert i, per tant, inacabat? O són els altres qui poden determinar la totalitat del Dasein? Heidegger es pren seriosament la dificultat de guanyar un accés fenomenològic (i no metafísic) a la integritat del Dasein. Es tracta de cercar un accés immanent al Dasein *en cada cas meu*. Però com podem ni tan sols plantejar la pregunta per la totalitat d'un ens que es defineix pel "fet" de ser les seves possibilitats (poder-ser)? Pot ser mai de manera completa? La demanda de totalitat del ser-possible porta a Heidegger fins a la qüestió de la mort.

Del sol plantejament de "la mort" en traiem una lliçó per a la qüestió del món: la *totalitat* s'aconsegueix en tant que *mode de ser* i no en tant que *ens total*. I això tan pel que fa al Dasein, com pel que fa a l'ésser-en-el-món i el món mateix. Així, m'hauria de centrar especialment en el món en tant que

⁹⁴⁰ <<La investigació ontològica és un possible mode de interpretació que fou caracteritzada com l'elaboració i apropiació d'un comprendre (*Ontologische Untersuchung ist eine mögliche Art von Auslegung, die als Ausarbeiten und Zueignen eines Verstehens gekennzeichnet wurde*)>> (*SuZ*, 231/252).

⁹⁴¹ L'apropiació (o reapropiació) en Heidegger, implica un guany d'originarietat. Cal llegir aquest concepte amb relació al d'indicació formal i cercle del comprendre.

⁹⁴² <<Però una interpretació ontològica *originària* (...) ha d'assegurar-se explícitament de si ha fet entrar en l'haver-previ el **tot** de l'ens temàtic. (...) El veure-previ que apunta vers el ser ha d'assolir-lo, més aviat, en la **unitat** dels corresponents i possibles moments estructurals. Només llavors es podrà plantejar i respondre amb seguretat fenomènica **la pregunta pel sentit de la unitat de la totalitat-de-ser de l'ens sencer**. (*Eine ursprüngliche ontologische Interpretation (...) muß sich ausdrücklich dessen versichern, ob sie das Ganze des thematischen Seienden in die Vorhabe gebracht hat. (...) Die Vor-sicht auf das Sein muß dieses vielmehr hinsichtlich der Einheit der zugehörigen und möglichen Strukturmomente treffen. Erst dann kann die Frage nach dem Sinn der Einheit der Seins Ganzheit des ganzen Seienden mit phänomenaler Sicherheit gestellt und beantwortet werden.*)>> (*SuZ*, 232/252).

⁹⁴³ <<Una cosa és impossible d'ignorar: *l'anàlisi existenciària del Dasein feta fins aquí no pot reivindicar per a si la originarietat*. En l'haver-previ hi havia sempre només el ser impropï del Dasein, i aquest, en tant que no-sencer. (*Eines ist unverkennbar geworden: die bisherige existenziale Analyse des Daseins kann den Anspruch auf Ursprünglichkeit nicht erheben. In der Vorhabe stand immer nur das uneigentliche Sein des Daseins und dieses als unangesesenes.*)>> (*SuZ*, 233/253).

⁹⁴⁴ La interpretació de la 1^a secció ha arribat a l'existenciarietat de l'existència, però <<mentre l'estructura existenciària del poder-ser propi no sigui incorporada en la idea d'existència, li faltarà originarietat al veure-previ que guia la interpretació existenciària (*Solange die existenziale Struktur des eigentlichen Seinkönnens nicht in die Existenzidee hineingenommen wird, fehlt der eine existenziale Interpretation führenden Vorsicht die Ursprünglichkeit*)>> (*SuZ*, 233/253).

ser, en el seu sentit ontològic, i deixar en segon pla la seva investigació òntico-ontològica.⁹⁴⁵ La pregunta per la totalitat del món (totalitat de ser) prendrà la forma d'un preguntar pel 'com' (mode de ser) del món, i no tant pel 'què' del món (p.e.: investigació òntico-ontològica del món dels animals).

2.2.2.1. Determinació negativa de la mort

El Dasein s'anticipa sempre a si mateix en tant que projecte. <<"Mentre és", fins a la seva fi, es comporta en relació al seu poder-ser («Solange es ist«, bis zu seinem Ende verhält es sich zu seinem Seinkönnen)>> (SuZ, 236/257). Sent constantment poder-ser, al Dasein sempre li manca quelcom encara no realitzat, una *resta* de poder-ser.⁹⁴⁶ Volent *completar* això que li *manca* per tenir el Dasein en la seva *integritat*, ens quedariem amb les mans buides! Per fer "real i efectiu" tot el Dasein en tant que poder-ser, li hauríem d'usurpar el seu ser-possible, quedant-nos sense res.⁹⁴⁷

Però si *eliminant* el poder-ser del Dasein per tenir-lo sencer ens quedem sense Dasein, tampoc *la mort dels altres* serveix com a *sucedani* per l'accés òntic a la integritat del Dasein.

(i) Per una banda, la mort de l'altre és un succés en el món, *perir*, un fet biològic. Representa el "final" del Dasein i el principi d'un mer estar-aquí (el cadàver). (ii) Però no ens les havem amb un simple cos inert, sinó que nosaltres acompanyem sol·lícitament i reverenciem els nostres morts. En prenem cura en l'enterrament, els aniversaris, el dur flors al cementeri... La mort és un fet cultural: no és un mer deixar-de-viure o perir (*ableben*) orgànic, sinó un traspassar, un *morir* (*sterben*).⁹⁴⁸ Però en el nostre *ser-amb* el difunt (culte als morts) no experimentem el morir de l'altre. Experimentem la pèrdua, l'absència *de l'altre*, però precisament *en* el Dasein mateix, en el nostre món. No és una pèrdua o final *del* Dasein o *de* l'ésser-en-el-món. <<No experimentem, en sentit genuí, el morir dels altres, sinó que, com a molt, hi "assistim" (*Wir erfahren nicht im genuinen Sinne das Sterben der Anderen, sondern sind höchstens immer nur »dabei«*)>> (SuZ, 239/260). Car <<ningú pot llevar-li a un altre el seu morir (*Keiner kann dem Anderen sein Sterben abnehmen*)>> (SuZ, 240/261).

La interpretació existenciària de la mort és *prèvia* a les versions biologicocientífiques i historicoculturals⁹⁴⁹ de la "mort", car *morir* té a veure amb com ens relacionem amb la possibilitat del

⁹⁴⁵ Aquesta, al meu entendre, hauria de desenvolupar-se de manera plural (diversos temes i enfocaments) i pluridisciplinar, com podrien ser les investigacions científicofilosòfiques respecte el món còsmic (univers), el món social, el món de la consciència, el món de la 3^a edat, el món orgànic, el món oriental...

⁹⁴⁶ <<En l'essència de la constitució fonamental del Dasein es dona (...) una *permanent inconclusió*. La manca de totalitat o incompletud significa una resta pendent de poder-ser. (*Im Wesen der Grundverfassung des Daseins liegt (...) eine ständige Unabgeschlossenheit. Die Unganzheit bedeutet einen Ausstand an Seinkönnen.*)>> (SuZ, 236/257).

⁹⁴⁷ <<L'assoliment de la integritat del Dasein en la mort és, a la vegada, una pèrdua del ser de l'Aquí (*Das Erreichen der Gänze des Daseins im Tode ist zugleich Verlust des Seins des Da*)>> (SuZ, 237/259).

⁹⁴⁸ El difunt (*der Verstorbene*), en l'enterrar-lo o cremar-lo, no és mera presència corporal, sinó que nosaltres l'acompanyem <<en el mode d'una sol·licitud reverenciant (*verehrende Fürsorge*)>> (SuZ, 238/259). El difunt no és un simple ens que està-aquí, ni un ens-a-mà, sinó que som-amb ell encara. No ens n'ocupem (*besorgen*), sinó que en tenim cura sol·lícita (*Fürsorge*). <<En tal ser-amb amb el mort, el difunt *mateix* ja no "ex"-isteix ("hi" és) fàcticament. Amb tot, ser amb... vol dir sempre conviure en el mateix món. El difunt ha abandonat i deixat enrere el nostre "món". *Des d'aquest*, els que queden poden *ser* encara amb ell. (*In solchem Mitsein mit dem Toten ist der Verstorbene selbst nicht mehr faktisch »da«*. *Mitsein meint jedoch immer Miteinandersein in derselben Welt. Der Verstorbene hat unsere »Welt« verlassen und zurückgelassen. Ans ihr her können die Bleibenden noch mit ihm sein.*)>> (SuZ, 238/260).

⁹⁴⁹ <<La interpretació existenciària de la mort precedeix a tota biologia i ontologia de la vida. Però ella serveix també de

deixar de viure (en-cada-cas-meu), però no és el deixar de viure mateix.

La mort com a *final* (*Ende*) no pot ser entesa (a) ni com *el que falta* (*Ausstand*) per tenir el tot del Dasein (com el que queda per tornar d'un deute o el que queda per acabar un edifici), (b) ni com a consumació o compliment (*Vollendung*) del Dasein (p.e. el zenit d'una peça musical o del punt en què la fruita està *ben* madura) (cf. *SuZ*, 243-244/264-265). Sovint la fi del Dasein arriba abans o després de la seva "consumació". (c) Més aviat sembla que la mort com a 'finalitzar (*enden*)' té a veure amb un 'acabar (*aufhören*)' específic, que no és un acabar presencial ni a-mà ("ha acabat de ploure", "s'ha acabat el vi", "el camí s'acaba aquí").⁹⁵⁰

2.2.2.2. Determinació positiva de la mort: ser-vers-la-mort

Quin és el final o acabament del Dasein que ens permet copsar-lo en la seva integritat? No és un estat de l'ens (present o a-mà), sinó una *relació de ser*. No es tracta de *què* és el final del Dasein o *què* és la mort, sinó del *ser-vers-el-final* (*Sein zum Ende*), que designarem com a *ser-vers-la-mort* (*Sein zum Tode*). En tant que poder-ser el Dasein és *sempre* un ser-vers-la-mort, vers el seu propi final⁹⁵¹: <<"Tan aviat un home arriba a la vida ja és prou vell per morir" (*»Sobald ein Mensch zum Leben kommt, sogleich ist er alt genug zu sterben.«*)>> (*SuZ*, 245/266). Però amb això Heidegger no vol pas dir que des de petits i normalment estem pensant en la nostra mort. La mort és encoberta quotidianament per la publicitat de l'hom que anivella el fet que 'hom mor' (però jo encara no), reduint-lo a 'fet real' (biològic i cultural), despullant-lo del seu radical caràcter de *possibilitat*, que ens amenaça sempre de manera latent.

Anant al gra, existenciàriament parlant, la mort és *amenaçant*, *imminent*, i ens remet *íntegrament* al poder-ser més propi (efecte *boomerang*), en tant que és *irrespectiva* (singularitza, car no és comparable ni remissible a res ni a ningú) i *insuperable*.⁹⁵² En la possibilitat de la mort <<al Dasein li va radicalment el seu ésser-en-el-món. La seva mort és la possibilitat del no-poder-ser-hi-més. (...) La mort és la possibilitat de la radical impossibilitat de ser-hi. (*geht es dem Dasein um sein In-der-Welt-sein schlechthin. Sein Tod ist die Möglichkeit des Nicht-mehr-dasein-könnens. (...) Der Tod ist die Möglichkeit der schlechthinigen*

fonament a tota investigació històrico-biogràfica i psicològico-etnològica de la mort. (*Die existenziale Interpretation des Todes liegt vor aller Biologie und Ontologie des Lebens. Sie fundiert aber auch erst alle biographisch-historische und ethnologisch-psychologische Untersuchung des Todes.*)>> (*SuZ*, 247/268).

⁹⁵⁰ El qual té el doble sentit de deixar inconclòs l'estar-aquí de l'ens ("les obres s'acabaren per manca de pressupost deixant l'edifici sense parets") o concloure'l en la seva *perfectio* ("he acabat la composició") (cf. *SuZ*, 244-245/265).

⁹⁵¹ <<Més aviat, així com el Dasein, mentre és, ja és constantment el seu encara-no, així ell és també sempre la seva fi. L'acabar al qual es refereix la mort no significa un haver-arribat-a-la-fi del Dasein, sinó un *ser vers la fi* de part d'aquest ens. (*So wie das Dasein vielmehr ständig, solange es ist, schon sein Noch-nicht ist, so ist es auch schon immer sein Ende. Das mit dem Tod gemeinte Enden bedeutet kein Zu-Ende-sein des Daseins, sondern ein Sein zum Ende dieses Seienden.*)>> (*SuZ*, 245/266).

⁹⁵² La mort com a fi <<té el caràcter de quelcom, vers el qual el Dasein *es comporta*. La fi amenaça al Dasein. (...) En la mort, el Dasein mateix, en el seu poder-ser més propi, és imminent per a si. (...) Quan el Dasein és imminent per a si com a aquesta possibilitat de si mateix, queda *enterament* remès al seu poder-ser més propi (...) [i] queden deslligats en ell tots els nexes a l'altre Dasein. (...) En tant que poder-ser el Dasein és incapaç de superar la possibilitat de la mort. (*hat den Charakter von etwas, wozu das Dasein sich verhält. Das Ende steht dem Dasein bevor. (...) Mit dem Tod steht sich das Dasein selbst in seinem eigensten Seinkönnen bevor. (...) Wenn das Dasein als diese Möglichkeit seiner selbst sich bevorsteht, ist es völlig auf sein eigenstes Seinkönnen verwiesen. (...) sind in ihm alle Bezüge zu anderem Dasein gelöst. (...) Als Seinkönnen vermag das Dasein die Möglichkeit des Todes nicht zu überholen.*)>> (*SuZ*, 250-251/270-271).

Daseinsunmöglichkeit.) (*SuZ*, 250/271). Mentre que la mort com a **possibilitat existenciària** és constituent del meu ser, com a possibilitat categorial (possibilitat de la seva realitat actual) no m'és possible, "atès que no tenim cap noció de què seria per a mi que la [meva] mort fos categorialment *actual*, i el que no pot ser actual (per definició) no és possible".⁹⁵³

En el ***ser-vers-la-mort*** hi retrobem la cura.⁹⁵⁴ (i) L'anticipar-se-a-si (existenciarietat) és en la mort, car ella és *imminència*, l'amenaça per excel·lència a la qual el Dasein ja sempre s'ha avançat. (ii) El ser-ja-en (facticitat) apareix en la inel·ludibilitat i irresolubilitat de la mort. Existir és ser-vers-la-mort, per tal com aquest darrer constitueix el poder-ser i la finitud que som; per això l'angoixa i la mort van de bracet. (iii) El ser-vora (estar-caigut) es manifesta en donar l'esquena a la mort en l'existir quotidià, que té *por* de la mort i l'encobreix xerrant d'accidents mortals, malalties, defunció de famosos i parents, etc. La por i morbositat davant de la mort cobreixen l'angoixa i la mort (en sentit existenciari), que no ens poden sostreure de la quotidianitat caiguda en l'hom. Discutir del tema "assumint" que tots hem de morir i parlar sobre formes de morir també és evadir-se del fet que la mort és de *cada qual*...

2.2.2.3. **Ser pròpiament vers la mort com a precursar la possibilitat**

Heidegger es pregunta si el Dasein pot ser de manera *pròpia* vers la mort, ja que d'entrada la defuig. Com és possible ontològicament aquesta possibilitat *existencial* pròpia? (cf. *SuZ*, 260/279). Com es projecta el ser-vers-la-mort com a poder-ser òntic? Com ens "comportem" pròpiament respecte aquesta possibilitat radical? Aquestes preguntes s'aclareixen en dos blocs. El *ser pròpiament vers la mort*:

(i) No s'ha d'entendre com la realització (*Verwirklichung*) de la possibilitat, car la mort no és a-mà (no és objecte d'ocupació (*Besorgen*)), ni està-aquí (ni objecte de contemplació).

(ii) Tampoc es tracta de "pensar en la mort", rumiant sobre *com* i *quan* arriba.⁹⁵⁵

(iii) Però tampoc és un esperar o esperar (*Erwarten*) que "té" la mort com a possibilitat, però la pensa en la seva realitat, com allò que ha d'arribar.⁹⁵⁶

La manera pròpia de ser envers la mort com a possibilitat pura consisteix en <<avançar-se fins a la possibilitat (*Vorlaufen in die Möglichkeit*)>> (*SuZ*, 262/281). Aquest **avançar-se o precursar** (*Vorlaufen*)⁹⁵⁷ no és cap realització de la mort, "sinó reconèixer-la com la possibilitat més extrema i englobant i vasta del Dasein".⁹⁵⁸ El Dasein comprèn pròpiament en la seva radicalitat la <<possibilitat de la incommensurable impossibilitat de l'existència en general (*die Möglichkeit der maßlosen Unmöglichkeit der Existenz*)>> en

⁹⁵³ Carman (2003), 281.

⁹⁵⁴ <<Existència, facticitat i caiguda caracteritzen l'estar girat vers la fi i són, per consegüent, constitutius del concepte existenciari de la mort. *El morir es fundat, quant a la seva possibilitat ontològica, en la cura. (Existenz, Faktizität, Verfallen charakterisieren das Sein zum Ende und sind demnach konstitutiv für den existenzialen Begriff des Todes. Das Sterben gründet hinsichtlich seiner ontologischen Möglichkeit in der Sorge.)*>> (*SuZ*, 252/272).

⁹⁵⁵ <<En tant que possible, ella ha de mostrar el menys possible de la seva possibilitat (*Er soll als Mögliches möglichst wenig von seiner Möglichkeit zeigen*)>> (*SuZ*, 261/281).

⁹⁵⁶ <<Partint del real i tendint vers el real, el possible és arrossegat per l'espera cap a dins del real (*Vom Wirklichen aus und auf es zu wird das Mögliche in das Wirkliche erwartungsmäßig hereingezogen*)>> (*SuZ*, 262/281).

⁹⁵⁷ El Dasein s'avança, pre-cursa, s'anticipa a la seva mort, corrent *davant d'*aquesta. Literalment '*vor-laufen*'.

⁹⁵⁸ Luckner (2001), 112.

projectar-s'hi *precursant-la*.⁹⁵⁹ Resumint, el ser-vers-la-mort *propi* es projecta vers (a) la possibilitat més pròpia (*eigenste*), (b) inconnexa o irrespectiva (*unbezüglich*), (c) insuperable (*unüberholbar*), (d) certa (*gewiß*) i (e) indeterminada (*unbestimmt*).

(a) Sent-vers-la-mort quedem lliurats al nostre *poder-ser més propi*, és a dir, al poder-ser-si-mateix: precursant la mort el Dasein “pot” deslliurar-se de l’hom-mateix.⁹⁶⁰ (b) La mort singularitza (*vereinzelt*) el Dasein. Com l’angoixa el remet a si i és una possibilitat *irrespectiva* perquè no deixa que es determini ni per l’ocupar-se de les coses, ni pel preocupar-se pels i dels altres que “xerren” i donen resposta a la “questió” de la mort.⁹⁶¹ Però el Dasein en ser-vers-la-mort no deixa de *ser-amb* els altres i *vora* les coses.⁹⁶² Avançant-se fins a la pròpia mort el Dasein es veu compelt a fer-se càrrec dels altres i les coses *des de si mateix*, sense “refugiarse” en l’estar-interpretat públic del món per part de l’hom. (c) Com a possibilitat *insuperable* la mort s’espolsa de les possibilitats contingents, les urgències quotidianes i els tics públics, fent al Dasein <<lliure per a les possibilitats més pròpies, determinades des de la *fi*, és a dir, compreses com a *finites* (*Frei für die eigensten, vom Ende her bestimmten, das heißt als endliche verstandenen Möglichkeiten*)>> (*SuZ*, 264/283). Com s’apuntava amb l’angoixa, ara la mort implica una *llibertat negativa* (*ens allibera de l’hom*) que possibilita una *llibertat positiva finita* (*ens fa lliures per a les possibilitats finites pròpies*).⁹⁶³ En precursant la mort el Dasein queda portat <<*davant de la possibilitat de ser si mateix* (...), *i de ser-ho en una llibertat apassionada, lliure de les il·lusions de l’hom, llibertat fàctica, certa de si mateixa i encaçada per l’angoixa: la llibertat vers la mort* (*vor die Möglichkeit (...) es selbst zu sein, selbst aber in der leidenschaftlichen, von den Illusionen des Man gelösten, faktischen, ihrer selbst gewissen und sich ängstenden Freiheit zum Tode*)>> (*SuZ*, 266/285). (d) La *certesa* d’aquesta possibilitat és prèvia i existenciàriament “superior” a tota certesa lògica i epistemològica, car no és cap certesa sobre l’estar-aquí. (e) La mort com a possibilitat és *indeterminada* per ser constant i imprevisible.⁹⁶⁴

⁹⁵⁹ <<La màxima proximitat del ser vers la mort quant a possibilitat és la màxima llunyania del real. (...) Ser vers la mort com anticipar-se fins a la possibilitat, la possibilita per primer cop i la deixa lliure com a tal. (*Die nächste Nähe des Seins zum Tode als Möglichkeit ist einem Wirklichen so fern als möglich. (...) Das Sein zum Tode als Vorlaufen in die Möglichkeit ermöglicht allererst diese Möglichkeit und macht sie als solche frei.*)>> (*SuZ*, 262/282).

⁹⁶⁰ En aquest ser-vers-la-mort, el Dasein <<avançant-se, sempre pot escapar de l’hom. La comprensió d’aquest “poder” revela la pèrdua en la quotidianitat de l’hom-mateix que té lloc fàcticament. (*vorlaufend sich je schon ihm entreißen kann. Das Verstehen dieses »Könnens« enthüllt aber erst die faktische Verlorenheit in die Alltäglichkeit des Man-selbst.*)>> (*SuZ*, 263/282).

⁹⁶¹ <<La singularització posa de manifest el fracàs de tot ser-vora del que ens ocupa i de tot ser-amb els altres quan es tracta del poder-ser més propi. El Dasein no pot ser *ell mateix d’un mode propi* sinó quan, per si mateix i des de si mateix, s’ho fa possible. (*Sie macht offenbar, daß alles Sein bei dem Besorgten und jedes Mitsein mit Anderen versagt, wenn es um das eigenste Seinkönnen geht. Dasein kann nur dann eigentlich es selbst sein, wenn es sich von ihm selbst her dazu ermöglicht.*)>> (*SuZ*, 263/283).

⁹⁶² <<El Dasein és ell mateix d’una manera pròpia només en la mesura en què *en tant que* ocupat ser-vora... i sol·licit ser-amb..., es projecta primàriament vers el seu més propi poder-ser i no vers la possibilitat de l’hom-mateix (*Das Dasein ist eigentlich es selbst nur, sofern es sich als besorgendes Sein bei ... und fürsorgendes Sein mit ... primär auf sein eigenstes Seinkönnen, nicht aber auf die Möglichkeit des Man-selbst entwirft*)>> (*SuZ*, 263/283).

⁹⁶³ Luckner (2001), 113: “I és que només les possibilitats finites poden ser empunyades (*ergriffen*) com a pròpies. El Dasein abandona i renuncia d’aquesta manera a la imatge fixada de si, esdevé lliure per fer allò que li és donat com a possibilitat *en absolut*”. “Si el Dasein es projecta des de la seva possibilitat insuperable, totes les altres hi queden incloses”. Esdevé un íntegre-poder-ser (*Ganzseinkönnen*), un tot.

⁹⁶⁴ I per ser no-res (d’ens), per això diu que <<el ser-vers-la-mort és essencialment angoixa (*Das Sein zum Tode ist wesenhaft Angst*)>>. En aquesta disposició afectiva germana de la mort el Dasein queda obert en el seu Aquí *fàctic*, en

La tematització de la mort porta vers l'anàlisi de la consciència (§§ 54-60), car la *possibilitat ontològica* d'un mode propi de ser existencialment vers la mort (possibilitador de la integritat del Dasein) no implica el seu *poder-ser òntic*. <<Es projecta algun cop el Dasein fàcticament en tal ser vers la mort? *Exigeix* tan sols, des del fons del seu ser més propi, un mode propi de poder-ser que estigui determinat per l'avançar-se? (*Wirft sich das Dasein je faktisch in ein solches Sein zum Tode? Fordert es auch nur aus dem Grunde seines eigensten Seins ein eigentliches Seinkönnen, das durch das Vorlaufen bestimmt ist?*)>> (*SuZ*, 266/286). *Què porta ònticament al Dasein a decidir-se pel seu ser total, íntegre i propi? Què li exigeix ser des de si mateix?* El capítol 2 de la 2^a secció busca el testimoni fenomènic d'aquesta possibilitat existencial pròpia en la consciència (*Gewissen*) i en el poder-ser-culpable (*Schuldigseinkönnen*) (cf. cap.3.2.2., 3.2.3.).

2.2.2.4. Integritat i totalitat: pensar el món des de la possibilitat. Un món propi?

Com deia a la introducció del capítol 2.2.2., prenc la qüestió existenciària de la mort com a recordatori que la *totalitat* (del Dasein, però també del món) és una *totalitat ontològica* i no òntica. Del que hem vist n'extrec un altre ensenyament: cal pensar el món des de la *possibilitat* i no des de la *realitat* (cf. cap.2.3.). La peculiar noció de *possibilitat* esbossada per aclarir l'existència és essencial per concebre ontològicament quina mena de *totalitat* és el món.

L'anàlisi i interpretació del ser-vers-la-mort, que encara es desenvoluparà amb l'exposició de la *consciència* i es consumarà amb la *resolució*, ha de permetre l'accés a la *integritat* (*Ganzheit*) del Dasein, marcada per la *finitud* (*Endlichkeit*).⁹⁶⁵ Aquesta *integritat* va lligada amb la possibilitat (finita) de ser si mateix. Els resultats indirectes de l'anàlisi de la mort són el trio conceptual: ***integritat, finitud i llibertat***.

El *ser-íntegre* (*Ganzsein*) o *integritat* (*Ganzheit*) del Dasein es guanya projectant-se anticipant en la seva possibilitat més radical. “Aplicant-ho” a la qüestió del món veurem que plantejar què sigui el món des de la realitat és un intent errat des del punt de partida. El ser del món (significativitat i nihilitat) no es basa en categories de presència (*Vorhandenheit*): (1r) Ja hem vist que el moment del món en tant que *significativitat* –totalitats circumstantives-, en tant que *sentit* implícit i fons de l'entramat mitjans-fins (món circumdant), no és exposat per mitjà de categories presencialistes, sinó “categories” de la possibilitat.⁹⁶⁶ (2n) Això encara és més colpidor en el cas del món en tant que *no-significativitat* i *nihilitat* en el context de l'angoixa.

Per tant, la qüestió de la *totalitat* del món s'ha de plantejar des de la possibilitat, ja que no estem fent cap cosmologia científica, ni s'ha determinat encara la *realitat* del real. D'això n'estiro una veta que desenvolupo després (cf. cap.3.3.): si es pensa el món des de la possibilitat⁹⁶⁷ haurem de considerar-lo en el doble vessant del *món impropí* i el *món propí*. És lícit això? És cert, que ni la mundanitat, ni la realitat, ni la veritat són independents del Dasein. Però aquesta no-independència, aquesta *relacionalitat* essencial del

l'estar-llençat del seu <<“que-ell-hi-és” (»*daß-es-da-ist*«)>> (*SuZ*, 265/285).

⁹⁶⁵ La llibertat fàctica o vers la mort és un signe de la *finitud* essencial que també afectarà al món (cf. cap.3.4.).

⁹⁶⁶ “Categories” com a espai de joc, obertura de configuracions possibles d'estats de coses, etc. No serien tampoc del tot existenciaris. Comparteix la reserva de Thomas (cf. II, cap.1) sobre l'adequació de parlar del *món* com a existenciaris. Cf. Thomas (2006), 118-133.

⁹⁶⁷ Pensada de moment com a possibilitat *existenciària*, i no com a possibilitat lògica, o possibilitat real –és a dir, com a realitat efectiva *encara no efectuada*, però *efectuable*.-

món, no permet que el modalitzem? Si hem acceptat que l'anàlisi del *ser-en* (disposició afectiva, comprendre i parla) també repercuteix en el món i no es tracta de capacitats d'un ens "dins" del món, bé es podrà acceptar que les diverses formes del *ser-en* donen "accés" (implícit) al *món*. Un accés que bé pot ser impropri o propi.⁹⁶⁸

El món (món 4) no es redueix a la significativitat, ni aquesta a la significativitat *de* l'ens intramundà en l'ocupació, atès que la significativitat es constitueix en la projecció pública i en el ser-uns-amb-altres quotidià. Però llavors, no serà la mundanitat presentada en el § 18 una mundanitat "quotidiana", és a dir, *indiferent* o fins i tot *impròpia*? Si a partir de l'angoixa, la mort i la consciència s'obre la porta a la possibilitat d'un íntegre-poder-ser *propri* del Dasein, no hauria de possibilitar això correlativament un món propi (o apropiat)?

Al meu entendre ens hem de desprendre de la identificació del *món* amb la *caiguda*, quan a tot estirar aquesta es podria identificar amb el "món".⁹⁶⁹ Sembla un rastre d'una cosmovisió cristiana en què s'oposa el món a Déu, i es concep l'home com aquell que oscil·la entre la caiguda pecaminosa en la temptació del món (fonamentalment en sentit òntic) i la salvació que l'encaminaria vers a Déu, cap al més propi d'ell mateix: la llibertat de no pecar, de no sucumbir a la temptació. Abstenint-nos de la cosmovisió cristiana i cenyint-nos a una "visió" màximament fenomenològica, no té gaire sentit que el Dasein *pugui* ser pròpiament i el món *hagi de* romandre *impertèrritament* impropri.⁹⁷⁰

Aquest món impertèrrit (sempre indiferent o impropri) és pre-concebut com una objectivitat, un "en si" aliè a l'existència, un gran objecte. La contraposició maniqueista entre bé i mal (Déu i món), amb l'home entremig, no preludeix la contraposició epistemològica moderna (més subtil) entre subjecte i objecte? En les dues contraposicions el món queda *d'una* banda. Però en el seu nucli, la proposta heideggeriana proposa pensar el món sense oposar-lo al nostre ser-hi, ni reduir-lo a una projecció d'aquest (no oblidem l'estar-l·lençat i la caiguda).

En la 2^a secció de *SuZ* Heidegger apunta que el Dasein propi *s'apropia* de les possibilitats fàctiques, llençades... No vol dir això que és-en-el-món pròpiament i, per tant, que hi ha d'haver alguna cosa així com una *mundanitat pròpia* o *apropiada*?⁹⁷¹

⁹⁶⁸ P.e., en la por i l'angoixa; en la xerrameca sense pausa i l'autèntic escoltar.

⁹⁶⁹ I només des d'una certa perspectiva: l'estar-absorbits en el "món", en l'ocupació i la publicitat.

⁹⁷⁰ És a dir, que el món *hagi de* ser només una "font" de possibilitats (de)cadents i una invitació a la impropietat.

⁹⁷¹ El Dasein disposat a l'angoixa s'avança a la seva mort en la resolució, apropiant-se del *ser-vora* les coses i del *ser-amb* els altres a partir de *si mateix*, desempallegant-se del *domini* de l'hom-mateix. Crec que el Dasein resolt s'apropia de *si* en tant que ésser-en-el-món i així s'apropia del món. Tot això ho tracto en el proper capítol 3.

2.2.2.5. És la mort una objecció a la meva interpretació del Dasein?

Vist això no hauria de desdir-me de la meva interpretació anterior del Dasein⁹⁷², o si més no corregir-la? Podria ser, car tot apunta en la direcció que la mort posa de manifest el caràcter més radicalment *individual* del Dasein. És cert que Heidegger planteja la qüestió de la mort pensant en el Dasein “individual”, però cal acceptar que el ser-vers-la-mort i la mort (com a possibilitat existenciària de la impossibilitat del Dasein) només es pot interpretar en clau individual? Què passa, però, amb l’extinció de cultures, models científics, llengües?

El ser-vers-la-mort implica una forma de ser que, en la seva propietat (cf. cap. 2.2.2., apartat III), singularitza radicalment el Dasein. *Sembla* que el Dasein quedi deslligat dels altres. Cert, però crec que això és el cas tant pel Dasein modalitzat *individualment* com *col·lectiu*. Hi ha moments històrics, esdeveniments culturals i, fins i tot, esdeveniments lúdics –futbol, concerts...- on el Dasein bé que queda deslligat *de l’altre*⁹⁷³, però sense que això impliqui forçosament que el Dasein sia l’individu.⁹⁷⁴ A més, un Dasein “col·lectiu” també pot morir: moren cultures, *modus vivendi*, pobles, llengües, èpoques, ciències...⁹⁷⁵

Hi ha prou casos que encarnen concretament la possibilitat existenciària de la impossibilitat (la *mort*) i no es remetent a individus o a un Dasein individual (però sí singular). La mort com a possibilitat existenciària també singularitza radicalment al Dasein *com a col·lectiu*. L’exterminini *possible* d’una cultura, el final *possible* d’un règim i una època, la marginació i persecució de certs col·lectius, la decadència d’un *modus vivendi* i *possible* extinció.⁹⁷⁶ En tals exemples la possibilitat de la mort “deslliga” el Dasein del cas de l’altre: és la decadència d’un *modus vivendi* i no d’un altre; és l’extermini d’una cultura i no d’una altra. També en la guerra el Dasein queda remès *tan* singularment *com col·lectiu* a la seva pròpia mort (la mort del sr.G. i/o de la cultura del sr.G.).

Per tant, crec poder mantenir la tesi que el Dasein s’hauria de concebre com a *fenomen primigeni* del que som, que se socialitza i s’individualitza, sense ser mai *purament* individu ni societat.⁹⁷⁷ Hi ha processos d’individualització i processos col·lectivitzants *en* el Dasein. No vull dir que el Dasein no sigui ja sempre *en certa mesura* individu i *en certa mesura* col·lectiu, sinó que el Dasein *com a tal* no s’ha de concebre en un primer moment *ni solament com una cosa ni solament com l’altra*, si no volem sobreinterpretar-lo. En el que som s’entrellacen els processos individual·litzants i col·lectivitzants, es mesclen i confonen més del que s’acostuma a reconèixer.

⁹⁷² Em refereixo a la interpretació feta al capítol 2 de la II part, en què esbosso el Dasein com a *no exclusivament individual* (ni col·lectiu). És a dir, que es pot modalitzar com a individual o col·lectiu (permetent una gradació).

⁹⁷³ Amb això no dic que aquest Dasein “deslligat” sigui portat a la seva propietat.

⁹⁷⁴ Es pot donar una oposició per ‘bàndols’ (seguidors d’un equip o l’altre); però també es dona una separació entre el Dasein futbolístic i el que no ho és (els indiferents a la contesa), entre el Dasein que va al concert i el de la part del barri on se situa la sala de concerts, que poden existir *un al costat de l’altre* sense compartir pràcticament res més que el sòl urbà (sentit presencial) i l’atmosfera en el seu sentit més biològic.

⁹⁷⁵ “Ciències i llengües, com qualsevol altre dasein [sic], poden morir. L’etrusc és una llengua morta i l’alquímia una ciència morta”. Haugeland, J., “Death and Dasein”, (ed.orig.2007) a: Haugeland, J., *Dasein Disclosed (John Haugeland’s Heidegger)*, (Rouse, J. (ed.)), Harvard University Press, 2013, 183.

⁹⁷⁶ La transhumància, les trementinaires de la vall de la Vansa, el sabater artesà, etc.

⁹⁷⁷ Bé que “es diu” que l’individu sorgeix en la socialització, sense per això haver de considerar, al seu torn, el social com allò del que derivaria l’individual.

2.3. **Realitat, veritat i qüestió del món (plantejament *estàtic* del món)**

Els §§ 43 i 44 plantegen la qüestió de la realitat i de la veritat respectivament, i fan la funció de frontissa entre la 1^a i la 2^a secció de *SuZ*.⁹⁷⁸ Articulen aquestes qüestions a partir de la comprensió guanyada fins aquí sobre l'èsser-en-el-món i l'obertura, i ens preparen per la seva repetició en la 2^a secció. Aquestes “grans qüestions” pel que fa al seu abast (són termes holítics) i profunditat (tothom parla ‘en’ aquests termes, però no hi ha acord sobre el seu sentit) es plantegen *després del paràgraf de l'angoixa*. L'angoixa possibilita encarar la qüestió de la totalitat d'una manera diferent a l'habitual, i això afecta aquestes metaqüestions, aquests conceptes “primitius”, tant imprescindibles pel nostre pensar, parlar i entendre'ns, com mancats de determinació, fonamentació i claredat. Són conceptes *funcionals* sempre i quan no ens preguntem per ells. Llavors esdevenen disfuncionals... Així, preguntar per la realitat del real o la veritat del ver, o per la veritat de la realitat o la realitat de la veritat, són maneres d'evidenciar la fragilitat de la nostra “comprensió” de la *base* sobre la qual existim, entenem, expliquem i parlem del que hi ha (inclosos de nosaltres mateixos).

Aquestes dues qüestions es *repeteixen* en la 2^a secció en un **enfocament més dinàmic**, per la irrupció de la temporalitat com a sentit i el concepte de transcendència.⁹⁷⁹ La qüestió de la realitat del món és fagocitada en termes de <<problema de la transcendència del món>> (§ 69), i per altra banda, la qüestió de la veritat es desenvolupa en <<la temporalitat de l'obertura en general>> (§ 68), introduint un dinamisme inhabitual en el tema de la veritat. No en va es parlarà de la *transcendència* del món (i del Dasein) amb la càrrega semàntica de moviment i tensió que comporta el terme, i de la *temporalitat* de l'obertura, incidint en el caràcter processual i mòbil, del fenomen de la veritat en el seu esdevenir (com a *obertura-clausura*).

La qüestió de la *realitat* (“realitat del món extern”) i la de la *veritat* parteixen d'una precomprensió del món que Heidegger considera esbiaixada, però que en tot cas és insuficient. És a dir del món com a totalitat de l'ens real o *cosmos*. Un aclariment fenomenològic i ontològic del món ha de tenir, per tant, conseqüències en el problema de la realitat i la veritat.

Món, totalitat, realitat i veritat són conceptes rellevants i explícits en la tradició filosòfica, però la seva relació sistemàtica no és prou clara, cosa que voldria redreçar d'acord amb la meua interpretació de la qüestió del món a *SuZ*. La separació de la filosofia en disciplines temàtiques (especialització i compartimentalització) ha sigut un fet històric profitós en alguns aspectes –i paral·lel a l'emancipació de les ciències-, però pel que fa a la qüestió del món ha estat letal. Per què? Tenim que per una banda la *veritat* esdevé tema central en l'epistemologia, la filosofia de la ciència i, en el paradigma actual, la filosofia del llenguatge. La *realitat* continua preocupant a les restes de metafísica i ontologia que perviuen –sovint sota designacions diferents i ocultes dins d'altres disciplines-. Per altra banda, el problema de la *totalitat* s'ha anat escombrant, i amb prou feines queden els seus romanents en la lògica formal i la

⁹⁷⁸ Es tracta de dos paràgrafs bàsics. Per alguns són *els* paràgrafs centrals de *SuZ*. “En certa mesura, i especialment en el context de la seva història prèvia, els §§ 43 i 44 constitueixen el cor de *Sein und Zeit*. El llibre es pot llegir a partir d'aquests dos paràgrafs.” Gudopp, W.-D., *Der junge Heidegger (Realität und Wahrheit in der Vorgeschichte von “Sein und Zeit”)*, Verlag Marxistische Blätter GMBH, Frankfurt a.M., 1983, 155.

⁹⁷⁹ Amb la irrupció de la temporalitat com a sentit del ser del Dasein (sentit de la cura), i com a candidata (en tant que temporarietat) per cobrir la “plaça” del sentit del ser en general, cal repetir les anàlisis fetes anteriorment.

filosofia del llenguatge. Però què passa amb la *qüestió del món*? En aquesta dispersió disciplinar la qüestió del món ha quedat desubicada. D'entrada hom la situaria encara dins de la filosofia teòrica i sistemàtica, però hi ha alguna disciplina que s'hi centri? No deixa d'afectar-les a totes -siguin filosòfiques o científiques-, però ha quedat en terra de ningú. No sembla que ningú estigui disposat a encarar-la en la seva radicalitat. Pateix el símptoma de la "patata calenta". Tothom s'espolsa la qüestió, per irrellevant i evident, o perquè no és el "seu" tema. Sovint no és considerat ni *problema*, ni tan sols *tema* digne de reflexió, perquè és "massa general", buit, més lògic (en el sentit més buit) que filosòfic.⁹⁸⁰

Si preguntem sense més preàmbuls a un profà en la matèria sobre *qui* s'ocupa de la qüestió del món possiblement se'ns respondrà "les ciències naturals", car són aquestes les que donen compte de l'univers. D'altres aniran pel camí històrico-subjectiu: el món és el conjunt de fets i interrelacions dels humans entre ells i l'entorn, tot i que assumint que aquest no és necessàriament el 'món real' de què s'ocupen les ciències (sic). Fins i tot hi ha qui parlarà de diversos mons com a diferents cultures, estrats socials, entorns professionals i vivencials... Sigui com sigui, la noció d'univers -d'acord amb l'enfocament que segueix- pressuposa el món... i la història humana també. De fet, en totes les respostes de terme mig hi ha quelcom de "vertader", tot i que inarticulat (sovint sembla un sentiment expressat en termes "dogmàtics", o un "he sentit a dir que" fossilitzat en el discurs mitjà). Totes expressen temptatives parcials i no prou valentes com per assumir la radicalitat d'una pregunta que no s'escapa en cap disciplina particular, i que possiblement no puguem deixar únicament en mans de la "teoria". És per això que el plantejament fenomenològic-hermenèutic de Heidegger em sembla adequat per encarar aquesta qüestió, perquè ni es queda en el "sentit comú" (comprensió preontològica quotidiana *expressada*), ni en prescindeix (com qui parteix d'un punt de vista científicament o filosòficament més elevat, en què l'"opinió" comú és irrellevant). Per les ciències com la física o la biologia, té cap importància la comprensió "popular" d'allò que investiguen? No, cap ni una. En la qüestió del món no es pot dir el mateix, sense convertir per això la investigació en cap enquesta sobre "què pensa la gent de...?". L'ontologia del món que esbossa no és una investigació sociològica, ni una mera creació "subjectiva" (en el sentit habitual del terme, oposat al discurs "objectiu" de la ciència i la tècnica).

2.3.1. La realitat del món? La qüestió de la realitat

Durant la 1^a secció s'ha insistit que al Dasein li escau essencialment una comprensió preontològica del *ser*, la qual "es dona" en l'obertura.⁹⁸¹ <<En la fàctica obertura del món queda (...) codescobert **l'ens intramundà**. (...) La comprensió preontològica del ser abraça certament a tot ens essencialment obert en el

⁹⁸⁰ Aquí m'atenc al tòpic. No considero pas que la lògica no sigui filosòfica.

⁹⁸¹ <<L'anàlisi de l'obertura del Dasein va mostrar, a més, que amb aquesta el Dasein -d'acord amb la seva fonamental constitució d'ésser-en-el-món- queda cooriginàriament desvelat pel que fa al món, al ser-en, i al si-mateix (*Die Analyse der Erschlossenheit des Daseins zeigte ferner, daß mit dieser das Dasein gemäß seiner Grundverfassung des In-der-Welt-seins gleichursprünglich hinsichtlich der Welt, des In-seins und des Selbst enthüllt ist*)>> (*SuZ*, 200/221-222). Aquí es diu l'obertura del Dasein (anàlisi de l'Aquí o *ser-en*) simultàniament a l'obertura del món sencera (ésser-en-el-món). 'Dasein obert' implica 'món obert', sense tractar-se d'una identitat perfecta. El ser-en i el si-mateix no deixen de *ser* en el món. No cal concebre cap prioritat del Dasein respecte el món, ja que no s'oposen. Intento articular expressivament aquesta cooriginarietat parlant (1) d'*obertura del món* (l'estar-obert del món) i (2) d'*obertura* o *obrir-se del Dasein* (el seu ser-en és "obre" el món) (cf. cap.1.4.1.).

Dasein (...). (*In der faktischen Erschlossenheit von Welt ist (...) innerweltliches Seiendes mitentdeckt. (...) Das vorontologische Seinsverständnis umgreift zwar alles Seiende, das im Dasein wesentlich erschlossen ist (...)*)>> (*SuZ*, 200-201/221-222). El ser de l'ens intramundà és *codescobert* i comprès (preontològicament) en tant que hi ha Dasein, és a dir, en la mesura que el Dasein és obert en la precomprensió (món).⁹⁸²

La cita ens ajuda a veure com afronta Heidegger el 'problema de la realitat del món extern', i com 'explica' l'origen d'aquest 'fals problema'. Comprenem (preontològicament) d'entrada el ser de l'ens intramundà, però de manera *caiguda* per la tendència marcada en la cura mateixa.⁹⁸³ Per això no és d'estranyar que el Dasein "natural" compregui el ser en general a partir de la realitat (*Realität*).⁹⁸⁴ La realitat és, doncs, un terme ontològic referit a "la" forma de ser de l'ens intramundà en general. Les altres formes de ser (l'existència, la vida fins i tot, i sense oblidar la forma de ser del món) són obviades o plantejades *a partir de* la realitat, i *només* en els seus termes (cf. *SuZ*, 201/222). La comprensió preontològica dominant s'expressa quotidianament en una interpretació a mig cavall entre la ciència i el sentit comú en què el 'real' obté el lloc primordial, pràcticament sent l'únic, en el regne del ser (sense fer cap distinció explícita entre 'real' i 'realitat').

El món, doncs, és habitualment pensat en termes de *realitat*, i d'aquí en sorgeix la famosa 'pregunta per la realitat del món extern'. Parlar del fenomen del món en termes de realitat implica *ja* haver-lo passat per alt ontològicament (cf. § 19). La realitat com a forma de ser significa "una contracció del grau de món"⁹⁸⁵; una desmundanització del món (cf. cap. 1.3.2.3., apartat III). Des de la modernitat, la pregunta per la realitat és formulada *epistemològicament*, i encara més en el cas de la 'realitat externa' o 'del món extern'. Per Heidegger això és un error categorial greu, expressat la mateixa pregunta. És pràcticament un fals problema, o com a mínim d'un problema artificiós, perquè no parteix del món, que roman en la penombra. En el millor dels casos és determinat reductivament com a *res extensa*, matèria i moviment en l'espai.

Heidegger planteja per un moment la pregunta epistemològica per la realitat del món extern i la desgrana en quatre qüestions mesclades que *orientarà* des del concepte de món guanyat fins

⁹⁸² És cert que en la cita Heidegger oscil·la, com en altres llocs, i es pot llegir que 'l'obertura *fàctica* del món' equival al *predescobrir-se* de l'ens intramundà, mentre que l'obertura del Dasein *obre* l'ens, i per tant seria més fonamental. Però crec que això no és ben bé així. Hi ha una *sola* obertura que té diferents aspectes. Fins i tot hi ha diversos sentits de l'"obertura del món", sent *un* d'ells el del 'món com obertura que predescobreix l'ens' (en el seu tot i en les seves "regions"). Però el sentit més fonamental del món *no queda de la banda de l'ens intramundà* com si el Dasein fos en l'altra. No hi ha cap altra banda que la del món, que és la del Dasein (en tant que ésser-en-el-món). L'obertura del Dasein *en* la comprensió del ser (que obre) i l'obertura del món (en sentit fonamental) són equivalents —en la cita—. La distinció d'obertures és possible i en alguns contextos productiva, però *no* significa una tipologia, sinó caràcters, aspectes i maneres d'instanciar-se la mateixa obertura. Aquests dos aspectes (obertura de món i de Dasein), a més, es copertanyen en cada cas. (cf. cap. 1.4.1., 3.1.)

⁹⁸³ "Només quan elevem la imatge científica a la posició de la veritable ontologia i malinterpretem el món i, consegüentment, la nostra pròpia constitució ontològica; només llavors ens podem prendre seriosament el problema del món extern. Aquest tipus d'interpretació inautèntica del Dasein i el món és una forma del que Heidegger anomena *caiguda* del Dasein, la tendència del Dasein a ignorar la seva naturalesa real i passar per alt les seves possibilitats més autèntiques." Philipse, H., "Heidegger's "Scandal of Philosophy" (The problem of the 'Ding an sich' in 'Being and Time')", a: Cromwell, S. i Malpas, J. (eds.), *Transcendental Heidegger*, Stanford University Press, 2007, 192.

⁹⁸⁴ Hom podria objectar i preguntar-se per què Heidegger diu que el Dasein caigut quotidià interpreta el ser en general a partir de la 'realitat' (pur estar-aquí davant la "mirada") i no a partir de la utilitat o servicialitat (ser-a-mà), quan ell mateix diu que existim caiguts vora l'ens de l'ocupació, i no pas vora l'ens que contemplem i observem.

⁹⁸⁵ Luckner (2001), 86. L'expressió que fa servir és "*eine Schwundstufe von Welt*".

aquí: (i) 'És en absolut l'ens que transcendeix la consciència? Existeix la realitat amb independència de la consciència? (ii) Es pot demostrar suficientment la realitat del 'món exterior'? (iii) Suposant que aquest ens sigui real, fins a quin punt és cognoscible en el seu 'ser-en-si'? (iv) Què significa o quin és el sentit de la realitat? (cf. *SuZ*, 201/222-223).

La 1^a és una qüestió ontològica, la 4^a ontològico-semàntica, mentre que la 2^a i 3^a són més aviat epistemològiques. Per Heidegger, la 4^a és la pregunta fonamental (§ 43 a), atès que sense respondre'ns-la d'alguna manera no podem fer avançar les altres. Per altra banda, les dues primeres preguntes són ambigües: no queda clar si es refereixen al "món" -com a ens intramundà (ens *en* el món)- o al món com a *en-què*, "el lloc" *on* és aquest ens.

Massa sovint es confon i es barreja la *qüestió del món* amb la *pregunta per la realitat*, generant un poti-poti.⁹⁸⁶ Heidegger creu que un motiu per això és la manca de distinció entre el "món" com a univers (totalitat d'objectes presents) i el món com allò en el qual el Dasein existeix.⁹⁸⁷ La tradició filosòfica (de Descartes a Husserl i Searle) ha estat bàsicament *representacionalista*: defensa la concepció "que tota la nostra activitat està mediada per representacions internes, a partir de les quals ens podem preguntar si els nostres continguts intencionals es corresponen a la realitat, per ex. com diu Searle, si les seves condicions de satisfacció es compleixen".⁹⁸⁸

Des de l'anàlisi del Dasein (com a ésser-en-el-món) de *SuZ*, les primeres tres preguntes resulten absurdes. Respecte el problema del món extern Heidegger recorda a Moore en tant que parteix del sentit comú i la quotidianitat, però, a diferència de **Moore**, Heidegger fa una extensa investigació d'aquesta quotidianitat comuna, sense assumir mai el sentit comú com a prova *definitiva* de cap qüestió ontològica. Com el **Wittgenstein** tardà (*Sobre la certesa* (1949/51)) i a diferència de Moore, diria que en la perspectiva de la vida ordinària no hi ha lloc per una prova del món extern, car *precisament* en aquesta perspectiva tal qüestió no ve al cas.⁹⁸⁹ Igual que **Carnap** (1950), i salvant moltes altres diferències, veiem que Heidegger (1927) "estableix una diferència entre qüestions empíriques d'existència, que tenen a veure amb entitats particulars, i un marc global sense el qual aquestes qüestions no tenen un sentit determinat".⁹⁹⁰ Això sí, per a Carnap aquests marcs globals són opcionals i lingüístics, mentre que per a Heidegger el món com a marc global de significació no és fruit d'una tria sinó que ja sempre està donat (obert).⁹⁹¹

⁹⁸⁶ Respecte a això, Dreyfus considera que "demostrar l'existència del món extern (...) només representa un problema quan prenem erròniament al Dasein com una substància que està-aquí amb experiències i significats en el seu si i al món com un conjunt d'entitats externes al subjecte que estan-aquí". Dreyfus (1991), 250.

⁹⁸⁷ Dreyfus (1991), 248. Per Dreyfus aquest darrer és "el món com a útil organitzat en unes pràctiques en què el Dasein hi està involucrat". Considero *insuficient* concepció pragmatista del món, malgrat permeti diferenciar-se del món com a univers. Seguint a Dreyfus la distinció univers-món es redueix a món natural-món cultural.

⁹⁸⁸ Dreyfus (1991), 249. Dreyfus considera originari el nostre desapercebut tracte amb les coses quotidianes, "no-dependent" de les representacions mentals, que apareixen sobretot en la interrupció d'aquest tracte.

⁹⁸⁹ <<Nogensmenys, la fonamentació, la justificació de l'evidència té un terme; -el terme, però, no consisteix en el fet que certes proposicions ens semblen vertaderes d'una manera immediata com si es tractés d'una mena de *veure* per part nostra; ben al contrari, és el nostre *actuar*, que rau al fons del joc de llenguatge. (*Die Begründung aber, die Rechtfertigung der Evidenz kommt zu einem Ende; -das Ende aber ist nicht, daß uns gewisse Sätze unmittelbar als wahr einleuchten, also eine Art Sehen unsrerseits, sondern unser Handeln, welches am Grunde des Sprachspiels liegt.*)>>. Wittgenstein (1983), 100-101.

⁹⁹⁰ Philipse (2007), 175.

⁹⁹¹ Philipse (2007), 175-176. Segons Philipse el món com a marc global en Heidegger és *prelingüístic*. Aquesta és una

2.3.1.1. El problema epistemològic de l'existència del món extern

Les primeres tres preguntes anteriors (1, 2, 3) només tenen sentit en un plantejament *epistemològic* que sempre fa tard respecte el fenomen del món. Només podem fer-nos aquestes preguntes si partim d'una consciència *separada* del món⁹⁹² al qual es remet. Possiblement no podrem acabar de respondre-les mai, perquè la divisió subjecte-objecte no és el primer amb què ens trobem i, a més, el ser del subjecte està infradeterminat. Es constata que la consciència no és una cosa, que el subjecte no és un objecte i poc més. Tradicionalment, diu Heidegger, s'ha considerat que *l'accés al real* es realitza mitjançant el coneixement intuïtiu (*das anschauende Erkennen*) (cf. *SuZ*, 202/223), com un comportament de la consciència.⁹⁹³ La pregunta que sorgeix és: com és possible atènyer al ser-en-si independent de la realitat mitjançant un comportament subjectiu o psíquic? Com arribar a l'objecte *transcendent* a la consciència? Com pot *sortir* la consciència vers l'objecte que li queda fora? Les dialèctiques generades entre subjecte-objecte, dins-fora, psíquic-físic, immanent-transcendent són impotents per resoldre la qüestió sobre el sentit de la realitat, i encara més la qüestió del món que ni plantegen.

I. El real, l'intramundà i el món

Però és que *el real* <<per la seva mateixa essència, només és accessible com a ens intramundà (*Dieses ist wesentlich nur als innerweltliches Seiendes zugänglich*)>>. L'accés al real pressuposa el món, però el fenomen de l'èsser-en-el-món és “passat per alt” pel plantejament epistemològic modern, fins al punt de tenir com a *problema* enganxar els dos pols o esferes de ser que ell mateix ha separat. Que el Dasein – cura⁹⁹⁴ – que és-en-el-món es pregunti *si* hi ha un món i *si* es pot demostrar, <<com a pregunta no té sentit (*ist als Frage (...) ohne Sinn*)>> (*SuZ*, 202/223), car el Dasein és “en” el que aquestes doctrines filosòfiques volen atènyer constructivament. Aquest plantejament obvia la distinció essencial entre: <<el **món** com a (allò) en-el-qual del ser-en i el “món” com a **ens intramundà**, com a (allò) **vora-del-qual de l'absorbir-se de l'ocupació** (*Welt als das Worin des In-Seins und »Welt« als innerweltliches Seiendes, das Wobei des besorgenden Aufgehens*) >> (*SuZ*, 202-203/224). El *món* sense cometes és condició de possibilitat del “món” on ens absorbim, és a dir, de l'ens intramundà *vora i enmig* el qual el Dasein s'ocupa. Entesa la distinció, si la *realitat* és una forma de ser de l'ens intramundà, no té sentit preguntar per la *realitat del món*. Fer-ho equival a demanar pel ser intramundà de “quelcom” que no és intramundà, sinó condició de la intramundانيتat.⁹⁹⁵

qüestió controvertida. Des de la publicació del llibre de Lafont (*Sprache und Welterschließung*, 1994), s'ha discutit molt sobre això. Un exemple actual de les ramificacions del debat ‘comprendre’ *prelingüístic sí o no?* el trobem en: Demmerling (2009). Demmerling es pregunta si ‘prelingüístic’ s’ha d’interpretar (a) com allò previ a l’enunciat, però articulat conceptualment (interpretació), o en el sentit (b) d’uns “rendiments interpretatius preconceptuals (*vorbegriffliche Deutungsleistungen*)” (Demmerling (2009), 65). Després situa la pregunta en el debat contemporani sobre la percepció, entre el que defensen (a) la tesi de la conceptualitat (McDowell) i (b) els que accepten la possibilitat d’una percepció sense contingut conceptual (Evans, Peacocke). (cf. cap. 1.4.2.3., apartat I.2., I.3.).

⁹⁹² En aquest plantejament s’identifica tàcitament el món amb els objectes del món.

⁹⁹³ Per Heidegger el coneixement -també perceptiu o intuïtiu- és un mode (derivat) de l’èsser-en-el-món (cf. §13).

⁹⁹⁴ <<Anticipar-se a si - sent ja en un món- en tant que ser-vora l’ens intramundà (*Sich vorweg – schon sein in einer Welt – als Sein bei innerweltlichem Seienden*)>> (*SuZ*, 202/223).

⁹⁹⁵ Seria com demanar quina mena d’animal és un bosc, un hàbitat? O encara més, quin animal és el viure? Personalment admetria la pregunta per la “realitat del món extern” si no es remetés a “l’existència o no existència del món”, sinó que

Si entenem el món com a marc transcendental significatiu *en-què* el Dasein existeix i l'ens compareix, l'exigència d'una *prova* de l'existència del món no té sentit. Per altra banda si entenem "món" com a ens intramundà la pregunta global és absurda ('existeix l'ens intramundà en general?'). Com a molt tindrà sentit en el cas particular, quan volem saber *si* tal o qual ens intramundà és *real*, o encara més, si n'hi ha, si els podem trobar *estant-aquí*. Llavors és una qüestió empírica a resoldre amb mètodes experimentals i no una pregunta filosòfica.⁹⁹⁶

Heidegger recupera la distinció entre *obertura del món* i *estar-descobert de l'ens intramundà* (cf. § 18): <<el món està essencialment obert *amb el ser* del Dasein; el "món" ja està sempre descobert amb l'obertura del món (*Welt aber ist mit dem Sein des Daseins wesentlich erschlossen; »Welt« ist mit der Erschlossenheit von Welt je auch schon entdeckt*)>>. Això ho interpreto en dos moments. (I) El primer matís clau és que el món és obert '*amb el ser*' del Dasein, que interpreto com 'a la vegada que el ser del Dasein', i *no* pas en el sentit que el ser del món vingui *després* del ser del Dasein. Això no tindria ni cap ni peus ja que el Dasein "és" ésser-en-el-món! (II) Que l'ens intramundà ("món") 'ja està sempre descobert amb l'obertura del món', implica una dependència del *ser* d'aquest ens, perquè 'sense (obertura del) món' no hi ha descobriment possible de l'ens –sense que això impliqui que l'obertura *generi* cap ens, cosa que *no és el cas*-. No es diu que l'ens *existeixi* o *estigui-aquí* només gràcies a l'obertura del món, sinó que el seu *estar-descobert* pressuposa el món *obert*, el qual el fa *accessible* d'alguna forma. Aquest accés no és sempre exitós: <<malgrat tot, l'ens intramundà, precisament en el sentit d'allò real, d'allò que només està-aquí, pot quedar encara encobert (*Allerdings kann gerade das innerweltliche Seiende im Sinne des Realen, nur Vorhandenen noch verdeckt bleiben*)>> (*SuZ*, 203/224). El món obert comporta l'estar-descobert de l'ens (real), però aquest no ha de perquè ser diàfan. *Estar-descobert* significa *que* l'ens apareix, *que* és fenomen, però tot mostrar-se enclou el semblar-ser (*Schein*) i l'encobriment com a possibilitats. Només en l'estar-descobert de l'ens pot aquest "enganyar-nos", confondre i semblar el que no és. Que hi hagi problemes empírics quotidians o científics en determinar *quin* és l'ens que es mostra i *com a* què es mostra en cada cas, exigeix que el "problema del món extern" *ni s'arribi a plantejar*.

II. L'escàndol de 'l'escàndol de la filosofia'

En conclusió, preguntar-se per "la realitat del món" és un pseudoproblema filosòfic inflat per la tradicional manca d'aclariment dels conceptes fonamentals. És per això que Heidegger considera sorneguerament que *l'escàndol de la filosofia* és ell mateix un escàndol! L'escàndol de la filosofia *era* no haver trobat encara una prova concloent de l'existència del món extern.⁹⁹⁷ Però el que no s'entén és que hi hagi qui busqui tal demostració!

Kant parteix de l'autoconsciència per provar el món extern. Contínuament ens trobem amb canvis en la nostra consciència (representacions, sensacions) i el canvi pressuposa quelcom constant (*etwas*

inquirís sobre el mode de ser de l'ens intramundà com a tot. Què és l'ens en total i quin mode de ser caracteritza l'intramundà globalment concebut *com a tal*? Aquesta reformulació de la pregunta pel "món" (totalitat òntica intramundana) tindria sentit, tot i que pressuposi la qüestió del món. Recorda a la *metontologia* que s'esmenta breument en el curs del SS 1928 (cf. IV, cap. 7.1.2.).

⁹⁹⁶ Philipse (2007), 176.

⁹⁹⁷ Kant en parla explícitament en la seva 'Refutació de l'idealisme'. *KrV*, B 274 i ss.

Beharrliches), perseverant, que no canvia i del qual se'n pot predicar el canvi. Així, al canvi *en mi* li correspon la constància de la substància *fora de mi*.⁹⁹⁸ Però per a Heidegger, Kant ha partit d'una pressuposició ontològica no aclarida del subjecte (*en mi*), i d'allò que se li oposa, és a dir de l'objecte (*fora de mi*).⁹⁹⁹ L'únic que Kant demostra és <<el necessari estar-junts-aquí d'un ens canviant i un ens permanent (*das notwendige Zusammenvorhandensein von wechselndem und beharrlichem Seienden*)>>, però en cap moment determina l'estar-aquí junts de subjecte i objecte. Per tant, la pregunta consegüent per la relació entre físic i psíquic (problema ànima-cos o ment-cos, avui en dia) resulta artificiosa.¹⁰⁰⁰ La forma de ser del Dasein és passada per alt en tota filosofia de la consciència que conceptualitza aquesta com a ens intramundà, en el sentit de la seva presència o estar-aquí (*Vorhandenheit*). El Dasein és infradeterminat en ser reduït a consciència, i aquesta tampoc està ontològicament aclarida (cf. *SuZ*, 203-204/224-226). La "síntesi" de *dins* i *fora* no és res que s'hagi de guanyar, sinó el punt de partida fenomenològic ignorat per la filosofia moderna afincada en el paradigma de la consciència. Aquest tot previ és l'ésser-en-el-món que és "suposat" en el mode de l'oblit, i completament perdut de vista en tant que la filosofia de la consciència parteix explícitament de la distinció entre 'en mi' i 'fora de mi', com a oposició originària.

A part de tot això val la pena afegir que la prova kantiana respecte l'existència del món extern es restringeix al *món fenomènic*, constituït i ontològicament dependent de la subjectivitat transcendental. Segons Philipse, "per tal d'evitar la conclusió que la subjectivitat transcendental humana crea el món, i per tant equival a la divinitat, Kant va haver d'assumir un 'món' en un altre sentit, que anomenà *Ding an sich*, que existeix independentment del subjecte transcendental".¹⁰⁰¹ D'acord amb això Kant tampoc aconseguí apaivagar 'l'escàndol', car substitueix el problema de la prova del món extern amb el *problema* (de la prova) de la *cosa en si*, encara no fos la seva intenció. Jacobi (1743-1819) fou el primer en veure que Kant no podia donar aquesta prova. El sol fet de plantejar l'existència de la *cosa en si* implica tractar-la categorialment, és a dir, com a experiència possible, i així, com a dependent del subjecte transcendental, cosa que genera una contradicció. La *cosa en si* és irresoluble des de la teoria transcendental de Kant mateix, però sembla que sense ella la filosofia s'enlairi fins a l'idealisme absolut.¹⁰⁰² Hi ha llocs de

⁹⁹⁸ <<La prova de l'"existència de les coses fora de mi" es recolza en què a l'essència del temps li pertanyen cooriginàriament el canvi i la permanència (*Der Beweis für das »Dasein der Dinge außer mir« stützt sich darauf, daß zum Wesen der Zeit gleichursprünglich Wechsel und Beharrlichkeit gehören*)>> (*SuZ*, 203/224). Heidegger fa notar que Kant usa 'Dasein' en el sentit tradicional, referint-se a allo que en la present investigació s'ha anomenat 'Vorhandenheit' o 'Vorhandensein'. És a dir, que en parlar de la meua existència o la de les coses fora de mi es refereix a l'estar-aquí, a la presència en el sentit de Descartes.

⁹⁹⁹ <<Amb el canvi "en mi", empíricament donat, està, consegüentment, necessàriament posat també empíricament quelcom permanent que està-aquí "fora de mi". Això permanent és la condició de possibilitat de l'estar-aquí del canvi "en mi". L'experiència del ser-en-el-temps de les representacions implica cooriginàriament quelcom canviant "en mi" i quelcom permanent "fora de mi". (*Mit dem empirisch gesetzten vorhandenen Wechsel »in mir« ist daher notwendig empirisch mitgesetzt ein vorhandenes Beharrliches »außer mir«. Dieses Beharrliche ist die Bedingung der Möglichkeit des Vorhandenseins von Wechsel »in mir«. Die Erfahrung des in-der-Zeit-Seins von Vorstellungen setzt gleichursprünglich Wechselndes »in mir« und Beharrliches »außer mir«.*)>> (*SuZ*, 203-204/225).

¹⁰⁰⁰ <<Que el físic i el psíquic estiguin-aquí junts és, des d'un punt de vista òntic i ontològic, una cosa totalment diferent del fenomen de l'ésser-en-el-món (*Das Zusammenvorhandensein von Physischem und Psychischem ist ontisch und ontologisch völlig verschieden vom Phänomen des In-der-Welt-seins*)>> (*SuZ*, 204/225).

¹⁰⁰¹ Philipse (2007), 170.

¹⁰⁰² Philipse (2007), 170: "La paradoxa fonamental és que la filosofia transcendental requereix a la vegada que exclou la hipòtesi del *Ding an sich*".

l'idealisme alemany on sembla que “el que anomenem món no sigui altra cosa que un aspecte de la nostra ment, és a dir, de la ment divina”¹⁰⁰³, en tant que subjectivitat transcendental o esperit absolut.

Per altra banda, tenim **Dilthey** que segons Heidegger també presenta la qüestió de manera insuficient, plantejant-la en termes de *creença en la realitat del món extern*.¹⁰⁰⁴ Parlar de ‘creença’ exigeix partir constructivament d'un subjecte (aïllat) que creu o no creu, però, a més, parlar de món ‘extern’ convida a fer la distinció *dins/fora* del paradigma epistemològic modern (principi d'immanència), amb la qual cosa el fenomen de l'èsser-en-el-món és novament menystingut.¹⁰⁰⁵

2.3.1.2. El problema ontològic d'una realitat independent

No hi ha, doncs, problema (epistemològic) de l'existència del món extern. L'únic problema amb cap i peus és com el Dasein pot arribar a considerar tal cosa com a problema. És a dir, per què parteix d'una epistemologia pobra de món? L'epistemologia és un punt de partida funest per a la qüestió del món, la realitat i el Dasein (cf. §§ 12-13), perquè *primer* desintegra el fenomen originari de l'èsser-en-el-món i *després* intenta cosir el que ha quedat (un subjecte isolat) amb un món misteriós en la seva “transcendència” i exterioritat (cf. *SuZ*, 206/227).

El sol plantejament epistemològic és fenomenològicament irrellevant, ja que ni tan sols posseeix el terreny (*Boden*) o haver-previ adequat per formular-se la qüestió de la ‘realitat’ i el ‘món’ amb garanties. Dit això es disposa a despatxar les *postures ontològiques* habituals al respecte, des del seu plantejament de l'èsser-en-el-món.

El realisme afirma un món extern independent de la consciència¹⁰⁰⁶, i considera plenament insensat demanar una demostració de la realitat de tal “món” (l'ens intramundà). La ceguera ontològica del realisme consisteix bàsicament en què <<tracta d'explicar ònticament la realitat per mitjà de connexions reals d'interacció entre coses reals (*versucht er doch Realität ontisch durch reale Wirkungszusammenhang zwischen Realem zu erklären*)>> (*SuZ*, 207/228). Voler demostrar ‘que hi ha realitat’ mitjançant el que és real és una *petició de principi*, perquè la prova pressuposa el que vol demostrar. No es pregunta ontològicament per les condicions de possibilitats de la realitat, ni pel significat del terme. “Que hi hagi fets, realitats, etc., no

¹⁰⁰³ Philipse (2007), 171.

¹⁰⁰⁴ Dilthey, W., “Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinem Recht” (1890), a: Dilthey, W., *Gesammelte Schriften V (Die geistige Welt)*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1973, 90-138. Aquest text fou una de les fonts bibliogràfiques primàries del meu treball pel DEA (tesina): Pàez Blanch, R., “El problema de la realitat del món extern (en Dilthey i Husserl)”, Universitat de Barcelona, Setembre 2002, dirigit pel Dr. F. Perenyà Blasi.

¹⁰⁰⁵ Tots els intents de demostrar la realitat del món extern o justificar-ne la creença són <<incapaços d'apropiar-se, en plena transparència, del terreny en què es mouen, suposen (...) **un subjecte insegur del seu món** (...). De bon principi, l'èsser-en-un-món dependria llavors, d'una aprehensió, una suposició, certesa o creença, és a dir, d'un comportament que no és sinó un mode fundat de l'èsser-en-el-món. (*dergleichen Versuche setzen, ihres eigenen Bodens nicht in voller Durchsichtigkeit mächtig, ein (...) seiner Welt nicht sicheres Subjekt voraus (...). Das In-einer-Weltsein wird dabei von Anfang an auf ein Auffassen, Vermeinen, Gewißsein und Glauben gestellt, eine Verhaltung, die selbst immer schon ein fundierter Modus des In-der-Welt-seins ist.*)>> (*SuZ*, 206/227).

¹⁰⁰⁶ <<Amb el Dasein com a ésser-en-el-món, ja està sempre obert l'ens intramundà (*Mit dem Dasein als In-der-Welt-sein ist innerweltliches Seiendes je schon erschlossen*)>> (*SuZ*, 207/228).

és al seu torn un fet o una realitat”¹⁰⁰⁷. Aquesta diferència és invisible a tot realisme.

L’idealisme considera la realitat com a mode *determinat* de ser de l’ens, que no ha de perquè ser l’únic. Com l’anàlisi existencial l’idealisme entén que no es pot determinar la realitat (ser-real) a partir del real (ens-real), cosa que permet la distinció entre ser i ens (el ser és ‘transcendental’ respecte a tot ens).¹⁰⁰⁸ Però més enllà de constatar diferents formes de ser, no pot aclarir d’on provenen tals diferències. Per altra banda, el problema bàsic de l’idealisme és <<la reducció de tot ens a una consciència o subjecte (*die Rückführung alles Seienden auf ein Subjekt oder Bewußtsein*)>> que roman en la indeterminació, o amb l’única característica de no ser còsics (*»undänglich«*) (*SuZ*, 208/229). Si considerem l’idealisme prescindint del concepte de consciència i ens fixem en què “el ser precedeix transcendentalment a l’ens” estem a prop del plantejament heideggerià. Però si l’idealisme és la reducció del món al subjecte, paral·lela a la reducció a fets escomesa pel realisme, en podem prescindir tranquil·lament.¹⁰⁰⁹

Heidegger encara considera *una tercera opció*, la correlació essencial entre pol subjectiu i objectiu, que recorda el plantejament husserlià, malgrat que les referències explícites siguin a Scheler i Hartmann.¹⁰¹⁰ Es tractaria de <<la possibilitat de plantejar la problemàtica de la realitat abans d’adoptar un determinat “punt de vista”. És el que expressa la tesi que tot subjecte és el que és només per a un objecte, i viceversa. Però, en aquest plantejament formal els membres de la correlació, igual que aquesta mateixa, queden ontològicament indeterminats. (*daß man die Realitätsproblematik vor jede »standpunktliche« Orientierung legt mit der These: jedes Subjekt ist, was es ist, nur für ein Objekt und umgekehrt. In diesem formalen Ansatz bleiben aber die Glieder der Korrelation ebenso wie diese selbst ontologisch unbestimmt.*)>> (*SuZ*, 208/229). Heidegger la rebutja per la seva formalitat buida i indeterminació ontològica.¹⁰¹¹ Prescindint de la omnipresència i primordialitat metodològica i ontològica del mental o vivencial, d’alguna manera Heidegger adequa en el marc de l’èsser-en-el-món la vinculació “intencional” entre comportament del Dasein i ens descobert en aquest comportament (ocupació, ser-vora / ens tractat, útil).

Hi ha hagut alguns intents d’aclarir *fenomenològicament* la realitat, deixant els fonaments ontològics en la indeterminació. **Dilthey** (1890) intentà realitzar una <<caracterització fenomenològica de la realitat del real (*eine phänomenologische Charakteristik der Realität des Realen*)>> que caracteritza la realitat com a <<resistencialitat (*Widerständigkeit*)>>. La seva psicologia descriptiva i analítica estableix que el real és experimentat en l’impuls i la voluntat frenades per l’obstacle o resistencialitat. Voluntat i inhibició d’aquesta es donarien en la mateixa consciència.¹⁰¹² Per a Heidegger, Dilthey no deixa de considerar la ‘vida’ presencialment, com a quelcom que està-aquí (*ein Vorhandenes*), mancant-li llibertat i rigor a la investigació. De seguida s’abandona en la foscor la pregunta per l’origen que possibilita la realitat com a

¹⁰⁰⁷ Luckner, (1997) 88.

¹⁰⁰⁸ Heidegger diu que en aquest sentit Aristòtil seria tant idealista com Kant (*SuZ*, 208/229).

¹⁰⁰⁹ Luckner (2001), 88-89.

¹⁰¹⁰ En una nota al peu valora els seus intents de concebre el coneixement com a ‘relació de ser (*Seinsverhältnis*)’, tot i que en crítica la indeterminació ontològica (*SuZ*, 208/229).

¹⁰¹¹ Philipse (2007), 172: Entre el 1907 i el 1913 Husserl considerava que “el filòsof no ha de pretendre argumentar a favor de l’existència del món extern; la seva tasca és descriure fenomenològicament la correlació transcendental entre els actes mentals i els seu correlats intencional”. També és cert que al nivell transcendental Husserl, com Fichte, considera “el món com un tot ontològicament dependent de la subjectivitat transcendental”.

¹⁰¹² <<“La consciència de realitat” és -ella mateixa- un mode de ser-en-el-món (*»Realitätsbewußtsein«* ist selbst eine Weise des In-der-Welt-seins)>> (*SuZ*, 211/232).

resistència. Per altra banda, Heidegger presenta a **Scheler** com a continuador de l'empresa d'explicar la realitat iniciada per Dilthey. En la seva *teoria voluntativa de l'existència (Dasein)* continua sent concebuda com a estar-aquí. A part, presenta el coneixement com a *relació de ser (Seinsverhältnis)* i no com a judici, i concep l'impediment de la voluntat de passar a través com a base fenomènica del real. Heidegger reitera la crítica de la manca de fonaments i recorda que <<l'experiència de la resistència>> o de la voluntat mateixa, <<és a dir, el descobriment d'allò resistent per mitjà de l'impuls només és ontològicament possible sobre la base de l'obertura del món (*Widerstandserfahrung, das heißt strebensmäßiges Entdecken von Widerständigem, ist ontologisch nur möglich auf dem Grunde der Erschlossenheit von Welt*)>> (*SuZ*, 210/231). No s'ha d'afirmar el món en la seva realitat, sinó que la realitat s'afirma a partir d'experiències que només són tals en haver-se obert prèviament el món. A part, afegeix que l'impuls i la voluntat de què parlen Dilthey i Scheler són <<modificacions de la cura (*Modifikationen der Sorge*)>> (*SuZ*, 211/232). I conclou Heidegger que la resistencialitat és només *un* dels caràcters de la realitat, però no l'únic; a part que caracteritza parcialment el "món" però no el món.¹⁰¹³

Però, llavors, *què és la realitat?* Pel que s'ha dit, la realitat és un mode de ser de l'ens intramundà que està-aquí (*Vorhandenes*). L'aclariment de la qüestió de la *realitat* exigeix una investigació a fons de la *intramundanitat*, que al seu torn requereix l'aclariment de la qüestió del *món* en relació a la *cura* com a constitució fonamental del Dasein.¹⁰¹⁴ En definitiva, la qüestió del món no té cap dependència respecte la qüestió de la realitat.¹⁰¹⁵ Aquesta és possible en tant que el món és obert i plantejar-la ja és un mode d'ésser-en-el-món.

2.3.1.3. Idealisme o realisme? Una polèmica

El paràgraf conclou amb unes afirmacions que han donat molts mals de cap als intèrprets (i que van juntes amb unes afirmacions del § 44 sobre la veritat). (I) Primer em centraré en dos fragments dels quals en donaré una interpretació temptativa, (II) per exposar després altres interpretacions disponibles, que donin context i solidesa a la meua temptativa inicial. Val a dir, que la polèmica realisme/idealisme es

¹⁰¹³ I és que <<la resistència caracteritza al "món exterior", en el sentit de l'ens intramundà, però mai en el sentit del món (*Widerstand charakterisiert die »Außenwelt« im Sinne des innerweltlichen Seienden, aber nie im Sinne der Welt*)>> (*SuZ*, 211/232).

¹⁰¹⁴ <<Si el terme realitat esmenta el ser de l'ens intramundà que està-aquí (*res*) (...), això significa (...) que l'ens *intramundà* només pot ser concebut ontològicament si s'ha aclarit el fenomen de la intramundanitat. Ara bé, la intramundanitat es funda en el fenomen del *món*, que al seu torn, com a moment essencial estructural de l'ésser-en-el-món, pertany a la constitució fonamental del Dasein. L'ésser-en-el-món està ontològicament articulat en (...) la cura. Però d'aquesta manera queden especificats els fonaments i horitzons que és necessari aclarir prèviament per fer possible l'anàlisi de la realitat. (*Wenn der Titel Realität das Sein des innerweltlich vorhandenen Seienden (res) meint (...) dann bedeutet das (...) innerweltliches Seiendes ist ontologisch nur zu begreifen, wenn das Phänomen der Innerweltlichkeit geklärt ist. Diese aber gründet im Phänomen der Welt, die ihrerseits als wesenhaftes Strukturmoment des In-der-Welt-seins zur Grundverfassung des Daseins gehört. Das In-der-Welt-sein wiederum ist ontologisch verklammert in (...) [der] die Sorge charakterisiert wurde. Damit aber sind die Fundamente und Horizonte gekennzeichnet, deren Klärung erst die Analyse von Realität ermöglicht.*)>> (*SuZ*, 209/230).

¹⁰¹⁵ Car la realitat, entesa en el sentit específic de l'estar-aquí <<ni té cap primacia entre els modes de ser de l'ens intramundà, ni encara menys podria caracteritzar ontològicament de forma adequada al món i al Dasein (*hat weder innerhalb der Seinsmodi des innerweltlichen Seienden einen Vorrang, noch kann gar diese Seinsart so etwas wie Welt und Dasein ontologisch angemessen charakterisieren*)>> (*SuZ*, 211/232).

planteja en paral·lel des de la perspectiva del tema de la *realitat* (aquí) i des de la perspectiva de la *veritat* (cf. cap. 2.3.2.3.). És per això que no exposaré aquí totes les interpretacions sobre *realisme o idealisme* en Heidegger, sinó que estan repartides. Aquesta polèmica actual reformula en part els significats de *realisme i idealisme* (amb nous matisos)¹⁰¹⁶ respecte com ho entén Heidegger al § 43. Si no fos així, seria estrany atribuir a Heidegger postures que ell *explícitament* rebutja.

I. Els fragments de la discòrdia: *un ens mut i estult “en” un món poca-solta*

La cosa comença enigmàticament quan, després de recordar que en l'ordre de connexions de fonamentació la realitat queda referida a la cura, Heidegger deixa anar: <<Però que la realitat es fundi ontològicament en el ser del Dasein no pot significar que el real només pot ser el que ell és en si mateix, únicament si existeix i mentre existeix el Dasein (*Daß Realität ontologisch im Sein des Daseins gründet, kann nicht bedeuten, daß Reales nur sein könnte als das, was es an ihm selbst ist, wenn und solange Dasein existiert*)>> (*SuZ*, 211-212/233).

Significa això que el real és independentment del Dasein? Caldrà matisar la resposta, ja que en un sentit es pot dir que *sí* i en un altre es pot dir que *no*. Aplicant la diferència entre ser i ens podem dir que el ser del real es funda en el ser del Dasein, però *el real* en si no depèn ònticament del Dasein (com a ens). Dependència ontològica i independència òntica de l'ens real?¹⁰¹⁷ Passem a veure-ho de la mà de dos fragments ben densos.

(Fragment 1): <<Certament només mentre el Dasein és, és a dir, mentre la possibilitat òntica de comprensió del ser és, “hi ha” ser. Si el Dasein no existeix, la “independència” tampoc “és”, ni tampoc “és” l'en-si. Res d'això és llavors comprensible ni incomprensible. Llavors tampoc l'ens intramundà pot ser descobert ni quedar en l'ocultament. *En tal cas* no es pot dir que l'ens sigui ni que no sigui. Ara, mentre la comprensió del ser és i, en definitiva, la comprensió de l'estar-aquí, podem dir que llavors l'ens seguirà sent encara. (*Allerdings nur solange Dasein ist, das heißt die ontische Möglichkeit von Seinsverständnis, »gibt es« Sein. Wenn Dasein nicht existiert, dann »ist« auch nicht »Unabhängigkeit« und »ist« auch nicht »An-sich«. Dergleichen ist dann weder verstehbar noch unverstehbar. Dann ist auch innerweltliches Seiendes weder entdeckbar, noch kann es in Verborgenheit liegen. Dann kann weder gesagt werden, daß Seiendes sei, noch daß es nicht sei. Es kann jetzt wohl, solange Seinsverständnis ist und damit Verständnis von Vorhandenheit, gesagt werden, daß dann Seiendes noch weiterhin sein wird.*)>> (*SuZ*, 212/233). D'això n'extrec dues “proposicions”:

1.1. Si el Dasein¹⁰¹⁸ existeix llavors hi ha ser i podem dir que l'ens és (està-aquí).

1.2. Si el Dasein no existeix llavors l'ens intramundà ni és descobrible (*entdeckbar*), ni pot quedar en l'ocultament (*Verborgenheit*). En tal cas, *no es pot dir* que l'ens és ni que *no és* (ni que està-aquí ni que no ho està).

1.1. es refereix primer al ser i en treu conseqüències per l'ens (subsistent). Així, si el Dasein existeix podem dir que l'ens real és ònticament independent del Dasein, podem considerar-lo en-si i el

¹⁰¹⁶ P.e., la distinció entre realisme òntic i realisme ontològic, idealisme de l'ens i idealisme del ser, etc.

¹⁰¹⁷ Aquí Heidegger força al màxim els conceptes que ha anat introduint al llarg del text, especialment la distinció òntic-ontològic, i un cop més el verb *ser*, que sembla acumular tants matisos com contextos d'ús.

¹⁰¹⁸ El Dasein és la possibilitat òntica de la comprensió del ser.

podem intentar conèixer mitjançant les ciències.¹⁰¹⁹ Paradoxalment, doncs, si el Dasein és, llavors l'ens real és *ònticament* independent i *ontològicament* dependent del Dasein. *La comprensió de l'ens real com a independent del Dasein és dependent del Dasein com a possibilitat òntica del comprendre en general.* En canvi, 1.2. projecta la no existència del Dasein i llavors no té sentit preguntar-se per la *realitat* (o *irrealitat*) de l'ens. *La realitat és (ontològicament) dependent del ser del Dasein, el real (ònticament) independent del Dasein.* Si el Dasein no és, l'ens real no és (in)dependent, atès que no és ni cobert ni descobert. *No es pot dir* que si no hi ha Dasein *l'ens no és*. Però *tampoc es pot dir* que roman en el ser.

Es redueix tot a una qüestió de si podem *dir* o no que l'ens *és* (o *no és*)? Si hi ha Dasein es pot *dir* l'ens, perquè “hi ha” ser. Si no hi ha Dasein *no es pot dir* res de l'ens, ni que és ni que no és, perquè *no* “hi ha” ser. Aquest *dir* no s'ha d'entendre de manera lingüísticament reductiva.¹⁰²⁰ Però, tot això sobre el “dir” no implica que l'ens *no* “sigui” en absolut.¹⁰²¹ Però en tal cas, resultarà impossible *dir* que l'ens sigui o no sigui, malgrat haver deixat la porta oberta al “fet” que sigui, perquè *ni* tan sols podem *dir* que “hi ha” ser (de l'ens). Sembla que Heidegger accepti en sentit “*realista*” que l'ens pot ser sense Dasein, a la vegada que afirma que això *no es pot dir*. Entrem en una dialèctica negativa com la situació apuntada al final del *Tractatus* de Wittgenstein? Es pot mostrar però no es pot dir? Ho mostra Heidegger o ho indica *dient*-ho malgrat tot?

(Fragment 2): <<La dependència del ser – no de l'ens- respecte de la comprensió del ser, és a dir, la dependència de la realitat –no del real- respecte de la cura, preserva la ulterior analítica del Dasein d'una interpretació no crítica, encara que sempre assetjant, del Dasein seguint el fil conductor de la idea de realitat. (*Die gekennzeichnete Abhängigkeit des Seins, nicht des Seienden, von Seinsverständnis, das heißt die Abhängigkeit der Realität, nicht des Realen, von der Sorge, sichert die weitere Analytik des Daseins von einer unkritischen, aber immer wieder eindringenden Interpretation des Daseins am Leitfaden der Idee von Realität.*)>> (*SuZ*, 212/233). Articuladament l'exposo així:

2.1. La ‘dependència del ser –no de l'ens- respecte la *comprensió del ser*’ equival -en aquest cas- a la ‘dependència de la *realitat* –no del real- respecte de la *cura*’ i

2.2. aquesta ‘dependència’ preserva l'analítica del Dasein d'una ‘interpretació no-crítica’ del Dasein, és a dir, *realista* (atribuint al Dasein la realitat com a ser).

D'aquest fragment m'interessa treballar interpretativament el punt 2.1., ja que el 2.2. no ofereix novetat.¹⁰²² La ‘dependència de la *realitat* respecte la *cura*’ apareix com a especificació de la ‘dependència del ser respecte la *comprensió del ser*’. Que el ‘ser’ depengui de la ‘comprensió del ser’ *es pot* entendre com una *identificació* o relació ontològica interna que (en certs contextos) deixa una esquadra per a la

¹⁰¹⁹ Les ciències es mouen dins d'un projecte de comprensió del ser històric o ‘paradigma’ en Kuhn. “En depenen”.

¹⁰²⁰ Recordar el que s'ha dit abans del comprendre, la interpretació i l'enunciat, així com de la parla i la qüestió del llenguatge (cf. cap. 1.4.2.3., 1.4.2.4.).

¹⁰²¹ És a dir, que no es pugui dir ‘X’, no implica ‘no X’.

¹⁰²² Segons el punt 2.2., el que es diu al 2.1. (i que cal aclarir) és un *avis més* per evitar la interpretació còsica, “realista” i presencialista del Dasein com un ens que està-aquí (*Vorhandenes*). En contra d'aquesta interpretació còsica del Dasein com a home-cosa, ja s'han aportat prou conceptes i mostracions: el ser del Dasein és l'existència; el poder-ser; ell és ‘en’ el món comprement, afectat i articulat expressivament (en la parla); la seva espacialitat és existenciària i particular; la seva facticitat és la facticitat d'un poder-ser, etc.

distinció entre els dos termes. Personalment em quedo amb la segona opció, malgrat a *SuZ* ‘ser’ i ‘comprensió del ser’ són usats sovint com a sinònims.¹⁰²³ En tot cas, si s’accepta que hi ha una *diferència possible* entre ‘ser’ i ‘comprensió del ser’ s’obre una distinció suficient per treure l’entrellat dels fragments en litigi, tot i ser problemàtica. Segons aquesta distinció implícita tenim dues accepcions de ‘ser’.

(A) Per una banda ‘ser’¹⁰²⁴ com a ‘**comprensió de ser**’ i,

(B) per altra banda, ‘ser’ com a ‘**ser a seques**’, un inefable que “té a veure” amb l’ens, però que en rigor *no* es comprèn *ni* es projecta. *No* té estructura d’interpretació que en permeti parlar-ne, i, per tant, ‘**no és**’ (en sentit A).¹⁰²⁵ Aquest *ser a seques* és un concepte límit, que recorda la *cosa en si* kantiana. S’hi identifica? No, perquè es pot considerar *que hi ha* una experiència inefable d’aquest *ser* (de l’ens) sense comprensió (del ser) -és a dir, d’aquest *ser* que *no és* (en sentit A: *no és comprès*)-.¹⁰²⁶ Hi ha una experiència inhòspita de *l’ens* que ben *interpretada* mostra quelcom sobre ‘el món com a món’, ‘l’èsser-en-el-món’ a seques i el ‘ser sense comprensió (de ser)’.

Això es pot llegir com una ‘experiència del *ser* a seques’, ja que aquí l’ens apareix sense *ser comprès*. Hi ha ens (en sentit B), però no hi ha ens (sentit A) com ‘allò comprès en el seu ser’; ‘l’ens *com a...*’ tal o qual.¹⁰²⁷ Aquesta ‘**experiència del ser a seques**’ és un cas extrem de l’*obertura* des del *ser-en* de la disposició afectiva.¹⁰²⁸

Però a aquest ens que *d’alguna manera* compareix “fora” de la xarxa articulada (per la *parla*) del *comprendre* (pre-estructura) ens hi referim perquè *es dona*. Aquest (*fenomen de l’*) *ens* es *descobreix* afectivament més que comprensora, en un pur *obrir-se* afectiu del fenomen sense projecció del seu ser. Això ret alguna cosa així com el *mer obrir-se* el *ser a seques* (de les coses). A pesar d’haver començat parlant de l’ens sense ser (A) -incomprès-, aquesta experiència consisteix primordialment en un *fenomen de ser*, car l’ens no es descobreix *com a res*.¹⁰²⁹

El fragment 2 *diu* que el ser depèn de la comprensió del ser, però no el real.¹⁰³⁰ El ser només s’identifica amb la comprensió del ser en el sentit A. El ser en sentit B, tot i escaure’s a un ens que no depèn de la comprensió del ser (o del Dasein), *sí* que “depèn” del Dasein en tant que *fenomen*, atès que en fem *experiència*.¹⁰³¹

¹⁰²³ Parlar de ‘ser’ sense ‘comprendre’ l sembla una contradicció, però cal entendre ‘comprendre’ com a ‘projecte’ i no primàriament com a ‘comprendre el significat d’un terme’ (cf. cap. 1.4.2.2.). Si parlem del ‘ser’ ja existim d’alguna manera en el projecte (projectats i projectant-nos en possibilitats) *des d’una* comprensió del ser (món 4A). En aquest sentit, el ‘ser sense comprensió’ implica una excepció, una interrupció o suspensió de l’existir habitual...

¹⁰²⁴ Recordem que el fragment 1 *diu* que sense Dasein la independència i l’en-sí no “són” -amb aquestes cometes-.

¹⁰²⁵ Potser caldria dir, més aviat, que l’ens que només és (en sentit B) no és (en sentit A).

¹⁰²⁶ Aquesta és una de les tesis que es poden derivar de l’interessant article de Philipse (2007) que comento en breu.

¹⁰²⁷ L’ens que compareix des del món (món 4 ‘significatiu-familiar’), des de la pre-estructura del *comprendre*.

¹⁰²⁸ Havent-se reduït *al mínim* o *inhibit* l’aspecte de projecte comprensor. Aquest forçar els conceptes altament especulatiu, respon a l’intent d’atènyer el “contingut” del fenomen de l’angoixa. És a dir, d’interpretar-lo ontològicament. D’entrada s’ha dit, però, que tot *comprendre* és afectiu i tota disposició afectiva és comprensora.

¹⁰²⁹ En les disposicions afectives fonamentals l’ens *no ens va* (*es geht uns nicht an*), no ens importa, s’escola i, per contra, el *ser* (a seques) amenaça anul·lar-nos (veure l’avorriment profund al WS 1929/30 (cf. IV, cap. 7.2.2.).

¹⁰³⁰ L’ens real no depèn del Dasein, però l’ens real *en tant que* real sí, perquè això ja implica *comprendre* del ser de la realitat, que aquí hipotèticament estàvem deixant de banda. El ‘com a’ implica l’estructura de la interpretació que arrela en la preestructura del *comprendre* (haver-previ, veure-previ i concebre-previ).

¹⁰³¹ Si el ser es manifesta -i *ser* que no sigui *manifestació* potser no hauria de dur aquest nom-, llavors també el *ser* *mut* de l’ens obert en l’angoixa *depèn* en sentit fenomenològic del Dasein. Metafísicament, però, no se’n pot dir res més.

Però si *l'ens* que no depèn del Dasein, en tant que el designem *és d'alguna manera*, tot i que no es compregui. Segons l'establert, haurem de dir: sense Dasein l'ens (real) *és* (B) i *no és* (A). *És* (B) sense *ser* comprès (A). No és un ens determinat ni determinable 'com a' tal o qual. No se'n pot predicar res. És un ens en la incomprendibilitat del ser (sense *comprendre* ni *parla*). Però a pesar de tot és fenomen; es dóna (sense donar-se *com a...*).¹⁰³² Es dóna, però *no es diu*, ja que és inarticulat i intel·ligible. No es pot interpretar: no hi podem *fer* res (hermenèuticament), ni en podem *dir* res (enunciativament).¹⁰³³

Ja es veu que això no és pas l'*en-si* de les ciències. Aquestes només poden conèixer objectivament l'ens i el seu *en-si* gràcies al món (món 4A) i al nostre ser-hi (Dasein). Quan des d'una interpretació mitjana de la ciència es diu que ella coneix l'ens tal i com és amb independència de nosaltres, com si no hi fóssim, s'està tergiversant el cas. Amb tot, seria cert que la ciència com a possibilitat del nostre ésser-en-el-món coneix l'ens en-si, si acceptem que aquest *en-si* només *és* (A) en tant que existim.¹⁰³⁴

En resum, ofereixo un conjunt de fórmules sinònimes (totes elles prou estranyes) per parlar de l'estat de coses, ontològicament interpretat, a què hem anat a parar: 'ens sense ser (A)' o 'ens sense comprensió del ser'. Orientant-ho vers la qüestió del món n'extrec les fórmules següents:

'fenomen sense ser (A)' o 'fenomen sense món (4.A.)',¹⁰³⁵

'món (4.B.) sense ser (A)' o 'món com a nihilitat' (4.B.)

'ser (B) sense comprensió del ser' o 'ser (B) sense món (4.A.)'

'ser (B) com a món (4.B) i món (4.B.) com a ser (B)'

Però té sentit preguntar-se pel *significat* d'aquest 'ens sense ser', 'món sense ser', 'ser sense món'? Aquest 'fenomen fora de la comprensió' no té significat en el sentit fort que no té *sentit*, en l'accepció estricta del terme: no té món (ser) com a *fons sobre el qual projectar-se*, com a totalitat significativa interrelacional que li pugui donar un "lloc" i un "significat".

Amb tot això s'admet una *experiència nihilista*¹⁰³⁶ de l'ens, l'ens es manifesta però no *com a* això o allò, així o aixà, cosa que implica l'obrir-se del món com a nihilitat (món 4B) i del 'ser a seques' (ser B).

¹⁰³² Amb tot, no és tot aquest entramat conceptual entorn d'aquesta experiència inefable, al cap i a la fi, un cert comprendre? Un comprendre X com a no tenint "*com a...*" que el determini. En tal cas, tornariem a la primera casella. Fenomenològicament no es pot *donar* que no hi hagi Dasein. Especulativament i metafísicament es pot intentar *pensar*. Però llavors no ens movem en el buit?

¹⁰³³ En aquests fragments Heidegger es troba en el llinard entre fenomenologia i especulació. Nogensmenys és prou prudent per afirmar a 1.2. que si el Dasein no és, l'ens ni es pot dir que és ni que no és. Potser, després de tot, més valdria guardar-ne un silenci reverent.

¹⁰³⁴ Sense nosaltres l'*en-si* que podem conèixer ni seria ni deixaria de ser, ja que aquest *en-si* és el "pur" estar-aquí de l'ens i aquest *com a tal* només es dóna en el Dasein que es demora de manera no-circumspectiva *vora* l'ens, en la contemplació i determinació de les seves propietats i relacions subsistents (*vorhanden*). Amb això no vull dir que la ciència *descobreixi* el que la filosofia *ja ha descobert abans*. Només apunto que l'obertura (món i ser) de què parla la filosofia és condició de possibilitat de tot *dir* l'ens en el seu estar-aquí, p.e. científicament.

¹⁰³⁵ Aquest fenomen és, *simultàniament*, fenomen de l'ens i fenomen del ser.

¹⁰³⁶ En el sentit que l'ens compareix (car no deixa de ser fenomen) *com a no-res* en particular. Es podria dir que compareix "fora" de la pre-estructura del comprendre i de l'estructura del *com a* de la interpretació, però com que s'ha dit que aquesta pre-estructura i la possibilitat de la interpretació són existenciàriament *necessàries*, podem expressar-ho dient que 'l'ens compareix com a *no-res*', i d'aquí que parli d'una experiència nihilista. També és cert que l'afirmació que la pre-estructura i el *com a* són necessaris està exposada en el context del Dasein quotidià (indiferent amb tendència impròpia), de manera que es podria concebre que el Dasein arrencat de la quotidianitat —en l'angoixa— s'hagi després ensem de la pre-estructura i del *com a*. Com a mínim, que en sigui arrencat pel que fa al "contingut" articulat per tals estructures existenciàries. Això faria que només quedés la pre-estructura i el *com a* en un sentit nihilista-formal.

És això el *pur fenomen*? L'aparèixer *sense més*? En aquest cas l'ens apareix en des-aparèixer, en esmunyir-se en la seva indiferència insensata. Es tracta d'un ens/ser/món fora de la *lògica*... i del *lógos* comú¹⁰³⁷, però que remet al *fons*¹⁰³⁸ (món 4B) del món com a significativitat (món 4A). Aquest ens que només *és* (B) i no té sentit, és neci, ximple i poca-solta (literalment 'no té solta'¹⁰³⁹). Ni en fem res, ni ens diu res, ni en podem dir res. És un *ens mut i estult "en" un món poca-solta* (món 4B).

II. Interpretacions sobre l'idealisme / realisme de Heidegger

Els dos fragments anteriors han donat lloc a interpretacions diverses i sovint contraposades. Per una banda trobem els que hi veuen una prova de l'idealisme de Heidegger -lingüístic en Lafont (1997), subjectiu i burgès en Gudopp (1983), temporal en Blattner (1999)-, i per altra, hi ha qui interpreta la postura de Heidegger com una mena de realisme. Exemples d'això són el realisme *plural* de Dreyfus (1991), el realisme *deflacionari* de Cerbone (1995)¹⁰⁴⁰, el realisme *transcendental* -i òntic- de Philipse (2007), etc. També trobem postures originals com el realisme *kuhnià* de Haugeland (2000) -en què la comprensió del ser pot ser *modificada* per l'experiència de l'ens en el Dasein resolt-, el realisme òntic de Carman (2003) -realista respecte l'ens i idealista respecte el ser-, la posició de Henschen (2010) -realista òntic respecte l'ens en general, idealista ontològic respecte l'ens present (*das Vorhandene*)-, etc. També hi ha qui considera que són filosofemes sense sentit. A continuació exposo l'acusació general d'idealisme (II.1.) i dues postures que defensen el realisme de Heidegger (II.2.).

II.1. L'idealisme de Heidegger

La sospita d'idealisme no és res de nou, ja la defensà De Waelhens (1942). La postura ha estat represa darrerament en formes més elaborades per Lafont (1997) o Blattner (1999). Per ara reconstrueixo l'acusació general d'idealisme de la mà de Gudopp (1983).¹⁰⁴¹

De Waelhens (1942)¹⁰⁴², un dels intèrprets francòfons de més renom de l'època, conclouïa el seu comentari de la filosofia de Heidegger amb una nota pessimista: Heidegger no estava en condicions d'escapar del risc d'idealisme degut al domini de la comprensió del ser i el projecte. "Tot ens esdevé intel·ligible, en la seva essència i existència, només sobre la base de la comprensió del ser que en té el Dasein". L'existència independent del Dasein resulta forçosament "inintel·ligible i contradictòria".¹⁰⁴³

¹⁰³⁷ L'ens, el ser (B) i el món (món 4B) sense projecte són "fora" del *lógos*? No és el *lógos* la dimensió del *ser-en* mateix (comprendre, parla)? *Sí*, però *no* exclusivament: disposició afectiva, comprendre i parla es copertanyen.

¹⁰³⁸ El món 4B ve a ser el *fons* o fonament (*Grund*) *des-fonamentat* (cf. IV, cap. 5.3., 6.3.1.3. (apartat II), 7.3.2.2.).

¹⁰³⁹ Segons el *Diccionari de la Llengua Catalana* de l'Institut d'Estudis Catalans 'solta' significa: (1) Qualitat d'allò que és fet adaptant-se a les circumstàncies, als fets, als requeriments, del cas, no incongruentment amb aquests. *Això són paraules sense solta. Una cosa feta amb molt poca solta.* (2) Capacitat d'algú de fer així les coses. *És un xicot que té molta solta.* (3) *sense solta ni volta loc. adv.* Sense cap motiu raonable, sense cap ni peus.

¹⁰⁴⁰ Cerbone, D.R., "Realism and Truth", a: Dreyfus, H.L. i Wrathall, M.A. (eds.), *A Companion to Heidegger*, Blackwell Publishing, Malden (USA) – Oxford (UK) – Victoria (Au), 2007 (ed. orig. 2005), 263.

¹⁰⁴¹ De fet, Lafont representa millor la postura *actual* d'acusació d'idealisme des d'una filosofia del llenguatge. Tot i que té també conseqüències pel concepte de realitat reservo l'exposició de l'idealisme *lingüístic* de Lafont -i les rèpliques "realistes"- pel capítol sobre la veritat, car és l'objecte de debat fonamental (cf. cap. 2.3.2.3.).

¹⁰⁴² Waelhens, A. de, *La philosophie de Martin Heidegger*, Editions Nauwelaerts, Louvain, 5ª ed., 1967 (ed. orig. 1942), 309, 316.

¹⁰⁴³ Hoffman, P., "Heidegger and the Problem of Idealism", a: *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 43, Routledge, 2000, 403.

Blattner (1999)¹⁰⁴⁴ amb un to menys tràgic, denega que l'ens pugui ser independent del Dasein, ja que la temporalitat és el sentit de ser de tot ens (Dasein o no-Dasein). Així, demanar-se si l'ens pot ser independentment del Dasein és “aplicar la categoria més enllà de l'ús permisible, més enllà dels límits de la comprensió temporal del ser que té el Dasein”.¹⁰⁴⁵

Gudopp (1983) considera que des del seus primers treballs fins a *SuZ*, Heidegger transforma ontològicament les dues direccions epistemològiques bàsiques. El *realisme* com a posició segons la qual “fora de la consciència hi ha una realitat objectiva que es pot conèixer” i entén la constitució del ser com a “realitat (*Realität*) en el sentit d'un context objectiu de coses (*eines objektiven Dingszusammenhangs*)”.¹⁰⁴⁶ L'*idealisme* subjectiu transcendental s'entén com a ontologia transcendental.¹⁰⁴⁷ *SuZ* és una filosofia transcendental *sui generis*, on els inicis relativament realistes de Heidegger (1912-1915) cediran pas a un peculiar idealisme transcendental. Heidegger detecta d'entrada un domini espontani de “la comprensió del ser orientada vers la realitat”, de manera que la resta de formes de ser són determinades a partir de la “realitat” per via privativa (cf. *SuZ*, 201/222). Heidegger combat l'orientació de la consciència vers la realitat i reconduïx la interpretació mitjançant l'anàlítica existencial del Dasein, el qual obre el ser de tot ens, no només dels homes. Heidegger no ataca el realisme ingenu en el nivell vital espontani, sinó només quan pretén imposar-se en el nivell filosòfic fonamental. És en aquest nivell que Heidegger presenta un *idealisme subjectiu* “que fa que tota realitat objectiva sigui a fi de comptes constituïda pel subjecte humà”.¹⁰⁴⁸ Heidegger és un idealista emmascarat: “el ser depèn de la comprensió del ser i la realitat en tant que és una determinada forma de ser depèn de l'existencialitat”.¹⁰⁴⁹ En l'anàlítica existencial *tot* es fonamenta en l'existència del Dasein (identificada amb l'home en tant que *subjecte* existent): *tot* es fonamenta en la subjectivitat.

Gudopp reconeix a *SuZ* un concepte de món prou atractiu des de la perspectiva filosòfica marxista que ocupa: un tot remissional en què tot està interconnectat amb tot.¹⁰⁵⁰ Malauradament, aquest concepte de món “racional i proper a la realitat” es va desdibuixant. Per començar, quan redueix el món a un existencial, una forma de ser humana sense realitat objectiva, diu.¹⁰⁵¹ Però no només el món sinó també la natura es funda en l'existencialitat de l'home (que Gudopp interpreta subjectivísticament). La filosofia de

¹⁰⁴⁴ Blattner, W.D., *Heidegger's Temporal Idealism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, 251-253.

¹⁰⁴⁵ Hoffman (2000), 403.

¹⁰⁴⁶ Gudopp, W.-D., *Der junge Heidegger (Realität und Wahrheit in der Vorgeschichte von "Sein und Zeit")*, Verlag Marxistische Blätter GMBH, Frankfurt/Main, 1983, 160.

¹⁰⁴⁷ Gudopp (1983), 160: “Ja no es pregunta en primera instància, com la forma de la intuïció del subjecte transcendental possibilita, condiona i determina el coneixement; sinó que la investigació del ser *íntegre (ganzen)* de l'humà, comprès en cert sentit en l'anàlítica existencial, es pregunta globalment com a ciència filosòfica fonamental per la condició de possibilitat ontològica de les coses mateixes, de tota activitat humana i en particular per les condicions possibilitants de la ciència i de la veritat.”

¹⁰⁴⁸ Gudopp (1983), 161.

¹⁰⁴⁹ Gudopp (1983), 166

¹⁰⁵⁰ Gudopp (1983), 162. El món “com a univers il·limitat, en el qual tot està connectat amb tot, -interdependència sense fronteres, lliure d'hortets familiars idíl·lics i tota mena de parcel·lacions petitburgeses,- un concepte general prou útil i temptador que ben sovint desperta interès cap a Heidegger entre els filòsofs orientats pel marxisme.”

¹⁰⁵¹ Gudopp (1983), 162: “La concepció del món orientada vers la realitat i objectivitat és plantejada com a possibilitat a partir de l'existencial de la ‘caiguda’, i en el sistema de nivells de fonamentació ontològica només té una legitimitat relativa, sistema que es planteja amb virulència filosòfica contra les tendències realistes espontànies o contra les tendències materialistes mateixes.”

L'existència de Heidegger és una filosofia subjectivista, que dissol la realitat del món i de la natura en la mundanitat, fundada en l'existència de l'home. El plantejament heideggerià és antimaterialista i antidialèctic, perquè s'oposa a a l'enfrontament entre *interior* i *exterior*, considerats secundaris respecte una "unitat 'originària', simple i 'apriòrica', totalment refractària a la dialèctica", que paga el preu de "la independència de la realitat objectiva".¹⁰⁵² Vet aquí les llavors de l'irracionalisme de Heidegger que no permet el desenvolupament crític del raonar (dialèctica) i deixa les ciències particulars fora de joc.¹⁰⁵³

II.2. El realisme de Heidegger: Dreyfus, Carman i Philipse

En els darrers anys han sorgit lectures realistes de Heidegger que, amb diferents matisos, han considerat errònia l'atribució d'idealisme a la posició de Heidegger vers la realitat i la veritat. Presento dues opcions i tres autors: Dreyfus i Carman des del pragmatisme, i Philipse des d'una postura més analítica de regust wittgensteinià.

Des del pragmatisme de **Dreyfus** no hi ha problema en acceptar que "la realitat i el ser depenen de les pràctiques del Dasein, però el real i l'ens no, i així la veritat és dependent del Dasein però allò respecte el qual aquesta és vertadera no ho és".¹⁰⁵⁴ Realitat i veritat són *dependents* del Dasein, el real i el vertader no. La postura que defensa Dreyfus és interessant¹⁰⁵⁵, ja que reconeix que la ciència parla efectivament del que hi ha, però el que ella descobreix no ha de perquè ser patró per a tots els nivells de la vida humana. "A pesar que la ciència ens pugui dir la veritat respecte els poders causals de la naturalesa, no té un accés privilegiat a la realitat fonamental (*ultimate reality*)".¹⁰⁵⁶ Pel que fa a la realitat última, Heidegger seria un **realista plural**: no hi ha un punt de vista definitiu sobre el que és. Hi ha diverses perspectives, teories i marcs que revelen diferents aspectes de la natura (des de la ciència, l'economia, l'art, des de la cultura *navajo* o la visió urbana actual del que és natural). Hi poden haver moltes respostes a la pregunta 'què és real?'. Però això no és idealisme ni relativisme, car "per a Heidegger, les diferents comprensions del ser revelen diferents tipus d'ens, i com que cap forma de revelació és exclusivament vertadera, acceptar-ne una no implica rebutjar les altres".¹⁰⁵⁷

Respecte la natura i els objectes de les ciències naturals Dreyfus atribueix a Heidegger un **realisme**

¹⁰⁵² Gudopp (1983), 164.

¹⁰⁵³ Gudopp (1983), 166. "L'específica concepció de l'articulació (*Verklammerungskonzeption*) de Heidegger com a alternativa a la unitat i oposició dialèctica de subjecte i objecte en el coneixement, l'alternativa analíticoexistenciària a la unitat dialèctica de 'dins' i 'fora' i a la seva fonamentació en la dialèctica material del món" deixa "l'enteniment crític sense cap marge; a la vegada aquesta concepció s'oposa al desenvolupament d'una categorialitat històrica, que permeti copsar sistemàticament en la seva unitat dialèctica la relació del subjecte cognoscent i del món extern menystingut així justament en la seva materialitat."

¹⁰⁵⁴ Dreyfus (1991), 265.

¹⁰⁵⁵ Dreyfus (1991), 281: En la lectura de Dreyfus "hi ha coses reals independents, espai i temps objectius, i els enunciatns poden convenir amb la manera com les coses són en si mateixes -però aquestes realitats i la posició indiferent (*detached stance*) des de la qual són revelades no pot donar raó de les pràctiques significatives en què habitem." El nostre ser-en aquestes pràctiques "és l'únic que ens dóna accés a" l'ens.

¹⁰⁵⁶ Dreyfus (1991), 252.

¹⁰⁵⁷ Dreyfus (1991), 262-263. Davidson acceptaria que podem usar diferents descripcions del mateix per fer-ho intel·ligible. La idea de fons és que no hi ha una descripció de la realitat que sigui la definitiva. Així *només* caldria clarificar quin estatut té la teoria general de Heidegger respecte el ser i l'ens. És només una descripció possible o té un estatut més elevat, diguem-ne transcendental?

hermenèutic mínim.¹⁰⁵⁸ Les ciències impliquen un realisme empíric de fons sense més pretensió.¹⁰⁵⁹ “La natura en tant que *ens*, o sèrie d’ens, no depèn de nosaltres”, però el ser de la natura sí.¹⁰⁶⁰ El que no hi ha per Heidegger és una *intel·ligibilitat en si mateixa*, aquesta no és una propietat de les coses sinó que és relativament al Dasein.¹⁰⁶¹ Per tant, el realisme de Heidegger no és metafísic, sinó hermenèutic.¹⁰⁶²

Carman parteix de la posició pragmatista de Dreyfus i l’elabora. *SuZ* és una recerca de les condicions hermenèutiques de la intel·ligibilitat de l’ens¹⁰⁶³, sent aquest pensat des d’un *realisme òntic*. És a dir, Heidegger “considera que l’ens subsistent existeix i té una estructura causal determinada amb independència de les condicions del nostre interpretar o donar sentit a l’ens”.¹⁰⁶⁴ Segons això, les lectures no-realistes de *SuZ* són errònies. L’idealisme en sentit fort que creu que la comprensió del ser “fa ser” l’ens cau pel seu propi pes si mantenim la diferència entre ser i ens: “**El ser és intern al comprendre del Dasein, i d’aquesta manera dependent d’ell, però l’ens no ho és**”.¹⁰⁶⁵ L’ens subsistent (*Vorhandenes*)¹⁰⁶⁶ “pot, perfectament bé, *ser* independentment de nosaltres i de la nostra comprensió d’ell i del seu ser. Ja que la seva existència independent és justament part del que compremem sobre tal ens en el seu ser quan compareix dins del nostre món”.¹⁰⁶⁷

Malgrat que s’atribueix sovint un predomini del ser-a-mà (*Zuhandenheit*) respecte l’estar-aquí (*Vorhandenheit*)¹⁰⁶⁸, segons Carman, l’ens subsistent no és metafísicament secundari respecte el ser a mà. És només hermenèuticament derivat: “la nostra interpretació de l’ens subsistent en la seva subsistència (*Vorhandenheit*) és parasitària de la nostra comprensió de l’ens a mà en el seu ser-a-mà”.¹⁰⁶⁹ La primacia del ser-a-mà és hermenèutica.¹⁰⁷⁰ La fenomenologia existenciària afirma que només dins del marc de la nostra

¹⁰⁵⁸ Dreyfus (1991), 253: “Heidegger no conclogué mai que del fet que les nostres pràctiques siguin necessàries per l’*accés* a les entitats teòriques se’n seguís que aquestes entitats haguessin de *ser definides en termes de* les nostres pràctiques d’*accés*.”

¹⁰⁵⁹ Dreyfus (1991), 254: “El realisme de fons de les ciències naturals no és compatible ni amb un realisme ni amb un antirealisme metafísics.”

¹⁰⁶⁰ Dreyfus (1991), 256.

¹⁰⁶¹ Cf. Dreyfus (1991), 257.

¹⁰⁶² Dreyfus (1991), 264: “Heidegger mantindria d’aquesta manera una posició subtil i plausible més enllà del realisme i l’antirealisme metafísics. *Natura* és el que sigui i té les propietats que sigui independentment de nosaltres. Diferents preguntes, com les d’Aristòtil o Galileu, revelen diferents tipus naturals i diferents tipus de propietats causals. Diferents interpretacions culturals revelen també diferents aspectes del real. Però no hi ha resposta correcta a la pregunta, ‘quina és la realitat fonamental en termes de la qual tota la resta esdevé intel·ligible?’. L’única resposta a aquesta qüestió metafísica seria que el Dasein (...) és l’ens en termes de les pràctiques del qual tots els aspectes del real es mostren, perquè és la font del sentit, és a dir, de la comprensió del ser i de la realitat.”

¹⁰⁶³ Carman (2003), 155. Carman parteix d’un paral·lelisme formal entre l’analítica transcendental de Kant i l’analítica existenciària, però mentre que Kant “ofereix una lectura subjectivista i intel·lectualista”, Heidegger se centra amb “les condicions pràctiques i mundanes de la interpretació”. Ambdós autors, però, “estan interessats en les condicions transcendents de la intel·ligibilitat dels ens per a un enteniment o comprendre humà finit”.

¹⁰⁶⁴ Carman (2003), 159.

¹⁰⁶⁵ Carman (2003), 157. Tot i reconèixer que parlar de ‘dependència’ pot ser desorientador, atès que el ser no és un ens, de manera que en sentit *òntic* no pot ‘dependre de’...

¹⁰⁶⁶ P.e. la natura (cf. GA 25, 19).

¹⁰⁶⁷ Carman (2003), 158.

¹⁰⁶⁸ Segons això, el concepte de mundanitat exigiria un antirealisme de l’ens “posat” pel sentit comú i les ciències.

¹⁰⁶⁹ Carman (2003), 182. Per tal com tota interpretació prové d’una comprensió preontològica del món i el ser.

¹⁰⁷⁰ Carman (2003), 158. No es tracta que les coses subsistents estiguin constituïdes com les coses a mà per “les pràctiques i interpretacions en què els donem sentit”. No ho estan. Les dues menes d’ens són ònticament igual de primitius. Heidegger defensaria, creu Carman, que els problemes metafísics i epistemològics sobre la realitat i el coneixement d’objectes només

comprensió finita del ser poden tenir sentit els ens *com a* ens, com els ens particulars i característics que són.¹⁰⁷¹ La perspectiva objectiva sobre l'ens no deixa de ser una *perspectiva*, però això no el “subjectivitzat” necessàriament.¹⁰⁷² A pesar dels autors que veuen en Heidegger un idealista¹⁰⁷³, segons Carman “el realisme òntic de Heidegger requereix a més la possibilitat que en principi les coses ens apareguin tal i com són en elles mateixes”.¹⁰⁷⁴

El terme ‘realisme òntic’ no és heideggerià, perquè Heidegger rebutja el *realisme metafísic*.¹⁰⁷⁵ Aquest intenta derivar “la mera intel·ligibilitat de l'ens com a ens de la seva mera estructura òntica, per exemple, de les seves interaccions causals”.¹⁰⁷⁶ Aquest realisme metafísic avui duu l'etiqueta de *naturalisme* i redueix les condicions hermenèutiques a condicions naturals. L'expressió ‘realisme òntic’ reculliria el matís següent: Heidegger seria “*idealista*” en tant que no es pot explicar el ser a partir de l'ens, no es pot reduir el ser a l'ens, i “*realista*” en tant que l'ens no es pot reduir al seu torn a les condicions de comprensibilitat del seu ser.¹⁰⁷⁷

Una “prova” més a favor d'aquest realisme de l'ens, ve de la mà dels estats d'ànim, ja que hi ha “un accés preconceptual i precognitiu al real *com a tal* que no està mediat ni per les nostres pràctiques familiars ni pel contingut conceptual o teòric”, sinó que es dona en virtut de la nostra disposició afectiva (*Befindlichkeit*). En els estats d'ànim les coses ens poden afectar, importar (més enllà del seu sentit pragmàtic) o relliscar, p.e.. En els estats d'ànim fonamentals se'ns revelen “els ens com un tot en el seu ser, purament i simple”.¹⁰⁷⁸ Per exemple, “el que l'angoixa revela és la intrínseca irrellevància dels nostres projectes” respecte l'ens. Ara l'ens *compareix* de manera desacostumadament no familiar.¹⁰⁷⁹ No el comprenem...

tenen sentit a partir “d'alguna interpretació preliminar de les estructures generals de la nostra existència”.

¹⁰⁷¹ Carman (2003), 158: “El coneixement humà només és intel·ligible com a aspecte de l'existència humana”, i això és “l'existenciari estar-fonamentat del coneixement (*the existential groundedness of cognition*)”.

¹⁰⁷² Carman (2003), 158: No hi ha ‘*a view from nowhere*’: “una vista des d'enlloc no seria una vista. Tota vista és la vista des d'algun lloc.”

¹⁰⁷³ Precisament consideren que la dependència del ser (comprensió del ser) respecte el Dasein, implica una dependència de tot l'ens (també el subsistent) respecte aquest ens.

¹⁰⁷⁴ Carman (2003), 182: “Evidentment no hi ha coneixement complet o exhaustiu, de manera que l'aparèixer serà sempre parcial i sel·lectiu”, però no per això l'aparèixer de la cosa no ha de poder “coincidir com a mínim amb parts o aspectes de l'estructura de l'ens subsistent en si mateix”.

¹⁰⁷⁵ Carman (2003), 164. És a dir, el realisme entès com a representant de dues tesis: (1) “Es pot demostrar racionalment l'existència del món extern”, és a dir, la falsedat de l'escepticisme. (2) La tesi naturalista reduccionista que ignora que la intel·ligibilitat (de l'ens) no és una qüestió empírica, sinó una qüestió transcendental sobre “les condicions de la nostra interpretació dels ens en el seu ser”.

¹⁰⁷⁶ Carman (2003), 165.

¹⁰⁷⁷ El pensament de la diferència ontològica implica mantenir la doble irreductibilitat: el ser no és ens (“idealisme”) i l'ens no és el ser (“realisme”). Amb tot, la dificultat roman en pensar la copertinença de ser i ens. El ser és sempre el ser *de* l'ens... i l'ens, al seu torn, exigeix el ser. Però tant Carman como Philipse sembla que apunten vers *un ens que no exigeix de per si la comprensió del ser*. La “natura” independent de la comprensió del ser. Quan Heidegger parla de l'ingrés en el món de l'ens (*Welteingang*) a SS 1927 i *VWdG* (cf.IV, cap.6.1.2.), sembla estar dient això. O quan a *WIM* reconeix que en l'angoixa (cf.WS 1929/30, avorriment profund) l'ens es mostra en la seva estranyesa i alteritat; per tant en la seva radical independència respecte tota interpretació mitjançant la qual hi accedim habitualment.

¹⁰⁷⁸ Carman (2003), 192.

¹⁰⁷⁹ Carman (2003), 193: “Com a estat d'ànim fonamental l'angoixa constitueix un element primitiu en la nostra comprensió del ser, revelant l'ens com a radicalment indiferent a nosaltres i a les nostres pràctiques.”

Respecte els fragments polèmics anteriors, Carman es pregunta “si hi pot *haver-hi* ens sense ser?”¹⁰⁸⁰ –en el sentit que he apuntat en la meva interpretació anterior-. Si es dedueix que si no hi ha Dasein *no hi ha ser* i, per tant, *no hi ha ens*, es cau en l’idealisme. Així que Carman identifica ‘ser’ amb ‘significat del ser (*meaning of being*)’ –el ser A en la meva interpretació-. “Ser és *què vol dir ser*”¹⁰⁸¹, així doncs, “en l’absència del Dasein, i per tant en l’absència de qualsevol *comprensió* del ser, i així en l’absència del seu *significar* que alguna cosa sigui un ens, els ens encara *serien*”. Doncs, que no hi ha ser equival a no haver-hi ‘*què significa ser*’, i això “no és ni un ens ni una propietat o característica de l’ens”. D’aquesta manera “l’ens subsistent continuaria sent el que és, només que no hi hauria res a comprendre respecte què significa tal ens.”¹⁰⁸² Així, una proposició com ‘*els ens poden ser sense el ser*’ vol dir una cosa ben coherent amb el *realisme òntic* i el *sentit comú*. És a dir, “que encara hi hauria ens fins i tot en l’absència (...) de l’únic ens pel qual té sentit (...) *que l’ens sigui*, i encara més que l’ens sigui l’ens *que és*.”¹⁰⁸³

Pel que fa a la qüestió del món, segons Carman Heidegger *no és realista respecte el món* en cap dels sentits ontològics esbossats al § 14. Ni respecte el món 2 (“l’horitzó significatiu o marc que fa intel·ligible la totalitat de l’ens subsistent com a tal”) ni el món 4 (“la mundanitat de la diversitat de mons existencials constituïts per les pràctiques del Dasein”). Aquests dos sentits de món es refereixen al *ser*, “i el ser no és un ens respecte el qual hom pogués ser realista o antirealista”. Però “tampoc té cap sentit ser realista respecte els mons en sentit òntico-existencial” (món 3), ja que “per definició estan constituïts per les pràctiques del Dasein”. En canvi, “és perfectament raonable ser realista respecte el món en el primer sentit”¹⁰⁸⁴ (món 1), la totalitat de l’ens que està-aquí o *univers*.

Per acabar, tenim **Philipse** que atribueix a Heidegger un *realisme transcendental* molt interessant per la temàtica en litigi, tot i assumir que Heidegger no en dóna una versió completa o unívoca. Es centra en els fragments conflictius (entre ells el fragment 1)¹⁰⁸⁵ en què *sembla* que Heidegger combini un *idealisme del ser* (només ‘hi ha’ ser en la comprensió del Dasein) amb una mena de *realisme de l’ens*.¹⁰⁸⁶ Quin sentit té això si hem definit el ser com <<allò que determina l’ens com a ens, allò amb vista al qual

¹⁰⁸⁰ Carman (2003), 199.

¹⁰⁸¹ Carman (2003), 201: “La nostra comprensió del nostre propi ser, p.e., és una comprensió de què significa ser un ésser humà. La nostra comprensió de l’estar-aquí és una comprensió de què significa que un ens és un mer objecte.”

¹⁰⁸² Carman (2003), 201: “En l’absència de comprensió de l’estar-aquí, hi continuaria havent-hi ens que està-aquí, però no hi hauria res d’intel·ligible en l’haver-hi tal ens o en el seu tenir l’estructura òntica específica que tingués.”

¹⁰⁸³ Carman (2003), 203: “Per tal que l’ens subsistent *sigui*, no és necessari que *signifiqui* res, o que sigui intel·ligible que res en absolut sigui.”

¹⁰⁸⁴ Carman (2003), 178: El tot de l’ens real, purament subsistent, recull “la idea dels ens abstrerts de les seves relacions pragmàtiques amb el Dasein i les seves pràctiques”.

¹⁰⁸⁵ Cf. Cerbone, D.R., “World, World-Entry, and Realism in Early Heidegger”: a *Inquiry 38: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, Routledge, 1995, 401-421. Segons Cerbone són els ‘**puzzle passages**’: cf. *SuZ*, 230/249 (<<Sein –nicht Seiendes- ‘gibt es’ nur, sofern Wahrheit ist. Und sie ist nur sofern und solange Dasein ist.>>), 183/206 (<<Seiendes ist unabhängig von Erfahrung, Kenntnis und Erfassen, wodurch es erschlossen, entdeckt und bestimmt wird. Sein aber ‘ist’ nur im Verstehen des Seienden, zu dessen Sein so etwas wie Seinsverständnis gehört.>>), 212/233 (<<Allerdings...>>) – aquest és el *fragment 1* citat -.

¹⁰⁸⁶ Philipse, H., “Heidegger’s “Scandal of Philosophy” (The problem of the ‘Ding an sich’ in ‘Being and Time’), a: Crowell, S. & Malpas, J. (eds.), *Transcendental Heidegger*, Stanford University Press, 2007, 178. Kant i Husserl també haurien combinat un realisme de l’ens amb un idealisme transcendental del ser (estructures constitutives), assumint que “l’ens empíric està transcendentalment constituït” amb el resultat que “a un nivell transcendental, hi ha un idealisme respecte l’ens pel que fa a les entitats empíriques”. El cas és que “les dues solucions comporten el problema de *la cosa en si*, l’existència de la qual és afirmada per Kant i rebutjada per Husserl”.

l'ens és ja sempre comprès, sigui com sigui elucidat (*das, was Seiendes als Seiendes bestimmt, das, woraufhin Seiendes, mag es wie immer erörtert werden, je schon verstanden ist*)>> (*SuZ*, 6/29)? Però així, no haurem d'acceptar també *la cosa en si*? Com se'n surt Heidegger?

A diferència del *transcendentalisme fort* defensat per Kant i Husserl¹⁰⁸⁷, que retrotrau tot ens al subjecte o consciència constituent, segons Philipse caldria interpretar l'*idealisme del ser* de Heidegger com un *transcendentalisme feble*.¹⁰⁸⁸ El ser seria “un marc transcendental que no és constitutiu de l'ens sinó només d'allò ‘com a què’ compareixen els ens”.¹⁰⁸⁹ Heidegger pot afirmar *fenomenològicament* el *realisme transcendental* sense inconsistències, ni necessitat de la hipòtesi de la *cosa en si*.¹⁰⁹⁰ Philipse accepta un *realisme de l'ens* en Heidegger i rebutja la posició que Blattner li atribueix -l'*agnosticisme transcendental* segons el qual en el nivell transcendental no es pot dir res sobre la (in-)dependència o (no-)existència de l'ens-.¹⁰⁹¹ El ser com a marc transcendental determina *com a què* apareix l'ens. Tal marc depèn del Dasein, *ergo* en absència de Dasein les qüestions respecte l'ens són *indiscernibles* i no tenen resposta –Blattner dixit-.¹⁰⁹²

Philipse identifica tres nivells d'anàlisi a *SuZ*, relatius uns als altres¹⁰⁹³, en què s'articula aquest *realisme transcendental* respecte l'ens.

(i) En el *nivell més superficial* hi ha un **realisme empíric** respecte l'intramundà interpretat en el seu estar-aquí per la ciència. És l'ens científicament considerat en el si d'una projecció del ser de la natura o esquema transcendental específic (ser de la natura = estar-aquí). És un realisme ontològicament ingenu (obvia el fenomen del món) i ònticament eficaç.¹⁰⁹⁴

(ii) El *nivell transcendental feble* és el del viure quotidià. Som en el món sense que la problemàtica entorn l'existència del món extern tingui cap sentit. Aquí l'ens compareix *a mà*, i la seva idoneïtat i disponibilitat és el que ens importa, no tant la seva realitat.¹⁰⁹⁵

(iii) El *nivell transcendental més fonamental* és revelat en l'angoixa on es cancel·la la significativitat del món familiar sense que desaparegui l'ens. La insistència de l'estar-aquí sense solta de l'ens no ens

¹⁰⁸⁷ Philipse (2007), 182. “En la percepció el subjecte transcendental constitueix les entitats empíriques a partir de les seves pròpies sensacions subjectives”. Per Heidegger la percepció no té un paper prioritari en l'accés al món.

¹⁰⁸⁸ Philipse (2007), 180: El *transcendentalisme fort* considera que el ‘ser’ és un marc transcendental que constitueix l'ens. Podem conèixer els fenòmens constituïts pel subjecte transcendental. En canvi, el *transcendentalisme feble* considera que el ‘ser’ és un marc transcendental que no és constitutiu de l'ens sinó del ‘com a què’ és descobert l'ens.

¹⁰⁸⁹ Philipse (2007), 183.

¹⁰⁹⁰ L’“experiència” de les coses al nivell transcendental en l'angoixa, supera la raonable objecció de Schulze que la filosofia transcendental condemna qualsevol intent de superar els límits de l'experiència possible.

¹⁰⁹¹ Philipse (2007), 186: “Al nivell transcendental, no hi ha resposta a aquestes qüestions que pugui tenir valor de veritat, de manera que Heidegger no és ni un realista ni un idealista transcendental pel que fa a l'ens”.

¹⁰⁹² Blattner interpreta el *ser* com a *marc transcendental holístic* que depèn del Dasein (idealisme del ser). Sense Dasein no hi hauria temps (idealisme temporal), i el ser de l'ens té una estructura temporal. L'idealisme temporal implicaria un idealisme transcendental respecte el ser. Cf. Philipse (2007), 186.

¹⁰⁹³ Sent el tercer nivell transcendental respecte el segon, i el segon transcendental respecte al primer, que és empíric i ingenu. És a dir, cada nivell és transcendentalment “més profund” que l'anterior (i no *ònticament*).

¹⁰⁹⁴ La ciència es remet a l'ens real, determinant-lo en el seu estar-aquí. Només quan s'embolica en qüestions metafísiques apareix el “problema” del món extern, el qual només és possible dins del marc transcendental projectat per la ciència (i no explicitat en ella).

¹⁰⁹⁵ En el món quotidià l'ens compareix en el seu “ser en si”, sense tematització explícita, assumit circumspèctivament en el tracte amb les coses. No és l'estar-aquí pur que busca la ciència, ni la presència nua de l'ens en l'angoixa.

permet dir res d'ell (a part que és).¹⁰⁹⁶ Aquestes “coses” nues de sentit, en rigor, encara no són coses, ni en el sentit de *l'útil*, ni en el de les *coses naturals o físiques*. No n'hi ha determinació.¹⁰⁹⁷ Ara “es descobreix que el món en tant que estructura referencial global i exhaustiva és també un esquema transcendental, i que l'ens està-aquí (*vorhanden*)¹⁰⁹⁸ a part de tot esquema transcendental”¹⁰⁹⁹, en tota la seva estranyesa i alteritat (cf. GA 9, 114/102).

Heidegger és *realista* en tots els nivells, però el seu “realisme” no té a veure amb els realismes que suposadament resolen el problema del món extern.¹¹⁰⁰ En correspondència amb el tercer nivell del realisme, Philippe designa el que jo he anomenat ‘ens sense ser (A)’ en termes de “**real sense realitat**”: l'ens sense comprensió del ser que *no* compareix *com a* res.¹¹⁰¹ Aquest ens no és cap misteri, atès que es mostra fenomenològicament en l'angoixa que presenta el *real sense realitat*, l'ens inarticulat.¹¹⁰² Heidegger dóna un accés a l'ens tal i com és independentment de tot esquema transcendental, un accés que ens deixa muts però “*mostra* que en el *nivell transcendental* l'ens existeix independentment del Dasein i hi seria fins i tot si no hi hagués Dasein” –precisament en l'angoixa-. Si acceptem això, diu Philippe, Heidegger pot sostenir les dues tesis següents: (a) “**Sense Dasein -és a dir, sense marc transcendental- no es pot dir ni que l'ens sigui ni que no sigui**”. (b) “**Mitjançant una indicació formal es pot descriure una situació en què l'ens es mostra fins i tot sense marc transcendental que determini com a què es (se'ns) mostra.**”¹¹⁰³

En l'angoixar-se s'obre directament i originària el *món com a món* (cf. *SuZ*, 187/209) i el *real sense realitat*. Com que en l'angoixa “el marc del món deixa de determinar *com a què* apareix l'ens, el marc com a tal és revelat a part de l'ens, i l'ens simplement està-aquí, infradeterminat pel marc, mancat de la seva significació familiar”¹¹⁰⁴, revelat en la seva *estranyesa* i *alteritat*, com dirà el 1929 a *WiM*.¹¹⁰⁵ En l'angoixa

¹⁰⁹⁶ Només des del tercer nivell, transcendentalment més profund, es pot dir que el ser a mà pressuposa *el mer estar-aquí* de les coses. Això sí, es tracta d'un peculiaríssim estar-aquí que no té sentit. No és la presència que les ciències determinen, i que ens permet el tracte “millorat” amb elles, segons les nostres necessitats i interessos.

¹⁰⁹⁷ Cf. Philippe (2007), 197-198. La distinció wittgensteniana entre *dir* i *mostrar* pren aquí el seu lloc sistemàtic. No en va Philippe ha treballat especialment Wittgenstein.

¹⁰⁹⁸ Aquest estar-aquí (*Vorhandensein*) és una presència sense comprensió de ser. No és comparable amb l'estar-aquí de les entitats científiques o de les coses en el nostre fitar-les quotidià. No és determinable en termes de propietats, característiques o magnituds. No podem aprehendre això que ‘està-aquí’ ‘com a’ *res* en particular.

¹⁰⁹⁹ Philippe (2007), 196.

¹¹⁰⁰ Cf. Philippe (2007), 198. En els dos primers nivells, a la vegada que el Dasein com a ésser-en-el-món, ja ha estat descobert *l'ens intramundà* en cada cas. Això concorda amb la tesi del *realisme* que no dubta que hi ha “món extern”. Per Heidegger, però, tant insensat és dubtar de l'estar-aquí de l'ens com plantejar el problema del món extern. El ‘realisme’ de Heidegger pressuposa globalment l'ontologia del Dasein.

¹¹⁰¹ Es tracta d'una inesperada reencarnació metamòrfica dels “sense data” postulats per empiristes i neopositivistes en un marc fenomenològic?

¹¹⁰² Aquest ‘només ens’ corre paral·lelament al ‘no-res’ que s'atribueix al món com a tal (món 4B en la meua nomenclatura) davant del qual l'angoixa s'angoixa.

¹¹⁰³ Philippe (2007), 194. Per la meua banda vull precisar una cosa: l'ens es mostra fins i tot sense marc transcendental (comprensió del ser), però *no pas sense Dasein*. La dificultat rau en el fet que ‘Dasein’ implica ‘comprensió del ser’. En l'angoixa això no és així... o si ho és, ho és en un sentit alterat. Vol dir això que l'angoixa *altera* la “definició” del Dasein, definit ara com l'ens determinat per una ‘*interrupció* de la comprensió del ser’?

¹¹⁰⁴ Philippe (2007), 195.

¹¹⁰⁵ En l'anorrear del no-res (*Nichten des Nichts*) en l'angoixa- es manifesta l'ens <<en la seva plena però fins aquí velada estranyesa com a allò que és radicalment altre –respecte el no-res (*in seiner vollen, bislang verborgenen Befremdlichkeit als das schlechthin Andere –gegenüber dem Nichts*)>>. L'ens també es revela com ‘el radicalment altre’ respecte el Dasein

no hi ha paraula.¹¹⁰⁶ No podem dir res ik amb tot, es dóna un estar aquí poca-solta¹¹⁰⁷ de l'ens, sense altra determinació que el mostrar-se. És aquest ens que ni ens va ni en ve *la pura presència de l'ens*? És una “presència” desprovista de contingut, teòric o pràctic. L'ens passa a segon pla i el món com a tal (nihilitat sense significativitat) passa a primer pla com allò davant del qual i pel qual el Dasein s'angoixa. Aquest **estar-aquí i prou de l'ens** -més originari que el ‘pur estar-aquí’ de l'ens en la contemplació teòrica¹¹⁰⁸- es correspon amb l'**esfondrament** del món (món 4A). És el moment de la intempèrie, de la inhospitalitat del món com a tal (món 4B).

Aquest ens “depauperat” és *pura presència indiferent*. Com a tal “té” una forma de mostrar-se. *No és l'ens més enllà de tot fenomen*, sinó que *un fenomen* molt peculiar. Podríem pensar-ho com **l'ens que es dóna sense possibilitat**. És a dir, un ‘ens purament real’, que no és projectat en la seva possibilitat vers cap món que li serveixi de fons holístic *sobre* el qual i *dins* del qual tingui sentit ‘com a’ això o allò. Aquest ‘ens purament real’ i depotenciat (sense possibilitat) és, en sentit literal, un monstre. **L'ens monstruós es correspon amb la inhospitalitat del món.**

2.3.2. **Obertura i veritat. La qüestió de la veritat**

Heidegger vertebrava la qüestió de la **veritat** a partir del concepte d'**obertura** ja introduït (esp.§§ 28-38, 40, 43). Ho fa en el § 44, el més llarg de *SuZ*. Aquest paràgraf té una important funció arquitectònica en fer de *pont* vers la 2^a secció, a la vegada que representa un dels punts de *trànsit* més diàfans vers el “segon” Heidegger.¹¹⁰⁹ En aquestes línies es mostren els límits de la simbiosi heideggeriana entre ontologia fonamental i filosofia transcendental, atès que aquí la tensió comença a generar ruptura; com si la cosa mateixa obligués a Heidegger a “decidir-se”.¹¹¹⁰

La qüestió sobre la connexió en què veritat i Dasein es troben no és un tema secundari, sinó central a la problemàtica del ser *i del món* (en el sentit que la plantejo). Arribats en aquest punt de *SuZ* gairebé totes les instàncies de fonamentació tradicionals ja han estat remeses al Dasein: la realitat, l'autoconsciència, la “intersubjectivitat”... i aquí obté la qüestió de la veritat la seva centralitat. Què pot significar ‘veritat’ des de la perspectiva del Dasein, quan totes les instàncies tradicionals de fonamentació han estat dutes a un

que igual que es defineix per la *comprensió del ser* (en el sentit del món 4A), també es defineix pel *no-res* (món 4B). En l'angoixa, <<surgeix per primer cop l'originària patència [estar-obert] de l'ens com a tal: **que és ens – i no no-res** (*ersteht erst die ursprüngliche Offenheit des Seienden als einen solchen: daß es Seiendes ist – und nicht Nichts*)>> (GA 9, 114/102)

¹¹⁰⁶ Si el món inhòspit (4.B.) no té significativitat, llavors la parla és nul·la i el llenguatge impossible. Això és així, perquè el discurs no és altra cosa que l'articulació expressable de la significativitat preexistent en una interpretació apofànica o lingüística (cf. cap. 1.4.2.3. (apartat I.3.), 1.4.2.4. (apartat I)).

¹¹⁰⁷ Sense ‘solta’ en el sentit literal exposat en la nota anterior (al final del comentari del fragment 2, a l'apartat I d'aquest mateix capítol 2.3.1.3.).

¹¹⁰⁸ Tot i que molt menys *interessant* pel Dasein que es cura... quotidianament. De fet, absolutament in-interessant.

¹¹⁰⁹ De fet, les “correccions” de la *Kehre* sobre el plantejament filosòfic de *SuZ* s'efectuen sobre les qüestions esbossades aquí. Aquí trobem les costures entre el “primer” amb el “segon” Heidegger.

¹¹¹⁰ És possible un plantejament *transcendental* que enfronti la qüestió del món amb tot el rigor *fenomenològic*? Quina seria tal forma de plantejar el tema del món? El model husserlià funciona si acceptem la subjectivitat transcendental, però no sense ella. Hi ha hagut intents com el d'Eugen Fink de situar la qüestió del món al centre de la filosofia, a l'alçada de la qüestió del ser i de la veritat. Cf. Fink, E., *Sein – Wahrheit – Welt. Vor-fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1958.

origen que les converteix en derivades? I quin estatut té a partir d'aquí el discurs heideggerià? Pretén ser *vertader*? En quin sentit? Hi ha un criteri per establir la seva veritat o l'ha d'establir ell mateix quan parla de la veritat? Quina vara de mesura podem aplicar al propi discurs ontològic heideggerià?¹¹¹¹

La identificació de veritat (originària) i obertura (*Erschlossenheit*) –a *SuZ*, i amb desocultament (*Unverborgenheit*) posteriorment- ha estat criticada amb contundència per autors tan solvents com **Tugendhat**.¹¹¹² Tugendhat considera que Heidegger no té bones raons per emprar el mot 'veritat' per designar el fenomen de l'obertura on la distinció vertader-fals i la possibilitat de la crítica i l'evidència es perden. Tampoc està justificat considerar l'obertura com a veritat originària sobre la qual es basa la veritat enunciativa, que permet parlar amb veritat o falsedat de l'ens. La concepció de la veritat com a obertura (*Erschlossenheit*) i desocultament (*Unverborgenheit*) no permet ni la normativitat ni la binarietat que exigeix el concepte tradicional de veritat. No hi ha manera de distingir entre obertura vertadera i obertura falsa, o entre obertura i pseudoobertura, perquè l'obertura mateixa és també clausura (*Verschlossenheit*), com veurem, i sempre existim *des de* o *en* una obertura "determinada". D'aquesta manera la veritat òntica queda supeditada a una facticitat incontrastable, sobre la veritat de la qual no es pot jutjar. Tampoc queda clar com es derivaria la veritat enunciativa de la veritat originària, tot i admetre la veritat com a estar-descobert (*Entdecktheit*) de l'ens com a peça intermitja. Com insisteix **Lafont**, l'obertura del món i l'estar-descobert de l'ens són *condició necessària* de la veritat enunciativa (correspondència), però no *condició suficient*. Lafont creu que l'obertura fàctica com a font de la normativitat de la veritat òntica, manlleva el caràcter radical de la veritat com a correcció, que és rebaixada a *normativitat contingentment donada* en la facticitat històrica. Aquesta conseqüència li sembla inadmissible, i veu erroni que Heidegger parli de la veritat com a obertura.¹¹¹³

Altres versions sobre la veritat originària com a obertura són més diplomàtiques. **Dreyfus**, p.e., evita la polèmica i té una intenció més aviat pedagògica: donar una versió comprensible del que diu Heidegger a un públic angloparlant desacostumat als estirabots lingüístics de part de la tradició filosòfica alemanya. Heidegger partiria d'una anàlisi de la versió tradicional de la veritat com a correspondència entre enunciats (o estats mentals) i fets en el món, que qualifica de veritat òntica derivada de la veritat primordial de l'obertura.¹¹¹⁴ Un enunciat és vertader quan és descobridor, quan deixa veure l'ens tal i com

¹¹¹¹ Aquesta problemàtica és anàloga a la dels plantejaments transcendents. Per exemple, Kant estableix les condicions de tot coneixement i de tota experiència, però la pròpia *KrV* quin estatut té? És coneixement? En cas afirmatiu, no pot ser coneixement científic, ja que aquest és l'objecte del qual ella en busca les condicions de possibilitat. Dient que és un coneixement transcendent no superem el problema. Només donem un nom nou a allò que en primer terme no hem definit com a coneixement, sinó com a discurs fonamentador del que ja considerem com a coneixement (ciència físicomatemàtica). Encara més: es pot fer alguna "experiència" d'allò de què parla la *KrV*? D'on sorgeixen les proposicions de la *KrV*? Quina mena d'"experiència" és possible de les condicions de possibilitat de l'experiència? Hi ha experiència de la síntesi d'allò apriori i allò aposteriori? I Heidegger, en té prou recorrent a les indicacions formals, els 'fenòmens' i el cercle hermenèutic quan es tracta de *dir* la veritat mateixa?

¹¹¹² Tugendhat (1970), esp.328-405.

¹¹¹³ Cf. Lafont (1997), 141-192. Heidegger mateix, a *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* del 1962, es retracta per partida doble. (1) Admetent que el fenomen de l'obertura o del desocultament no hauria de dur el nom de 'veritat' -li adjudica el terme grec d'*alétheia* o l'alemany *Lichtung*-, i (2) reconeixent implícitament que la veritat en el sentit tradicional (adequació) és un problema lícit de la filosofia, tot i que no sigui *el seu* tema.

¹¹¹⁴ Dreyfus (1991), 266: "A grans trets, la veritat pot ser, certament, l'acord d'una afirmació amb un estat de coses subsistent [que està-aquí], però aquesta afirmació no és subsistent [no està-aquí] i la relació entre l'afirmació i l'estat de

és, en el seu estar-descobert (*Entdecktheit*). Però l'estar-descobert de l'ens és al seu torn dependent de l'obertura. Dreyfus admet la dualitat entre veritat primordial ontològica ("l'obertura que fa possible la pretensió de veritat" de qualsevol enunciat) i veritat ordinària o òptica ("els actes particular d'assenyalar o identificar").¹¹¹⁵

Dreyfus admet l'obertura com a condició de possibilitat que hi hagi enunciats vertaders i falsos. Tugendhat i Lafont també, però només com a condició necessària, i en cap cas com a condició suficient, perquè no és l'obertura la que ens fa discernir entre quins enunciats són vertaders i quins són falsos.

2.3.2.1. El fonament ontològic de la veritat enunciativa en l'estar-descobert

Ara em dirigeixo directament a les fonts per veure els punts fonamentals sobre la qüestió de la veritat: que hi ha món, que el món és obert, que es dona el ser (de l'ens)¹¹¹⁶ i que aquesta obertura possibilita l'estar-descobert (*Entdecktheit*) de l'ens, sense el qual la veritat predicativa (*Aussagewahrheit*) no tindria base sobre la qual afirmar o negar res. Em centraré en la veritat descrita en termes d'obertura, en la mesura que pugui abstroure'm dels altres nivells.

Heidegger parteix de *la copertinença entre veritat i ser* en la tradició filosòfica occidental.¹¹¹⁷ La filosofia seria la ciència de la veritat, la investigació de l'ens en tant que ens, és a dir, en el seu ser -sense entendre-ho com a teoria del judici o lògica-. Caldrà determinar la dualitat que permet parlar de la veritat respecte l'ens, però també respecte el ser. El primer que cal aclarir, però, és la connexió òntico-ontològica entre 'veritat' i 'Dasein' ('comprensió del ser'). Heidegger s'avança comentant que la comprensió del ser i la veritat són termes que designen 'el mateix', a despit dels diferents accents.¹¹¹⁸ L'obertura del Dasein possibilita la comprensió del ser, i aquí rau la connexió originària *ser-Dasein-veritat*.¹¹¹⁹

coses tampoc. Afirmacions i entitats 'es corresponen' només sota una descripció, mentre que fer descripcions i usar afirmacions pressuposa el nostre fons de familiaritat (*background familiarity*)".

¹¹¹⁵ Dreyfus (1991), 270. En ambdós casos és justificat parlar de 'veritat' en tant que cada tipus és "un graó per dur les coses fora del seu encobriment i cap a l'obert –primer obrint un món, després assenyalant les coses en aquest".

¹¹¹⁶ No només de l'ens intramundà (aquesta seria la interpretació de calaix), sinó també de l'ens que és de la forma de ser del Dasein. L'assumpció d'una absència de món implicaria necessàriament absència de Dasein. Ambdós es donen en tant que es dona l'ésser-en-el-món, que implica ja l'obertura (del Dasein, de l'Aquí, del món).

¹¹¹⁷ Per a Parmènides i Aristòtil <<"veritat" significa el mateix que "cosa", que "allò que es mostra en si mateix" (*»Wahrheit«* bedeutet dasselbe wie *»Sache«*, *»Sichselbstzeigendes«*)>> (*SuZ*, 213/234).

¹¹¹⁸ Un problema que ja he plantejat abans és fins a quin punt es pot separar 'comprensió del ser' i 'ser a seques'. En l'apartat II.2. del cap.2.3.1.3. he plantejat que, encara que en general 'comprensió del ser' i 'ser' són anàlegs i funcionen sovint com a sinònims, excepcionalment es dona un trencament. En l'angoixa, he exposat que l'ens "és" (ja que no desapareix pas) sense que hi hagi comprensió del ser. Les interpretacions que identifiquen del tot 'ser' i 'comprensió del ser' veuen a Heidegger com una mena d'idealista.

¹¹¹⁹ <<**El ser de la veritat** està en connexió originària amb el **Dasein**. I només perquè el Dasein està constituït per l'**obertura**, és a dir, pel comprendre, això que anomenem el **ser** pot arribar a ser comprès: la **comprensió del ser** és possible. (*Das Sein der Wahrheit steht in ursprünglichem Zusammenhang mit dem Dasein. Und nur weil Dasein ist als konstituiert durch Erschlossenheit, das heißt Verstehen, kann überhaupt so etwas wie Sein verstanden werden, ist Seinsverständnis möglich.*)>> (*SuZ*, 230/249). La negreta és meua. Aquest és un dels diversos llocs on s'identifica 'obertura' i 'comprendre'. En cert sentit es tracta d'una simplificació. En molts altres llocs Heidegger ha insistit que l'obertura s'articula en tres moments cooriginaris -disposició afectiva, comprendre i parla- (cf. *SuZ*, 220/241)). Són aquestes "relliscades" del propi Heidegger i el paper predominant que fa jugar al *projecte* en la interpretació temporal de la cura en la 2^a secció, les que han donat ales a una interpretació "empobrida" en què es trenca la cooriginarietat postulada i s'acaba en

I. La veritat tradicional com a correspondència

La veritat s'ha localitzat tradicionalment en el judici, com a veritat enunciativa (*Aussagewahrheit*), i s'ha interpretat en termes de correspondència, adequació i concordança¹¹²⁰ entre afirmació i cosa afirmada. A pesar de ser una concepció <<molt general i buida (*sehr allgemein und leer*)>>, alguna base deu tenir si ha estat defensada per interpretacions tan diferents (*SuZ*, 215/236). Quina és la base ontològica d'aquesta concepció? Heidegger parteix del 'tot relacional' de l'adequatio... i no d'un o altre pol. Es demana pel 'sentit' que permet tal cosa com una correspondència enunciat-cosa.¹¹²¹ El fons sobre el qual els dos pols estan en relació i pot funcionar la correspondència. Què és allò respecte el qual podem dir que concorden (o no) els termes de l'adequació (intel·lecte i cosa)? Què permet la comparabilitat?

Primer, Heidegger distingeix en el judici entre procés psíquic real i contingut ideal (allò jutjat com a tal). Llavors és el contingut ideal expressat en el judici el que hauria de concordar amb la cosa, però això genera al seu torn una munió de problemes.¹¹²² Tot seguit, Heidegger s'atansa al Husserl de les *Investigacions lògiques*. La concordança s'ha de donar <<en el context fenomènic d'acreditació o evidenciació (*Im phänomenalen Zusammenhang der Ausweisung*)>> (*SuZ*, 217/238). L'adequació entre el que es diu i allò dit s'acredita en una mostració anàloga a l'evidència husserliana. En l'exemple del quadre penjat a la paret jo em trobo d'esquena al quadre. Quan em comenten que el quadre a la paret està tort, no ho constato fins que em giro i ho veig. Aquest és un exemple prou husserlià, on una percepció dóna evidència a l'enunciat. Però segons Heidegger no és que l'enunciat se les hagi amb representacions (sobre la cosa), sinó que tracta directament amb la cosa mateix (el quadre tort). No hi ha intermediaris: <<L'enunciar és un ser vers la cosa mateixa que és. Què és el que s'acredita mitjançant la percepció? Doncs només això: *que el que percebo és el mateix ens al qual es referia l'enunciat. (Das Aussagen ist ein Sein zum seienden Ding selbst. Und was wird durch die Wahrnehmung ausgewiesen? Nichts anderes als daß es das Seiende selbst ist, das in der Aussage gemeint war.)*>> (*SuZ*, 218/238). L'enunciat descobreix la cosa així o aixà, de manera que la percepció pot corroborar o desmentir el que l'enunciat ja ha descobert.¹¹²³ El ser-descobridor (*das Entdeckend-sein*) de l'enunciat fa possible la comprovació (*Bewahrung*) que es dóna quan

un idealisme poc rellevant.

¹¹²⁰ Aristòtil parla de semblances entre les vivències de l'ànima (*noémata*) i les coses; Tomàs d'Aquino d'una *adaequatio intellectus et rei*; Kant afirma que <<veritat o aparença no estan en l'objecte en tant que intuït, sinó en el judici que recau sobre ell en tant que pensat (*Wahrheit oder Schein sind nicht im Gegenstande, sofern er angeschaut wird, sondern im Urteile über denselben, sofern er gedacht wird*)>> (*KrV*, 350). (cf. *SuZ*, 214-215/235-236).

¹¹²¹ <<Què és el que queda tàcitament co-posat en aquest tot relacional *adaequatio intellectus et rei*? Quin caràcter ontològic té allò co-posat mateix? (*Was ist in dem Beziehungsganzen – adaequatio intellectus et rei – unausdrücklich mitgesetzt? Welchen ontologischen Charakter hat das Mitgesetzte selbst?*)>> (*SuZ*, 215/236).

¹¹²² Com es relaciona el contingut ideal del judici amb la cosa real? On queda la cosa? Entre noesi i noema? O és el noema la cosa mateixa? Com es relacionen el judici psíquic fàctic (l'execució real del judici) i el contingut ideal expressat en ell? Quin estatus ontològic pertocaria llavors a la correspondència? La problemàtica de la *methexis*, de la connexió entre ideal i real és un pou sense fons, immòbil des de fa més de dos mil·lennis (cf. *SuZ*, 216/237).

¹¹²³ Encara que Heidegger no ho faci, es poden invertir els termes de la qüestió. Normalment la percepció juga el paper de 'garantia', és la confirmació que el que diu l'enunciat és un autèntic descobrir. Però trobem prou casos en què passa justament el contrari. Hi ha enunciats que corroboren, corregeixen o desmenteixen la percepció. No només en el cas d'un enunciat científic general que estableixi que cert estat de coses és impossible, i per tant, negui la percepció concreta d'un (suposat) estat de coses; sinó també en contextos quotidians. "He vist el Marc al mercat!" Però no pot ser, perquè en Marc és mort, tot i que jo no ho sabia. O: dic que he vist el meu amic *tal i com* era fa vint anys, i això no pot ser (enunciat general respecte el pas del temps i l'aparença), per tant dec haver-me confós.

l'ens es mostra en si mateix tal i com és, i *així mateix* havia estat descobert per l'enunciat.

II. Apropiació de la veritat tradicional en l'estar-descobert

Fins aquí la descripció fenomenològica de la veritat com a correspondència. Ara Heidegger intenta posar a la vista els fonaments ontològics de la veritat enunciativa *interpretant* el que acaba de descriure. La veritat en el coneixement (adequació) rau en l'**estar-descobert** (*Entdecktheit*) de l'ens en l'enunciat en relació de 'ser el mateix' ('identitat') amb el *mostrar-se de l'ens mateix*.¹¹²⁴ No hi ha comparació de representacions, ni s'ha d'evidenciar la concordança entre el conèixer i l'objecte, el psíquic i el físic. <<L'únic que ha de ser evidenciat és l'estar-descobert de l'ens mateix, d'ell en el *com* del seu estar-al-descobert. Aquest estar-descobert es comprova quan allò enunciat, és a dir, l'ens mateix, es mostra com *el mateix*. *Comprovació* significa el següent: *mostrar-se de l'ens sent el mateix*. (*Zur Ausweisung steht einzig das Entdeckt-sein des Seienden selbst, es im Wie seiner Entdecktheit. Diese bewährt sich darin, daß sich das Ausgesagte, das ist das Seiende selbst, als dasselbe zeigt. Bewährung bedeutet: sich zeigen des Seienden in Selbigkeit.*)>> (*SuZ*, 218/238-239). Això només és possible si el coneixement enunciatiu té el caràcter ontològic del ser descobridor <<respecte l'ens real mateix (*zum realen Seienden selbst*)>>. És a dir, si l'enunciat vertader descobreix l'ens mateix.¹¹²⁵

La concepció d'una correspondència de l'enunciat amb *la cosa* plantejada des de la relació subjecte-objecte flota en el buit. De fet, aquesta concepció pressuposa l'estar-descobert de l'ens. Un estar-ja-vora-l'ens en algun comportament, sigui perceptiu, pràctic... **L'estar-descobert** (*Entdecktheit*) és comú als dos pols (subjecte i objecte).

Lafont identifica l'estar-descobert com a tercera instància que possibilita la veritat com a correspondència.¹¹²⁶ És a dir, *que* el mostrat en l'enunciat sigui l'ens mateix. <<L'*alétheia*, equiparada per Aristòtil amb *pràgma*, *phainómena*, significa "les coses mateixes", el que es mostra, **l'ens en el com del seu estar-descobert** (*Die alétheia, die von Aristoteles nach den oben angeführten Stellen mit pragma, phainómena gleichgesetzt wird, bedeutet die »Sachen selbst«, das, was sich zeigt, das Seiende im Wie seiner Entdecktheit*)>> (*SuZ*, 219/240).¹¹²⁷ Aquesta *cosa mateixa* –l'ens descobert en el seu *com*– és, per Lafont, la peça intermèdia que faltava a l'argumentació de Heidegger. Només així es pot reconstruir l'anterior identificació *no justificada* entre 'ens en si mateix' i 'ens en el seu estar-descobert'. Per això Heidegger dirà que *el Dasein* és vertader en tant que *descobridor* i l'ens en tant que *descobert*.¹¹²⁸

La definició de veritat assolida al § 44 a) <<com a estar-descobert i ser-descobridor (*als Entdecktheit und Entdeckendsein*)>> no rebutja la concepció tradicional sinó que n'és l'<<*apropiació* originària

¹¹²⁴ No es diu que tal 'identitat' s'hagi de donar en la percepció sensible visual, però tampoc en nega la possibilitat.

¹¹²⁵ <<El *ser-vertader* (*veritat*) de l'enunciat s'ha d'entendre com un *ser-descobridor*. La veritat no té, doncs, en absolut, l'estructura d'una concordança entre conèixer i objecte, en el sentit d'una adequació d'un ens (subjecte) a un altre (objecte). (*Wahrsein (Wahrheit) der Aussage muß verstanden werden als entdeckend-sein. Wahrheit hat also gar nicht die Struktur einer Übereinstimmung zwischen Erkennen und Gegenstand im Sinne einer Angleichung eines Seienden (Subjekt) an ein anderes (Objekt).*)>> (*SuZ*, 218-219/239).

¹¹²⁶ Lafont (1997), 166. "Entre" l'obertura del món i la veritat com a correspondència hi ha l'estar-descobert de l'ens o 'obertura de l'ens intramundà' segons Lafont.

¹¹²⁷ Fixem-nos, per altra banda, que aquí *alétheia* no es fa servir com a sinònim de la veritat originària (obertura, desocultament, desvelar-se del ser), sinó com a veritat de l'ens (estar-descobert).

¹¹²⁸ Cf. Lafont (1997), 167.

(*ursprüngliche Aneignung*)>>. No és un aclariment etimològic, sinó que <<orgeix d'aquells comportaments del Dasein que acostumem a anomenar “vertaders” ja d'entrada (*sie erwächst aus der Analyse der Verhaltungen des Daseins, die wir zunächst »wahre« zu nennen pflegen*)>> (*SuZ*, 220/240).

Per la seva banda Lafont troba que aquesta apropiació de la *correcció* com a identitat en l'*estar-descobert* de l'ens és molt problemàtica i es pregunta “si el concepte normatiu de **correcció** es pot extreure del concepte d'“estar-descobert” proposat per Heidegger”.¹¹²⁹ Segons Lafont, Heidegger confondria ‘veritat’ (estar-descobert) i ‘sentit’ (possibilitat, “significat”).¹¹³⁰

Només a partir d'entendre l'enunciat em puc preguntar si el que diu és veritat, si es correspon amb el real. Lafont accepta la *prioritat de la constitució de sentit sobre la comprovació de fets* defensada per Heidegger, però considera que són dues qüestions irreductiblement diferents que Heidegger confon. L'estar-descobert no és la condició de possibilitat que l'enunciat mostri a l'ens *tal i com és*, sinó que és únicament la condició perquè l'enunciat mostri a l'ens *tal i com pot ser*. Heidegger no escomet explícitament aquesta distinció i n'ha de traçar una altra dins de l'estar-descobert: quan quelcom és possible (té sentit) però no és el cas (no és real) Heidegger parla de l'“estar-descobert en el mode de l'aparença (*Schein*)” (cf. *SuZ*, 222/243).¹¹³¹ Amb això encara se li complica més la cosa a Heidegger. Equiparant *veritat* (correcció) i *estar-descobert* es queda sense eines per establir què és el que permet distingir entre *ser* i *aparença*. Beneficiant el possible (sentit), sacrifica l'anàlisi de com determinar *què és el cas* (caràcter binari de la veritat).

2.3.2.2. L'obertura com a fonament ontològic de l'estar-descobert

I. Els fonaments ontològics de l'estar-descobert: obertura del Dasein (i del món?)

El títol del § 44 b) és revelador, ja que planteja una subtil oposició entre el nom i adjectiu que designa en cada cas la veritat: ‘*concepte* tradicional (de la veritat)’ i ‘*fenomen* originari (de la veritat)’. *Tradicional* ho és el **concepte** de veritat; *originari* el **fenomen** de la veritat. El matís és important. El *concepte* tradicional es justifica en el *fenomen* de la veritat, però precisament en una justificació que l'invalida per a la tasca ontològica de preguntar pel sentit del ser, car aquest concepte és una interpretació *cadent* fixada en l'ens. Cal atansar-se de nou al fenomen. Aquesta és la vara de mesura per la “correcció” del concepte.¹¹³²

¹¹²⁹ Lafont (1997), 169. Ja que: (1) l'“estar-descobert” és condició de possibilitat tant de l'enunciat vertader com del fals; i (2) l'“estar-descobert” (igual que l'obertura) no constitueix cap instància *regulativa*, sinó merament *fàctica* (cf. *SuZ*, 221-222/242-243). Cf. Lafont (1997), 170-171.

¹¹³⁰ Les crítiques de Lafont són afilades i sensates, però sovint sembla no tenir en compte que Heidegger no és un ‘filòsof del llenguatge’, que no es mou en la mateixa problemàtica i paradigma que ella. L'“estar-descobert” no permet només que ‘l'enunciat’ tingui un sentit, sinó que l'ens (en general) tingui un “sentit”, és a dir, que sigui “actualment” possible; sense haver d'establir ja d'entrada un *chorismós* entre l'enunciat i l'ens que es mostra.

¹¹³¹ Lafont (1997), 173-174.

¹¹³² Potser no hauríem de parlar de *correcció* sinó de més o menys *originarietat* o *proximitat* a la cosa mateixa, al fenomen. *Com a* què siguin plasmats els fenòmens en el concepte és una cosa que depèn de la precomprensió ontològica en què ens trobem i de com articulem ontològicament aquesta precomprensió. Si ho fem ingènuament, sense un contramoviment que inhibeixi la caiguda, segons Heidegger, acabarem atrapats en una ontologia de l'“estar-aquí” que ens fa cecs pels altres modes de ser. El Heidegger del *viratge* parlarà d'“èpoques” i d'“història del ser”, per remarcar que, més enllà de l'ontologia que hom desenvolupa, la *comprensió preontològica* en què el Dasein es troba (el seu món) i que és la base de l'ontologia o

Els fonaments ontològics i existenciaris de l'estar-descobert (l'ens) i el ser-descobridor (el Dasein)¹¹³³ els trobem en ***l'obertura*** (*Erschlossenheit*) o fenomen originari de la veritat. L'obertura és la donació de la comprensió del ser que permet comparèixer l'ens *en tant que ens*. Com? Doncs, l'ens és 'vertader' en tant que *es mostra des de si mateix tal i com és en si mateix*. És a dir, en el seu estar-descobert, p.e. en l'ocupació circumspectiva o en el simple contemplar l'ens intramundà. Però aquest <<estar-descobert de l'ens intramundà *es funda* en l'obertura del món. Ara bé, l'obertura és el mode fonamental com el Dasein *és el seu Aquí* (*die Entdecktheit des innerweltlichen Seienden gründet in der Erschlossenheit der Welt. Erschlossenheit aber ist die Grundart des Daseins, gemäß der es sein Da ist*)>>. ***L'obertura del Dasein*** és el fenomen més originari de la veritat, de manera que l'estar-al-descobert de l'ens <<té lloc amb ella i a través d'ella (*Mit und durch sie*)>> (*SuZ*, 220/241).

Aquí topem un cop més amb l'ambigüitat no resolta, al meu entendre, entre ***obertura del món i obertura del Dasein***.¹¹³⁴ L'estar-descobert de l'ens es funda en l'obertura del món, però aquesta és ràpidament *reconduïda* a l'obertura del Dasein, que passa a ser fonament de l'estar-descobert.¹¹³⁵ És cert que Heidegger dóna explícitament prioritat a l'obertura del Dasein i l'identifica amb el 'fenomen més originari de la veritat'. Però què significa això?

Sembla que s'identifiqui prioritàriament l'obertura amb l'obertura del Dasein, i que l'obertura del món es reconduïx a aquesta, doncs diu: (i) l'estar-descobert es funda en l'obertura del món; (ii) 'però l'obertura *és* el mode fonamental com el Dasein *és el seu Aquí*'. En rigor, però, aquesta segona tesi, no identifica *obertura* amb *Dasein*, ni redueix l'obertura del món a la del Dasein.¹¹³⁶ Diu que la manera com el Dasein *és el seu Aquí* és l'obertura. No diu que aquesta obertura mateixa (o l'obertura del món) *siguin* producte seu. Em sembla més interessant partir del lligam intern Dasein/món.¹¹³⁷ Per una banda, l'obertura del món funda el descobrir-se de l'ens... i, per altra, és 'coconstituent' de l'obertura del Dasein la qual és *fenomenològicament* i *hermenèuticament* primària, en tant que punt de partida de l'anàlisi. Ontològicament, però, l'obertura del món no pot ser secundària o subsidiària a la del Dasein. Sent el seu Aquí, el Dasein *també* coconstitueix el món (en el qual es troba llençat).¹¹³⁸

Però llavors, per què és *l'obertura del Dasein* el fenomen més originari de la veritat? Crec que es pot entendre això com una *primordialitat òntica* del Dasein¹¹³⁹: el Dasein, i no cap altre, és *l'ens* que comporta la comprensió del ser, que és 'en' el món. Però a nivell *ontològic*, l'obertura del Dasein (ser-en) i

ontologies que desenvolupi, no és cap elecció d'aquest.

¹¹³³ La tesi que l'obertura és el fonament ontològic-existenciar de l'estar-descobert (interpretació *fenomenològica* i *apropiació* del concepte tradicional de veritat) està preparada per Heidegger quan diu, que el ser-descobridor (del Dasein) és primari i l'estar-descobert (de l'ens) derivat. (cf. *SuZ*, 220/241).

¹¹³⁴ Cf. cap. 1.4.1., on he exposat la meua postura.

¹¹³⁵ <<Veritat, en el sentit més originari, és l'obertura del Dasein, obertura a la qual li pertany també l'estar-descobert de l'ens intramundà (*Wahrheit im ursprünglichsten Sinne ist die Erschlossenheit des Daseins, zu der die Entdecktheit des innerweltlichen Seienden gehört*)>> (*SuZ*, 223/243).

¹¹³⁶ En tal cas, no tindria sentit parlar de *dues* formes de l'obertura, enlloc de fer-ho de l'obertura a seques.

¹¹³⁷ En parlar del món i la seva obertura no ens movem del Dasein *qua* ésser-en-el-món, igual que en parlar del Dasein *qua* ens no ens movem del món.

¹¹³⁸ El Dasein, a part de *ser constituent* (existent i projectiu), és al seu torn un *ens constituït* (llençat i fàctic). I, al meu entendre, l'obertura del món ha de tenir quelcom irreductible: *no pot ser* merament constituïda pel Dasein.

¹¹³⁹ Millor 'òntico-ontològica' com Heidegger diu al principi de *SuZ* (cf. *SuZ*, 13-15/36-37).

del món són *cooriginàries*, i constitueixen l'obertura¹¹⁴⁰ en la seva concreció. Que el Dasein és la seva obertura, vol dir que (a) és *obert* (es troba fàcticament obert, llençat en l'obertura (del món, del ser)) i (b) *obridor* (de ser i de món) i descobridor (de l'ens intramundà).¹¹⁴¹ Ser la seva obertura vol dir que 'el Dasein és en la veritat', com veurem.

A pesar que l'obertura del món és constitutiva i fundant, si el Dasein no "s'obre a" l'obertura del món, si no se la fa seva (si no és *el seu* Aquí), l'obertura del món no es donaria, ni es podria consolidar.¹¹⁴² Tota interpretació que esquinci el punt de partida de l'ésser-en-el-món s'acaba perdent. Respecte la cita anterior cal precisar dues coses:

(i) L'obertura (del Dasein) és l'obertura *simpliciter*¹¹⁴³ si considerem el Dasein com a ésser-en-el-món.¹¹⁴⁴ (ii) L'obertura del Dasein (ser el seu Aquí) **no** és l'obertura *simpliciter*, sinó l'*assumir*¹¹⁴⁵ (caigut o resolt) l'obertura *simpliciter* per part de l'ens que és el seu poder-ser. El Dasein que fàcticament i concreta s'obre en el món apropiant-se'l o deixant-se absorbir, en tant que *obridor* configura, constitueix, estableix i consolida l'obertura *mateixa*. Així s'hauria de veure que l'obertura del Dasein i del món no són "coses" diferents, sinó aspectes i accents diversos del mateix fenomen originari. Per altra banda, també seria capciós degradar l'obertura del Dasein com a *secundària* respecte la del món. Amb tot, entenc que l'obertura del món (en el sentit esbossat) *co-constitueix* el Dasein en el seu ser¹¹⁴⁶, ja que *possibilita* l'ens que es basa en el seu *ser-possible* (impropi/propí).¹¹⁴⁷ El Dasein rep i "hereta" un món que li ofereix *totes* les seves possibilitats; una obertura *fàctica* que-ha-de-ser i que l'és com a *seva*.¹¹⁴⁸

II. Ser en la veritat i no ser en la veritat del Dasein

Heidegger intenta precisar l'enunciat ontològic-existenciali <<el Dasein és "en la veritat">> (*SuZ*, 221/241), tot posant en paral·lel l'*obertura* i la *cura*.¹¹⁴⁹ Els dos fenòmens¹¹⁵⁰ es codeterminen en el

¹¹⁴⁰ Aquesta obertura <<es constitueix per la disposició afectiva, el comprendre i la parla, i concerneix cooriginàriament al món, al ser-en i al si-mateix (*Erschlossenheit wird durch Befindlichkeit, Verstehen und Rede konstituiert und betrifft gleichursprünglich die Welt, das In-Sein und das Selbst*)>> (*SuZ*, 220/241).

¹¹⁴¹ <<En tant que el Dasein és essencialment la seva obertura, i que, en tant que obert, obre i descobreix, és també essencialment "vertader". *El Dasein és "en la veritat". (Sofern das Dasein wesentlich seine Erschlossenheit ist, als erschlossenes erschließt und entdeckt, ist es wesentlich »wahr«. Dasein ist »in der Wahrheit«.)*>> (*SuZ*, 221/241).

¹¹⁴² Però això no ens ha de dur a les lectures idealistes que redueixen el món a 'l'obertura de l'ens' (sic) i el Dasein a un ens en què es funda (ònticament i ontològica) el món. No hem d'oblidar que el Dasein no *fa ser* l'ens (ni menys el món), sinó que *deixa ser* a l'ens (i d'alguna manera, *deixa que* l'obertura del món faci el seu fet).

¹¹⁴³ Amb 'obertura *simpliciter*' no em refereixo a una obertura transcendental ideal abstracta idèntica al llarg dels segles pel que fa al seu contingut i sentit. Una pregunta que em plantejo sense atrevir-me a contestar, és si hi ha una *formalitat* de l'obertura com a tal que sigui intemporal. O si més no, que no sigui merament epocal, i que serveixi per concebre les diverses obertures de món establertes historicofilosòficament. Si això fos el cas, es podria donar una confluència productiva entre el treball fenomenològic-hermenèutic de Heidegger i el fenomenològic-transcendental de Husserl. Això sí, tractant-los des de la flexibilitat i heterodoxia terminològica.

¹¹⁴⁴ Estructura de ser que "inclou" el món, el ser-en, així com l'hom i/o el si-mateix (el qui) (cf. *SuZ*, 220/241).

¹¹⁴⁵ Dic 'assumir' per no confondre-ho amb el mode propi d'assumir l'obertura, és a dir l'"apropiació" estricta.

¹¹⁴⁶ Com es veu en els textos 1927/30 (cf. IV, cap.5) l'adveniment del Dasein com a tal i l'obertura del món (que permet l'estar-descobert de l'ens) són interdependents; moments d'un mateix esdeveniment (transcendència).

¹¹⁴⁷ Aquesta "funció" *possibilitadora* del Dasein mateix és atribuïda per Heidegger habitualment a la temporalitat. La meua interpretació va per una altra banda, com es veu, i crec que els textos del 1927/30 ajuden a sostenir-la.

¹¹⁴⁸ El Dasein és en-cada-cas-el-seu (*jemeinig*) impròpiament o pròpia, i també (l'obertura de) el món en-què es troba existint és en-cada-cas-el-seu (sense suposar cap oposició exclouent entre individual i col·lectiu).

¹¹⁴⁹ Exposant els conceptes d'(a) obertura en general, (b) estar-llençat, (c) projecte i (d) caiguda. Pertanyent el primer a

seu desenvolupament, il·luminant alguns aspectes de l'obertura.

(i) Primer: <<l'obertura és essencialment **fàctica** (*Die Erschlossenheit ist wesentlich faktische*)>>. Des de la copertinença d'obertura i cura¹¹⁵¹, posant l'accent en l'estar-llençat i la caiguda (ser-vora l'ens, és a dir, vora l'*estar-descobert* de l'ens intramundà). L'estar-llençat (*Geworfenheit*) i la facticitat revelen <<que el Dasein, en tant que meu i aquest [concret], ja està cada vegada en un determinat món i vora d'un determinat cercle de determinats ens intramundans (*daß Dasein je schon als meines und dieses in einer bestimmten Welt und bei einem bestimmten Umkreis von bestimmten innerweltlichen Seienden ist.*)>> (*SuZ*, 221/241). El Dasein del cas és en un món i vora un determinat "món" òntic.¹¹⁵² L'obertura és en cada cas fàctica.¹¹⁵³

(ii) Segon: *l'obertura* també és habitualment en un moviment de *caiguda*, perquè en el ser del Dasein és dominant <<l'estar perdut immediatament i regularment el Dasein en el seu "món" (*Zunächst und zumeist ist das Dasein an seine »Welt« verloren*)>> (*SuZ*, 221/242).¹¹⁵⁴ El Dasein es comporta respecte l'ens desareladament, i aquest es mostra predominantment en el mode de l'aparença i el semblar-ser.¹¹⁵⁵ L'ens és descobert i encobert ensem. El Dasein, fàcticament, és obert i clausurat¹¹⁵⁶ a la vegada: <<En virtut del seu ser essencialment cadent, el Dasein és, per la seva mateixa constitució de ser, en la "**no veritat**" (*Das Dasein ist, weil wesentlich verfallend, seiner Seinsverfassung nach in der »Unwahrheit«*)>> (*SuZ*, 222/242).

(iii) Tercer: *l'obertura apropiada* des de la resolució constitueix '**la veritat de l'existència**'.¹¹⁵⁷ I això d'on surt? El projecte (*Entwurf*) pertany al ser del Dasein, és <<l'obridor ser envers el seu poder ser (*das erschließende Sein zu seinem Seinkönnen*)>> que permet al Dasein comprendre's ("tenir-se") de manera impròpia o pròpia.¹¹⁵⁸

l'obertura i els tres darrers a la cura.

¹¹⁵⁰ <<L'estructura de la cura (...) implica l'obertura del Dasein (*Die Struktur der Sorge (...) birgt in sich Erschlossenheit des Daseins*)>> (*SuZ*, 220/241).

¹¹⁵¹ L'obertura en general (*Erschlossenheit überhaupt*), que pertany essencialment a la constitució de ser del Dasein, abasta el tot de l'estructura de ser (*das Ganze der Seinsstruktur*) de la cura (cf. *SuZ*, 221/242).

¹¹⁵² No és clar fins a quin punt Heidegger està usant el concepte de món en el sentit ontològic fort o com a totalitat articulada de l'ens que permet l'aparèixer de l'ens proper de què ens ocupem. En tot cas ho deixo obert.

¹¹⁵³ Aquest lligam determinat i determinant, històric, conjuntural i existencial particularíssim del Dasein amb el 'seu' món (i "món"), no deixa de ser –no ho oblidéssim pas– una determinació ontològico-existenciària que s'escau per a "tot" Dasein. O millor pel Dasein 'en cada cas'. Per altra banda, aquesta "generalitat" existenciària (p.e. que l'estar-llençat com a determinació escaigui al Dasein *en-cada-cas*), segons Heidegger no equival a una idealitat. Tota idealitat implica prèviament una obertura fàctica en què aquesta idealitat pugui constituir-se com a tal. És a dir, que pugui haver-hi tal cosa com una *determinada* interpretació de la idealitat *com a* idealitat.

¹¹⁵⁴ Aquest "món" de l'ens a partir del qual el Dasein caigut *es comprèn* està interpretat en el seu ser (*Ausgelegtheit*) com a *món circumdant comú*.

¹¹⁵⁵ <<El ser envers l'ens no ha desaparegut, però està desarelat. **L'ens** no queda enterament ocult, sinó que està justament descobert, però a la vegada dissimulat; **es mostra –però en el mode de l'aparença**. (*Das Sein zum Seienden ist nicht ausgelöscht, aber entwurzelt. Das Seiende ist nicht völlig verborgen, sondern gerade entdeckt, aber zugleich verstellt; es zeigt sich –aber im Modus des Scheins.*)>> (*SuZ*, 222/242). El subratllat és meu.

¹¹⁵⁶ <<A la facticitat del Dasein li pertanyen la clausura i l'encobriment o estar-encobert (*Zur Faktizität des Daseins gehören Verschlossenheit und Verdecktheit*)>> (*SuZ*, 222/242), antònims de l'obertura i l'estar-descobert.

¹¹⁵⁷ En l'obrir-se pròpiament i comprensiva del projecte des del més propi poder-ser (enlloc de fer-ho des del "món" i els altres) trobem <<l'obertura més originària, és a dir, més pròpia, en la qual el Dasein pot estar quant a poder-ser, és la *veritat de l'existència* (*Die ursprünglichste und zwar eigentlichste Erschlossenheit, in der das Dasein als Seinkönnen sein kann, ist die Wahrheit der Existenz*)>> (*SuZ*, 221/242).

¹¹⁵⁸ Aquest comprendre's pròpiament s'esbossa juntament amb la resolució (*Entschlossenheit*) en la 2^a secció. Ho tractaré en

L'aclariment de l'afirmació existenciària 'el Dasein és en la veritat' ens porta a admetre que, quotidianament i determinat per la caiguda, 'el Dasein és en la no-veritat'. L'obertura és d'entrada i necessàriament, per la caiguda, una *obertura* que es *clausura* a si mateixa, que s'obre i es tanca –parcialment-, es dilata i es contrau, i així encobreix –parcialment- allò descobert (de l'ens).¹¹⁵⁹ Les *dues* opcions pel que fa a l'estar-descobert de l'ens estan relacionades amb la *possibilitat* del Dasein de ser des de l'hom públic o des de la pròpia possibilitat. Aquesta dualitat no és merament òntica, perquè codetermina el ser de la veritat mateixa (obertura). Es tracta d'una cooriginarietat del 'ser en la veritat' i el 'ser en la no-veritat' del Dasein, amb l'estar-descobert i estar-encobert l'ens intramundà mateix. (cf. *SuZ*, 222/242). El Dasein és descobridor-encobridor simultàniament.

III. Copertinença d'obertura i clausura

La copertinença d'*obertura i clausura* (*Erschlossenheit und Verschlossenheit*) és clau en el pensament de Heidegger. Sense obertura no hi ha estar-descobert de l'ens –ni l'ens podria estar més descobert en un cas que un altre). I en aquesta articulació *juganera* entre obrir/tancar, descobrir/encobrir, veritat/no veritat se situa el Dasein com l'ens al qual li pertany aquest *jugar*.

L'ens està d'entrada descobert, però habitualment en el mode de l'aparença (*Schein*).¹¹⁶⁰ Per això el Dasein s'ha d'esforçar per treure l'ens del seu estar-encobert, sigui en l'ocupació quotidiana o en tasques més específiques com la recerca científica. <<D'aquí que el Dasein tingui també l'essencial necessitat d'apropiar-se explícitament d'allò ja descobert, *en lluita contra* l'aparença i la dissimulació, i la d'assegurar-se sempre de nou l'estar-al-descobert (*Daher muß das Dasein wesenhaft das auch schon Entdeckte gegen den Schein und die Verstellung sich ausdrücklich zueignen und sich der Entdecktheit immer wieder versichern*)>> (*SuZ*, 222/242).

La recerca de la veritat (de l'ens) és sempre una lluita, un procés *polèmic i furtiu*,¹¹⁶¹ que no té terme. Contra qui o contra què? Contra la *tendència* de l'ens a l'*ocultament*, plenament isomòrfica a la *caiguda* del Dasein –tendència al deixar-se portar per les habitualitats i interpretacions comunes *sobre* les coses de què ens ocupem, fundades sovint en el mer haver-escollat la xerrameca de l'hom *sobre* les coses comunes.

No es tracta només de la tensió entre estar-descobert i dissimular-se (de l'ens), sinó que la tensió es dona ensems en el nivell del ser. Aquesta "dialèctica" d'*obertura i clausura* sense resolució determinarà la direcció de la meditació heideggeriana sobre la 'veritat com a desocultament (*Unverborgenheit*)' i la qüestió del ser a partir dels anys trenta.

el proper capítol 3.3..

¹¹⁵⁹ Astutament Heidegger es refereix a Parmènides, que explica com la deesa de la veritat el situa davant de dos camins: el del descobriment i el de l'ocultament (*Entdecken und Verbergen*) (cf. *SuZ*, 222/243).

¹¹⁶⁰ <<Però és que cap nou descobriment es realitza sobre la base d'un complet ocultament, sinó, més aviat, a partir d'un estar al descobert en el mode de l'aparença. L'ens té l'aspecte de..., és a dir, ja està en certa manera al descobert, però en forma dissimulada. (*Erst recht vollzieht sich alle Neuentdeckung nicht auf der Basis völliger Verborgenheit, sondern im Ausgang von der Entdecktheit im Modus des Scheins. Seiendes sieht so aus wie..., das heißt, es ist in gewisser Weise schon entdeckt und doch noch verstellt.*)>> (*SuZ*, 222/242).

¹¹⁶¹ <<La veritat (estar al descobert) ha de ser-li arrabassada a l'ens. L'ens és arrencat a l'ocultament. Tot estat fàctic de descobriment és sempre alguna cosa així com un *furt*. (*Die Wahrheit (Entdecktheit) muß dem Seienden immer erst abgerungen werden. Das Seiende wird der Verborgenheit entrissen. Die jeweilige faktische Entdecktheit ist gleichsam immer ein Raub.*)>> (*SuZ*, 222/242).

Dahlstrom explica molt bé aquest joc d'obertura/clausura que és la premissa pel concepte de *Lichtung* i d'*a-létheia*. Quan a partir del 1930 (*Vom Wesen der Wahrheit*) Heidegger renega definitivament del plantejament transcendental de la 'veritat del Dasein' (o 'veritat transcendental')¹¹⁶² de *SuZ*, passa a centrar el seu interès en la 'veritat del ser' o 'veritat que preval'.¹¹⁶³ En els *Beiträge zur Philosophie* (1936/38) es parla del ser com a "esdeveniment històric del presentar-se i absentar-se de l'ens", o "com a conflicte de món i terra, un conflicte que preval en tant que espaiar temporalment i temporalitzar espaiament l'ens (*Beiträge*, 260 ss.)" –prefigurant el cel i la terra del Quarter (*Geviert*)-.¹¹⁶⁴ El ser no equival a la presència de l'ens. A més, ara el ser s'apropia del Dasein (en una transformació de la 'resolució' en 'destinació'), el necessita, per tal de *prevaldre* i que es doni la presència i absència de l'ens.¹¹⁶⁵ Però aquesta *veritat del ser*, "aquest esdeveniment, que abasta tant el presentar-se com l'absentar-se" de l'ens¹¹⁶⁶, "queda com a tal amagat".¹¹⁶⁷

IV. El compromís del Dasein amb l'estar-descobert de l'ens i l'obertura mateixa

El Dasein *ha d'insistir en el descobriment de l'ens*, perquè l'estar-descobert de l'ens en la quotidianitat és ambigu i s'ha de *guanyar* l'ens en el seu estar-descobert originari, lluitant contra la dissimulació i l'aparença. Però aquest involucrar-se en la descoberta de l'ens és *a la vegada* un obrir-se el Dasein mateix.¹¹⁶⁸ Més enllà d'això, el Dasein té res a rascar pel que fa al *seu* 'ser en la veritat i la no-veritat'. Pot esforçar-se per un predomini del 'ser en la veritat'? Pot ajudar a què l'obertura sigui originària, apropiant-se-la?¹¹⁶⁹ Depèn d'ell en absolut?

¹¹⁶² Dahlstrom, D.O., "Transcendental Truth and the Truth that Prevails" a: Cromwell, S. i Malpas, J. (eds.), *Transcendental Heidegger*, Stanford University Press, 2007, 68: "Construir la projecció de l'obertura a partir del Da-sein i pel Da-sein com a condició de possibilitat converteix la veritat en una acció del Da-sein, iniciada pel Da-sein, i malgrat l'abast del seu estar-llençat es reinstaura així el subjecte fenomenològicotrascendental".

¹¹⁶³ Dahlstrom (2007), 71: Dahlstrom tradueix el verb '*wesen*' com a 'prevaldre (*prevailing*)', per tal que "l'esdeveniment històric del ser *preval* (*prevails*) precisament en el sentit que la seva valència (*valence*) subjau a tota bivalència (*bivalence*), de manera que prevaldre no ha de ser confós amb la constància d'una cosa a mà o que està en alguna lloc, sinó que és la pre-valència històrica del que ja sempre està venint cap a nosaltres".

¹¹⁶⁴ Dahlstrom (2007), 68.

¹¹⁶⁵ Dahlstrom (2007), 69: Al revés que a *SuZ*, ara "la veritat del ser, de manera oposada a la veritat transcendental, fins i tot a la veritat transcendental de l'obertura del Dasein, és l'esdeveniment en el qual el ser preval precisament en apropiant-se del Dasein".

¹¹⁶⁶ Dahlstrom (2007), 70. La *Lichtung* o 'clariana' és un auto-ocultament que s'oculta tant com a presència del que es presenta, com com a absència del que s'absenta. La *clariana* no és estàtica, sinó un esdeveniment.

¹¹⁶⁷ Dahlstrom (2007), 73. Ni es presenta ni s'absenta, sinó que preval: "l'ens és, el ser no és, sinó que preval, es desplega, s'essència (*das Seiende ist, das Seyn ist nicht, sondern west*) (*Beiträge*, 254, 255, 260, 286, 289, 342)". En aquest sentit, la *Lichtung* (hereva de l'obertura de *SuZ*) continua "fonamentant" la veritat com a correspondència.

¹¹⁶⁸ Cf. Haugeland (2000), 46-47, 351. Haugeland estableix un paral·lelisme (malgrat les diferències) entre 'obertura' en Heidegger i 'apercepció transcendental' en Kant. Pel Dasein *descobrir* l'ens és *obrir-se* a si mateix, com passa en l'apercepció transcendental: "El fet que pugui ser conscient de si mateixa en ser conscient d'un objecte és prerrequisit per a la possibilitat del seu ser conscient d'un objecte *en tant que objecte* en absolut. Això és el que fa que l'apercepció sigui transcendental." (46). "L'obertura té la mateixa mena de dualitat interdependent en allò del qual és [obertura] que té l'apercepció. Tot obrir és *a la vegada* un obrir el Dasein mateix i un obrir el ser dels ens. No podria ser un sense l'altre." La diferència fonamental és que l'obertura com a auto-obertura "*no obre també ens, sinó el ser de l'ens*" (47), i el ser no és un ens. A me's, el Dasein no és un subjecte, sinó un esdeveniment de ser, una forma de ser.

¹¹⁶⁹ Cal entendre que l'obertura mateixa és un moviment, i que obertura i clausura es copertanyen. No hi pot haver una pura obertura, ja que seria un *estat* petrificat, i no un *esdeveniment*.

Respecte això la interpretació de **Haugeland** és tan pertinent com original. Haugeland relaciona la *veritat de l'existència* (resolució del Dasein) amb el *concepte existenciari de ciència*, que Heidegger només anuncià, donant una resposta afirmativa a les preguntes anteriors, com veurem. Segons la perspectiva d'una filosofia de la ciència -posant en paral·lel a Heidegger i Kuhn-, Haugeland concep la **resolució** que s'avança fins a la mort (que treballarà més endavant; cf. cap.3.3.) com una apropiació de l'obertura (veritat originària).¹¹⁷⁰ Així, el Dasein no només es compromet amb l'estar-descobert de l'ens, sinó també amb l'obertura mateixa del ser. Aquesta línia interpretativa, a més, permet una visió dinàmica de l'obertura, que val com antídote a les acusacions d'idealisme que rep Heidegger. A les antípodes de **Lafont** que nega que en Heidegger "la nostra comprensió normativa dels ens sigui revisable a la llum de l'experiència"¹¹⁷¹, en la concepció de **Haugeland** la veritat ontològica està *en deute* amb els ens, i l'experiència de l'ens *pot "generar"* en el Dasein resolt un canvi ontològic de fons (en la comprensió del ser, en l'obertura del món...). Aquest és el peculiar *realisme* de Haugeland, o com a mínim *anti-idealisme*, ja que els projectes històrics de ser donen un espai de possibilitats de ser a l'ens... sense que això impedeixi que l'ens es pugui revelar i comparèixer com a "impossibilitat", forçant-nos a revisar ònticament l'experiència i, en cas extrem, revisar ontològicament el projecte. Aquesta interpretació dóna joc a una certa dialèctica entre ser i ens, en una lectura *flexible* del plantejament heideggerià, que el fa més *fenomenològic*, més obert a les coses en la seva alteritat, i menys dogmàtic del pensen alguns.

Haugeland es pregunta també per la diferència entre *l'estar en deute amb l'ens* (veritat òntica) i *l'estar en deute amb el ser* (veritat ontològica)? I diu: "un fracàs en la veritat òntica és la descoberta fallaç d'una entitat, tal com un error de fet". Imaginem que m'ha semblat sentir que algú entrava a casa, però m'ho miro i veig que no hi ha ningú. Un fracàs en la veritat òntica "pot ser, amb més o menys feina, identificat com a tal i corregit", normalment -confondre el meu índex amb una pastanaga pot ser un fracàs òntic més difícil de corregir-. Per contra, "un fracàs en la veritat ontològica és un col·lapse sistèmic que ho soscava tot -significa un col·lapse que *no es pot* reparar 'amb una dosi d'esforç'. **De manera que l'única resposta responsable és (eventualment) retirar-ho tot; cosa que vol dir que la vida, aquesta vida, no 'continua'**".¹¹⁷²

En definitiva, si seguim a Haugeland és concebible parlar d'un comprometre's i decidir-se no només respecte la veritat de l'ens (en la pràctica quotidiana genuïna o en la ciència), sinó també respecte la veritat originària o obertura. Com presentaré en el següent capítol 3, el Dasein resolt s'apropia de l'obertura, és a dir, *s'apropia del món*, fent-se'l seu, havent estat ell sempre més aviat *del* món (en l'existir indiferent o impropri).

¹¹⁷⁰ Aquesta resolució implica un compromís amb l'obertura *fàctica*, que implica precisament, la disposició a revisar *si cal* radicalment el *projecte* de comprensió de ser en què es donen els fets (que la ciència interpreta, en el cas del seu exemple), i en cas extrem, prescindir-ne.

¹¹⁷¹ Carman, T., "Was Heidegger a Linguistic Idealist?", a: *Inquiry 45: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, Routledge, 2002, 205.

¹¹⁷² Haugeland (2000), 75. Així és com Haugeland relaciona la veritat de l'existència de la resolució amb el concepte existenciari de la ciència, en què la *resolució* (vers la mort) comprèn en el seu si la radicalíssima possibilitat de retirar la vida tal i com la viu (mort d'aquell Dasein com a *forma vivent de vida*), el món en el qual existeix (*mort del món*), la comprensió del ser en la qual és el seu ser i el ser de tot allò que l'envolta.

2.3.2.3. Continuació del debat idealisme / realisme des de la qüestió de la veritat

I. Preparació pel debat idealisme/realisme des de la qüestió de la veritat

I.1. Domini de la veritat com a correspondència i de l'ontologia de l'estar-aquí

El caràcter “dual”, quasi heraclitià, del ser-en-la-veritat i ser-en-la-no-veritat (de l'èsser-en-el-món) és paral·lel al caràcter de *projecte llençat* (*geworfener Entwurf*) del Dasein.¹¹⁷³ A la veritat originària li pertany indistriablement la veritat òntica o estar-descobert de l'ens. La concepció de la veritat com a *correspondència* (*Übereinstimmung*) és una interpretació *derivada*¹¹⁷⁴ de la veritat originària.¹¹⁷⁵ Aquesta “modificació” ve donada pel mateix mode de ser de l'obertura, que és fàctica, i perquè el Dasein és arrossegat per la caiguda.

(A) En l'ocupar-se vora l'ens es descobreix l'ens. Però la *parla* (*Rede*) és un moment essencial de l'obertura del Dasein, en la qual hi ha la tendència a expressar allò comprès i interpretat, que és dominant en el Dasein quotidià. <<L'enunciat comunica l'ens en el com del seu estar-descobert (*Die Aussage teilt das Seiende im Wie seiner Entdecktheit mit*)>>, però l'enunciat passa de boca en boca, d'orella a orella, fins que ‘allò parlat o expressat (*Das Ausgesprochene*)’ en l'enunciat esdevé un ens a mà, un útil.¹¹⁷⁶ Quotidianament parlem per parlar, ens ocupem d'aquest útil (els enunciats *dits*), repetint-los, transmetent-los, manejant-los... Diem el que hem sentit a dir i d'aquesta manera ens ocupem del tot d'útil ‘enunciats públics’ o ‘estat d'opinió’ en què ens trobem disposats comprenent. En aquest descobrir impropï de l'enunciat “grapejat” que domina en la parla quotidiana ens absorbim en el que es diu, sense esforçar-nos per una experiència originària de les coses.¹¹⁷⁷ En aquesta absorció ja no atenem al que es diu en el dir, a la cosa de què es parla, sinó que ens quedem enganxats en el parlar i xerrar mateix, com a “tema” de la nostra ocupació. Fins al punt que l'enunciat - *essencialment* descobridor; *cadentment* dissimulador-, com a ‘ens a mà’ que descobreix que descobreix l'ens al qual “es refereix” s'interpreta com a *relació davant dels ulls*. El judici conté alguna cosa que escau als objectes (Kant), fins que la relació entre enunciat i ens és interpretada com a relació present (*vorhanden*) de termes presents.¹¹⁷⁸ Aquesta relliscada vers l'ontologia de l'estar-aquí es

¹¹⁷³ El ‘projecte llençat’ articula clarament la *tensió* del Dasein, el seu ser cooriginàriament i simultàniament una contraposició dinàmica de possibilitat i facticitat, ontològic i òntic, actiu (projectar) i passiu (estar projectat, llençat).

¹¹⁷⁴ De fet, la veritat com a correspondència ve a ser una interpretació “caiguda” i no suficientment fenomenològica de la veritat òntica, és a dir, de l'estar-descobert (*Entdecktheit*).

¹¹⁷⁵ Anàlogament a com l'enunciat i la seva estructura apofàntica (*com a lingüístic*) es funden en la interpretació (*com a hermenèutic*) i, més originàriament, en el comprendre i l'obertura (cf. *SuZ*, 223/243).

¹¹⁷⁶ <<“Allò parlat” a mà té un nexa vers l'ens sobre el qual es parla en l'enunciat corresponent (*hat das zuhandene Ausgesprochene an ihm selbst einen Bezug zum Seienden, worüber das Ausgesprochene jeweils Aussage ist*)>> (*SuZ*, 224/244). Amb tot, el tema ara és l'enunciat-útil que ens anem passant com si fos una pilota, de manera que l'estar-descobert de l'ens queda dissimulat.

¹¹⁷⁷ <<El Dasein no necessita col·locar-se davant de l'ens mateix en una experiència ‘originària’ i, amb tot, el seu ser queda girat vers aquest ens (*Das Dasein braucht sich nicht in »originärer« Erfahrung vor das Seiende selbst zu bringen und bleibt doch entsprechend in einem Sein zu diesem*)>>. Perquè <<l'absorbir-se en allò dit pertany al mode de ser de l'hom (*Das Aufgehen im Gesagten gehört zur Seinsart des Man*)>> (*SuZ*, 224/244).

¹¹⁷⁸ <<Però la relació, en transmutar-se en un relació entre coses que estan-aquí, cobra ara el caràcter d'un estar-aquí. L'estar-descobert de... es converteix en la conformitat que està-aquí d'un ens que està-aquí (l'enunciat expressat) amb un ens que està-aquí (l'ens del qual es parla). (*Der Bezug erhält aber durch die Umschaltung seiner auf eine Beziehung zwischen Vorhandenen jetzt selbst Vorhandenheitscharakter. Entdecktheit von ... wird zur vorhandenen Gemäßheit eines Vorhandenen, der ausgesprochenen Aussage, zu Vorhandenem, dem besprochenen Seienden.*)>> (*SuZ*, 224/244-245).

pot consolidar gràcies a la tendència cadent del Dasein.¹¹⁷⁹ En resum, la veritat (concordança) es concep llavors com a relació present entre ens que estan-aquí, l'intel·lecte i la cosa, p.e.. D'aquí l'hegemonia i predomini de l'estar-aquí com a mode de ser bàsic per a la teoria i per a concepció tradicional de la veritat. El fenomen existenciari de l'estar-descobert l'ens queda dislocat en una relació present entre coses que estan-aquí dins del món.¹¹⁸⁰

(B) El que des de la perspectiva de fonamentació ontològicocoesistenciària és l'últim (la veritat com a correspondència), passa ònticament i fàctica a ser el primer (la veritat sense més).¹¹⁸¹ Però això es funda en el mode de ser del Dasein mateix, ontològicament. El Dasein en l'ocupar-se absorbit en els quefers del dia a dia es comprèn des del que compareix dins del món (és a dir: en-el-“món”), i l'estar-descobert de l'ens el trobem en allò expressat. I ho comprèn des del domini d'una ontologia presencialista dominant.¹¹⁸² Així s'interpreta el *lógos* (enunciat) com un *lógos tinos* (enunciat sobre..., estar-descobert de...), com un parlar present d'allò que és present¹¹⁸³: la veritat expressada en el *lógos* és una relació present entre coses que estan-aquí.

I.2. Dependència entre veritat i Dasein

El darrer apartat del paràgraf (§ 44 c)) incideix en la *dependència entre veritat i Dasein*, de manera que reapareixen alguns dels plantejaments del § 43 respecte la *dependència* entre Dasein i realitat (i la distinció entre real i realitat). Anem al gra, doncs.

<<“Hi ha” veritat només en la mesura i mentrestant que el Dasein és. L'ens queda descobert només llavors i roman obert només mentrestant que el Dasein és. (*Wahrheit »gibt es« nur, sofern und solange Dasein ist. Seiendes ist nur dann entdeckt und nur solange erschlossen, als überhaupt Dasein ist*)>> (*SuZ*, 226/246). Les lleis de Newton, el principi de contradicció o qualsevol altra veritat només és vertadera en tant que el Dasein és. Sense Dasein no hi ha veritat ja que no hi ha obertura i sense aquesta l'ens no està-descobert. No és que sense Dasein les lleis de la física siguin falses, sinó que no serien vertaderes ni falses. No 'serien', no tindrien 'ser'. Passa el mateix que en el cas de la realitat? Això <<no pot pas voler dir que l'ens

¹¹⁷⁹ Això no s'interpretaria així si *en contra* de la tendència cadent el Dasein s'esmerçés per interpretar des de la cosa mateixa tant els enunciats com el que ells descobreixen.

¹¹⁸⁰ Aquesta és l'argumentació de Heidegger sobre el vincle entre caiguda i predomini de l'ontologia de l'estar-aquí. El que no queda prou clar és la “necessitat” del pas que fa de la caiguda vers el domini de l'ontologia de l'estar-aquí. Per què aquest domini de l'ull i no de la mà... o de l'orella? En la caiguda la parla queda dominada per l'orella i la boca que repeteix allò que escolta. Per què la desatenció cadent a l'ens de què parlen els enunciats ha de dur vers el domini de la presència i no vers el domini de l'utilitat (ontologia dominant del ser-a-mà)? O és l'enunciat convertit en útil de comunicació i *distracció* absorta, el que “força” que se l'interpreti ‘contemplativament’?

¹¹⁸¹ <<És la pròpia comprensió del ser immediatament dominant en el Dasein i encara avui no superada d'un mode radical i explícit la que encobreix el fenomen originari de la veritat (*Das zunächst herrschende und noch heute nicht g r u n d ä t z l i c h und a u s d r ü c k l i c h überwundene Seinsverständnis des Daseins verdeckt selbst das ursprüngliche Phänomen der Wahrheit*)>> (*SuZ*, 225/245).

¹¹⁸² <<Però no és només la veritat el que compareix com a quelcom que està-aquí, sinó que, d'un mode general, la comprensió del ser comprèn a tot ens, en primer lloc, com estant-aquí (*Aber nicht nur die Wahrheit begegnet als Vorhandenes, sondern das Seinsverständnis überhaupt versteht zunächst alles Seiende als Vorhandenes*)>> (*SuZ*, 225/245).

¹¹⁸³ En els grecs, malgrat ser els fundadors d'aquesta ontologia dominant de l'estar-aquí, encara s'hi troba implícita i viva <<la comprensió originària encara que preontològica de la veritat (*das ursprüngliche, wengleich vorontologische Verständnis der Wahrheit*)>> (*SuZ*, 225/245) que a vegades es revoltava contra el domini de la presència. Heidegger posa com a exemples el llibre Z de la *Metafísica* i el llibre θ de l'*Ètica nicomaquea*.

que elles mostren en el seu descobrir no hagi sigut abans (*kann nicht bedeuten, das Seiende, das sie entdeckend aufzeigen, sei vordem nicht gewesen*)>>. Les lleis de Newton fan accessible en si mateix l'ens pel Dasein, però sense Dasein les lleis no es manifesten, sense que per això allò que les lleis regulen no pugui continuar sent. La veritat (òntica) és descobrir l'ens tal i com ja era, abans de ser descobert: <<**Amb l'estar-descobert de l'ens, aquest es mostra precisament com l'ens que ja era abans. Aquesta forma de descobrir és el mode de ser de la “veritat”.** (*Mit der Entdecktheit des Seienden zeigt sich dieses gerade als das Seiende, das vordem schon war. So zu entdecken, ist die Seinsart der »Wahrheit«.*)>> (SuZ, 227/247).

Que per a Heidegger la veritat (estar-descobert de l'ens) “depengui” del Dasein no ens hauria d'estranyar si s'ha acceptat la veritat originària és l'obrir-se del Dasein en el seu Aquí -el seu *ser-en* el món-.¹¹⁸⁴ Però en contra d'una interpretació prou comuna, Heidegger no diu que la veritat sigui subjectiva o aleatòria. L'obertura és *fàctica*, però a la vegada *necessària*¹¹⁸⁵, car possibilita l'estar-descobert de l'ens, el qual oscil·la entre el fenomen i l'aparença, entre el mostrar-se (des de si tal i com és) i el dissimular-se (mostrar-se en el seu semblar-ser).¹¹⁸⁶

De fet, <<precisament perquè la “veritat” és, en tant que descobrir, un mode de ser del Dasein, pot estar sostreta al seu arbitri (*Und nur weil »Wahrheit« als Entdecken eine Seinsart des Daseins ist, kann sie dessen Belieben entzogen werden*)>> (SuZ, 227/247). Si es pot parlar de ‘validesa universal’ és perquè el Dasein pot descobrir i deixar en llibertat l'ens en si mateix.¹¹⁸⁷ Mentre hi hagi Dasein es poden donar concepcions de la veritat que defensin l'absolutesa, la relativitat, la contextualitat, la inexistència d'aquesta.¹¹⁸⁸ Que l'obertura sigui obertura del Dasein no vol dir que el Dasein del cas disposi i manipuli la seva obertura com qui endreça el pis.

Però vol dir això que *el Dasein ha pressuposat ja sempre la veritat?* Des del moment en què parlem i discutim ja hem pressuposat la veritat? Com pot ser? Què vol dir ‘pressuposar’? És el *pressuposar* la manera originària com *hi ha* veritat? De la manera com Heidegger planteja la veritat (i no-veritat) com a dimensió “natural” del Dasein, sembla més aviat que és la veritat qui ens pressuposa a nosaltres!¹¹⁸⁹ És ella que ens permet pressuposar en primer terme¹¹⁹⁰, ja que *pressuposar* <<significa comprendre quelcom **com**

¹¹⁸⁴ Per la meua banda, crec que seria igualment adequat dir que el Dasein co-depèn de la veritat originària, sense la qual tampoc podria ser el seu Aquí i no *hi* podria ser en absolut. No es produeix més reducció *de la veritat al Dasein* que *del Dasein a la veritat* (*qua* obertura *simpliciter* que permet l'estar-descobert de l'ens).

¹¹⁸⁵ Això és el que li critica Lafont. Que mantingui l'obertura com a ‘a priori’ només en el sentit que és *necessària*, destruint la *universalitat* de l'*a priori* tradicional, atès que l'obertura és *fàctica*. Cf. Lafont (1997), 311-314.

¹¹⁸⁶ La distinció entre fenomen (en sentit ple) i aparença només és possible en cada cas dins d'un marc de comprensió delimitat per l'obertura mateixa, pel projecte -en els diferents sentits de *projecte projectat* i *projecte projectant*-. Sense tals matisos no s'entén com les ciències, arts, tècniques, política, etc. poden incidir en la comprensió del ser, sent a la vegada “efecte” i “causa” d'una obertura (comprensió del ser) determinada.

¹¹⁸⁷ <<La veritat rectament compresa, quedarà en absolut afectada pel fet que ella només és **ònticament** possible en el “subjecte” i que se sosté o cau amb el ser d'aquest? (*Wird die rechtverstandene Wahrheit dadurch im mindesten angetastet, daß sie ontisch nur im »Subjekt« möglich ist und mit dessen Sein steht und fällt?*)>> (SuZ, 227/247).

¹¹⁸⁸ Tot i que caldria preguntar-se en quin nivell òntic es donaria llavors la veritat: en la idealitat, en el nivell dels fets, en una ontologia ònticament fàctica?

¹¹⁸⁹ Heidegger encara no va tant lluny com per afirmar això, tot i que ho insinuï. Ja en els cursos entre el 1928/30 es troben indicacions del que a *De l'essència de la veritat* (1930) s'acaba dient com a *Kehre*, com a gir de l'essència de la veritat vers la veritat de l'essència, fundada en la *clariana* (*Lichtung*) que arrecera el “joc” mateix del mostrar-se i ocultar-se (GA 9, 201/170).

¹¹⁹⁰ <<No som nosaltres qui pressuposem la “veritat”, sinó que és *ella* que fa ontològicament possible que nosaltres puguem

el fonament del ser d'un altre ens (*etwas verstehen als den Grund des Seins eines anderen Seienden*)>> i això <<només és possible sobre la base de l'obertura, és a dir, del ser-descobridor del Dasein (*ist nur möglich auf dem Grunde der Erschlossenheit, das heißt des Entdeckendseins des Daseins*) >> (*SuZ*, 228/248). Pressuposem la veritat quan la comprenem <<com a quelcom per-mor-del qual el Dasein és (*als etwas, worumwillen das Dasein ist*)>> (*SuZ*, 228/248). Ara s'entén l'*anticipar-se-a-si* (*Sich-vorweg-sein*) de la cura, el qual és la pressuposició més originària que no es remet a cap ens, sinó al poder-ser. En anticipar-se el Dasein es pressuposa.

Així, també la veritat té el mode de ser del Dasein.¹¹⁹¹ Vol dir això que ella *existeix*, que és *possibilitat*, que *és-en* el món?¹¹⁹² O s'assimila al món, al temps?¹¹⁹³ Això encara és bastant indeterminat, i a pesar que Heidegger escombri la veritat conceptualment cap al Dasein, no s'exclou –en absolut- la possibilitat interpretativa d'aproximar-la al món. La veritat, com el món, són –al meu entendre-, candidats menys ambigus pel tractament de la qüestió de l'obertura, del donar-se el ser (habitualment en el mode de la 'comprensió del ser').

En tot cas, la veritat (de l'ens) en tant que *es funda* en l'obertura *es dóna* fàcticament.¹¹⁹⁴ La "refutació" de l'escepticisme consisteix, doncs, en la sola afirmació que *hi som*, que el Dasein és. L'esceptic només podria "demostrar" la seva veritat negant el Dasein, tot i que com a molt assoliria anul·lar només el seu.¹¹⁹⁵ Els embolics entorn a la qüestió de la *veritat*, igual que passava amb la *realitat*, es generen per partir (implícitament) d'un subjecte sense món. L'a priori del que ha de partir la filosofia, segons Heidegger, és <<justament l'a priori del subjecte purament "fàctic", és a dir, del Dasein (*gerade das Apriori des nur »tatsächlichen« Subjekts, des Daseins*)>> (*SuZ*, 229/249) com a ésser-en-el-món cooriginàriament en la veritat i la no-veritat.

El fragment següent és el que recull millor la polèmica encetada entorn la qüestió de la realitat sobre l'idealisme o realisme de Heidegger. El designo com a 'fragment 3'¹¹⁹⁶ per facilitar la referència, i vincular-lo amb els dos fragments anteriors (cf. cap.2.3.1.3. (apartat I)).

(Fragment 3): <<Només "hi ha" ser –no ens- en tant que la veritat és. I la veritat *és* només mentre el

ser de tal manera que "pressuposem" alguna cosa (*Nicht wir setzen die »Wahrheit« voraus, sondern sie ist es, die ontologisch überhaupt möglich macht, daß wir so sein kön-nen, daß wir etwas »voraussetzen«*)>> (*SuZ*, 227-228/247).

¹¹⁹¹ <<La veritat pressuposada o el "hi ha" amb el qual s'ha de determinar el seu ser, té el mode de ser o sentit de ser del Dasein mateix (*Die vorausgesetzte Wahrheit, bzw. Das »es gibt«, womit ihr Sein bestimmt sein soll, hat die Seinsart bzw. den Seinssinn des Daseins selbst*)>> (*SuZ*, 228/248). Atenció a l'oscil·lar entre *mode* i *sentit* de ser.

¹¹⁹² Això serien més aviat 'modes de ser' del Dasein.

¹¹⁹³ Això seria *sentit de ser* del Dasein. Heidegger tendeix a interpretar el sentit del ser (del Dasein i en general) com a *temporalitat*. Sovint sembla reservar 'món' com a sentit del ser de l'ens intramundà. No estic d'acord amb la reducció del món a sentit de l'ens (que no és Dasein). Aquest és un vestigi idealista que Heidegger no s'acaba de treure de sobre.

¹¹⁹⁴ Si això implica una reducció de la normativitat de la veritat a una facticitat historicocontingent desvinculada d'altres normativitats anteriors dependents de les seves obertures del món (tesi de la incommensurabilitat) com creu Lafont (cf. Lafont (1997), 304, 307-30) o només indica la facticitat del *donar-se* l'estar-descobert de l'ens –*no és* necessari que es doni, p.e., en el cas d'absència del Dasein-, és un tema espinós que no puc tractar aquí.

¹¹⁹⁵ I és que <<la veritat no pot ser demostrada en la seva necessitat, perquè el Dasein no pot sotmetre's a si mateix a demostració (*Wahrheit läßt sich in ihrer Notwendigkeit nicht beweisen, weil das Dasein für es selbst nicht erst unter Beweis gestellt werden kann*)>> (*SuZ*, 229/248-249).

¹¹⁹⁶ També es tracta d'un 'puzzle passage' segons Cerbone (1995), com he comentat en una nota anterior. En una altra versió això apareix més endavant a *SuZ* i en aquesta tesi (cf. cap.3.3.3.4., apartat II).

Dasein és i en la mesura en què és. Ser i veritat “són” cooriginaris. (*Sein – nicht Seiendes – »gibt es« nur, sofern Wahrheit ist. Und sie ist nur, sofern und solange Dasein ist. Sein und Wahrheit »sind« gleichursprünglich*)>> (*SuZ*, 230/249).

En aquest fragment, com en els dos anteriors, es marca la diferència entre ser i ens, insistint en el vincle i “dependència” del ser i el Dasein, en aquest cas “a través” de la veritat. S’estableix la dependència del ser amb la veritat¹¹⁹⁷: *l’haver-hi* ser depèn de la veritat i aquesta exigeix el ser-hi (Dasein), en tant que obertura comprensora.¹¹⁹⁸

En tot cas, que el Dasein sigui la possibilitat òptica de la comprensió del ser (i de la veritat), no implica que en sigui la *possibilitat ontològica*. Per com continua *SuZ* sembla que aquesta possibilitat ontològica es donaria en la temporalització de la temporalitat. Per la meua banda, però, crec que parlar de *la mundanització del món* seria més adequat. D’entrada ens situem en un fenomen que no es deixa confondre amb cap subjecte¹¹⁹⁹ i que, havent-ne aclarit una mica el fenomen, ja es veu que tampoc es pot identificar amb *el tot de l’objecte*.

II. Continuació del debat idealisme / realisme en Heidegger

II.1. L’idealisme lingüístic de Heidegger segons Lafont

Lafont considera que en Heidegger hi ha un *idealisme* lingüístic fort, incoherent amb la destranscendentalització de l’*a priori* i del gir lingüístic impulsat pel mateix autor.

Per començar Lafont, les dues tesis centrals de l’hermenèutica de *SuZ* –exposades a continuació– comporten la destrucció del supòsit del ‘món exterior’, convertint la pregunta per la realitat del món extern en un pseudoproblema, i evidenciant el caràcter derivat de l’enunciat.

(A) *La universalitat de l’estructura de ‘quelcom com a quelcom’* -en correspondència amb la universalitat del signe (cf. § 17)-. Aquesta tesi¹²⁰⁰ dinamita el model de la percepció i significa “la substitució del ‘món exterior’ suposat per la filosofia de la consciència com a independent de tota interpretació i accessible així immediatament al ‘simple veure’, per una multiplicitat infinita de interpretacions (o ‘visions del món’, com les denominà Humboldt)”.

(B) *El caràcter previ del comprendre enfront del conèixer* que se segueix de l’universalitat de la *preestructura* assigna a l’enunciat (teòric) un estatus derivat de la interpretació.¹²⁰¹ Per si sol l’enunciat no

¹¹⁹⁷ En rigor, la dependència no és tant del ‘ser’ com del ‘donar-se’ el ser, de ‘l’haver-hi’ ser... Del ‘comprendre’s’ el ser, i no del ‘ser a seques’. És a dir, més aviat del ser A i no del ser B (cf. cap. 2.3.1.3. (apartat I)).

¹¹⁹⁸ <<I només perquè el Dasein està constituït per l’obertura, és a dir pel comprendre, això que anomenem el ser pot arribar a ser comprès (*Und nur weil Dasein ist als konstituiert durch Erschlossenheit, das heißt Verstehen, kann überhaupt so etwas wie Sein verstanden werden, ist Seinsverständnis möglich*)>> (*SuZ*, 230/249).

¹¹⁹⁹ Malgrat Heidegger tendeixi a convertir-lo en un *mer* existenciari. El món *es pot* considerar un existenciari, però només és un existenciari *des d’un sentit*, perquè *des d’un altre* és font de la mundicitat i la intramundانيت. Gairebé m’atreveria a dir que el món és més *fons* i *fonament*, que no existenciari. És a dir, el món és condició de possibilitat de l’existenciarietat i, per tant, dels existenciaris, més que un existenciari entre d’altres.

¹²⁰⁰ Heidegger defensa aquesta tesi quan diu que <<tot simple veure antepredicativament allò “a mà” és ja en si mateix interpretatiu-comprensiu (*Alles vorprädikative schlichte Sehen des Zuhandenen ist an ihm selbst schon verstehend-auslegend*)>> (*SuZ*, 149/173).

¹²⁰¹ De fet, <<tota interpretació que hagi de contribuir a la comprensió ha d’haver comprès ja el que intenti interpretar (*Alle Auslegung, die Verständnis beistellen soll, muß schon das Auszulegende verstanden haben*)>> (*SuZ*, 152/176). Així també la interpretació apofàntica o lingüística que es plasma en l’enunciat.

pot obrir l'ens. “Amb això, en definitiva, s'està substituint el model ‘atomista’ de l'enunciat pel model ‘holista’ del text”.¹²⁰² Només així podem captar la rellevància del ‘cercle del comprendre’, car no hi ha aprehensió lliure de pressupòsits.

Per altra banda, Lafont creu que Heidegger identifica *ser* i *comprensió del ser*, resultant en un *idealisme*. La *suplantació* de la diferència empíric-transcendental per la diferència ontològica és la clau que permet a Heidegger “elaborar de nou la qüestió de la condició de possibilitat de la ‘constitució de tot el positiu’ (Carta, 600 (*Brief an Husserl*, Husserliana 9, 600-602))”. En això hi ha dos pressupòsits bàsics:

(i) *El ser és el transcendent per antonomàsia* (cf. *SuZ*, 38/61). No es pot explicar per cap ens, ja que respecte aquest el ser és en cada cas ja allò ‘transcendental’ (cf. *SuZ*, 208/229). D'aquí:

(i.1.) *La tesi de la necessària relació entre ‘ser’ i ‘comprensió del ser’*. El ser només es dona en una específica obertura caracteritzada pel comprendre el ser. El què i el com de l'ens només són accessibles des de la comprensió del ser, així com la ‘realitat’ i la ‘veritat (de l'enunciat)’ només són possibles des de tal comprensió.¹²⁰³

(i.2.) *La tesi de la relació de determinació entre saber del significat i saber del món* (el saber ontològic determina el saber òntic). La comprensió del ser *qua* obertura del món determina concretament allò que ‘compareix’ intramundanament (cf. *SuZ*, 72/99-100).¹²⁰⁴

(ii) El ser, “en la seva concreció, en tant que ‘comprensió del ser, s'esdevé’ *en cada cas* i, per això, és històricament canviant”.¹²⁰⁵

Aquesta *lectura hermenèuticament transformada del ‘transcendental’* efectua una temporalització o historització del transcendental. A saber, una *destranscendentalització* a causa de la qual “la instància de la constitució transcendental en cada cas està al seu torn sempre ja constituïda i per això pot trobar-se com a <<factum>> o <<ens>> (*SuZ*, 212/233)”¹²⁰⁶, atès que l'obertura és sempre fàctica. Les tesis anteriors (i.1., i.2.), segons Lafont, constitueixen un *idealisme*. Identifiquen la constitució de sentit amb la veritat originària. Aquesta teoria del significat és l'*intensionalisme*, el qual “és idealista en tant que opera sobre la base del supòsit d'un regne de significats o ‘intensions’ (com a ‘possibilitats’ contingudes en una determinada comprensió del ser) que, en tant que mediadores entre paraules i realitat, han de ser ‘apreheses’ pel parlant per tal de fixar la referència, és a dir, per garantir la identitat de la referència.”¹²⁰⁷

Segons Lafont, Heidegger manté la postura lingüística que en l'àmbit anglosaxó s'ha anomenat **MDR**. És a dir, la tesi que afirma que *‘meaning determines reference’*. “La preeminència del significat sobre la referència (...) es condensa en la fórmula ‘l'ens només és *accessible* si *existeix* una comprensió del ser’ o el seu equivalent ‘la realitat només és possible en una comprensió del ser’” (fragments 1 i 2). Però és

¹²⁰² Lafont (1997), 80.

¹²⁰³ Segons Lafont, aquesta tesi manté la *divisió estricta entre a priori i a posteriori*, entesos com a comprensió del ser ontològica i coneixement òntic (cf. GA 26, 228).

¹²⁰⁴ Cf. Lafont (1997), 142.

¹²⁰⁵ Lafont (1997), 143.

¹²⁰⁶ Lafont (1997), 143.

¹²⁰⁷ Lafont (1997), 143. L'atribució d'intensionalisme a Heidegger crec que té un punt feble en la divisió ni problemàtica ni crítica que Lafont fa entre paraules i realitat. Aquesta divisió per estrats és comprensible sobre el fons d'una ontologia de l'estar-aquí com a *sentit*, cosa que Heidegger no accepta. Per altra banda, això d'un ‘regne de significats’ sona més a Frege que a Heidegger.

que, a més, “Heidegger *no* concep tal preeminència en el sentit aproblemàtic d’una condició de possibilitat de la referència, sinó –i aquí radica el pas decisiu vers l’idealisme– com la *determinació* unilateral de *què i com són les coses mateixes*.”¹²⁰⁸ No es pot *descobrir* res que no s’hagi *obert* prèviament en la comprensió del ser¹²⁰⁹ i aquesta obertura és fàctica, històrica i lliurada a una comunitat lingüística determinada. Els projectes de món són oberts *a priori* i determinen així el *què* i el *com* de l’ens, però *varien històricament*.¹²¹⁰ “Estan històricament relativitzats”, diu Lafont.¹²¹¹

II.2. Rèpliques realistes a Lafont

Wrathall i Carman es mostren molt crítics amb la interpretació *idealista* de Lafont, segons la qual la nostra comprensió del ser de l’ens *no és revisable* per l’experiència. Henschen defensa una postura híbrida en Heidegger i limita la validesa de la crítica de Lafont.

Wrathall censura l’idealisme lingüístic de Lafont. Nega la tesi MDR (*meaning determines reference*) en sentit *fort* que Lafont atribueix a Heidegger, acceptant-ne només una versió *dèbil*: efectivament el significat està ja sempre donat.¹²¹²

Lafont tendeix a reduir el ‘comprendre’ i ‘interpretar’ a actes lingüístics, eliminant la distinció forta entre ‘prepredicatiu’ (interpretació circumspectiva, ‘*com a*’ hermenèutic) i ‘predicatiu’ (enunciat, ‘*com a*’ apofàntic). La nostra experiència prepredicativa és, de fet, una predicació *implícita*.¹²¹³ De fet, concep el comprendre de manera lingüística, només que la interpretació circumspectiva seria *implícitament* atributiva.¹²¹⁴ Wrathall insisteix que Heidegger reconeix clarament que l’enunciat només és possible a partir d’un previ fer-se manifest l’ens, arrel d’un mostrar-se que no és de natura predicativa. A més, “en la nostra experiència prepredicativa del món, les coses no són compreses en termes d’objectes amb

¹²⁰⁸ Lafont (1997), 144.

¹²⁰⁹ A *SuZ* s’hi diu: <<que l’ens només pot *experimentar-se* “efectivament” quan s’ha comprès ja el ser, encara que no s’hagi conceptuat (*daß Seiendes nur dann »tatsächlich« erfahren werden kann, wenn das Sein schon verstanden, wenngleich nicht begriffen ist*)>> (*SuZ*, 315/334) o que <<tota experiència òntica de l’ens es funda en un projectar, més o menys transparent, el ser de l’ens respectiu (*Alle ontische Erfahrung von Seiendem (...) gründen in jeweils mehr oder minder durchsichtigen Entwürfen des Seins des entsprechenden Seienden*)>> (*SuZ*, 324/342).

¹²¹⁰ Heidegger obvia pensar la *relació* entre els *diferents* projectes històrics del món. Hi ha alguna cosa constant en aquests projectes de món o obertures fàctiques? Com a mínim hi ha d’haver prou de “constant” com *per* poder parlar d’ells sota el mateix nom (‘projecte de món’, ‘obertura’, ‘comprensió de ser’, ‘donació històrica del ser’). És sempre *el mateix* món projectat històricament de *diverses maneres*? O el món és sempre *la* projecció de ser que impera, encara que a nivell de “contingut” (ontològic, i no només òntic) no sigui igual? Pot ser *el mateix* món, sense haver de ser *igual* en la seva història? Aquesta darrera temptativa permetria enfocar la qüestió del món des de la seva història.

¹²¹¹ En un sentit no són pas relatius... El que és relatiu és el que es dona “en” ells en el seu donar-se... El donar-se de l’ens (i no l’ens!) és relatiu a l’obertura, la comprensió del ser, el projecte de món fàctic. Distanciant-me de Lafont, diria que *el que és relatiu* al projecte és *com a què i com* apareix l’ens, però no l’ens mateix! I ni tan sols crec que el *com* de l’estar-descobert l’ens sigui *absolutament* relatiu a l’obertura del món (cf. cap.2.3.2.3., II.3. Haugeland).

¹²¹² Wrathall, M.A., “Heidegger, Truth, and Reference”, a: *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 45, Routledge, 2002, 219-220: “la hipòtesi més feble que sempre que experimentem alguna cosa, ‘ja hem entès prèviament l’ens d’una manera o altra’”.

¹²¹³ Wrathall (2002), 222. Si “la comprensió del ser és un comprendre articulat lingüísticament” fins i tot el que Heidegger anomena *prepredicatiu* serà, de fet, *predicatiu*. “L’argument va més o menys així: Heidegger manté que tota l’experiència prepredicativa és una experiència de quelcom *com a* quelcom, i així es tracta ja d’una experiència que comprèn i interpreta”. Ja que Lafont entén “que comprendre i interpretació són actes lingüístics i consisteixen en predicar quelcom de quelcom. Per tant, la nostra experiència prepredicativa és, de fet, una predicació implícita.”

¹²¹⁴ Wrathall (2002), 223. Hi hauria “la distinció entre una interpretació en què un objecte és identificat mitjançant una atribució implícita per una banda, i una interpretació en què es fa una atribució explícita a un objecte”.

proprietats”, mentre que en l’enunciat es dona al ‘subjecte’ un caràcter determinat mitjançant el ‘predicat’ que limita el contingut del subjecte. De fet, el pas de l’experiència prepredicativa de les coses en el món a l’enunciat implica una ‘reducció’ o simplificació de la riquesa circumstantiva inicial.¹²¹⁵ La predicació implica una *desmundanització*, una simplificació i una selecció dels “elements” a dir: és aquest “atenuar (*dim down*)” la riquesa de la situació el que fa possible el “descobrir la classe de contingut determinat que permet formar connexions conceptuals, inferir, i justificar”.¹²¹⁶ Segons Wrathall, hi ha un nivell preconceptual de l’experiència de l’ens.¹²¹⁷ De fet, la comprensió del ser no és *ni conceptual ni predicativa*. No copsa una essència en el sentit en què ho fa la intuïció eidètica husserliana. Tampoc assoleix un ‘regne dels significats’ com creu Lafont. Seria més una ‘*acquaintance*’ amb l’essència que un ‘*knowledge*’ de la mateixa, diu Wrathall. En definitiva, *el prepredicatiu* no és una predicació implícita, encara-no expressada, perquè “té un contingut diferent de l’implicat en la predicació”. Per tant, “el significat que funciona en la comprensió del ser (que fa possible la nostra habilitat de relacionar-nos o de ‘referir’-nos a coses particulars) no és el tipus de significat que podria ser aferrat per una proposició”.¹²¹⁸

En conclusió, no s’ha de pensar que la comprensió del ser fa accessible l’ens de la mateixa manera com el ‘*Sinn*’ en Frege fa possible la referència a un objecte. Al contrari del que diu Lafont, es dona *un “immediat” ser-vora l’ens* que és la base del llenguatge i no a la inversa. Wrathall argüeix que Heidegger no acceptaria la pressuposició central de la tesi MDR que veu *possible* distingir entre significat i món, entre coneixement del significat i coneixement del món (entès com a identificació de l’ens, és a dir, com a coneixement del “món”).

La postura interpretativa de Wrathall és suficientment *realista* respecte l’ens com per evitar tota vel·leïtat idealista. A partir d’una cita de *VWdG* (GA 9,166) Wrathall afirma que “**el desocultament d’un món no és entès com una projecció que tindria el mateix contingut independentment de les coses que hi hagi**. Al contrari, els ens que ens envolten estan inextricablement incorporats en la nostra comprensió de les coses”.¹²¹⁹ Els significats (sic)¹²²⁰ no determinen unilateralment les coses, en el seu *què* i en el seu *com*, sinó que és en funció d’aquestes que hi ha una projecció de ser o una altra. I no n’hi pot haver qualsevol. Per Wrathall, Heidegger és més *externalista* (Putnam) que *internalista* (com li atribueix Lafont).¹²²¹

¹²¹⁵ Wrathall (2002), 223: “En la nostra experiència prepredicativa del món, les coses són compreses com les coses que són precisament perquè elles es prenen immediatament com a immerses en una varietat de circumstàncies [*involvements, Bewandtnis*]. En la predicació, en comparació, la nostra experiència experimenta una ‘restricció explícita de la nostra visió’, i ‘atenuem’ tota la situació amb la seva riquesa d’articulació davant nostre per centrar-nos en algun tret particular de la situació.”

¹²¹⁶ Wrathall (2002), 223.

¹²¹⁷ L’articulació prepredicativa segueix el model del *tracte pràctic* amb les coses en complexitat de les seves circumstàncies (*involvements, Bewandtnis*).

¹²¹⁸ Wrathall (2002), 224.

¹²¹⁹ Wrathall (2002), 225.

¹²²⁰ S’hauria de parlar de ‘significativitat (*Bedeutsamkeit*)’ i no tant de ‘significat (*Bedeutung*)’. Lafont (i Wrathall) identifiquen massa a la lleugera un terme amb l’altre, simplificant la qüestió (cf. cap. 1.3.4.2., apartats III-V).

¹²²¹ Wrathall (2002), 226. La determinació inicial, en Heidegger, de la veritat de l’enunciat en funció del seu mostrar l’ens i descobrir-lo com és, (cf. *SuZ*, 217-218/238-239) “és agnòstica respecte la qüestió de la referència”, mentre que Lafont centra tota la seva atenció en la suposada “teoria de la referència” dels termes de Heidegger. “Sigui com sigui determinada la referència, continuarem dient que l’enunciat només és vertader si l’ens cap al qual la descripció apunta és justament de la manera com l’enunciat apunta que és. I això és així perquè no és l’ens, sinó la *condició* de l’ens, l’ens en l’estat de coses, el que fa vertadera la proposició (*the truth maker of the proposition*).”

Carman també discrepa de Lafont. Els punts principals de la seva crítica són aquests:

(i) No es pot reduir “tota la intel·ligibilitat mundana” a llenguatge com fa Lafont. Tot i que Heidegger tingui un compromís apriorista no es pot identificar *apriorisme* amb *fregeanisme* (com ja deia Wrathall), perquè Heidegger combina *a priori* i *facticitat*.¹²²² La centralitat del llenguatge per Lafont radica en la interpretació que fa del § 17, on gairebé identifica signe amb significat¹²²³; el simbòlic amb l'ontològic.¹²²⁴ Lafont considera que el món com a significativitat es constitueix en una estructura de signes-relacions, cosa que Heidegger rebutja explícitament en el § 18. Segons Carman, però, el signe s'ha d'aclarir des de l'útil i no a l'inrevés.¹²²⁵ Per això, Carman rebutja la tesi de Lafont que el món com a totalitat de significat és de naturalesa simbòlica.¹²²⁶

(ii) No podem atribuir a Heidegger la tesi de la MDR, ni les conseqüències que se'n deriven, com “negar que la nostra comprensió normativa de les entitats és revisable a la llum de l'experiència”¹²²⁷, tal i com fa Lafont.¹²²⁸

(iii) Heidegger no és un ‘internalista semàntic’¹²²⁹ com li atribueix Lafont. En Heidegger el significat emergeix de les pràctiques vitals i lingüístiques, com en el darrer Wittgenstein. Més aviat seria un ‘externalista’ si entenem que l'externalisme defensa “la idea que podem identificar les entitats a què ens referim independentment de les nostres descripcions d'aquestes”.¹²³⁰ A diferència de Lafont, Carman insisteix en la distinció entre parla i llenguatge a *SuZ*.¹²³¹

¹²²² Carman (2002), 206. Lafont confon diverses distincions. *A priori/a posteriori* amb *significat/referència*, i aquestes amb la distinció *subjecte/objecte*, però “les tres distincions s'haurien de mantenir separades”.

¹²²³ Del fet que els signes (com a útil peculiar que són) posin de manifest l'útil en la seva circumstància en una orientació particular, no se'n deriva que res no es pugui mostrar sense la mediació dels signes.

¹²²⁴ Carman (2002), 210. La confusió ve parcialment donada pel vincle massa estret que Lafont estableix entre *signe* (*Zeichen*) i *significar* (*be-deuten*). En el § 18 on es parla de ‘significar’ no es fa cap menció dels ‘signes’. Lafont entén ‘significar’ com la manera particular de referir dels *signes*, a la vegada que ho identifica amb ‘mostrar’. Segons Carman ‘significar’ no té (de manera directa) res a veure amb els signes o el llenguatge: “és simplement la relació teleològic-pragmàtica entre útils (l'amb –què), una situació pràctica (l'en-què), un fi pròxim (un ‘per-què’), un fi més general (un ‘per-tal-de’), i el significat últim o punt que dóna sentit a l'activitat (el ‘per-mor-de’)”.

¹²²⁵ Carman (2002), 208: “L'estructura del signe ha de ser clarificada sobre la base del funcionament de l'útil, no *a la inversa*, ja que el signe és només un útil específic, tot i que d'un tipus particular. (...) El referir del signe consisteix en la manera com està imbricat en una totalitat de pràctiques”, mentre que segons Lafont “els signes no es *basen en* sinó que més aviat *formen la base* de la totalitat remissional de l'útil”.

¹²²⁶ Carman (2002), 210. Els significats lingüístics són un cas particular de les “significacions pragmàtiques”.

¹²²⁷ Carman (2002), 205.

¹²²⁸ Carman (2002), 212. Aquesta tesi implicaria que “el significat constitueix el món empíric en determinar els referents dels nostres termes lingüístics”.

¹²²⁹ Carman (2002), 213. En contra del que considera Lafont “reconduir els llenguatges històricament contingents i fàctics vers la parla (*Rede*) entesa en termes d'estructura existencial de l'ésser-en-el-món no és reificar el llenguatge en general com una mena de medi universal, sinó reconèixer que els fenòmens lingüístics ònticament concrets són el que són només gràcies a formar part de les pràctiques humanes, les quals són a la vegada constituïdes i constituents, llençades i projectants”. Del que diu Carman se'n segueix una concepció de la *Rede* no estretament lingüística, com ja hem vist (cf. cap.1.4.2.4., apartat I). A més a més, el llenguatge òntic deriva (ontològicament) de la parla: “Hom podria dir que el llenguatge és a la parla, el que la superfície és al tot”. En termes de Wittgenstein, el llenguatge com qualsevol altre fenomen mundà, es deu a una forma de vida (*Philosophische Untersuchungen*, §§ 19, 23, 241).

¹²³⁰ Carman (2002), 213.

¹²³¹ Carman (2002), 211. No tota parla és llenguatge, però tot llenguatge és parla (p.e. la crida de la consciència), diu Carman. Per Lafont, en canvi, la distinció entre ‘llenguatge’ i ‘parla’ apunta dos aspectes del mateix, *del* llenguatge (en un sentit més general). En Lafont ‘llenguatge’ és un sistema de signes ònticament concret i la ‘parla’ “es refereix a l'aspecte

(iv) Carman, en la seva interpretació de Heidegger, defensa una hermenèutica basada en un pragmatisme social. Els existenciaris de l'home (*Man*) i el xerrar (*Gerede*) permeten llegir *SuZ* en la línia d'"una concepció del significat pragmàtic i discursiu externalista social o anti-individualista".¹²³² Segons Heidegger "el significat discursiu i lingüístic" i possiblement també "les categories a priori que conformen la nostra comprensió del ser, estan determinats no pas pel Dasein *qua* subjecte transcendental, sinó per les pràctiques socials col·lectives concretes en tota la seva contingència òntica".¹²³³ També la *veritat*, doncs, es fonamentaria en aquestes.

Demmerling defensa una postura similar. Considera que estem "compromesos" amb el que fem, pensem o diem sobre el món (circumdant, natural o social) per aquest mateix.¹²³⁴ Aquesta obligació vers el món, aquest *poder*, es posa de manifest en el nostre tracte pràctic i perceptiu amb el món, "es fonamenta en una manera de viure i de mirar el món". P.e., l'home occidental va al metge quan es troba malalt, no va a veure un *shaman*; o tanca la porta amb clau en marxar enlloc de fer venir a un mag perquè faci un encanteri contra els qui vulguin entrar... Pel que fa a l'anàlisi de l'útil les acusacions d'idealisme que rep Heidegger no tenen ni cap ni peus. "Els seus pensaments tenen més aviat un **caire realista**, en la mesura que el Dasein pren en consideració la constitució dels objectes i del món comú en el comprendre".¹²³⁵

Henschen considera que la *posició metafísica fonamental* (*die metaphysische Grundposition*) de Heidegger respecte l'ens en general i respecte l'ens que està-aquí (*das Vorhandene*) en particular mereix especial atenció. Respecte (b) *l'ens en general* Heidegger defensaria simultàniament un *idealisme ontològic* i un *realisme òntic*, mentre que respecte el subconjunt de (a) *l'ens que està-aquí* (designat per termes teòrics) defensa un *idealisme* conseqüent. És a dir, un idealisme ontològic i òntic, que *no* cau en la tesi de la incommensurabilitat¹²³⁶ com diu Lafont.¹²³⁷

(a) Henschen considera que Lafont *generalitza* el que en Heidegger només es dóna en el cas del subconjunt de l'ens subsistent (*vorhanden*) designat per termes teòrics. Quan Lafont diu que en Heidegger "la referència de les expressions lingüístiques que designen l'ens està fixada pel significat d'aquestes expressions, és a dir, que l'essència de l'ens designat" s'estableix en el significat d'aquests termes (la tesi MDR), segons Henschen està pressuposant que "el ser de l'ens és per Heidegger idèntic amb l'essència d'aquest ens". Això no és cert *ni* pel Dasein *ni* per l'ens a mà.¹²³⁸ L'idealisme lingüístic que Lafont atribueix una posició a Heidegger que només és defensable "en relació a alguns pocs termes teòrics".¹²³⁹

ontològicament obridor de món del llenguatge".

¹²³² Carman (2002), 214. "De la mateixa manera que la intel·ligibilitat genèrica de l'útil està constituïda per les normes anònimes que en governen el seu ús, així també el que jo vull dir (el que significo) en el discurs ordinari no està dictat per les meves intencions, construïdes individualment, sinó per normes discursives anònimes".

¹²³³ Carman (2002), 214.

¹²³⁴ El sentit de 'món' aquí és una mica vague. Es pot entendre com a món 3, amb l'accent en l'ocupació i el "món" de l'útil que ens absorbeix.

¹²³⁵ Demmerling (2009), 63.

¹²³⁶ Més aviat s'ha de llegir d'acord amb la tesi de Quine de la infradeterminació (*Unterbestimmtheit*) de les teories en competència (ex: física aristotèlica vs. física galileana).

¹²³⁷ Henschen (2010), 301.

¹²³⁸ Henschen (2010), 305. Ni el ser del Dasein està determinat pel significat del terme que s'hi refereix, sinó per "un espai de joc de possibilitats existencials", ni el ser de l'ens a mà pel terme sinó per "un context de remissions".

¹²³⁹ Henschen (2010), 305.

(b) Respecte l'ens en general Heidegger és un *realista òntic* (Carman (2003)) i un *idealista ontològic* (Blattner (1999)). L'ens respecte el qual el Dasein es comporta és independent d'aquest, però el seu ser (ser comprès) és dependent del Dasein comprensor (cf. *SuZ*, 183/206).¹²⁴⁰ Per tant, “l'ens referit és independent del Dasein, i el ser comprès n'és dependent”, cosa que “implica que el ser d'un ens pot canviar, sense que l'ens mateix canviï (*impliziert, dass sich das Sein eines Seienden ändern kann, ohne dass sich das Seiende selbst ändert*)”. Això és molt clar respecte l'ens a mà. El mateix ens serà modificat en el seu ser en comparèixer en un context remissional diferent de l'usual.¹²⁴¹

Però també és sovint el cas pel que fa a l'ens *que està-aquí* o *subsistent*, diu Henschen.¹²⁴² Els criteris de classificació (de l'ens *subsistent*) no es descobreixen, sinó que s'estableixen convencionalment. El ser d'un ens subsistent pot canviar atès que consisteix en la conjunció de característiques conceptuals que li corresponen necessàriament, en el sentit que valen com a criteris de classificació de la seva identitat.¹²⁴³ Per a Henschen, Heidegger “subdivideix l'esfera del subsistent en dos hemisferis”: (i) Un hemisferi inclou l'ens subsistent designat per expressions lingüístiques que, com alguns termes teòrics, són sinònims del seu significat i només es refereixen *indirectament* a l'ens.¹²⁴⁴ (ii) L'altre inclou el subsistent designat per expressions lingüístiques que, com les expressions per les substàncies químiques, es refereixen *directament* a l'ens designat. Respecte 1 Heidegger manté una posició *idealista*, d'un idealisme lingüístic, ontològic i òntic ensems. Respecte 2, la seva postura és la d'un *realisme òntic* i un *idealisme ontològic*.¹²⁴⁵

II.3. Altres formes de realisme: Dreyfus i Haugeland

En aquest apartat presento dues postures *realistes* que no entren en la polèmica amb Lafont. Tant Dreyfus com Haugeland ja han anat aparegut, així que em centro en la temàtica.

Segons **Dreyfus**, tal i com passava amb la realitat, la veritat depèn del Dasein. *La veritat originària* (obertura) “és una funció de l'activitat pràctica del Dasein d'obrir un món”. Així, “assenyalar veritats particulars (estar-descobert) també té a veure amb el fer del Dasein, malgrat que allò del qual l'enunciat és

¹²⁴⁰ Henschen (2010), 306: “l'ens intencionat o al qual ens remetem, és independent de l'ens que l'intenciona o s'hi refereix, i que pertany al concepte del ser el fet que sigui comprès, és a dir, que sigui dependent del Dasein que el comprèn (*das Seiende, das intendiert wird, unabhängig von dem Seienden, das es intendiert, ist, und dass es zum Begriff des Seins gehört, dass es verstanden, d.h. dass es von dem Seienden, das es versteht, abhängig ist*)”.

¹²⁴¹ Per exemple, si hem de prendre cura d'un nen en un despatx de treball formal, el que hi ha per allí, es mostrarà en un sentit no habitual, o en una situació de guerra, les mateixes coses esdevenen (en el seu ser) unes altres. Els veïns passen a ser amics-enemics, el menjar moneda de canvi, etc.

¹²⁴² Henschen (2010), 306. “El ser d'un ens subsistent (*eines Vorhandenen*) és el seu concepte, això és, la conjunció de les característiques a partir de les quals es compon el concepte”. Però no hi ha necessitat metafísica o lògica que aquelles característiques corresponguin a aquest ens. Tals atributs no són “criteris transmundans d'identitat d'aquest ens subsistent” (distinció de Putnam (1990) entre criteris transmundans i criteris *sortals* o classificatoris d'identitat).

¹²⁴³ Cf. Henschen (2010), 307. L'exemple de Henschen és que a partir de la imposició de la química de Dalton el ser de l'aigua i de l'or canvien (és a dir, els criteris de la seva identitat *sortal*), sense que per això l'ens mateix hagi sofert cap canvi. *Ser* i *significat* del terme s'identifiquen. El rellevant és que malgrat canviar el significat del terme, la referència i l'extensió són les mateixes.

¹²⁴⁴ cf. Henschen (2010), 311. Un exemple seria ‘espai’ que pels euclidians és limitat i pels no-euclidians il·limitat, malgrat en ambdós casos es remet *empíricament* al mateix. Segons això, més que una incommensurabilitat (Kuhn), s'hauria de parlar d'infradeterminació (Quine). ‘Moviment natural’ seria un altre terme indirecte, que per Galileu significava una cosa diferent que pels seus oponents

¹²⁴⁵ Henschen (2010), 307.

vertader no depengui del Dasein”.¹²⁴⁶ En el SS 1927 Heidegger diu que el món no és la naturalesa i que a la naturalesa per ser tal i com és, no li cal la veritat o estar-descobert (cf. GA 24, 240/212) (cf. IV, cap. 6.1.1.3.). La naturalesa *com a naturalesa* només ho és en tant que ens intramundà i descobrible. Però *l'ens* que nosaltres descobrim *com a naturalesa* no depèn pas del Dasein, només depèn d'ell el fet *que* pugui ser descobert *com a tal naturalesa*.

Per determinar la postura de Heidegger Dreyfus comença negativament. (I) Heidegger *no és platonista*: “la veritat no pot ser una relació abstracta i intemporal de correspondència entre proposicions i fets”.¹²⁴⁷ (II) Però *tampoc és convencionalista*, ja que nosaltres no decidim quines són “les pràctiques que possibiliten l'acord entre afirmacions i estats de coses sota una certa descripció”, sinó que “hi som llençats”. “Encara més, el que es mostra depèn del que els ens són de fet. Així, la veritat no és subjectiva.”¹²⁴⁸ Resumint. “Igual que en el cas del ser (que depèn del Dasein) i de la natura (que no en depèn), la veritat com el revelar-se que resulta de l'usar assercions per designar coses depèn del Dasein, mentre que allò sobre el qual una asserció és vertadera pot ser independent del Dasein”.¹²⁴⁹ Heidegger no és relativista -atès que ell no treu valor a la veritat-, de manera que **Dreyfus** li atribueix a Heidegger un *realisme hermenèutic plural*. Això és: la veritat de les coses es pot dir de moltes maneres, però l'ens no depèn de nosaltres.

Hi ha diferents descripcions de l'ens en si mateix que poden ser vertaderes i amb tot ser “incompatibles” entre si. Com és possible, això? Tant Heidegger com Kuhn posen “l'èmfasi en les pràctiques que determinen la veritat”. Heidegger, segons Dreyfus, a part d'estar d'acord amb què els enunciats vertaders de la ciència només es poden dur a terme relativament a un lèxic¹²⁵⁰, aniria més enllà, fins a considerar que “diversos lèxics incompatibles poden ser vertaders, és a dir, revelar com són les coses en si mateixes”.¹²⁵¹ Però no qualsevol lèxic o teoria revela les coses com són. Cada lèxic té unes pretensions i unes direccions, i és en relació a aquestes pretensions que cada explicació teòrica és (més o menys) vertadera.¹²⁵² P.e., la física aristotèlica té pretensions causals i en això és superada per la física moderna que mostra molt més. Però que una teoria mostri no implica en absolut que allò que mostra sigui “la base última de la realitat”. Dreyfus considera que seguint l'esperit heideggerià hauríem de dir que “la

¹²⁴⁶ Dreyfus (1991), 277.

¹²⁴⁷ Heidegger rebutja a *SuZ* i al curs del SS 1927 les “veritats eternes” com a independents, i considera que les veritats universals depenen del Dasein, ja que per a mostrar-se, obrir-se i descobrir-se, els cal que hi hagi Dasein.

¹²⁴⁸ Dreyfus (1991), 278. Per una banda tenim que la veritat no és subjectiva, però requereix del Dasein. La proposició 2 + 2 igual a 4 només és vertadera mentre hi hagi Dasein, sense aquest no val (cf. GA 24, 315/270). No vol dir que llavors esdevingués falsa, sinó que romandria en l'inaparença.

¹²⁴⁹ Dreyfus (1991), 278-279.

¹²⁵⁰ Dreyfus (1991), 279. Per Kuhn “no hi pot haver veritat sobre les coses tal i com són en si mateixes”. És “un lèxic científic donat de termes sobre classes naturals el que determina què pot comptar com a vertader”. “Per Aristòtil era vertader que el sol és un planeta i que no hi pot haver-hi buit, mentre que per a nosaltres les afirmacions d'Aristòtil no són ni vertaderes ni falses perquè ‘planeta’ i ‘buit’ tenen diferents significats en el lèxic de la ciència moderna.”

¹²⁵¹ Dreyfus (1991), 279.

¹²⁵² Dreyfus (1991), 280. “En cada cas hi ha quelcom sobre el qual la teoria pretén ser vertadera, i en cada cas la teoria o mostra i assenyala el seu referent com és en si mateix, o fracassa en l'empresa”. Respecte les estrelles i el sol, a mesura que n'aprenem més, es posa de relleu que considerar aquests cossos sota la mateixa categoria (estrella) té més sentit que considerar el sol com a planeta, i en això l'explicació moderna és més potent, recull més poders causals. Però respecte una cosmologia descriptiva englobant, hom pot trobar que les causes finals aristotèliques són més reveladores, diu Dreyfus.

realitat pot ser revelada de moltes maneres i cap d'elles és metafísicament bàsica o fonamental¹²⁵³, cosa que Kuhn no acceptaria.¹²⁵⁴ És així que la postura del Heidegger *de* Dreyfus es pot designar com a **realisme hermenèutic**. No es nega la independència de l'ens, però no hi ha manera d'arribar a la mostració definitiva i última d'aquest, perquè el mostrar-se de l'ens depèn del Dasein i l'exigeix. Aquest és capaç de posar al descobert l'ens, però dins dels límits del seu projecte ontològic, per dir-ho d'alguna manera.

La interpretació kuhniana de Heidegger per part de **Haugeland** també defensa una posició de fons realista.¹²⁵⁵ Nega que l'ens i la nostra experiència de l'ens no puguin modificar la comprensió del ser, que és una de les nefastes conseqüències¹²⁵⁶ de l'idealisme de Heidegger, segons Lafont. En el seu desenvolupament de la temàtica en el marc de la ciència, considera que hi ha descobertes òntiques que poden “dur” a un enfonsament d'una comprensió del ser (crisi d'un paradigma i generació d'un nou paradigma).¹²⁵⁷ El Dasein resolt seria “capaç” d'afrontar aquest abisme, d'avançar-se a la pròpia “mort”, a l'ocàs del món, *retirant* una comprensió de ser.

El realisme de l'ens proposat per Haugeland dóna un gran pes a elements de la 2^a secció.¹²⁵⁸ Segons ell, l'obertura pròpia (en la resolució) és la via per guanyar la veritat ontològica. Aquesta exigeix un compromís existencial del Dasein: la resolució.¹²⁵⁹ La resolució és la forma *pròpia* i *apropiadora* d'obertura del Dasein mateix, però també del ser en general. De fet “és un obertura *apropiada* (*owned*) del ser”.¹²⁶⁰ En la resolució envers la mort el Dasein esdevé responsable de *tot* el seu ser. El Dasein resolt d'alguna manera “se sap” *finít* en tant que es projecta vers la seva mort.¹²⁶¹ Així tenim que “una tal **resolució total-però-finita** significa resolució vers la mort”. El Dasein resolt es *repeteix* en la seva resolució, es “re-resol” cada cop de nou, a la vegada que “s'ha de mantenir obert i lliure per la seva possibilitat, sigui la que sigui”. Això és, “s'ha de mantenir a si mateix lliure per a una possible –i, en cada cas, necessària- revocació” de la possibilitat a què s'ha resolt.¹²⁶² Vet aquí que en la resolució (com a forma

¹²⁵³ Dreyfus (1991), 280: “En tant que ens finits capaços d'obrir (*disclosing*), exercitem diverses perspectives –diversos lèxics- i revelem les coses tal i com són des de diverses perspectives. I del fet que puguem encertar-la (*get things right*) des de diverses perspectives, no se'n deriva que una única perspectiva sigui *la* correcta”.

¹²⁵⁴ Dreyfus (1991), 280.

¹²⁵⁵ Haugeland posa en paral·lel el món comú públic de l'hom amb la ciència normal de Kuhn, i **l'angoixa** (que treu el Dasein de la seva *normalitat*) amb el concepte de *crisi* de Kuhn que treu a la ciència *normal* del seu paradigma. La resolució es podria aplicar, per tant, a nivell d'Història de la Ciència a aquells que han cavalcats sobre l'abisme de l'esfondrament d'un paradigma científic (d'un món) projectant-se vers un altre, de la mà de les “impossibilitats” òntiques (pel paradigma A) que en el paradigma B passen a ser “possibles”.

¹²⁵⁶ Nefasta perquè redueix el valor de l'experiència. Els ens són poc més que figurants del repartiment de papers marcat per l'obertura (veritat o comprensió del ser), que es mou en un pla inassolible per a tota experiència òntica.

¹²⁵⁷ L'ens podria *motivar* canvis generals en l'obertura i comprensió del ser. Parlo de ‘motivar’ i no pas de ‘causar’, ja que no ens trobem en un esquema causal, sinó hermenèutic. El rebel mostrar-se de l'ens en la seva *impossibilitat* pot desvetllar la resolució del Dasein, però no la *causa* de manera necessària.

¹²⁵⁸ Disponibilitat a l'angoixa, crida de la consciència –a què el Dasein es responsabilitzi del seu *ser* com a *tot-*, culpa i ser-culpable (*responsability* i *being-responsible*, en Haugeland) i ser-envers-la-mort. La ‘mort’ ja l'hem exposat (cf. cap. 2.2.2.), els altres temes seran comentats en el proper capítol 3.

¹²⁵⁹ Haugeland (2000), 67. En la interpretació de Haugeland “la resolució ha de ser resolució *envers la mort*, i és *en tant que* resolt que el Dasein és *capaç de ser envers la mort*”.

¹²⁶⁰ Haugeland (2000), 69.

¹²⁶¹ Haugeland (2000), 68. “El ‘tot’ com al qual es projecta a ell mateix ha de ser un tot *finít* –a saber, la projecció ha de ser en certa manera limitada, i s'ha de projectar a si mateixa *com a* limitada així-”.

¹²⁶² Haugeland (2000), 68.

d'obertura pròpia) el Dasein *es manté obert a* l'obertura (món, comprensió del ser). *Obert* fins al punt de mantenir oberta la possibilitat de la seva impossibilitat.¹²⁶³ La possibilitat de retirar la possibilitat “escollida” *on* existim i *on* l'ens té el seu ser possible, és el que Heidegger anomena *mort*.

Tot això, aplicat en el context científic de descoberta de l'ens, de manera que s'admet que *aquest* pot motivar (en el Dasein) una decisió respecte l'obertura del ser (món). Contemplem el cas en què un ‘descobriment aparent’ (una experiència de l'ens) es mostra com a *impossible*. Què passa quan tot i esmerçar-s'hi al màxim, la comunitat científica i les persones rellevants pel cas “no troben manera de reconciliar els seus aparents descobriments amb allò que ells saben que és possible”; és a dir, amb la comprensió del ser que *són*. “Es pot apel·lar a la màgia, els miracles, el misticisme. Hi pot haver-hi negació, desinterès, decadència.”¹²⁶⁴ Si la impossibilitat és remota, possiblement es facin els ulls grossos, s'oblidi o es relativitzi. “Quina és, però, la resposta *responsable*?”. Primer de tot, efectivament s'ha de “*rebutjar l'acceptació* de cap impossibilitat descoberta”. Que s'ha descobert una impossibilitat implica dues coses: “què s'ha descobert de fet i què s'exclou en la projecció sobre possibilitats” (comprensió de ser). Però un cop s'ha revisat i s'ha reconsiderat i es veu que les *descobertes* no són el culpable, què queda? Només queda *la possibilitat de la impossibilitat*.¹²⁶⁵ És a dir, la possibilitat que sigui *el ser* de l'ens descobert el que fa fallida, el que es revela com a inadequat. Així, el Dasein resolt *encara* ha responsabilitzar-se “de la projecció sobre aquestes possibilitats, a saber, de l'obertura d'aquest ser (*disclosing of that being*)”. ‘Responsabilitzar-se d’X’ no només implica ‘considerar-ho en la seva importància’, sinó també, ‘no donar-ho per descomptat (*not taking it for granted*)’.¹²⁶⁶ El Dasein resolt *assumeix* i es *compromet* amb l'obertura (comprensió del ser, món) que hereta, precisament mantenint-la *oberta* i no donant-la per *feta*. Es manté lliure per retirar o cancel·lar la comprensió ontològica que ha rebut. Haugeland insisteix en la radicalitat d'aquesta situació.¹²⁶⁷ “L'obertura, els descobriments i les habilitats per a descobrir aguanten o s'enfonsen conjuntament –com un *tot*”.¹²⁶⁸ Cancel·lar o “renunciar a una obertura del ser és, en efecte, renunciar a *tot* (*everything*) –inclosa l'obertura de si-mateix que fa possible aquesta forma de vida.” Per això parla Heidegger de *mort*.¹²⁶⁹ El fracàs de la veritat ontològica (de l'obertura, d'un món) “és un col·lapse sistemàtic que ho soscava tot”, una fallida que no se soluciona. I la resposta responsable en un cas tal de fallida “és (eventualment) retirar-ho tot (*to take it all back*); cosa que

¹²⁶³ És a dir, el Dasein resta obert a la possibilitat de retirar la possibilitat en què existeix i a què s'havia resolt.

¹²⁶⁴ Haugeland (2000), 71. Pensem en les descobertes astronòmiques i observacions empíriques que no lligaven amb el model aristotelicoptolemaic.

¹²⁶⁵ Haugeland (2000), 72. El que resta són “les possibilitats –en d’altres paraules, el *ser* de les entitats descobertes”.

¹²⁶⁶ Haugeland (2000), 72: “Responsabilitzar-se d’alguna cosa no només implica prendre-s’ho com una cosa important, sinó també *no* donar-ho per descomptat. Donar per descomptat l'obertura del ser –explícitament i implícita- és típic del Dasein caigut i de la ciència normal. El Dasein *propri*, en prendre responsabilitat de la seva herència ontològica, ja no la dóna per descomptat. *Torna a desvetllar* la qüestió del ser.”

¹²⁶⁷ No es tracta senzillament de desfer-se d’una promesa o d’una manera de fer. Cal tenir en compte que en *cancel·lar una obertura de ser* no només renunciem a les arrels de tot comprendre, sinó també al confort i recer d’un projecte integral a partir del qual *els comportaments i les coses tenien sentit*.

¹²⁶⁸ Haugeland (2000), 73. Les maneres de descobrir l'ens (‘modes d’accés’ en Heidegger; ‘procediments experimentals i tècniques de resolució de puzzles’ en Kuhn) al seu torn “*depenen de* l'obertura del ser d’aquestes entitats”. L’instrumental científic, els experiments i la interpretació dels resultats “*depenen essencialment* de les mateixes lleis i teories que a vegades contrasten”.

¹²⁶⁹ Haugeland (2000), 73: “Prendre responsabilitat resoltament vol dir viure d’una manera que ho posa tot en joc”.

significa que la vida, *aquella* vida, no “continua””.¹²⁷⁰

En resum, Haugeland assumeix un realisme de l'ens en Heidegger fins al punt que aquest pot (amb el compromís resolt del Dasein) alterar, modificar i fins i tot retirar una comprensió del ser.¹²⁷¹ És a dir, el Dasein resolt¹²⁷² es pot projectar sobre la possibilitat de *la mort d'un món*. Si s'entén món en el sentit del *previ, total, significatiu* (en sentit ontològic i no merament lingüístic), etc., crec que es pot llegir el ‘cancel·lar una obertura de ser’ de Haugeland com a ‘morir del món’ (en rigor, morir d'un món) (cf. cap.3.3.3.4., apartat III).¹²⁷³

Tornant a la qüestió de la *veritat*, Haugeland conclou que, en Heidegger, “**la veritat ontològica malgrat ser històrica, no és arbitrària**”. L'historicisme de Kuhn i Heidegger no és un relativisme. Descobrir l'ens pressuposa l'obertura històrica del Dasein (o paradigma) -i en això és ‘relatiu a’-. “**Però si una forma de viure amb els seus comportaments òntics funciona o no, això en darrer terme no depèn pas del Dasein, ni individualment i històricament**. De manera que l'obertura mateixa, al seu torn, pel que fa al seu ‘èxit’ està en deute amb aquests precisos ens en tant que descoberts –ens que són independents d'ell en el sentit concret i indefugible **que estan fora de control**.”¹²⁷⁴ A pesar que el Dasein està compromès (habitualment de manera irresolta) amb l'obertura (ser), és *la insubordinació de l'ens* la que dona joc, en mantenir una *alteritat* insuprimible, que només el Dasein resolt “reconeix” com a tal.¹²⁷⁵ El Dasein resolt s'obre a l'obertura del món i no es tanca en banda a l'alteritat de l'ens. Així, *l'assumpció del seu existir és una assumpció del món com a món*, cosa que implica la possibilitat radical de la mort. En el cas del món, la “mort” equival a l'esfondrament de la significativitat comuna. El Dasein resolt assumeix el món 4A i 4B d'una sola tacada (cf. cap.2.1.1.3., apartat I). És a dir, el món és significativitat i nihilitat.

W.H. Smith critica les respostes habituals a la crítica de Tugendhat al concepte de veritat en Heidegger (Wrathall, Carman, Dahlstrom).¹²⁷⁶ Per començar, *l'obertura* no s'ha de considerar de manera *bidimensional*, sinó com “**una dimensió de profunditat**” que admet distints graus i que no té pols absoluts. Seguint a Haugeland, Smith intenta respondre a la demanda d'una “dimensió normativa” en l'obertura a partir de les anàlisis existenciàries de la 2^a secció de *SuZ* (mort, propietat i resolució). Contràriament a Dahlstrom¹²⁷⁷, suggereix que cal entendre l'obertura “com un assoliment (*achievement*),

¹²⁷⁰ Haugeland (2000), 75.

¹²⁷¹ La comprensió del ser o obertura és finita i pot caducar “degut” a l'ens tossut que es mostra *com a* impossible, “motivant” una revisió de l'obertura i comprensió del ser que determina què és possible i què no per a l'ens.

¹²⁷² Haugeland (2000), 72. “Perdre la confiança en una obertura del ser no és una cosa que es pugui dur a terme a la babalà”. De fet, el Dasein quotidià gira la cara amb horror a aquesta possibilitat radical i última, negant-la.

¹²⁷³ Aplicant les distincions conceptuals anteriors (cf. cap.2.3.1.3., apartat I), ‘la mort’ escau al món mateix. *La mort d'un món* (en el sentit 4A), ve a ser l'adveniment del seu revers “negatiu” (món 4B). Això no resulta en una absència total de *món*, sinó en un procés de transformació de l'estructura de significativitat (i a la llarga de l'estar-interpretat quotidià) del món (4A). Fins a quin punt es pot interpretar això com *la mort d'un món i l'aparició d'un altre* és un altre tema. De fet, el concepte ontològic (“formal”) de món que estic esbossant es mantindria *constant* a tot aquest anar i venir. Es podria parlar d'‘història del món’ en sentit ontològic? Tot això és massa problemàtic i complex com per tractar-ho aquí, tot i que en trobarem encara alguna pinzellada (cf. III, cap.3.4.2.2.; IV, cap.3.3.2.).

¹²⁷⁴ Haugeland (2000), 75-76.

¹²⁷⁵ No és que el Dasein compregui l'ens *d'una altra manera* que el comú dels mortals, sinó que es manté resolt a què *la manera comú* de comprendre (el ser de l'ens) pugui *enfonsar-se*.

¹²⁷⁶ Smith, W.H., “Why Tugendhat's Critique of Heidegger's Concept of Truth Remains a Critical Problem”, a: *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 50, , Routledge, 2007, 156-179.

¹²⁷⁷ Que considera que, a diferència del descobriment d'un ens, el caràcter de veritat de l'obertura *no pot fallar*.

com un descobriment del món que no sempre és exitós”.¹²⁷⁸ Aquest és el quid. L’obertura del món no flota independentment de l’ens com si fos una projecció *aleatòria* de sentit desvinculada. Indirectament, l’ens és capaç de revertir, modificar o enfonsar una obertura del món (gràcies a la resolució possible del Dasein). Així, l’obertura (en què es dona una comprensió del ser) és susceptible d’èxit i de fracàs. I és que el Dasein resolt (anticipant-se a la mort) pot reconèixer que “la seva obertura del món no és absoluta, que pot haver deixat quelcom a fora”. És a dir, que l’obertura *també* encobreix i amaga. La propietat del Dasein li permet assumir la pròpia finitud *i la del seu món*.¹²⁷⁹ Per contra, el Dasein impropri seria *idealista* sense saber-ho, en defugir la finitud que l’ens rebel ens recorda.¹²⁸⁰

És en la resolució on Smith veu la *restauració* parcial de la dimensió normativa que Tugendhat i Lafont troben a faltar.¹²⁸¹ El Dasein propi és *transparent* en la seva finitud i en la possibilitat del col·lapse del món, car es projecta en la mort... La resolució és un compromís *amb el món* (obertura) que implica un *restar obert a* (*an openness towards*) la possibilitat de retirar el compromís. L’ocasió d’aquesta *rescissió* de la resolució (*repetició*), és l’ens insubordinat de què parlava Haugeland.¹²⁸² Per tant, la veritat *es funda* en el compromís del Dasein (tot i habitualment estar irresolt).¹²⁸³ Però això no és cap idealisme, ja que l’ens *té molt a dir* respecte la “vida o mort” d’un món o obertura.

¹²⁷⁸ Smith (2007), 174.

¹²⁷⁹ Smith (2007), 175. “En tant que propi el Dasein es confronta amb la mort –el no-poder-ser en el món- o, en el sentit aquí rellevant, amb el col·lapse d’una obertura del món i de les pràctiques que l’han obert”.

¹²⁸⁰ Smith (2007), 175. El Dasein irresolt “s’ocupa del xerrar, la curiositat i l’ambigüitat, però mai de confrontar l’ens en el seus propis termes”

¹²⁸¹ Smith (2007), 175. És quan el Dasein assumeix la crida de la consciència i “l’accepta com la seva *pròpia* crida a l’autoresponsabilitat que la dimensió normativa és restaurada en l’obertura; a saber, com a *resolució*”.

¹²⁸² Smith (2007), 176: “L’habilitat d’aquests ens a resistir-se a les nostres pràctiques i esquemes interpretatius és el significat ontològic de la mort per a Heidegger, i només el Dasein resolt es pren seriosament aquesta mort *com a responsabilitat seva*. És a dir, en tant que resolt, el Dasein comprèn que la pròpia intel·ligibilitat dels ens i el món mateix no està predonada sinó fonamentada en el seu compromís existencial respecte d’ells; se n’adona que les possibilitats mitjançant les quals el Dasein es comprèn a si mateix i als ens no floten lliurement, sinó que *reclamen* al Dasein com a aquell que és responsable de la seva existència.”

¹²⁸³ Smith (2007), 177. El Dasein irresolt tracta l’ens tal i com *es* fa en l’obertura pública comuna. El Dasein resolt “està consagrat (*beholden*) a si mateix” i al món, i n’assumeix la possibilitat extrema: la mort.

2.4. Pensaments entorn del món com a donació d'una peculiar totalitat

Heidegger diu que l'obertura possibilita l'estar-descobert de l'ens. Si s'entén l'obertura com la *donació* d'una comprensió del ser *en què* el Dasein ònticament és, s'entendrà perquè prefereixo parlar d'*obertura del món*. En cert sentit es podria considerar que *l'obertura del Dasein* no és aquesta *donació*, sinó la seva *assumpció* (resolta o no). L'obertura del món en sentit *fort* que reclamo s'ha de distingir de l'obertura del món en sentit *feble*, que Heidegger usa sovint per referir-se a l'"obertura" de l'ens intramundà en general.¹²⁸⁴ En aquest sentit *feble* accepto que es *reconduïxi* l'obertura del "món" a l'obertura del Dasein (amb l'accent en el seu *ser-en-el-món*¹²⁸⁵), però no pas en el sentit fort.

Però hem obtingut algun altre guany per la qüestió del món de les exposicions i discussions anteriors? Ens trobem amb dubtes ja latents des d'un inici, però ara poden ser expressats amb més claredat. A partir de la situació "ontològica" en què ens disposa l'*angoixa* (cap.2.1.) hem assolit el món com a *totalitat* (cap.2.2.), i gràcies al problema de la realitat i la veritat hem vist el vincle essencial del món amb l'*obertura* (cap.2.3.), i per tant, amb un caràcter dinàmic (obertura-clausura). En resum, el món és un *donar-se dinàmic amb caràcter d'obertura*. La comprensió del ser es dona *amb* cada món. I el món vincula interiorment l'ens amb la comprensió del ser, cosa que esdevé *fenomènicament* constatable en el Dasein.

Però amb tot això, encara ens preguntem pel caràcter de *totalitat* del món. És el *món* l'espai de joc total del *possible*? O només del *real possible*? O es redueix al tot *real*, a l'univers dels *fets* i para de comptar? Cada opció és més restrictiva que l'anterior i limita més el que seria el món, així com allò *obert* o *possibilitat* pel món. Vegem-ho.

(i) És el món *l'espai del fenomen possible*? Si això és el cas, cal entendre que aquesta *possibilitació* de l'ens en el seu ser (o constitució de sentit en general) determina el 'què' i el 'com' de l'ens, com afirma Lafont? En quin sentit? Aquest sentit de 'possible' és molt ampli. El real possible, l'imaginari possible, el teòric possible, el lògic possible... De fet, la *possibilitat* té un significat aquí que inclou la seva pròpia "negació": la possibilitat de la impossibilitat (existencial, empírica, teòrica, d'ús, lògica...).¹²⁸⁶ S'hi pot encabir tot el *pensable* amb sentit?¹²⁸⁷ Un problema aparellat a tot això és *com* determinar el món com a totalitat de *ser* (totalitat –finita- del possible).

(ii) O hem de limitar el món a l'espai del fenomen *real (possible)*? El món seria, llavors, el "món" descrit per les ciències no només en els seus fets com qui fa una història de l'univers, sinó encara més, com a conjunt d'estructures *causals* que determinen el *possible* i l'*impossible* (el que pot o no pot passar). Es

¹²⁸⁴ I a sobre, sovint en el sentit encara *més reductiu* de l'estar-descobert l'ens intramundà, però no al complet. Perquè es remet *principalment* a l'ens a mà, *parcialment* al que està-aquí i obvia *sistemàticament* els altres.

¹²⁸⁵ Aquest 'món' que apareix a l'estructura de l'èsser-en-el-món no es pot reduir al "món", ni tan sols a l'obertura del "món" –la qual *es pot* contraposar, en cert sentit, com fa Heidegger a l'obertura més originària *del* Dasein-. Aquest món és el donar-se i imposar-se la comprensió del ser històrica, precisament com a *totalitat*. Aquesta és la que cal interpretar, i d'entrada l'enfoquem com a 'totalitat de ser': 'totalitat de possibilitats de ser'.

¹²⁸⁶ A veure això m'ha ajudat especialment la interpretació de Haugeland (cf.cap.2.3.2.3., apartat II.3.).

¹²⁸⁷ D'entrada no; si p.e. *pensem* en la possibilitat que jo estigui físicament a dos llocs a la vegada, això és "pensable" (bé, hi ha qui discutiria que en pensar això estiguéssim pensant *res*), però no forma part de les possibilitats *de ser* que m'obre el món. Però en un altre sentit, no és el món mateix qui em dona la possibilitat de *pensar* això? Especulativament parlant, no és cert que hi ha "*possibilitats*" que es donen en un món i en un altre no -precisament en el sentit que en un món *són* possibilitats, i en l'altre *impossibilitats*-?

tracta de la totalitat de l'efectivament *possible* (fets i estats de coses).¹²⁸⁸

(iii) O el món no és més que *el conjunt del real*, en el sentit del que s'ha esdevingut i s'esdevé i, en la mesura en què es pugui determinar des de les condicions passades i presents, del que s'esdevindrà *efectivament*? Hi ha una distinció entre considerar com fa 2 el 'real (possible)' i 'el real' mateix com es fa aquí. A 2 encara hi ha una consideració ontològica, a 3 es planteja (implícitament) un esclafament complet del possible en pro del *real*. Fins i tot allò que encara no és, en tant que *part* del món (futur) ja està determinat en el seu ser real (futur). Aquí, 'possibilitat' no és més que un mode de la 'realitat'.

Aquesta concepció del món com a *suma de fets* (en el temps) per comuna que sigui implica greus problemes. Per començar caldria determinar què són fets i què no? Els fets passats han deixat de ser fets o romanen en la seva efectivitat i factualitat? Es pot parlar en absolut de fets futurs? Hi ha fets de sentit o significatius? El que no és un fet, és res en absolut? Aquí, implícitament s'accepta que el fet mana i que no hi ha 'espai de possibilitats' (que *encara* es troba en 2), sinó simplement un 'espai de fets' constituït precisament pels fets mateixos que passen. Però què és el contrari d'un 'fet'? No-res? Aquesta concepció pot ser *finitista* com ho pot ser la 1? O sorprenentment la reducció del possible als fets tendeix a ser *infinetista*? A continuació comento les tres opcions anteriors, amb vista a la qüestió del món:

(i) La primera tesi del món com a constitució de sentit (constitució del ser o de la possibilitat en general) corre el risc d'identificar sense matís 'món' i 'comprensió de ser', sobretot si ho enfoquem com Lafont. Això genera la paradoxa següent: el ser del *món* equival, si més no formalment, al ser de la *comprensió del ser*.¹²⁸⁹ En aquest cas el món seria més fonamental que el ser.¹²⁹⁰ Reduir el *ser* a *comprensió del ser* (concepció del ser A) implica un risc subsegüent: reduir el ser (i el món) al ser del Dasein, ja que aquest és la possibilitat òntica de la comprensió.¹²⁹¹

(i.1.) Una lectura profundament ontològica del Dasein com a ésser-en-el-món (Dasein 2) permet dir que el ser del món "depèn" del ser del Dasein, en tant que el Dasein és (el) ser (en el món), tot i que llavors, el ser del Dasein també "depèn" del ser del món!

(i.2.) Per contra, una lectura que accentui el caràcter d'ens del Dasein (Dasein 1) convertiria la tesi 'el ser del món depèn del ser del Dasein' en un absurd, en eliminar tota *alteritat òntica*¹²⁹² i, en el fons, tota *pluralitat ontològica* dels modes de ser, reduint (en un sentit encara per determinar) p.e., el ser-a-mà i l'estar-aquí a la forma de ser del Dasein. Això seria un idealisme *sui generis*.

¹²⁸⁸ La noció de 'món' amb què juga Wittgenstein en el *Tractatus* és similar a aquesta, tot i les diferències filosòfiques de plantejament i conceptuació. Allí es defineix el món com a *totalitat del que és* (i no és) *el cas*. És a dir, com totalitat dels fets (que són i que no són el cas). Per dir-ho en altres paraules, *totalitat dels fets efectuats i dels fets possibles* (i per tant, no efectuats). Diu Wittgenstein: <<1 El món és tot el que és el cas>> i <<1.1 El món és la totalitat dels fets (*Tatsachen*), no de les coses. (...) 1.12 Així, la totalitat (*Gesamtheit*) dels fets determina què és el cas, i també que no és el cas.>> Per tant, el món -pensat des de l'*espai lògic*- és encara més semblant al punt 2 de dalt. En aquest sentit diu: <<1.13 Els fets en l'espai lògic són el món>>, és a dir, tot el *que pot* i *no pot* ser el cas. En tot cas, sembla que en Wittgenstein preval la noció de 'conjunt de' per sobre la de 'totalitat'. Curiosament, la funció que en el *Tractatus* fa la *lògica* (determinar què *pot ser* el cas i què *no*) és similar a la del *món* heideggerià. Wittgenstein (1963), 11.

¹²⁸⁹ Sobre aquesta perspectiva de les coses i la seva alternativa: cf. cap.2.3.1.3., apartat I.

¹²⁹⁰ Entès aquí com la comprensió del ser històricament donada, i no com *el problema del ser*.

¹²⁹¹ Respecte la problemàtica distinció entre obertura del Dasein i del món: cf. cap.1.4.1., 2.3.2.2. (apartat I).

¹²⁹² *Alteritat òntica* entre el Dasein (ens) i la resta d'ens que no és com ell, el ser dels quals en aquesta lectura "emanaria" del Dasein mateix. Cosa manifestament problemàtica.

Tal i com ho entenc, el Dasein *permet* que aquests modes de ser “tinguin lloc”, però no els *produeix* pas! En permet la seva *veritat* (obertura del ser i estar-descobert de l'ens d'acord amb l'obertura). Només en aquest sentit els modes de ser que no són els propis del Dasein “depenen” del Dasein. Fins i tot el mode de ser propi del món¹²⁹³ “dependria” en aquest sentit *feble* del mode de ser del Dasein.

(ii) La segona tesi s'aproxima a una projecció (del ser) de tall científic. És a dir, una ontologia de la naturalesa *implícita* en la ciència moderna i en el “seu” món. Equivaldria a una comprensió de la *totalitat del ser de l'ens intramundà natural real*. Tal comprensió (projecció) estableix la possibilitat (i impossibilitat) d'aquest ens. Això es pot seguir del plantejament de Heidegger, i pot ajudar a la primera lectura, sobretot si acceptem que no hi ha només *una* ontologia (en aquest cas de la natura o ens real).¹²⁹⁴ És a dir, assumint un *pluralisme ontològic*.¹²⁹⁵

Pel vist, diria que l'ontologia fonamental té un caràcter històric i dinàmic, ja que depèn de la *donació* mateixa de la comprensió del ser -és a dir, del món històric-. No es pot concebre el ‘ser’ com una categoria universalment buida, superior i constant que determina “des de dalt”, de manera unívoca i unidireccional, les funcions històriques fonamentals (ciència, creença, anhels, percepció, afectes del Dasein del cas). Cal concebre el joc ontològic en totes les direccions, malgrat que *es pugui* fer la *distinció* entre ontologia fonamental i ontologies regionals, entre comprensió del ser i l'ens mateix (que també *es codeterminen*, encara que *habitualment* mani la comprensió del ser, que és la que “dirigeix” i dóna “format general” a l'experiència òntica, sense que per això la *produeixi*).

(iii) La concepció del món com a totalitat dels fets reals és ontològicament pobre i, al meu veure, inacceptable, perquè identifica el món amb l'ens *real* en el seu caràcter específic de *fet*, i pressuposa una determinació del *ser* del fet no aclarida ontològicament. Aquesta concepció no només pensa el món de manera òntica, sinó que ontològicament li nega tot ser propi. Se li atribueix el *ser real*, però ni tan sols es tematitza allò que (fins i tot *en aquesta mateixa concepció*) determina el món com a “diferent” d'un ens real, és a dir, el seu caràcter de totalitat. La *totalitat* de l'ens real bé que ha de tenir un caràcter específic que el diferenciï de la *parcialitat* del real. Si no és així, llavors es pensa la totalitat en una formalitat buida insuficient per la plenitud de la qüestió.

¹²⁹³ El món mateix és, en rigor, *un mode de ser* fonamental, o la *donació* dels modes de ser.

¹²⁹⁴ Quines altres ontologies “hi ha”? Una ontologia de l'art (de la producció en sentit ampli), de la vida (en sentit general), de l'espai, de la matemàtica, del diví, del ficcional, etc.

¹²⁹⁵ Personalment defugiria la lectura jerarquitzant d'una *ontologia fonamental* general que sotmet i subordina les *ontologies regionals*. Aquest esquema recorda la divisió aristotèlica de la filosofia primera i les filosofies segones, i només és funcional si s'entén que les *segones* no són *deduïbles* de la primera -tot i que la filosofia primera no es pugui concebre com a resultat d'una *inducció* des de les ontologies regionals-. Possiblement hi hagi una codependència estructural entre ontologia fonamental i ontologies regionals -que, per si soles, *pretendran* ser fonamentals-.

3. APROPIACIÓ: L'EXISTÈNCIA PRÒPIA I EL “MÓN PROPI”

El capítol anterior ha conclòs dient que el món és una *donació* de la *totalitat de ser*. És la totalitat de ser que *permet* la pertinent comprensió del ser històrica –atenció, que aquesta frase es pot llegir en dos sentits i els dos són adequats-.¹²⁹⁶ D'aquesta manera, el Dasein, que *és* en el món, “ha de tenir” la possibilitat d'*apropiar-se'l* o de no fer-ho.

Existir pròpiament és, a la vegada, ser pròpiament en el món. Si el món és una totalitat del possible, l'existència resolta *d'alguna manera* s'apropia aquesta totalitat, a pesar que habitualment siguem en el món sense prendre aquest ser en la seva radicalitat, sinó en l'assumpció impròpia que pren el món com una donació *còsica* i no *ontològica*. Usualment es redueix el món al *real* i, així, se'ns escapa el món com a *totalitat* donada del *possible* -vinculada internament amb la *llibertat* del Dasein, amb el seu més radical *poder-ser*. Donat el vincle intern i essencial de la mundanitat i la ipseïtat que vull treure a la llum (tot i ser implícit en l'estructura de l'ésser-en-el-món), el “**món propi**” és el món *apropiat* des del Dasein resolt (a partir d'ara món 4C¹²⁹⁷). Aquest Dasein seria capaç de treure a la llum *existencialment* (no necessàriament en una investigació explícita) la finitud del món, vincle intern del món i el Dasein *mateix*. Intentaré articular aquestes idees a partir d'un tractament selectiu de la 2^a secció de *SuZ*.

¹²⁹⁶ No vull entrar en l'estira-i-arronsa sobre si el món és *més fonamental* que la comprensió del ser o a la inversa. En cert sentit es *poden* usar com a sinònims, ja que la donació del món determina la totalitat del possible *en* una comprensió del ser històrica. Però també és cert que la *comprensió* del ser prioritza el caràcter del ‘comprendre’ i del ‘projecte’, mentre que el *món* es pot enfocar des d'aquest caràcter existenciar (comprensor-projectiu) –p.e. món 4^a-, però no s'hi esgota pas. De fet, el món en la seva nihilitat (món 4B) és *incomprensible*. En aquest sentit sembla un fenomen encara més ric que el de la comprensió del ser, tot i que són cooriginaris, i no poden anar per lliure.

¹²⁹⁷ Articulant així els tres aspectes fonamentals del món en sentit ontològic (món 4): significativitat (A), nihilitat (B) i apropiació (C) (cf. cap.2.1.1.3., apartat I).

3.1. La unitat de món i si mateix en la 2^a secció de *SuZ*

3.1.1. La 2^a secció com a repetició i aproximació més originària als fenòmens

Segons les orientacions metodològiques de la indicació formal, tot concepte és una indicació que cal *efectuar* -sempre novament- i “millorar” -en el sentit que tota comprensió és circular, i parteix d’una interpretació prèvia no explicitada. En aquesta recerca de *més* originarietat, d’atansar-se *més* a la cosa mateixa i d’atendre *més* als fenòmens, la manera de procedir adequada és la *repetició*, la circularitat del treball conceptual fenomenològic i hermenèutic.

L’anàlisi provisional del Dasein de la 1^a secció de *SuZ* ha de ser *repetida* accentuant l’aspecte de *ser* d’aquest ens. Això no vol dir que en la 1^a secció l’anàlisi del Dasein hagi estat una investigació òntica. Allí s’ha buscat posar al descobert l’estructura ontològica constitutiva del Dasein, l’èsser-en-el-món, en una anàlisi sistemàtica dels seus moments (el món, el ‘qui’ i el ser-en). Al final de la 1^a secció Heidegger s’ha establert la cura (*Sorge*) com a ser del Dasein.

Però *cura* i *èsser-en-el-món* no són sinònims, tot i que els dos termes designin una estructura de ser en relació a l’ens privilegiat. Diem sense problemes que el ser del Dasein és la cura¹²⁹⁸, però seria adequat dir que el *ser* de l’ens designat com a Dasein és l’èsser-en-el-món?¹²⁹⁹ Amb tot, no hi ha dubte que *èsser-en-el-món* és l’estructura de ser fonamental constitutiva *a priori* del Dasein com a ens. En el seu *ser-en* (un món) el Dasein és l’ens peculiar que comprèn el ser de l’ens, es deixa afectar i l’expressa. Per tant, és important mantenir la distinció conceptual entre *Dasein*, *èsser-en-el-món* i *cura*, tot i que la relació íntima que mantenen els fenòmens designats per aquests termes faci que, en molts casos, se solapin i, ocasionalment, allò *indicat* per ells s’identifiqui o confongui.

Em permeto una **recapitul·lació** del que s’ha dit sobre el món, i dels guanys obtinguts respecte el seu concepte. El fenomen del món es pot tractar en diferents nivells, que a grans traces es corresponen amb els tres capítols que articulen aquesta III part de la tesi:

(i) En la 1^a secció de *SuZ* es fa d’entrada una distinció provisional (quasi-formal) de quatre sentits en què s’empra el terme (§ 14). En el capítol 1 m’he centrat en els dos darrers: el món 3 (com a ‘en-què’) i el

¹²⁹⁸ La cura (§ 41) representa una primera aproximació a <<la totalitat originària del tot estructural del Dasein (*die ursprüngliche Ganzheit des Strukturanzes des Daseins*)>> (§ 39). Aquesta *totalitat* del fenomen comença a encarar gràcies a la “reducció” existenciària efectuada per l’angoixa (§ 40), tot i que de seguida es considera que la cura no assoleix prou originàriament l’íntegre-poder-ser (*Ganzseinkönnen*) del Dasein. Llavors a la 2^a secció es posarà a relluir l’existenciari ser-vers-la-mort (§§ 50-53), que ha de lliurar-nos la possibilitat d’un íntegre-poder-ser propi gràcies a la resolució precursora (*vorlaufende Entschlossenheit*) (cap.2 i 3 de la 2^a secció; esp. §§ 60, 62, 64, 65).

¹²⁹⁹ Penso que l’èsser-en-el-món té com a funció establir un àmbit fenomènic de partida preconceptuat unitàriament, que permet evitar el plantejament del subjecte modern, així com l’oposició entre jo i món. És a dir, que el món pertany a l’èsser-en-el-món i el fenomen de la “identitat” o del ‘si (*Selbst*)’ també. Malgrat que es doni sovint una equivocitat entre Dasein i ésser-en-el-món, i en moments Heidegger faci servir indistintament els dos termes, crec que es pot desfèr. Com ja hem apuntat, l’equivocitat només es dona si s’enfoca el Dasein com a *pura expressió de ser* (i no com a ens), car llavors es produeix una coincidència en la referència dels dos termes: **allà on parlem de Dasein parlem d’èsser-en-el-món (no hi ha Dasein que no sigui en un món) i allà on parlem d’èsser-en-el-món estem apuntant a la indissociabilitat de Dasein i món**. Però l’èsser-en-el-món com a estructura de ser constitutiva del Dasein no té en absolut aspecte d’ens, mentre que el Dasein sí que el té. De fet es diu que és l’ens preminent a nivell òntic i ontològic, perquè li pertany l’existència en cada cas seva i la comprensió del ser.

món 4 o mundanitat (com a ser del món). Aquesta primera exposició s'elabora al llarg de la 1^a secció, mitjançant l'atenció als fenòmens.

En un primer tram anem des de l'útil i el fenomen del món circumdant, passant per la mundicitat posada de relleu pel signe (§§ 15-17) fins l'exposició de la mundanitat com a 'significativitat' (§ 18) -és a dir, la totalitat circumstantiva vinculada al per-mor-de del Dasein-, i l'espacialitat del món (circumdant) (§§ 22-23). Tot això és remès a l'*obertura* del món i del Dasein (amb l'ambigüitat assenyalada) (§§ 29-34). L'anàlisi desenvolupada fins aquí s'ha escomès des d'una perspectiva *indiferent* centrada en la quotidianitat del Dasein, però es mostra una essencial tendència a la *caiguda* (§§ 35-38) -impropietat de l'existència-.

A nivell general, en aquest nivell s'encara el món com a familiar *en-què* significatiu *on* ens trobem "a casa" i que s'albira com a horitzó total del ser de l'ens: és el *món circumdant comú*. El món és desapercebut i temàticament desatès, en tant que condició de possibilitat del nostre ocupar-nos de les coses, ser-amb els altres i ser hom-mateix (**món 4A**). És el fons sobre el qual existim i les coses (de què ens ocupem) són. Només en el *fracàs*, *pertorbació* o *anomia* puntual d'aquesta quotidianitat del tracte pragmàtic (quan falla l'útil, el tracte amb els altres o en l'assenyalar del signe), s'anuncia el món.¹³⁰⁰

(ii) No és fins el final de la 1^a secció (§ 40) que col·lapsa el món com a familiaritat significativa *en* què existim i *amb vista a* la qual l'ens és projectat en el seu ser. Un esfondrament *total* que permet atendre al fenomen del món com a tal. Aquest món caracteritzat com a *no-res* d'ens i de significativitat (**món 4B**) representa *el moment de la nihilitat de l'ésser-en-el-món*. Aquest moment reapareix en la 2^a secció de la mà de la mort, la consciència, el ser-culpable...¹³⁰¹ Ja que segons la meua interpretació la nihilitat fonamental a l'ésser-en-el-món, es pot llegir tant *en el Dasein* (mort, consciència, culpa...) com *en el món* (no-res del món).

(iii) La meua tesi és que en *un* cert sentit la *nihilitat* de fons¹³⁰² és condició de possibilitat de l'ésser-en-el-món i, per tant, del Dasein i del món en la seva *reciprocitat i consonància*. No és per casualitat que a *SuZ* el *món com a món* només apareix en irrompre la nihilitat del fons sobre el qual el Dasein existeix en tant que ser-possible, en tant que obert i obridor en l'obertura (del món i de si). És a dir, en l'angoixa.¹³⁰³

¹³⁰⁰ Heidegger posa l'accent, molt sovint en la 1^a secció, en l'accepció del 'món' com a 'horitzó de sentit i projecció fonamental del ser de l'ens a mà'. Però ja he expressat repetidament que la noció ontològica de món no es redueix a ser el teló de fons de l'ens intramundà, com si *hi pogués* haver alguna cosa així com *un altre* teló de fons per *una altra mena d'ens*. El món circumdant *de l'útil* és un sentit restringit de 'món' que *per si sola* és insuficient.

¹³⁰¹ Tot i que es parla també explícitament de nou del 'no-res del món' (*SuZ*, 276/296).

¹³⁰² Em remeto a una multiplicitat de fenòmens: no-res del món, no-res de la consciència que ens crida, el 'davant-de-no-res' i 'per no-res' de l'angoixar-se, el no-res de la mort en tant que possibilitat més radical, la inhospitalitat del Dasein en el seu 'no-ser-a-casa', etc.

¹³⁰³ A part de l'angoixa hi ha *altres* maneres de la irrupció del món (com a tal). És a dir, modes com el món esdevé fenomen. Si seguim a Heidegger, aquestes altres formes tenen a veure amb la disposició afectiva, com en l'avorriment o en el sublim, i no amb el comprendre, ja que el comprendre *pressuposa* un fons sobre el qual projectar les possibilitats, és a dir, *un món*. Però és possible el mostrar-se del món en el seu fonament negatiu des de l'existenciari del *comprendre*? No trobem en els moments més vertiginosos de la metafísica, la poesia o fins i tot la ciència, instants en què *el discurs* obre amb tota radicalitat una comprensió *disposada afectivament*, atès que el propi discurs ens tempera de manera desacostumada? Ens podem "apropar" a l'*obertura com a tal* (és a dir, al *fenomen del món com a món*) mitjançant l'articulació del discurs i la paraula? Podem atansar-nos al no-res d'ens o l'ens en conjunt desprovist de significativitat amb el discurs (filosòfic)? Crec que la filosofia pot descriure el produir-se aquesta obertura radical, i per tant ens ho pot "recordar", però *no la produeix* ella mateixa. Ens pot "fer sensibles" i preparar-nos per a aquesta mena de fenòmens que si es donen i no hi atenem

Aquest tercer tram que situo en la 2^a secció, posa de manifest la *copertinença* ja “implicada” de bon principi en el fenomen de l’èsser-en-el-món.

La nihilitat de fons *possibilita* la resolució precursora, assumir el projecte llençat, “efectuar” la finitud del nostre ésser-en-el-món. És a dir, l’encetar una existència (pròpia) en carregar-se la finitud fàctica del projecte de comprensió de ser. Aquesta *finitud* no només escau al Dasein *qua* ens, sinó també al propi món com a totalitat de ser *en què* existim comprenent(-nos). Aquesta assumpció del propi Dasein i del propi món en cada cas *s’acompleix* en la Situació.¹³⁰⁴ La resolució en què el Dasein *s’empodera* del seu ser¹³⁰⁵ no és fruit d’un raonament explícit i general, sinó d’una modificació existencial del nostre ser (en-cada-cas-meu/nostre), que recobra la concreció finita de l’Aquí del Dasein en la Situació del cas. És en aquest context que parlaré de *món propi*, en el seu sentit ontològic designat com a **món 4C**.

Per tot això, tot i que la *temàtica del món* sempre formi “part” del fenomen bàsic de l’èsser-en-el-món¹³⁰⁶, al llarg de *SuZ* es pot resseguir la *transformació* del concepte de món que permet donar una visió –fenomenològicament aproximada– del fenomen en els seus diversos aspectes. En aquesta III part de la tesi *rellegeixo SuZ* establint l’esquema *familiaritat – esfondrament - apropiació* per copsar *els nivells* del fenomen del món.¹³⁰⁷ La conceptualitat de cadascun d’ells s’ha de considerar *relativament* adequada al nivell que correspon.

(I) La quotidianitat és la dimensió en què es produeix el primer nivell de l’anàlisi, descriptiu, interpretatiu i *encaminat* vers l’ontologia. Partim del trobar-nos vivint amb els altres enmig de les coses que fem i de què ens ocupem.

(II) El segon nivell s’enfronta amb la ruïna de la quotidianitat, el seu esfondrament. Representa el moment de l’estranyesa, del col·lapse de la significativitat total quotidiana en-què existim. Aquesta esquerda ens obre la possibilitat d’una investigació fenomenològica i ontològica del món, la seva totalitat, el seu fons de nihilitat i el seu caràcter de possibilitat.

(III) La radicalitat de la proposta interpretativa heideggeriana respecte la qüestió del món es consuma en el tercer nivell, tot i ser el més problemàtic. La connexió inherent de *mundanitat i ipseïtat* que vull posar de relleu en la 2^a secció de *SuZ* tot just s’insinua en la 1^a.¹³⁰⁸ L’anàlisi de la 2^a secció es centra

adequadament queden oblidats o encoberts de seguida, però no té un poder poètic ni causal respecte aquests esdeveniments. La literatura, la poesia, la música i algunes formes d’“art” no-lingüístiques relacionades amb la imatge, el so i la vivència espacial i corporal, poden remetre’ns eventualment al veïnatge de l’inhòspit. Poden posar-lo al descobert, però?

¹³⁰⁴ O més aviat s’hauria de dir que en la resolució el món és obert com a *Situació*? (cf. cap.3.3.2.).

¹³⁰⁵ En rigor, s’apropia del seu *ser-si-mateix-en-el-món*.

¹³⁰⁶ Vull fer notar, doncs, que sóc conscient que *no* es pot separar el concepte de *món* del concepte de *l’èsser-en-el-món*. Igual que no es pot identificar l’èsser-en-el-món amb el Dasein *qua* ens (Dasein 1). Fetes aquestes distincions, crec que la temàtica del món pot guanyar una autonomia *relativa*, com intento fer al llarg de la tesi. *Relativa*, però, ho continua sent respecte la temàtica del ser, la veritat i per tant, del Dasein. I és que si fem *fenomenologia*, la sola noció de *fenomen* implica ja el Dasein. El món com a *donació* del fenomen des d’una totalitat implica un *qui*, o en termes encara més heideggerians, un *Aquí* pel fenomen, per l’esdeveniment.

¹³⁰⁷ No nego amb això que en la 2^a secció el món com a tema explícit d’anàlisi si no desapareix del tot, sí que es fa bastant fonedís, i cal interpretar la seva “presència” dissimulada en la tematització explícita d’aspectes del Dasein.

¹³⁰⁸ És cert que la qüestió (del vincle mundanitat-ipseïtat) està molt menys travada que les plantejades en la 1^a secció. Cal tenir present que de la 1^a secció en trobem diversos esbossos en cursos anteriors (SS 1923 i esp. SS 1925). Però en canvi, el que es tracta en la 2^a secció (i també el vincle del si-mateix amb el món) són qüestions recurrents en els cursos i escrits que segueixen a *SuZ* (1927/30). (cf. IV, cap.6 i 7).

explícitament en elucidar *l'existència pròpia* i la possibilitat del si-mateix des d'una transformació de la pròpia existència.¹³⁰⁹ Però ni que sigui de besllum, la qüestió del món rep aquí indicacions valuoses.

3.1.2. El si-mateix i el món en la seva unitat

Com he dit, proposo una lectura de la 2^a secció de *SuZ* que recuperi els vestigis del problema del món que queda *nominalment* arraconat en benefici del problema del si-mateix. Tot i que reconec que a la 2^a secció no hi ha un discurs sistemàtic sobre la qüestió del món, per altra banda no em sembla lícit acceptar acríticament la *desaparició* d'un concepte fonamental¹³¹⁰, com fan el gruix de les interpretacions de Heidegger. Crec que la temàtica del món resta en part *amagada* rere el si-mateix (si més no nominalment), i per això cal exposar els fonaments ontològics d'aquest (cf. esp. cap. 3.3.4.) que només apareixen a partir de la *resolució* (cf. esp. cap. 3.3.1., 3.3.2., 3.3.3.).

De totes maneres, altres exegetes han copsat la *copertinença* estricta del món i el si-mateix. Per tal que això sigui diàfan cal tenir *in mente* el concepte estrictament ontològic de món, car si es parla del "món" com a tot d'ens intramundà (en l'ocupació), tot és més opac.

Així he trobat indicacions similars en la tesi doctoral publicada sobre el concepte de món a *SuZ* de **Thomas**, que reconeix que *el món* (en sentit ontològic) és "el tot dels nexes de sentit del per-mor-de i del per-a, el tot del ser mateix (*Welt ist das Ganze der Sinnbezüge von Umwillen und Umzu, das Ganze des Seins selbst*)", mentre que *el món circumdant* és reduït sovint a la totalitat de l'intramundà, al "context del per-a (*Um-zu-Zusammenhang*)".¹³¹¹ És per això que, en rigor, *el món* (món 4A en la meua terminologia) exigeix la "unitat de món circumdant i si-mateix".¹³¹² És a dir, la unitat de l'ens intramundà i l'ens *mundà* (Dasein) en un tot definitiu, tot i que *finit*. El concepte originari de *significativitat del món* indica "el tot de per-mor-de i per-a, mentre que quan, per contra, es parla impròpiament de la 'significativitat de l'intramundà' (significativitat intramundana) remetent-se merament als per-a, s'entén la significativitat del món només a partir de l'intramundà", deixant de banda el Dasein mateix (cf. *SuZ*, 187/209).¹³¹³ Cal distingir, doncs, entre el *concepte no-originari de món* com a *mer* món circumdant¹³¹⁴ i el *concepte propi de món* com a ser.¹³¹⁵ Si no ho fem "es desvetlla la impressió que el si-mateix *no* és 'mundà'" -com si fos *extramundà*¹³¹⁶- "en la mesura que no és *merament* '(circum-)mundà'". Per contra, Thomas afirma que més enllà de tot el

¹³⁰⁹ Vol dir això que *només el Dasein resolt pot fer una anàlisi originària del si-mateix*? L'anàlisi del si-mateix es pot fer des de l'hom, i d'entrada *la fem* (tal i com *es fa*) des d'aquesta situació impròpia i pública. El que s'assoleix des de l'estar-interpretat públic és més aviat una tipologia de *persones i col·lectius*. No s'assoleix el fenomen originari, sinó el fenomen comú i *general* del si-mateix, sent el Dasein *radicalment* singular. Carman parla de la irreductibilitat ontològica del punt de vista de la 1^a persona i de la impossibilitat d'assolir una comprensió de nosaltres mateixos d'acord amb "cap concepció simètrica i impersonal del si-mateix" (Carman (2003), 267-268). Tot això ho discuteixo més endavant (cf. cap. 3.3.3.).

¹³¹⁰ Recordem que el món és un moment essencial de l'ésser-en-el-món. No només en el seu significat més òntic de "món", com a ens intramundà vora el qual el Dasein ocupat s'absorbeix i a partir del qual s'interpreta, ni tan sols en el seu sentit òntico-existencial de món circumdant en què existim, sinó també el món com a mundanitat (món 4).

¹³¹¹ Thomas (2006), 101.

¹³¹² Thomas (2006), 102.

¹³¹³ Thomas (2006), 102-103.

¹³¹⁴ Reduït a la totalitat circumstantiva (*Bewandtnisganzheit*) com a "context dels per-a (*Um-zu-Zusammenhang*)".

¹³¹⁵ És a dir, com a connexió dels per-a (de cada totalitat remissional i circumstantiva) i els per-mor-de (del Dasein).

¹³¹⁶ Cosa absolutament contrària a l'esperit i el plantejament general del filosofar de Heidegger.

matís conceptual de l'obra, “la vertadera intenció de *SuZ* és precisament la de mostrar que *el si-mateix és en el món* i en quina mesura (*ist aber doch zu zeigen, dass und inwiefern das Selbst in der Welt ist*)”.¹³¹⁷

D'acord amb tot això, seguiré el fil interpretatiu que vincula les dues seccions mitjançant la temàtica del món. Allà on a la 1^a secció es parlava del món, del seu obrir-se com a condició de possibilitat del descobrir-se l'ens, ara a la 2^a secció es parlarà de la resolució del Dasein, del si-mateix i de la Situació. En el capítol 3.3. exposo el paral·lelisme explícit en Heidegger entre ‘*Erschlossenheit – obertura*’ (1^a secció) i ‘*Entschlossenheit – resolució*’ (2^a secció). Per tal com l'obertura és obertura *del* Dasein, però també *del* món!¹³¹⁸ Si això és així, no hi ha cap raó de pes per acceptar que la resolució només afecta el Dasein. El món és constitutiu de l'èsser-en-el-món, i per tant, el Dasein resolt s'obre d'una *altra* manera al món (a la significativitat donada, al món comú de l'hom, al món vora el qual treballa i s'ocupa,...). Per això parlaré en aquest capítol de ‘*món propi*’ (o d'un ‘*món apropiat*’ pel Dasein resolt).

Si entenem la 2^a secció com a repetició que aprofundeix en allò indicat en la 1^a, vers una totalitat i integritat més originària dels fenòmens, caldrà veure en què queda el món. El Dasein resolt s'apropia de *si* i en això “modifica” el seu ésser-en-el-món i, per tant, el món mateix. En guanyar-se a si mateix rescatant-se de la dispersió en el món públic de l'hom gràcies a la resolució precursora, el Dasein també guanya una totalitat del món “inèdita” fins ara, que caldrà pensar conjuntament amb la Situació (cf. cap. 3.3.2.).¹³¹⁹ En la resolució el Dasein aconsegueix la seva integritat (*Ganzheit*) com a ésser-en-el-món, en una mena de “renaixement” (probablement inadvertit) que comporta una explicitació (preontològica) d'aquest.¹³²⁰ El Dasein resolt d'alguna manera (no primàriament cognitiva) “reconeix” la copertinença constitutiva del món i si-mateix.

Com veurem en la resolució el Dasein es projecta vers la pròpia mort i des d'ella assumeix i “tria” les seves possibilitats. Això no vol dir que les generi a partir del no-res (*nihil absolute*), sinó que precisament les recull de l'estar-interpretat públic, de la comprensió del món i del ser ‘en’ la qual ha existit des de sempre. No es tracta que el Dasein resolt habiti *en* un altre món, sinó que s'apropia del mateix món *on* existia d'entrada. El món es mostra sota una llum diferent, des de la llibertat finita resolta que assumeix la seva nihilitat –és a dir, el seu ser-culpable (ser-responsable de la tria d'unes possibilitats enlloc d'altres)- i des de la seva mort. Caldrà precisar en quin sentit el Dasein resolt continua sent-*vora* les coses, *amb* els altres. Per assolir això és indispensable ***una interpretació no solipsista del si-mateix***, que eviti la reducció individualista del Dasein, que comportaria conseqüències nefastes per a la investigació de la qüestió del món.¹³²¹ Una primera indicació d'aquesta lectura no reclusiva del si-mateix és recordar que el si-mateix del

¹³¹⁷ Thomas (2006), 103.

¹³¹⁸ Sempre que no reduïm el món al concepte *no-originari* de món circumdant limitat a la totalitat de l'intramundà.

¹³¹⁹ Serà necessari il·luminar l'aparent paradoxa que el món apropiat en la resolució es mostri com a Situació. En quin sentit la Situació ens fa guanyar *integritat i totalitat*, és a dir originarietat, en l'exposició del fenomen del món?

¹³²⁰ Aquesta no ha de ser pas (en primer terme) mental, intel·lectual, ni expressada lingüísticament. Si pot ser totes o alguna d'aquestes coses, és una pregunta de segon ordre, ja que només des de l'efectuació d'aquesta “explicitació” s'obre la possibilitat de reflexionar i articular (intel·lectualment o d'altres maneres) aquest “nou” ésser-en-el-món. Nou en el seu *com*, no necessàriament en el seu *què*. No cal que cap de les condicions reals d'existència del Dasein (el seu ‘què’) canviï i, malgrat tot, la transformació del ‘com’ implica que es viuen de manera modificada.

¹³²¹ Precisament aquesta és la manera habitual d'entendre la 2^a secció. La mort, la consciència, la resolució precursora i l'obertura de la Situació són presentats com elements d'una *reducció a l'individu*. Com si la 2^a secció de *SuZ* presentés una teoria de la individualitat autèntica. És temptador fer aquesta lectura *existencialista*, però crec que cal interpretar d'una *altra*

Dasein és, tant *en-el-món* com l'hom-mateix, tot i que d'una altra manera. D'aquí la meua insistència en lligar *si-mateix* i *món apropiat*.

Veurem que parlar del Dasein com a *si-mateix* no és una reducció al subjecte com podria semblar (cf. cap.3.3.4.).¹³²² Segons el propi Heidegger el Dasein no és un subjecte, sinó un *si-mateix* (*Selbst*) no-subjectiu, trans-subjectiu o fins i tot *pre-subjectiu*. És transcendència.¹³²³ Aquest *si-mateix* en el seu existir roman sempre *existencial* a la vegada que *existenciari*.¹³²⁴ En tant que transcendència “el Dasein no és un subjecte en relació a un objecte sinó que és aquesta relació mateixa, és a dir, allò que hi ha ‘entre’ subjecte i objecte”, però no com un *entre* que sorgeix de dos elements previs, sinó el que permet que apareguin subjecte i objecte relacionats entre si.¹³²⁵

El plantejament de **Crowell** també ajuda a mostrar la unitat de *si-mateix* i *món*, que es posa tant de relleu amb el ‘món propi’. Crowell concep el Dasein com la dimensió o perspectiva originària de la 1^a persona¹³²⁶, que en la seva forma *pròpia* es mostra com a tal.¹³²⁷ Per Crowell “la fenomenologia de la consciència (*Gewissen*) de Heidegger és un donar compte de l’adonar-se de si o apercepció (*self-awareness*), o ‘subjectivitat del subjecte’”. A més, “aquesta mena d’autoritat de la 1^a persona constitueix l’origen de la raó”, entesa “de manera minimalista, com l’habilitat de pensar i actuar no merament d’acord amb normes, sinó *sota la llum* d’aquestes”. Crowell atribueix a Heidegger la tesi que la resolució converteix *bases fàctiques* en *raons*, i fa comprensible que el Dasein no existeix en un ‘entorn’, en una ‘esfera’, sinó en un món.¹³²⁸ La Un món que precisament ara queda il·luminat sota una llum peculiar, una llum a la qual se li ha donat diversos noms al llarg de la història de la filosofia: món, llibertat, veritat... En tot cas, el que indico amb l’expressió ‘**món propi**’ va en aquesta direcció: un món *apropiat* des del Dasein resolt que s’obre a la Situació, que no té una relació mecànica ni merament funcional amb el món circumdant, sinó que *es fa seves* les possibilitats més pròpies. No *segueix* normes, sinó que *actua lliurement sota la seva llum*. No se sotmet al món comú, sinó que existeix *lliurement* en ell. No està llençat i abatut en el món, sinó

manera la ‘*Vereinzelung* (singularització)’ del Dasein en l’angoixa, la mort i la consciència. Precisament en el sentit d’una *apropiació* de l’existència i el ser-en-cada-cas-meu. La singularització del Dasein l’entenc com a re-conducció al ser més *propi* (existència, ser-possible, mort). Com un encarar-nos amb el nostre *ser* (en-el-món) i deixar-nos de llegir a partir del ser de l’ens intramundà del qual ens ocupem (“món”). Per altra banda també és un “pas” del que Thomas deia el concepte *no-originari* de món (món circumdant com a intramundانيت) al concepte *propi* de món (la mundانيت en el seu vincle intern amb la ipseïtat) (cf. III, cap.3.3.; IV, cap.6.2.2., 7.2.2.2.).

¹³²² Això ho desenvolupo amb més base textual (1927/30) a la IV part de la tesi (cf. IV, esp. cap.6.2.3.).

¹³²³ El concepte de transcendència apareix ja a *SuZ* (§ 69) però esdevé central i es desenvolupa molt a partir dels cursos i textos que el segueixen (1927/30), fins al punt que gairebé suplanta l’‘ésser-en-el-món’ (cf. IV, cap.5).

¹³²⁴ Cf. Richardson (1967), 101. Per això, Richardson considera que **es pot parlar legítimament d’ell com si fos un ‘subjecte’ sempre i quan limitem el terme al nivell òntic**, sense incloure la perspectiva ontològica, autèntic privilegi i primacia del Dasein (cf. *SuZ*, 110, 111, 227, 229, 382). Parlant així no cauríem, segons diu, en cap subjectivisme, ja que la transcendència és més objectiva que cap objecte i més subjectiva que cap subjecte (cf. *SuZ*, 366).

¹³²⁵ Richardson (1967), 101. És la transcendència originària de què parla Heidegger p.e. al curs SS 1928.

¹³²⁶ Cosa amb la qual hi estic d’acord, amb el matis que la 1^a persona la concebo, d’entrada, com a 1^a persona del singular o del plural indiferentment (cf. II, cap.2 (esp. cap.2.3.1., 2.3.2.2., 2.4.)).

¹³²⁷ Perquè el Dasein que existeix impròpiament *també* està implícitament en aquesta perspectiva (indicada en el concepte *modalment indiferent* del ser-en-cada-cas-meu (*Jemeinigkeit*)), malgrat que es compregui a *si* des de la perspectiva de la 3^a persona (l’hom).

¹³²⁸ Crowell, S., “Subjectivity: Locating the First-Person in *Being and Time*”, a: *Inquiry 44: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, London, 2001, 434: “L’autoritat de la 1^a persona és el que transforma ‘bases/raons (*grounds*)’ (fàctiques) en ‘raons (*Gründe*)’ i explica com és que el Dasein habita en un món i no funciona merament en un entorn.”

que està llençat en el món i se'l fa seu, des de la seva finitud.

El Dasein *propri* no viu significativament en els *per-a* i els *per-mor-de* del Dasein quotidià públic on domina la perspectiva neutre de l'hom¹³²⁹, on un *mateix* és qualsevol altre. Resolt el Dasein, el món queda *transfigurat*. És *propri* en sentit ampli, des dels diversos modes fonamentals que tenim de *ser-hi* (*ser-en*) apropiats des d'una 1^a persona genuïna: el *ser vora* l'ens de què ens ocupem, el *ser amb* altres, el *ser-si-mateix* són tots ells *apropiats* des de si. L'*en-què* total és apropiat des de la singularitat del Dasein del cas.

En definitiva, *si-mateix* i *món* no són antagonics. Des de la perspectiva de l'ésser-en-el-món són dues cara de la mateixa moneda. I doncs? Si en la 1^a secció s'ha parlat del món predominantment com a *món significatiu familiar* de l'hom (l'hom és el "subjecte" de la disposició afectiva, comprendre i parla de terme mig), es pot projectar aquest model formal en la 2^a secció. El 'qui' és en el món de manera pròpia serà el si-mateix o el Dasein *mateix* (el Dasein en el seu ser-si-mateix (*Selbstsein*)). Per tant, hi ha d'haver el món *en-què* aquest Dasein resolt existeix, món que no és *creació* seva, encara que s'hagi *transfigurat* (en el seu *com* més que en el seu *què*). El món no és el conjunt de l'objectivitat que se'ns encara i amb què ens enfrontem. En l'*obertura* de la resolució ens "sabem" formant part del món en un sentit essencial: ni objectiu, ni subjectiu. L'*obertura* del món no és independent del nostre assumir-la. Tampoc la nostra *obertura* és independent de l'haver-se obert el món. És aquí on es juga l'*apropiació del món*, que *repteix* la cancel·lació de la distinció epistemològica bàsica objectiu-subjectiu. No és que l'elimini, només és que en el fenomen del Dasein i del món que descrivim en la 2^a secció, aquesta oposició s'inhibeix.¹³³⁰

Una manera d'entendre el que intento aquí és pensar-ho com un *esbós d'ontologia del món propi* que no es pot pensar separatament, sinó com a moment de *l'ontologia del món en general* (que té com a moments la significativitat familiar, la nihilitat inhòspita i l'apropiació). En tal esbós caldria articular els conceptes de *món*, *finitud*, *llibertat* i *apropiació* des d'un tot fenomènic que tot just comença a apuntar-se en l'horitzó. No hi ha dubte que això planteja molts interrogants...

Sorgeix el *món propi* amb l'assumpció de la finitud (del Dasein) en la mort, amb la qual es guanya la llibertat finita? És el *món propi* el *món des de la llibertat*? En quin sentit s'ha d'entendre aquí 'llibertat'? O més aviat, el món apropiat és una *síntesi* existencial i fàctica entre món *causal* i món de la *llibertat* (món *fenomènic* i món *noüimènic*), com l'anelhada i presentada per **Kant** com a *ideal* asimptòtic?¹³³¹ Suposant que en la resolució s'esdevé una tal *síntesi*, això no treu que hi hagi d'haver una ponderosa tasca conceptual *posterior* per explicitar el que existencialment ja s'ha esdevingut en tota la seva simpleza.¹³³²

¹³²⁹ Perspectiva de la 3^a persona (singular, plural): "es porta", "hom fa", "diuen que".

¹³³⁰ Es pot continuar investigant i parlant dels aspectes objectius del subjecte i dels aspectes subjectius de l'objecte, en una mena de dialèctica inacabable. Tot i que és una via possible d'encarar la qüestió, en la matisació infinita (potencialment) entre allò objectiu *del* subjecte i allò subjectiu *de* l'objecte. En tot cas, partint de l'ésser-en-el-món aquesta terminologia és inadequada, perquè representa el dualisme de partida que es volia evitar.

¹³³¹ Segons aquesta pregunta, començar per una anàlisi del món com a *totalitat fenomènica causalment travada* (univers concebut per la física) seria un error de principi de la mateixa magnitud que *posar una llibertat incondicional* d'entrada - postulat de la raó pràctica-. El projecte transcendent kantià es troba amb la feixuga tasca de recompondre i cosir de nou el que ha separat d'entrada: causalitat i llibertat, objecte i subjecte, fenomen i noümen. Seria un enorme guany existenciarí reconèixer que no es tracta de generar cap síntesi filosòfica *a posteriori* (en una dialèctica) i que en la resolució precursora el Dasein ja "comprèn" el món pròpiament com a *tal síntesi*? O és això un *desideratum* va?

¹³³² Aquesta ingent tasca serà conceptual i lingüística pel filòsof, per l'artista a nivell expressiu i plàstic (material o no), pel moralista o teòleg a nivell apologetic, etc.

3.2. Nihilitat com a condició de possibilitat de l'apropiació del món

Aquí veurem el paper de la nihilitat en la investigació sobre el món. Respecte l'itinerari que he traçat a través de *SuZ* m'interessarà parlar especialment en els següents indicadors de la nihilitat de l'ésser-en-el-món: la *consciència* i la *culpa*. Ambdós em serviran per il·luminar una mica més la *nihilitat del món* (no-res del món) anunciada amb l'angoixa.

3.2.1. Nihilitat i món

3.2.1.1. Indicis previs: nihilitat quotidiana, existenciària i del món

En els dos capítols anteriors s'han donat senyals inequívocs del *fons* de nihilitat que jau en l'ésser-en-el-món, i que n'és una mena de *fonament*, com argumentaré en aquest capítol. Amb el que s'ha vist fins aquí ja es poden distingir tres sentits del terme 'nihilitat', predicant-se els dos primers *del Dasein* i el tercer *del món*. Amb *accents diferents* els tres sentits remetent al mateix fenomen de la nihilitat¹³³³: nihilitat quotidiana, nihilitat existenciària i nihilitat del món.

(N¹) En referència a la nul·lilitat o vanitat de l'existència quotidiana caiguda, mancada de fonament i d'empara, en el seu xerrar curiós i ambigu. Aquesta "nihilitat" vana, fa mans i mànigues per girar la cara a la nihilitat de fons del propi Dasein (cf. cap. 1.4.3.).

(N²) En referència al radical caràcter de possibilitat de l'ens que existeix projectat vers la mort. La 'nihilitat del Dasein' remet al seu caràcter radicalment finit i possible (cf. cap. 2.2.2.).

(N³) En referència simultània al no-ser ens del món i a la no-significativitat del món com a tal (cf. cap. 2.1.1.1., 2.1.1.3., 2.2.1.1.). La 'nihilitat del món' està tot just apuntada per Heidegger, però crec que és fonamental per entendre el món en la seva dinàmica interna.¹³³⁴

Per començar amb N¹, en els paràgrafs sobre <<el ser quotidià de l'Aquí i la caiguda del Dasein (*Das alltägliche Sein des Da und das Verfallen des Daseins*)>> (esp. els §§ 35, 36 i 38) ja comença a treure el cap la nihilitat de fons que irromprà amb l'angoixa (§ 40). De fet la nul·lilitat vana de l'existir cadent quotidià (N¹) és una "reacció" a N² (i N³). N'és una fugida endavant, un no voler *haver d'atendre-hi*. L'estar-interpretat públic (caiguda) tapa i encobreix amb tots els seus recursos la manca de substància del ser del Dasein (possibilitat, existència). Que l'existència quotidiana i la seva comprensió s'alcen sobre d'un abisme (constitutiu) és voluntariosament ignorat pel Dasein quotidià, ja que "ningú creu en coses sense cap ni peus". La tranquil·litat de la normalitat no és més que una façana, darrere les colisses i decorats de sòlida aparença sobre els quals es projecta l'existència quotidiana del Dasein i el "sentit" de l'ens, no hi ha res.

¹³³³ Aquest és un fenomen de ser que no s'ha de pensar categorialment ni substancialment. No és una propietat d'un tipus de coses, ni una mera categoria lògica de negació (com Heidegger aclareix més endavant a *WIM*, el 1929). Encara en un altre sentit, es podria parlar de la 'nihilitat de l'ens', precisament d'aquesta nihilitat se'n faria *experiència* en l'angoixa com hem vist. Es tractaria de 'l'ens sense ser (A)' o sense comprensió del ser del que hem parlat durant la polèmica sobre el realisme o idealisme de Heidegger (cf. cap. 2.3.1.3.).

¹³³⁴ En la part IV d'aquesta tesi es desenvolupa aquesta nihilitat (cf. IV, esp. cap. 6.3.2., 7.3.) que també s'ha de pensar conjuntament amb el 'fonament des-fonamentat' o 'abismal' del Dasein com a ésser-en-el-món/transcendència/libertat (cf. IV, cap., 6.3.1.2., 6.3.1.3., 6.3.3.2., 7.3.2., 7.3.3.). La nihilitat del món seria el 'sentit sense-sentit', anàlogament al 'fonament des-fonamentat'.

Al final del § 35 s'adverteix del caràcter "aparent" de la seguretat amb què el Dasein quotidià viu en el seu món. La solidesa de la interpretació habitual de les coses, les persones, nosaltres mateixos i tot plegat no és tal, i sota l'obvietat i la confiança en la realitat, una amenaça silenciosa és tapada una vegada i una altra pel Dasein xerramec, curiós i ambigu, que sembla no tenir altre "projecte" que encobrir el seu propi *ser* i fugir de la seva pròpia *nihilitat*. El *xerrar* (*Gerede*) malda per tapar la *inhospitalitat* (*Unheimlichkeit*) i *manca de base* (*Bodenlosigkeit*) (cf. *SuZ*, 170/193). En la caiguda <<el Dasein es precipita des de si mateix en si mateix, en la **manca de base** i la **nihilitat o nul·litat** de la quotidianitat impròpia (*Das Dasein stürzt aus ihm selbst in es selbst, in die Bodenlosigkeit und Nichtigkeit der uneigentlichen Alltäglichkeit*)>> (*SuZ*, 178/200).¹³³⁵ A la *manca de base* i la *inhospitalitat* li podem sumar la *manca de residència* o *sojorn* (*Aufenthaltslosigkeit*)¹³³⁶, que s'extreu de la curiositat (*Neugier*) (§ 36), a propòsit de la dispersió frenètica en allò nou i últim, que no permet que el Dasein s'aturi, pari, es faci seu, etc. per evitar el terra sense fons....

Paradoxalment, per fugir de la nihilitat (N²) en la dispersió, constantment el Dasein es desarrela (N¹).¹³³⁷ En els modes *caiguts* de ser-en el món, hi domina la *manca de base* i *residència* d'un Dasein que "flota" oblidat de si i absorbit en un "món" que concep intramundament, tancant-se al seu caràcter més propi d'obridor de món. El món es concep com 'una gran cosa' i no com una 'donació del possible' en bloc. La topada amb la nihilitat del món i de l'èsser-en-el-món mateix en l'angoixa (N² i N³), despullarà al Dasein de l'ens que l'envoltava, el conhortava i el distreia. El reconeixement d'aquesta nihilitat que s'articula amb el ser-vers-la-mort i la crida de la consciència possibilitarà una existència pròpia i el guany d'un altre sentit del món (món 4C).

¹³³⁵ La caiguda significa quelcom proper a la nimietat, irrellevància o banalitat (N¹)? O es refereix a la nihilitat constitutiva del nostre ésser-en-el-món (N² i N³)? Potser hauriem de dir que el Dasein 'precipitat' en aquesta nihilitat des-fonamentada no percep la seva des-fonamentació i nihilitat. No s'adona de l'abisme sobre el qual s'entreté dispers i encuriós. En defugir la seva nihilitat de fons el Dasein quotidià impropri s'aboca a una existència nímia en el sentit de "poca cosa", d'un "no-res" d'existència, d'un anar tirant oblidat de si i del ser més propi.

¹³³⁶ <<Els dos moments constitutius de la curiositat, la *incapacitat d'aturar-se* en el món circumdant i la *distracció* vers noves possibilitats, funden el tercer caràcter essencial d'aquest fenomen, que nosaltres denominem la *manca de residència*. La curiositat es troba arreu i enlloc. Aquesta modalitat de l'èsser-en-el-món revela un nou mode de ser del Dasein quotidià, en el qual aquest es desarrela constantment. (*Die beiden für die Neugier konstitutiven Momente des Unverweilens in der besorgten Umwelt und der Zerstreuung in neue Möglichkeiten fundieren den dritten Wesenscharakter dieses Phänomens, den wir die Aufenthaltslosigkeit nennen. Die Neugier ist überall und nirgends. Dieser Modus des In-der-Welt-seins enthüllt eine neue Seinsart des alltäglichen Daseins, in der es sich ständig entwurzelt.*)>> (*SuZ*, 172-173/195).

¹³³⁷ Dic paradoxalment, perquè "les arrels" a què renúncia són la *nihilitat* fonamental. Assumint aquesta eliminaria la *manca de base* i *fonament* i la *manca de residència*? Com? En la resolució precursora el Dasein arrela en el seu ser i en la seva nihilitat, sense per això convertir-se en un no-res. Al contrari, aquest disposar-se finitament en el món possibilita un "arrelar" genuí. Seguint amb la metàfora, possibilita bastir *una llar* sobre la base de l'*absència* d'aquesta (des del no-ser-a-casa i la inhospitalitat).

3.2.1.2. Funció metodològica de la nihilitat: més enllà de la interpretació pragmatista del món

L'apropiació del món té com a condició de possibilitat necessària, però no suficient, l'obertura a la nihilitat que proporciona l'angoixa. Podem veure dos moments en la reducció existencial de l'angoixa:¹³³⁸

(A) Un primer nivell *negatiu* en què el neguit, la recança i l'aclaparament s'apoderen del Dasein arrencat del cadent ser-a-casa i de la familiaritat amb el món significatiu. Ara el Dasein es troba inhòspitament al descobert, a la intempèrie del no-ser-a-casa.

(B) El segon nivell seria *positiu* i implicaria “acceptar” el que ella l'angoixa obre. Aquí l'angoixa no *cauria* en la por i el Dasein resolt s'alliberaria del temor, assumint el món (familiar quotidià) com un producte de l'hom del qual ens en podem *apropiar*, en el nostre *respondre* a la Situació única en què som.¹³³⁹

En la interpretació de tall pragmatista que **Dreyfus** fa de la 1^a secció de *SuZ* el Dasein angoixat (impropi) experimenta el món com *una eina que ha fracassat*¹³⁴⁰, vinculant així el § 40 amb el § 16. Seguint aquest paral·lelisme, es pot fer un mapa de la *qüestió del món* amb diferents criteris d'anàlisi, i per tant, diversos nivells –que poden creuar-se i donar lloc a zones híbrides-:

(i) Habitualment el món passa desapercbut, doncs no és tema ni fenomen (explícit). Vivim immersos en ell, absorbits pel que es dona ‘dins’ seu, ocupats amb l'ens intramundà (“món”). D'aquest món només se'n pot parlar quan ja no ens trobem en aquest nivell.

(ii) En el fracàs de l'útil s'anuncia el món (circumdant).¹³⁴¹ Es posen de manifest els contextos més o menys amplis (totalitats d'útil o circumstantives)¹³⁴² ‘en què’ existim.

(iii) En el fracàs de la comunicació d'uns amb altres es posa de manifest el món comú (*Mitwelt*): en distàncies generacionals o socials extremes, en situacions absurdes, de marginalitat o incomprensió profunda, però també en contextos d'humor, o esdeveniments tràgics o inesperats que imposen alguna forma de silenci. La incomprensió i la parla donen lloc a una interrupció de la parla i el ser-amb¹³⁴³ que manifesta precisament el *món comú habitual*, abans que es reinstauri el discurs quotidià i sobreentès.

(iv) En l'angoixa fracassaria el món en tant que significativitat global (arrel comuna del món circumdant i comú), per tant s'anunciaria un altre món (món 4B). Més ben dit, s'anuncia el món d'una “altra manera”: el món *immund* de la intempèrie, de la sobre-exposició sense sentit comú ni sentit

¹³³⁸ Es poden considerar els dos *modes* de l'angoixa mateixa: l'angoixa impròpia i la impròpia (cf. cap. 2.1.2.3.).

¹³³⁹ Aquesta interpretació segueix les línies generals marcades per Dreyfus. Cf. Dreyfus (1991), 176-183.

¹³⁴⁰ Dreyfus (1991), 179.

¹³⁴¹ S'anuncia el món circumdant o el món sota el seu aspecte circumdant. En tot cas, en aquesta anunciació també hi ha els rudiments del concepte ontològic ple de món (món 4A) (cf. cap. 1.3.3.1., esp. apartats VI-VII).

¹³⁴² Thomas apunta un doble sentit de la totalitat circumstantiva (*Bewandtnisganzheit*): un sentit formal general que es refereix a l'estructura sencera dels nexes del *per-a* això i allò, i un sentit concret que es refereix a una totalitat dels nexes *per-a* això i allò. En aquest segon sentit hi pot haver diversos “mons (circumdants)” (‘totalitats circumstantives’): el món rural, el món de l'educació, el món de la família, el món dels matemàtics. Cf. Thomas (2006), 94.

¹³⁴³ Aquesta idea no està desenvolupada en Heidegger, tot i que es pot extreure dels paràgrafs sobre el ser-amb (§§ 25-27) i la parla (§ 34). La idea em fou suggerida pel Dr. Adrián Escudero en un intercanvi epistolar electrònic (09/07/2012). L'exemple, de la mà de Gadamer, és la incomprensió del que és obvi habitualment. És a partir d'aquesta situació que els parlants es veuen *obligats* a buscar un enteniment allà on precisament s'ha perdut.

circumdant (proximitat). Dreyfus reconeix que “a diferència del col·lapse ordinari en l’útil, l’angoixa és una pertorbació *total*”, i així “revela tot el món com des de fora”, posant de manifest la “seva manca-defonament” i la de l’èsser-en-el-món.¹³⁴⁴

En tots els nivells anteriors es pressent una nihilitat reveladora. El fracàs de..., la pertorbació de..., la interrupció de..., l’enfonsament de... generen un espai fenomenològic vast on es pot plantejar la qüestió del món. Aquesta nihilitat no és només constitutiva del fenomen, sinó que també fa possible que la investigació fenomenològica assolixi nivells habitualment encoberts del fenomen en qüestió. Els fenòmens de la nihilitat (ruptura, interrupció, pertorbació, incomprensió, disfunció, etc.) revelen aspectes diversos de la mundanitat: l’aspecte *circumdant* (‘entorn’, ‘circumdant’ o ‘Um’), l’aspecte *comú* (‘amb’ o ‘mit’), i fins i tot l’aspecte de *si* (*selbst*). Doncs l’hom-mateix es *pot* transmutar en si-mateix en la ruptura de la quotidianitat òbvia.¹³⁴⁵

En tot cas, m’interessa remarcar que si *el fracàs de l’útil* permet anunciar-se el món (món 4A), llavors *el fracàs de la significativitat* en l’angoixa permet anunciar-se una “altra cosa”, *el món com a món*, que és ensems un no-res (d’ens) i el ‘quelcom’ més primigeni: el món com a no-res (món 4B).¹³⁴⁶ Però el fenomen del món no s’acaba en un no-res, doncs aquesta nihilitat de fons *possibilitarà* una certa “síntesi” en la resolució, apropiant-nos del món finit (món 4C). I amb tot això ja estem en una altra òrbita que Dreyfus.

Respecte aquest tercer nivell fenomenològic del món, podem preguntar-nos si aquesta apropiació del món com a significativitat instaurada públicament per l’hom (món 4A) des de l’angoixa que ha albirat un món sense significat ni substància que no és res en particular¹³⁴⁷ (món 4B), no reuneix els dos moments anteriors? No “produceix” la *resolució* una mena de síntesi que integra el moment d’impropietat no-escollida (A) i el moment de nihilitat del món (B), en un assumir la significativitat donada comuna (A) i escollir *des de si* mateix les possibilitats de ser obertes pel món impropri significatiu com a finites (B)? És això un esquema hegel·lià o s’ha de pensar aquesta dinàmica més aviat de manera circular, sense fases definitives, ni guany acumulatiu en forma de *progrés*?

3.2.2. Consciència i nihilitat de l’èsser-en-el-món

Abans d’adreçar les preguntes amb què acabava el subcapítol anterior cal aprofundir més en la nihilitat de l’èsser-en-el-món com a condició de possibilitat de la *totalitat* i *integritat* (*Ganzheit*) del Dasein. Sobretot del Dasein en el seu específic *ser-possible-en-el-món*, que remet a una totalitat de ser. Des de la

¹³⁴⁴ Dreyfus (1991), 179. La interpretació de Dreyfus té recorregut. L’objecció és que el plantejament duu un defecte de fàbrica, i és que *només* es pensa el món des de la perspectiva de l’útil. És a dir, des de la mundicitat, limitant l’abast interpretatiu. Dreyfus encara el món *des de* la familiaritat *cap a* l’estranyesa (com en l’exposició de *SuZ*). Però segons Heidegger, la inhospitalitat és *prèvia* i fonamental. Dreyfus també obvia la possibilitat del món propi.

¹³⁴⁵ Aquí es podria establir un cert vincle amb la tematització primerenca del món en Heidegger (1919/21) com a *Umwelt*, *Mitwelt* i *Selbstwelt*.

¹³⁴⁶ <<Si, per tant, el no-res, és a dir, el món com a tal, es manifesta com el davant-de-què de l’angoixa... (*Wenn sich demnach als das Wovor der Angst das Nichts, das heißt die Welt als solche herausstellt...*)>> (*SuZ*, 187/209).

¹³⁴⁷ No és res en particular, ja que no és un ens. Però a la vegada “no és res en particular” en el sentit que la *seva* significativitat (concreta) no és definitiva, ni ahistòrica, ni onticament substancial, sinó que té a veure amb el no-res (d’ens i de sentit) i amb el temps (sobre el nexa entre món, no-res i temps: cf.IV, cap.6.3.2., 7.3.).

totalitat de (el Dasein com a) l'èsser-en-el-món hauria de ser factible plantejar la qüestió del món, és a dir, la qüestió de la totalitat del ser *simpliciter*. Per exposar la integritat del Dasein (en el seu ser) repassaré el capítol 2 (2^a secció) sobre la consciència, tenint present l'exposició anterior de la qüestió de la mort (cf. cap. 2.2.2.).

La consciència¹³⁴⁸ és un <<fenomen *originari* del Dasein (*ursprüngliches Phänomen des Daseins*)>> (*SuZ*, 268/288) que, en el projecte de *SuZ*, desenvolupa una funció sistemàtica peculiar. Després dels paràgrafs sobre la mort que han posat de relleu la possibilitat *existenciària* d'un poder-ser-propi (i íntegre), la consciència ha de mostrar aquesta possibilitat *existencialment*.¹³⁴⁹ Doncs que en el ser-vers-la-mort el Dasein tingui la possibilitat *ontològica* de ser íntegrament el seu poder-ser, no confirma un poder-ser propi íntegre *òntic*. Per això cal *acreditar* aquest existencial poder-ser des del Dasein mateix.¹³⁵⁰ La consciència ha d'indicar *l'exigència* que hi ha en el Dasein mateix d'existir pròpiament, de precursar la pròpia mort i projectar-se des de si mateix en un 'món propi'. Aquest testimoni ha de fer comprensible <<un mode propi de *poder-ser-si-mateix* (*ein eigentliches Selbstseinkönnen*)>> (*SuZ*, 267/287).¹³⁵¹ La **consciència** és definida com a <<crida de la cura des de la inhospitalitat de l'èsser-en-el-món, que interpel·la al Dasein al seu més propi poder-ser-culpable (*der Ruf der Sorge aus der Unheimlichkeit des In-der-Welt-seins, der das Dasein zum eigensten Schuldigseinkönnen aufruft*)>> (*SuZ*, 289/307).

3.2.2.1. **La modificació existencial de l'hom: possibilitat d'un poder-ser-propi**

La 1^a Secció ha assenyalat el *qui* del Dasein quotidià com a *hom-mateix* (*Man-selbst*): <<majoritàriament no sóc *jo mateix* (*bin zumeist nicht ich selbst*)>>, com s'ha vist al § 27.¹³⁵² La ipseïtat (*Selbstheit*) del Dasein és una <<*manera d'existir* (*Weise zu existieren*)>> i no <<un ens que està-aquí (*ein vorhandenes Seiendes*)>>. Així s'entén que <<el **ser-si-mateix propi** es determini com una **modificació existencial de l'hom**, modificació que cal delimitar existenciàriament (*Das eigentliche Selbstsein bestimmt sich als eine existenzielle Modifikation des Man, die existenzial zu umgrenzen ist*)>> (*SuZ*, 267/287). El si-mateix s'ateny en una transformació de *l'hom* (habitualment dominant), que ni l'el·limina ni el conquereix de

¹³⁴⁸ Heidegger no parla de '*Bewußtsein*' que seria l'àmbit de la presència mental o de les representacions, sinó de '*Gewissen*' que més aviat es refereix a la consciència moral, la veu de la consciència, la bona/mala consciència... Curiosament 'certesa' en alemany es diu '*Gewißheit*', de manera que el lligam entre consciència i certesa (de la mort) reverbera en la tria terminològica de Heidegger.

¹³⁴⁹ Per això el primer paràgraf sobre el tema (§ 54) es titula <<El problema de l'atestació d'una possibilitat existencial pròpia (*Das Problem der Bezeugung einer eigentlichen existenziellen Möglichkeit*)>>.

¹³⁵⁰ <<La mort ha estat assenyalada com a fenomen existenciari. Amb això la investigació rep una orientació purament existenciària vers el Dasein cada cop propi. (*Der Tod ist als existenziales Phänomen angezeigt. Das drängt die Untersuchung in eine rein existenziale Orientierung am je eigenen Dasein.*)>> (*SuZ*, 240/261). <<La possibilitat ontològica d'un íntegre-poder-ser propi del Dasein no significa res mentre no s'hagi fet veure des del Dasein mateix el corresponent poder-ser òntic. Es projecta algun cop el Dasein fàcticament en tal ser vers la mort? (*Die ontologische Möglichkeit eines eigentlichen Ganzseinkönnens des Daseins bedeutet solange nichts, als nicht das entsprechende ontische Seinkönnen aus dem Dasein selbst erwiesen ist. Wirft sich das Dasein je faktisch in ein solches Sein zum Tode?*)>> (*SuZ*, 266/286).

¹³⁵¹ Luckner (2001), 115. Luckner opina que s'ha introduït la *consciència* tèticament, a diferència de la majoria de fenòmens que l'anàlisi ha anat descobrint en el seu desenvolupament natural. Per això ara s'ha de mostrar fenomenològicament després d'haver estat *posada* inicialment.

¹³⁵² Cf. *SuZ*, 126/150 i ss. (esp. 130/154).

manera definitiva.¹³⁵³

Com és el Dasein habitualment el seu Aquí? Doncs absorbt i perdut en el “món” de l’ocupació, entre l’ens, sota la llum de la interpretació pública dominant. El Dasein està “present” per a si simultàniament a com li està “present” el món.¹³⁵⁴ El poder-ser-fàctic del Dasein ja ha estat decidit i establert per l’hom. La decisió fonamental sobre les possibilitats li ha estat usurpada al *propri* Dasein per l’hom.¹³⁵⁵ El Dasein quotidià viu en la normalitat com si aquesta no fos fruit de ningú, doncs li és absolutament velat que l’hom ha decidit en nom seu. Les possibilitats en què es troba disposat apareixen com a realitats fixes, estables i sòlides. Per ell, aquesta és *la realitat*: “el que hi ha”. Al Dasein fàctic se li escapa sempre *qui* ha decidit (i constituït) aquesta *normalitat*, ja que l’hom (‘tothom i ningú’) s’esmuny rere l’*statu quo* solidificat com a dogma transparent.

Però si el Dasein només escolta el *xerrar* de l’hom¹³⁵⁶, com *pot* sortir el Dasein d’aquest cadent oblit de si, de la negligència de les seves possibilitats més pròpies? Hi ha manera d’escapar de la immersió quotidiana en el “món”, si ens és inadvertida? Contra la tendència essencial del Dasein a la caiguda en el “món” i la publicitat, primer de tot cal recuperar *la decisió* com a tal. *Reprenre l’elecció* (*Nachholen der Wahl*) en la situació fàctica en què ens trobem. Aquest és el significat del polèmic **decidir-se a decidir** o **decidir la decisió** (*Wählen der Wahl*)¹³⁵⁷, que obre el Dasein *per primer cop* al seu poder-ser-propí, a poder ser ell mateix. Això és també el **voler-tenir-consciència** (*Gewissenhabenwollen*), que no és altra cosa que

¹³⁵³ Aquesta ‘modificació existencial de l’hom’ ha estat considerada com el trànsit d’una perspectiva de la 3^a persona (dominant en l’hom) vers una apropiació de la perspectiva de la 1^a persona ja sempre implícita. El que fa Heidegger en bona part de la 2^a secció seria, en paraules d’Adrián Escudero, una ‘hermenèutica del si-mateix’. Cf. Crowell, S., “Subjectivity: Locating the First-Person in *Being and Time*”, a: *Inquiry 44: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, Routledge, 2001, 433-454. Carman (2003), 264-313. Adrián Escudero, J., “Seeing the Self: Heidegger on Selfhood”, a: Cimino, A. i Kontos, P. (eds.), *Metaphysics of Sight and Phenomenology*, Brill: Leiden, 2015 (b), 74-92 (esp.87-91).

¹³⁵⁴ <<Amb el seu món, ell (hi) és aquí per a si mateix, i això immediatament i regularment en la forma d’haver obert el seu poder-ser a partir del “món” del qual s’ocupa. El poder-ser que és l’existir del Dasein, ja s’ha entregat sempre a determinades possibilitats. I això perquè el Dasein és un ens llençat (...). (*Mit seiner Welt ist es für es selbst da und zwar zunächst und zumeist so, daß es sich das Seinkönnen aus der besorgten »Welt« her erschlossen hat. Das Seinkönnen, als welches das Dasein existiert, hat sich je schon bestimmten Möglichkeiten überlassen. Und das, weil es geworfenes Seiendes ist, (...)*)>> (*SuZ*, 270/290).

¹³⁵⁵ <<Amb la pèrdua en l’hom ja s’ha decidit sempre l’immediat poder-ser fàctic del Dasein: les seves tasques, regles, barems, la urgència i abast del seu ocupat i sol·lícit ésser-en-el-món. L’hom ja ha sostret sempre al Dasein la presa entre mans d’aquestes possibilitats de ser. (*Mit der Verlorenheit in das Man ist über das nächste faktische Seinkönnen des Daseins – die Aufgaben, Regeln, Maßstäbe, die Dringlichkeit und Reichweite des besorgend-fürsorgenden In-der-Weltseins – je schon entschieden. Das Ergreifen dieser Seinsmöglichkeiten hat das Man dem Dasein immer schon abgenommen.*)>> (*SuZ*, 268/287).

¹³⁵⁶ <<Perdut en allò públic de l’hom i el seu xerrar, el Dasein, en escoltar a l’hom-mateix, *desatén* el propi si-mateix (*Sich verlierend in die Öffentlichkeit des Man und sein Gerede überhört es im Hören auf das Man-selbst das eigene Selbst*)>> (*SuZ*, 271/290-291).

¹³⁵⁷ <<El recuperar-se a partir de l’hom, és a dir, la **modificació existencial de l’hom-mateix** que el converteix en un **ser-si-mateix propí**, haurà de dur-se a terme com a **recuperar la decisió**. Recuperar la decisió significa *prendre aquesta decisió, decidir-se per la decisió*, decidir-se per un poder-ser des del propi si-mateix. En escollir la decisió, el Dasein *es possibilita* a si mateix per primer cop el seu poder-ser propí. (*Das Sichzurückholen aus dem Man, das heißt die existenzielle Modifikation des Man-selbst zum eigentlichen Selbstsein muß sich als Nachholen einer Wahl vollziehen. Nachholen der Wahl bedeutet aber Wählen dieser Wahl, Sichentscheiden für ein Seinkönnen aus dem eigenen Selbst. Im Wählen der Wahl ermöglicht sich das Dasein allererst sein eigentliches Seinkönnen.*)>> (*SuZ*, 268/288).

escoltar la crida de la consciència. Es tracta de la primera versió de la **resolució** (*Entschlossenheit*).¹³⁵⁸

D'acord, però com ens decidim a decidir, si *hom* ni es planteja que hi hagi una altra manera d'existir? Es pot recuperar el *si*-mateix des de l'ignorància de *si* i la fortalesa de l'*hom*-mateix que es creu autènticament 'jo'? Sense notícia d'un *si*-mateix propi, com ens hi podem dirigir? Què esperona el Dasein a apropiat-se de *si*? Doncs, la *consciència*, "la veu de la consciència". Ella serà <<el testimoni d'un poder-ser-*si*-mateix, que [el Dasein] ja és sempre com a possibilitat (*Bezeugung eines Selbstseinkönnens, das es der Möglichkeit nach je schon ist*)>> (*SuZ*, 268/288).

3.2.2.2. L'estructura del fenomen de la consciència: com i què obre la consciència?

La crida de la consciència ens "invita" a assumir el nostre ser-culpable (*Schuldigsein*), la nostra *responsabilitat*¹³⁵⁹ respecte les possibilitats (cf. cap. 3.2.3.). Ens commina a decidir-nos a decidir. A més de provar fenomenològicament aquesta *crida* de la consciència, cal preparar la possibilitat d'un *escoltar* que la correspongui (el 'voler-tenir-consciència'), car habitualment el xerrar tapar la veu silenciosa de la consciència. La crida de la consciència ha de generar una interrupció en el xivarrí quotidià, advertint que la normalitat no és monolítica -malgrat que es presenti així-, i ha de ser un senyal inequívoc, que no *recaigui* en l'ambigüitat pública habitual.¹³⁶⁰

Per tant, la consciència és un fenomen de la *parla* (*Rede*).¹³⁶¹ En concret, com a mode de la parla, representa el contramoviment al xerrar (*Gerede*) del Dasein caigut quotidià. La consciència ve a ser el truncament de la xerrameca, que ens ha *de* permetre l'accés fenomènic a la nihilitat del fons de l'ésser-en-el-món que l'*hom* s'esmerça en cobrir.

L'específic mode de la parla que és la consciència consta de quatre moments.

(i) *Qui és cridat?* L'interpel·lat (*das Angerufene, das Beredete*) és el Dasein quotidià caigut: **hom-mateix**.¹³⁶² La crida de la consciència em concerneix *únicament* a mi i no va amb ningú més. Vindria a ser una veu que només "jo" puc sentir, i això ja representa una esquerra en l'*hom*.

(ii) *A què és cridat (Woraufhin wird es angerufen)?* **Al** (seu propi) **si-mateix**. Això és, a ser des de *si* mateix¹³⁶³ i no des dels altres o les coses de què s'ocupa (*hom-mateix*). Aquest (*si*-) *mateix* (*Selbst*) és

¹³⁵⁸ <<En aquest fenomen rau el que buscàvem, l'existencial decidir-se per la decisió d'un ser-*si*-mateix, que nosaltres anomenarem, d'acord amb la seva estructura existenciària, la *resolució* (*In diesem Phänomen aber liegt das gesuchte existenzielle Wählen der Wahl eines Selbstseins, das wir, seiner existenzialen Struktur entsprechend, die Entschlossenheit nennen*)>> (*SuZ*, 270/289).

¹³⁵⁹ Aquesta és la traducció i interpretació de Haugeland. Cf. Haugeland (2000), 64-65.

¹³⁶⁰ <<Aquesta crida esberlarà l'escoltar a l'*hom* en què el Dasein es desatén a *si* mateix si aconsegueix despertar, en virtut del seu propi cridar, una escolta de característiques completament contràries a les de l'escoltar perdut en l'*hom*. Si aquest s'aturdeix en el "bullici" i l'ambigüitat del "novedós" xerrar quotidià, la crida ha de cridar silenciosament i inequívoca, sense donar lloc a la curiositat. (*Der Ruf bricht das sich überhörende Hinhören des Daseins auf das Man, wenn er, seinem Rufcharakter entsprechend, ein Hören weckt, das in allem gegenteilig charakterisiert ist im Verhältnis zum verlorenen Hören. Wenn dieses benommen ist vom »Lärm« der mannigfaltigen Zweideutigkeit des alltäglich »neuen« Geredes, muß der Ruf lärmlos, unzweideutig, ohne Anhalt für die Neugier rufen.*)>> (*SuZ*, 271/290-291).

¹³⁶¹ Com a existenciari cooriginari és "part" de l'*articulació* de l'obertura (comprensora-afectiva) del Dasein.

¹³⁶² <<L'*hom*-mateix de l'ocupat ser-amb els altres és tocat per la crida (*Das Man-selbst des besorgenden Mitseins mit Anderen wird vom Ruf getroffen*)>> (*SuZ*, 272/292).

¹³⁶³ <<En aquesta crida, el Dasein, tal i com és mundanament comprès pels altres i per ell mateix, és deixat de banda. (...) L'*hom*-mateix és cridat al *si*-mateix. (*Das Dasein, als welches es weltlich verstanden für die Anderen und sich selbst ist,*

també en la forma de l'èsser-en-el-món.¹³⁶⁴

(iii) *Què diu (la crida de) la consciència (Was ruft das Gewissen)?* Allò que diu (*das Geredete*) no és res: “**diu no-res**”.¹³⁶⁵ No transmet cap contingut, no explica *res*, ni té missatge. No indica normes ni valors, donc *parla* en el mode del *callar*.¹³⁶⁶ Aquest silenciós callar esberla la dinàmica absorbent de l'ocupació quotidiana i ens crida a *existir*.¹³⁶⁷ Seria “comparable a una pausa general colpidora enmig d'una peça musical densament entrellaçada”.¹³⁶⁸ Sense dir res la crida de la consciència assenyala inequívocament vers una direcció.¹³⁶⁹ El seu caràcter-obridor és segur, tot i que a vegades l'hom-mateix el tergiversi, encetant una negociació o discussió interior, en l'intent que el xerrar encobreixi de nou *el que s'ha dit* en tal callar.

(iv) Però *qui és* que (ens) crida (*Wer ruft*)? L'invocador (*der Rufer*) és **el Dasein mateix** des de la seva *inhospitalitat*, és a dir, des del fons fonamental de la *nihilitat* de l'èsser-en-el-món.

Llavors *l'interpel·lat* (i) i *l'interpel·lador* (iv) són el mateix? Sí i no. Són el mateix, però de diferent manera. No és el Dasein quotidià que es crida a si mateix, no sóc 'jo' qui decideix cridar-me, com qui veu que ha d'esmenar la seva forma de ser. Però tampoc és un altre en el món qui m'avisa. Ni cap ens intramundà. En rigor, no es pot determinar “*mundanament*” qui ens interpel·la. Des d'aquesta perspectiva¹³⁷⁰, *ningú* ens crida... però sentim la crida...¹³⁷¹ <<La crida ve de mi i, amb tot, de més enllà de mi (*Der Ruf kommt aus mir und doch über mich*)>> (*SuZ*, 275/295). Heidegger rebutja des del primer moment tota lectura teològica (“Déu ens parla”) o psicociològica (“són les normes socials interioritzades”) d'aquest fenomen enigmàtic.

*wird in diesem Anruf übergangen. (...) Auf das Selbst wird das Man-selbst angerufen.)>> (*SuZ*, 273/292-293).*

¹³⁶⁴ No és cap interioritat, sinó <<únicament el si-mateix que, amb tot, només és en la forma de l'èsser-en-el-món (*einzig das Selbst (...), das gleichwohl nicht anders ist als in der Weise des In-der-Welt-seins*)>> (*SuZ*, 273/293).

¹³⁶⁵ De forma gramaticalment correcta: “no diu res”.

¹³⁶⁶ <<Al si-mateix interpel·lat no se li diu ‘res’, només és *cradat* cap a si mateix, és a dir, cap al seu més propi poder-ser. (...) *La consciència parla únicament i constant en el mode del callar. (Dem angerufenen Selbst wird »nichts« zu-gerufen, sondern es ist aufgerufen zu ihm selbst, das heißt zu seinem eigensten Seinkönnen. (...) Das Gewissen redet einzig und ständig im Modus des Schweigens.)>> (*SuZ*, 273/293).*

¹³⁶⁷ <<La crida no obre res que pugui ser positiu o negatiu com a *objecte d'ocupació*, ja que ateny a (...) l'existència (*Der Ruf erschließt nichts, was positiv oder negativ sein könnte als Besorgbares, weil er (...) meint, die Existenz*)>> (*SuZ*, 294/312).

¹³⁶⁸ Luckner (2001), 116.

¹³⁶⁹ <<Malgrat tot, allò que la crida obre és inequívoc, encara que cada Dasein la interpreti de forma diferent segons les seves possibilitats de comprensió. Per sobre de l'aparent indeterminació del contingut de la crida, no es pot desconèixer com de certera és *la direcció vers la qual apunta. (Was der Ruf erschließt, ist trotzdem eindeutig, mag er auch im einzelnen Dasein gemäß seiner Verstehensmöglichkeiten eine verschiedene Auslegung erfahren. Über der scheinbaren Unbestimmtheit des Rufgehaltes kann nicht die sichere Einschlagsrichtung des Rufes übersehen werden.)>> (*SuZ*, 274/293). La crida no vacil·la, sinó que fita al Dasein mateix sense tremolar-li el pols. <<Els “errors” no neixen en la consciència per una equivocació de la crida, sinó únicament per la manera com la crida és escoltada: perquè, enlloc de ser compresa pròpiament, és duta per l'hom-mateix a un monòleg negociador, i tergiversa en la seva tendència obridora. (*Die »Täuschungen« entstehen im Gewissen nicht durch ein Sichversehen (Sichver-rufen) des Rufes, sondern erst aus der Art, wie der Ruf gehört wird – dadurch, daß er, statt eigentlich verstanden zu werden, vom Man-selbst in ein verhandelndes Selbstgespräch gezogen und in seiner Erschließungstendenz verkehrt wird.*)>> (*SuZ*, 274/294).*

¹³⁷⁰ Tant des de la perspectiva quotidiana “intramundana” com des de la metafísica de la presència.

¹³⁷¹ Aquesta indeterminabilitat és una nota positiva, car <<dóna a conèixer que qui ens crida s'esgota enterament en el seu interpel·lar..., que només vol ser escoltat com a tal, sense que es faci safreig sobre ell (*Sie bekundet, daß der Rufer einzig aufgeht im Aufrufen zu ..., daß er nur als solcher gehört und ferner nicht beschwätzt sein will*)>> (*SuZ*, 275/294).

Val la pena aturar-se a clarificar la constatació fenomènica (*phänomenale Befund*) <<que la crida, procedint de mi i de més enllà de mi, es dirigeix a mi (*daß der Ruf aus mir über mich kommend an mich ergeht*)>> (*SuZ*, 275/295).

(a) La crida ‘**procedeix de mi**’, és a dir, del Dasein com a ésser-en-el-món, com a ens caracteritzat en el seu ser com a *cura*. És la *crida de la cura*.¹³⁷²

El Dasein *crida* angoixat pel seu poder-ser en tant que està llençat al món (*facticitat*: ja-ser-en...), i es crida a si mateix, “apel·lat en relació al seu més propi poder-ser” (*existenciarietat*: anticipar-se-a-si...). Aquesta crida només pot tenir lloc “perquè el Dasein s’agita en el món i amb altres” (*estar-caigut*: ja-ser-vora-del-món del qual ens ocupem).¹³⁷³

(b) La crida, amb tot, ‘**procedeix de més enllà de mi**’. No prové del Dasein òntic quotidià. Aquest ‘més enllà de mi’ no és aliè a l’ésser-en-el-món, però sí que suposa una *alteritat* respecte el Dasein *qua* ens. Més que un ‘més enllà’ és un ‘més ençà’. La crida prové de l’ésser-en-el-món com a tal, del món com a tal.¹³⁷⁴ És a dir, del *no-res del món* –no del “món” del qual *hom* s’ocupa-.

(c) La crida ‘**es dirigeix a mi**’, únicament a mi, sense ambigüïtat (*Zweideutigkeit*). En un silenciós ‘ep!’ em commina a *existir*, a ser *qui* sóc, des de ‘mi’ mateix. Aquest ‘dirigir-se a mi’ s’entén de dues maneres: (c.1.) *Em crida a mi*, el Dasein *caigut*, per tal de desvetllar-me. (c.2.) Inequívocament i sense res a negociar, *apunta cap a mi* mateix, com a *si-mateix propi*.¹³⁷⁵

La crida de la consciència, com l’angoixa o la mort, *singularitza* el Dasein. Li dóna l’opció de “purificar-se” d’adherències¹³⁷⁶, car el posa davant de si mateix com a *pur* ésser-en-el-món llençat. Ve a ser un ‘*signe*’ (§ 17) que fa momentàniament “explícit” que el món significatiu familiar s’aixeca sobre la nihilitat, i que per tant no és una font *absoluta* de sentit. Novament es posa cruament de manifest tant l’aspecte més ontològic *del Dasein* (que ara es comença a interpretar en el seu ser-si-mateix) com l’aspecte més ontològic *del món* (com a *pur en què*, com a *no-res*, etc.). Això no s’ha de concebre en termes d’oposició com una nova versió del pol subjectiu i objectiu. Precisament el que ha quedat a la vista és la *copertinença Dasein-món, món-Dasein*. No en tant que ens, és clar, sinó en el seu *ser*.

¹³⁷² Fixem-nos en el títol del § 57 <<la consciència com a crida de la cura (*Das Gewissen als Ruf der Sorge*)>>. Els tres moments estructurals de la *cura* -existenciarietat, facticitat i estar-caigut- es troben en el fenomen de la *consciència*, manifesta com a crida de la cura (cf. *SuZ*, 277/297).

¹³⁷³ Luckner (2001), 117.

¹³⁷⁴ Em refereixo a la “identitat” entre ‘el món en tant que món’ i ‘l’ésser-en-el-món mateix’ que és el *contingut* manifest del *davant-de-què* s’angoixa l’angoixa en el § 40 (cf. cap. 2.1.1.1.).

¹³⁷⁵ Aquí hi ha una dificultat, perquè ‘el cridat’ sóc jo com a hom-mateix, però precisament s’apel·la al si-mateix propi que *ocultament* ja sóc. El toc d’atenció, però, el rep el Dasein quotidià, el qual, si no sap escoltar la crida, romandrà en la seva existència comuna. Però, en principi, l’hom xerra i no escolta. Com pot advertir la crida?

¹³⁷⁶ És a dir, “em purifiquen” del que em diuen que sóc, del que em dic que sóc... De la identitat narrativa social constituïda per rols, normes, documents, discursos i relats.

3.2.2.3. La consciència revela la inhospitalitat del Dasein i el no-res del món

El 4rt moment del fenomen de la consciència indica que *qui* (ens) crida (en la crida de la consciència) és <<el Dasein disposat afectivament a partir del fons de la seva inhospitalitat (*das im Grunde seiner Unheimlichkeit sich befindende Dasein*)>> (*SuZ*, 276/296).

El fenomen de la *consciència* té un punt inquietant, atès que d'entrada no sabem qui ens crida perquè estem dispersos i caiguts. El vocant és <<el si-mateix singularitzat en la inhospitalitat i llençat al no-res (*das in der Unheimlichkeit auf sich vereinzelt, in das Nichts geworfene Selbst*)>>, totalment estrany a l'hom quotidià.¹³⁷⁷ En el fenomen de la consciència el Dasein guanya la *transparència* del seu estar-llençat en el món, inhòspitament disposat sense res intramundà que l'ocupi. El Dasein s'experimenta en tant que *llençat* com a pur *factum* de l'existir¹³⁷⁸ *en el no-res del món (im Nichts der Welt)*, precisament com 'no-sent-a-casa (*Un-zuhause*)'¹³⁷⁹, ja que ara el món ja no és el lloc de l'acomodament significatiu (el món proper, comú, públic i significatiu; món 4A), sinó el món despullat de la sòlida façana de la normalitat. Aquest món volàtil i en ruïna és el món 4B, segons la terminologia que he encunyat.

El *què* que obre la consciència és primordialment un *qui*, doncs: el Dasein afectivament disposat des del *fons inhòspit* del seu ser. Però no s'obre aquí a la vegada un peculiaríssim i atípic *què*? Precisament *el no-res del món* que temptativament s'ha designat com *el "quelcom" més originari* (cf. *SuZ*, 187/209) (cf. cap.2.1.1.3.).¹³⁸⁰ Vegem-ho.

El fenomen agermanat amb el desangelat callar de la *consciència* que ens crida, és a dir, *l'angoixa* (cf. cap.2.1.) desclou la *inhospitalitat* de fons del nostre ésser-en-el-món i el 'no-res del món'. Perquè és en la disposició afectiva que es manifesta l'obertura cooriginària de Dasein i món (§ 29). L'angoixa posa momentàniament a la vista el **"fonament", "base" o "raó" de fons (Grund) de l'ésser-en-el-món: la seva nihilitat**. La nihilitat com a fonament de l'ésser-en-el-món s'accentua en la seva doble vessant de (A) *inhospitalitat* (cf. cap.2.1.2.2.) i (B) *no-res del món* (cf. cap.2.1.1.1. (apartat II), 2.1.1.3. (apartat I)).¹³⁸¹

Exposat des d'un esquema fenomenològic *husserlià* la copertinença d'aquests conceptes s'articulària així: (A) la inhospitalitat del Dasein que "expressa l'estat d'ànim fonamental en què el Dasein

¹³⁷⁷ <<El vocant no és familiar al quotidià hom-mateix, -és alguna cosa així com una veu *desconeguda*. Què podria haver-hi de més estrany a l'hom, perdut com està en el variat "món" dels quefers, que el si-mateix particularitzat en la inhospitalitat i llençat al no-res? (*Der Rufer ist dem alltäglichen Man-selbst unvertraut – so etwas wie eine fremde Stimme. Was könnte dem Man, verloren in die besorgte, vielfältige »Welt«, fremder sein als das in der Unheimlichkeit auf sich vereinzelt, in das Nichts geworfene Selbst?*)>> (*SuZ*, 277/296).

¹³⁷⁸ És a dir, el pur 'que (*Daß*)', 'que és', 'que existeix', sense ulterior determinació ni contingut específic.

¹³⁷⁹ <<Res "mundà" pot determinar qui és el vocant. El que crida és el Dasein en la seva inhospitalitat, és l'originari i llençat ésser-en-el-món experimentat com un no estar a casa, el nu "que..." en el no-res del món. (*Der Rufer ist in seinem Wer »weltlich« durch nichts bestimmbar. Er ist das Dasein in seiner Unheimlichkeit, das ursprüngliche geworfene In-der-Welt-sein als Un-zuhause, das nackte »Daß« im Nichts der Welt.*)>> (*SuZ*, 276-277/296).

¹³⁸⁰ La qüestió reapareix en el curs SS 1928 com a *nihil originarium* (cf. IV, cap.6.3.2.2.).

¹³⁸¹ <<La **inhospitalitat** es revela d'un mode propi en la disposició afectiva fonamental de l'**angoixa** i, en ser l'obertura més elemental del Dasein llençat, porta al seu ésser-en-el-món davant del **no-res del món**, enfront del qual el Dasein s'angoixa en l'angoixa pel poder-ser més propi (*Die Unheimlichkeit enthüllt sich eigentlich in der Grundbefindlichkeit der Angst und stellt als die elementarste Erschlossenheit des geworfenen Daseins dessen In-der-Welt-sein vor das Nichts der Welt, vor dem es sich ängstet in der Angst um das eigenste Seinkönnen*)>> (*SuZ*, 276/296). El poder-ser més propi, aquell que aferrem en el nostre ser-vers-la-mort de manera pròpia.

ja no se sent còmode en la quotidiana familiaritat del seu món¹³⁸² seria el vessant *noètic* i (B) el no-res del món el *noemàtic*. Aquest darrer *què* no és cap objecte, sinó un fenomen difícil d'articular (i més d'expressar). Sobretot quan l'articulació pressuposa la *parla (Rede)* -que governa la quotidianitat- i precisament la significativitat articulada per la *parla* queda en entredit pel crit de la consciència i s'ensorra en l'angoixa.

(A) *Inhospitalitat* i (B) *no-res del món* són dues maneres d'indicar el mateix fenomen bàsic.¹³⁸³ La manca de fonament del món (4A) i la manca de fonament del Dasein en tant que llençat, són les dues cares de la mateixa moneda: la *nihilitat* de l'èsser-en-el-món.

(A) La *inhospitalitat* no és un mode afectiu accessori sinó <<**el mode fonamental, encara que quotidianament encobert, de l'èsser-en-el-món**. El Dasein mateix crida en tant que consciència des del fons d'aquest ser. (*Unheimlichkeit ist die obzwar alltäglich verdeckte Grundart des In-der-Welt-seins. Das Dasein selbst ruft als Gewissen aus dem Grunde dieses Seins.*)>> (*SuZ*, 277/296-297). El fenomen de la consciència és el Dasein en tant que ésser-en-el-món inhòspit (Dasein 2), que des del fons encobert de la nihilitat, crida al Dasein del cas (Dasein 1).¹³⁸⁴ La *inhospitalitat* (com a disposició afectiva “adequada a” la radical facticitat i contingència del no-res del món) és constituent del que som. L'*exili*, el no-ser-a-casa, és l'originari.

(B) El *no-res del món* no es dóna en l'absència d'ens que estigui-aquí, sinó precisament en la seva *estranya* presència, sense circumstància ni context de sentit.¹³⁸⁵ Aquesta buidor que *tot* ho emplena, fa que l'ens sigui inaferrable, de manera que ‘el comprendre és dut vers l'èsser-en-el-món com a tal’.¹³⁸⁶ I és que l'èsser-en-el-món és sempre un ser-en-la-nihilitat, ser en el món com a *no-res*. El peculiar del cas és que ara això *apareix*, precisament en la consciència (i en l'angoixa), en el Dasein que es troba *inhòspitament*.

Però, vol dir ‘el no-res del món’ que *per assolir-se a si-mateix cal allunyar-se del món? Anar cap al no-res?* Tan en l'angoixa com en l'escoltar *què diu* la consciència, les coses del “món” apareixen banals i espúries. I nosaltres mateixos obsessionats amb aquestes. Però l'únic món que s'enretira aquí és el món de la significativitat (4B). S'enretira, però no desapareix pas el món comú i circumdant. No és cap retirar-se

¹³⁸² Adrián Escudero, J., *El lenguaje de Heidegger (Diccionario filosófico 1912-1927)*, Herder, Barcelona, 2009, 173.

¹³⁸³ En alguns indrets Heidegger usa ‘inhospitalitat’ per designar aquesta nihilitat com a tal (en el doble aspecte de ser nihilitat del Dasein i del món).

¹³⁸⁴ No és difícil constatar un paral·lelisme -possiblement gens casual- entre aquest ominós crit de la consciència des del fons inhòspit de l'èsser-en-el-món amb el *crit de fretura (Der Nothschrei)* de l'‘home superior’, que assenyala (de manera tant indeterminada com certera, igual que el callar de la consciència) cap al ‘superhome’, que no deixa de ser una paraula *encara* sense referent. El significat serà la realització (*Vollzug*) d'aquesta indicació formal. Cf. Nietzsche, F.W., *Així parlà Zaratustra*, Edicions 62, Barcelona, 1983 (ed.orig. 1883-1885), 220 i ss. (llibre IV, § 2).

¹³⁸⁵ He treballat abans *aquest* peculiaríssim estar-aquí no-significatiu de l'ens (cf.cap.2.3.1.3. (apartats I i II)). Aquest *ens mut i estult* indica precisament el món de la nihilitat (*un món poca-solta*).

¹³⁸⁶ <<**El no-res del món** en front del qual l'angoixa s'angoixa, no significa que en l'angoixa s'experimenti una mena d'absència del que hauria d'estar-aquí intramundament. El que està-aquí justament ha de comparèixer per tal que *així* pugui no tenir cap *circumstància* i mostrar-se en la seva buida inexorabilitat. Això implica, tanmateix, que l'ocupat estar-a l'espera no trobi res des d'on es pugui comprendre a si mateix, i que, en intentar agafar quelcom, només trobi el **no-res del món**; ensopgant amb el món, el comprendre és dut per l'angoixa vers l'èsser-en-el-món com a tal; però aquest davant-de-*què* de l'angoixa és també el seu per-*què*. (*Das Nichts der Welt, davor die Angst sich ängstet, besagt nicht, es sei in der Angst etwa eine Abwesenheit des innerweltlichen Vorhandenen erfahren. Es muß gerade begegnen, damit es so gar keine Bewandtnis mit ihm haben und es sich in einer leeren Erbarmungslosigkeit zeigen kann. Darin liegt jedoch: das besorgende Gewärtigen findet nichts, woraus es sich verstehen könnte, es greift ins Nichts der Welt; auf die Welt gestoßen, ist aber das Verstehen durch die Angst auf das In-der-Welt-sein als solches gebracht, dieses Wovor der Angst ist aber zugleich ihr Worum.*)>> (*SuZ*, 343/359-360).

del món de caràcter místic per trobar l'autèntica ipseïtat, ni el renunciar al món per assolir la plenitud de l'ànima de l'asceta, en les seves versions cristianes, estoiques o orientals. No es tracta de cap recerca de plenitud espiritual, ja que és justament el neguit sense fons que posa de manifest *el món com a tal* (nihilitat) i el nostre ésser-en-el-món com a tal, obrint la porta al nostre possible *ser-si-mateix* propi.

L'ésser-en-el-món no té un fonament últim més enllà de la seva innegable *facticitat*.¹³⁸⁷ “Que és”, això és cert. Però per què és? Com és *que és*? Aquestes preguntes posen de manifest una profunda inquietud que el Dasein quotidià intenta cobrir amb assajos de resposta o senzillament dirigint l'atenció cap a qüestions menys nocives. És aquest *buit* que Heidegger tematitza a través de la *culpa* (*Schuld*) i el Dasein com a *ser-fonament* (*Grundsein*). El Dasein ha de *ser-fonament d'una nihilitat* (*Grundsein einer Nichtigkeit*) (*SuZ*, 283/302). S'ha de responsabilitzar del seu poder-ser que ell és *fàcticament i de manera llençada* (cf. cap.3.2.3.).

3.2.3. Culpa i ser-fonament

3.2.3.1. Ser-culpable com a ser-fonament d'una nihilitat

Quina comprensió és adequada a la crida de la consciència? Com s'ha d'entendre aquesta crida dirigida a l'hom-mateix perquè desperti pel seu ser-si-mateix? Què hi té a veure el concepte existenciari de *culpa* (*Schuld*)? En el § 58 es diu que la *comprensió de la crida* (*Anrufverstehen*) serà existencialment més pròpia <<com més intransferiblement el Dasein escolti i compregui *la seva* interpel·lació i com menys tergiversat quedi el sentit de la crida pel que es diu, pel què s'ha de fer i pel vigent (*je unbezüglicher das Dasein sein Angerufensein hört und versteht, je weniger das, was man sagt, was sich gehört und gilt, den Rufsinn verkehrt*)>> (*SuZ*, 280/299). La crida no dona notícies ni proposa temes a discutir. El que dona a entendre prové de la inhospitalitat, malgrat que fàcticament no sigui sempre comprès, i implica un remetre el Dasein *cap endavant* vers el seu poder-ser (existenciarietat)¹³⁸⁸ i a l'hora *cap enrere* a recollir l'estar-llençat fàctic que ja sempre som. És a dir, és una *pre-vocant crida cap enrere* que fa entendre al Dasein del cas que ha de recuperar-se de la dispersió caiguda i assumir el seu *ser culpable* –que veurem a continuació-.¹³⁸⁹ La crida obre el poder-ser *singularitzat* del Dasein *del cas*.¹³⁹⁰ Però abans d'entrar en el detall, anotem el

¹³⁸⁷ No hi ha res últim en què fixar el món i el Dasein. Res últim *des del qual* fixar el Dasein i el món. És a dir, no hi ha un *fonament real*, ni un *fonament ideal* (maneres de dir el mateix, des del 'realisme' i des de l' 'idealisme').

¹³⁸⁸ <<La crida remet el Dasein *cap endavant* direcció al seu poder-ser, en tant que crida *des de* la inhospitalitat (*Der Ruf weist das Dasein vor auf sein Seinkönnen und das als Ruf aus der Unheimlichkeit*)>> (*SuZ*, 280/299).

¹³⁸⁹ <<La crida és una pre-vocant crida cap enrere; *pre*: a la possibilitat de fer-se càrrec per si mateix, existint, de l'ens llençat que ell és; *cap enrere*: cap a l'estar-llençat, per a comprendre-la com el fonament negatiu que ell ha d'assumir en l'existència. La pre-vocant crida cap enrere de la consciència li dona a entendre al Dasein que (...) ha de recuperar-se de la seva pèrdua en l'hom, i retornar a si mateix; és a dir, li dona a entendre que *és culpable*. (*Der Anruf ist vorrufender-Rückruf, vor: in die Möglichkeit, selbst das geworfene Seiende, das es ist, existierend zu übernehmen, zurück: in die Geworfenheit, um sie als den nichtigen Grund zu verstehen, den es in die Existenz aufzunehmen hat. Der vorrufende Rückruf des Gewissens gibt dem Dasein zu verstehen, daß es (...) aus der Verlorenheit in das Man sich zu ihm selbst zurückholen soll, das heißt schuldig ist.*)>> (*SuZ*, 287/305).

¹³⁹⁰ <<La crida no dona a entendre un poder-ser universal o ideal; la crida obre el poder-ser com aquell en cada cas singularitzat, del Dasein corresponent (*Der Ruf gibt kein ideales, allgemeines Seinkönnen zu verstehen; er erschließt es als das jeweilig vereinzelte des jeweiligen Daseins*)>> (*SuZ*, 280/299).

moviment *totalitzador* alhora que *singular* endegat per la *crida* de la consciència. Aquest moviment recull des de l'estar-caigut la facticitat llençada (*enrere*) i la projecta en les seves possibilitats (*endavant*). Aquest és un primer esquema de la temporalització pròpia.

El concepte existenciari de *culpa* s'elabora a partir d'una *crítica* de les seves interpretacions vulgars.¹³⁹¹ En el gruix de les maneres populars de parlar de la consciència hi compareix la culpa. Es parla de bona i mala consciència, de no tenir consciència, etc... amb relació a la culpa. La interpretació existenciària de la culpa *formalitza* les nocions intuïtives que hom té sobre aquesta.¹³⁹² Les nocions de *ser-culpable* (*Schuldigsein*) que cal aparcar són:

- (i) Deure alguna cosa a algú ('tenir deutes' és en alemany '*Schulden haben*').
- (ii) 'Ser responsable de' ('*schuld sein an*'), ser causa o autor d'un fet o acte (perniciós).
- (iii) Haver vulnerat un dret, o haver reduït o amenaçat l'existència d'algú altre. Aquest és el sentit habitual de culpa moral i legal (cf. *SuZ*, 281-282/300-301).

En els tres sentits habituals anteriors es concep la culpa com a manca (*Mangel*): incomplir promeses, faltar les normes, no-tornar el que se'ns ha deixat, etc. En la culpa hi ha una *negativitat*¹³⁹³, que Heidegger interpreta com a tret ontològic positiu. Així, <<la idea existenciària formal de "culpable" (*Die formal existenziale Idee des »schuldig«*)>> significa <<ser-fonament d'un ser que està determinat per un no -és a dir, **ser-fonament d'una nihilitat** (*Grundsein für ein durch ein Nicht bestimmtes Sein – das heißt Grundsein einer Nichtigkeit*)>> (*SuZ*, 283/302). La culpa no es refereix a cap estar-aquí, necessari o possible, sinó a l'ens existent. El *ser-culpable* del Dasein no és resultat d'una acció (contraure un deute, faltar a una promesa, trencar el reglament, estar privat de bondat), sinó condició de partida del seu ser. Pertany a la cura.¹³⁹⁴ Només perquè el Dasein és *culpable* d'entrada pot esdevenir *culpable* d'una falta moral.¹³⁹⁵ La "culpabilitat" ontològica del Dasein no s'ha de llegir en clau religiosa. És una condició irrebassable de la

¹³⁹¹ <<Totes les investigacions ontològiques de fenòmens com el de culpa, consciència, mort, han de prendre peu en allò que la interpretació vulgar diu d'ells. (...) Però en tota visió errada es fa present, a la vegada, una remissió a la "idea" originària del fenomen. (*Alle ontologischen Untersuchungen von Phänomenen wie Schuld, Gewissen, Tod müssen in dem ansetzen, was die alltägliche Daseinsauslegung darüber »sagt«*. (...) *Aber in jedem Fehlsehen liegt mitenthüllt eine Anweisung auf die ursprüngliche »Idee« des Phänomens.*)>> (*SuZ*, 281/300).

¹³⁹² <<Vers aquest fi s'ha de *formalitza* fins al punt la idea de "culpable", que *quedin exclosos* d'ella els fenòmens de culpa [o deute] que tenen a veure amb el ser-amb els altres en l'ocupació (*Zu diesem Zwecke muß die Idee von »schuldig« soweit formalisiert werden, daß die auf das besorgende Mitsein mit Anderen bezogenen vulgären Schuldphänomene ausfallen*)>> (*SuZ*, 283/302).

¹³⁹³ Aquesta negativitat de la culpa s'entén sovint amb categories pròpies d'una ontologia de l'estar-aquí: <<la deficiència, com a no-estar-aquí del que hauria d'estar-hi, és una determinació de ser pròpia de l'ens que està-aquí (*Mangel als Nichtvorhandensein eines Gesollten ist eine Seinsbestimmung des Vorhandenen*)>> (*SuZ*, 283/302). O en les interpretacions més populars i menys elaborades, com un mancar allò a mà: <<la quotidianitat pren al Dasein com a quelcom a mà, objecte d'ocupació, és a dir, de maneig i de càlcul. La "vida" és un "negoci", cobreixi o no despeses. (*Die Alltäglichkeit nimmt das Dasein als ein Zuhandenes, das besorgt, das heißt verwaltet und verrechnet wird. Das »Leben« ist ein »Geschäft«, gleichviel ob es seine Kosten deckt oder nicht.*)>> (*SuZ*, 289/307).

¹³⁹⁴ <<La **cura** (...) quant a projecte llençat, consisteix en **ser-fonament (negatiu) d'una nihilitat**. I això significa que *el Dasein com a tal és culpable* (...). (*Die Sorge (...) besagt demnach als geworfener Entwurf: Das (nichtige) Grundsein einer Nichtigkeit. Und das bedeutet: Das Dasein ist als solches schuldig* (...).)>> (*SuZ*, 285/304).

¹³⁹⁵ <<*ser-culpable* no és el resultat d'haver-se fet culpable, sinó a l'inrevés: aquest només és possible "sobre la base" d'un originari *ser-culpable* (*diese [Verschuldung] wird erst möglich »auf Grund« eines ursprünglichen Schuldigseins.*)>> (*SuZ*, 284/302).

finitud del Dasein, el qual en ser una possibilitat *no* és les altres.¹³⁹⁶

Aquesta *culpa* és índex de la *nihilitat*. L'expressió 'ser-fonament d'una nihilitat' s'ha d'entendre en relació al projecte-lleçat que el Dasein és i que ara s'expressa com a <<fonament lleçat (*geworfene Grund*)>>.¹³⁹⁷ (A) En tant que és, el Dasein (hi) és lleçat. Com a ser-Aquí *no* s'ha posat ell mateix en el seu Aquí. A diferència del subjecte transcendental clàssic, l'acte primordial del qual és l'autoposició de si com a ponent, l'acte primordial del Dasein és "posar-se a si mateix com a posat".¹³⁹⁸ El fonament *del* Dasein no l'ha posat ell, és *fàctic* i, per tant, *indisponible* (*Unverfügbar*), com diu Gethmann. El Dasein *ha de ser* en tot cas el seu fonament com a poder-ser.¹³⁹⁹ El Dasein *no* pot anar més enllà de la seva condició de *lleçat*, perquè la seva existència mateixa (poder-ser) és fàctica i no-escollida. L'estat d'ànim revelat al Dasein el seu Aquí com a *càrrega* (*Last*). (B) La seva tria i projecció (existencial) en possibilitats és *factible* des del seu existir fàctic i lleçat; és a partir d'aquí que *ha d'escollir i pot fer-ho* des de si o des de l'hom. (A) *Fàctic i lleçat*, (B) el Dasein *pot* ser l'ens que *només ell és*. El Dasein, *existent*, és el fonament (no posat per ell) del seu poder-ser.¹⁴⁰⁰

Però què vol dir que el Dasein *és* el fonament del seu poder-ser? Doncs bàsicament vol dir que el Dasein *existeix des del seu fonament lleçat*. Ha de ser el seu propi fonament lleçat¹⁴⁰¹ ... i això és el que vulgarment s'expressa com 'el pes de l'existència'. Un cop més tenim que el Dasein no tria *haver de triar* –ni el *pack* de possibilitats que és– però *ha de triar*, i en fer-ho es *decideix* per ell mateix o es deixa *decidir* per altres. El *fonament lleçat* és el sòl del Dasein, no obstant es tracti d'un sòl desfonamentat (*fàctic*). <<Mai existeix *abans* del seu fonament, sinó sempre i només *des d'ell i com a ell* (*Es [das Dasein] ist nie existent vor seinem Grunde, sondern je nur aus ihm und als dieser*)>> (*SuZ*, 284/303). És on *pot arrelar* (apropiant-se del seu poder-ser) o existir desarreladament, dut per les inèrcies i el moviment de la superfície.

<<**Ser-fonament** significa, per tant, no ser *mai* radicalment amo del ser més propi. Aquest *no* pertany al sentit existenciari de l'estar-lleçat. Sent fonament, *és*, ell mateix, una nihilitat de si mateix. (*Grundsein besagt demnach, des eigensten Seins von Grund auf nie mächtig sein. Dieses Nicht gehört zum*

¹³⁹⁶ El Dasein existent <<en tant que poder-ser està cada cop en una o altra possibilitat, que constantment *no* és alguna altra i que ha renunciat a ella en el projectar-se existencial (*seinkönnend steht es je in der einen oder anderen Möglichkeit, ständig ist es eine andere nicht und hat sich ihrer im existenziellen Entwurf begeben*)>> (*SuZ*, 285/303).

¹³⁹⁷ 'Grund' comporta un doble sentit, com apunta Crowell, sense el qual és difícil seguir el fil aquí. (1) Un sentit vinculat a l'estar-lleçat i la facticitat (*el Dasein no escull el que ja és*) oberts en la disposició afectiva; i (2) un sentit vinculat a l'existenciarietat i el projecte corresponents a l'existenciari del comprendre. Crowell recorda que els dos sentits *s'articulen* a partir de la parla (*Rede*) en el mode específic de la *consciència*, que representa una 'prevocant crida cap enrere (*vorrufender Rückruf*)'. Cf. Crowell, S., "Conscience and Reason", a: Cromwell, S. i Malpas, J. (eds.), *Transcendental Heidegger*, Stanford University Press, 2007, 56-57.

¹³⁹⁸ Gethmann, C.-F., *Verstehen und Auslegung: Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*, Bouvier, Bonn, 1974, 141.

¹³⁹⁹ Potser Sartre s'inspirà en això per plantejar la paradoxa de la condemna a ser lliures dels homes.

¹⁴⁰⁰ <<Estant lliurat a ser *aquest determinat ens* –única forma com ell pot existir com a l'ens que ell és – el Dasein *és, existent*, el fonament del seu poder-ser. Tot i que ell *no* hagi posat *per si mateix* el fonament, reposa igualment en la seva pesantor, que l'estat d'ànim li revela com a càrrega. (*Als dieses Seiende, dem überantwortet es einzig als das Seiende, das es ist, existieren kann, ist es existierend der Grund seines Seinkönnens. Ob es den Grund gleich selbst nicht gelegt hat, ruht es in seiner Schwere, die ihm die Stimmung als Last offenbar macht.*)>> (*SuZ*, 284/303).

¹⁴⁰¹ <<Haver de ser el propi fonament lleçat és el poder-ser que està en joc en la cura (*Der eigene geworfene Grund zu sein, ist das Seinkönnen, darum es der Sorge geht*)>> (*SuZ*, 284/303).

existenzialen Sinn der Geworfenheit. Grundseiend ist es selbst eine Nichtigkeit seiner selbst.)>> (SuZ, 284/303). El ser propi del Dasein no el domina i dirigeix pas ell, doncs aquest ens s'aixeca sobre una nihilitat¹⁴⁰² constitutiva, ja que sempre està per darrere de les pròpies possibilitats que li han estat donades (món) i en què ell llençadament pot jugar-se l'existència.

Els aspectes ja assenyalats de la nihilitat que el Dasein ha de ser com el seu fonament són dos. (A) La facticitat del poder-ser que ens és “donat” de ser (el món, diguem-ne), però també (B) el caràcter projectiu del Dasein, que s'ha d'apropiar cada vegada de nou del seu poder-ser (fàctic). El primer moment és un *sigut* que ens constitueix, que s'obre com a tal en el poder-ser que s'anticipa i apunta vers un futur, com a segon moment. És a dir, (A) <<el Dasein no és, ell mateix, el fonament del seu ser com si aquest brotés d'un projectar-se del propi Dasein (*Das Dasein ist nicht insofern selbst der Grund seines Seins, als dieser aus eigenem Entwurf erst entspringt*)>>, (B) <<però, sent si-mateix, el Dasein és, amb tot, el ser d'aquest fonament (*wohl aber ist es als Selbstsein das Sein des Grundes. Dieser ist immer nur Grund eines Seienden, dessen Sein das Grundsein zu übernehmen hat.*)>> (SuZ, 284-285/303). El Dasein en tant que és ell mateix (pròpiament o impròpia) és el seu fonament. Si identifiquem el fonament amb el món com a donació de la totalitat de possibilitats en-què existeix el Dasein i amb-vista-al-qual es comprèn l'ens, llavors el Dasein ha de ser el seu món. No vol dir que s'identifiquin del tot, però el vincle entre món i ser-si-mateix és radical. El món dóna el fonament fàctic que el Dasein ha de ser. Sent-en-el-món el Dasein existeix. Existir és carregar el ser-possible fàctic que el Dasein com a ens situat i concret és. Però aquest carregar no és mera passivitat, perquè carreguem amb el fonament (món) en el nostre projectar-nos –existencialment- de manera contínua. Això es pot determinar conceptualment així: el poder-ser del Dasein no és fruit d'un projecte existencial seu, sinó que ell és fruit d'un projecte ontològic en què es troba llençat. Però en ser-si-mateix és (el ser d') aquest fonament. El Dasein no està purament determinat pel fonament, sinó possibilitat per ell.

Però seria un error considerar que el caràcter d'estar-llençat del fonament del Dasein és negatiu, i que el caràcter de projecte és positiu. Ambdós caràcters pertanyen a la nihilitat: <<El projecte no només està determinat per la nihilitat del ser-fonament en tant que aquest sempre està llençat, sinó que fins i tot com a projecte, és essencialment negatiu (*Der Entwurf ist nicht nur als je geworfener durch die Nichtigkeit des Grundseins bestimmt, sondern als Entwurf selbst wesentlich negativ*)>> (SuZ, 285/303). I això? Doncs perquè tota tria implica exclusió. Ho digué Spinoza: *omnis determinatio est negatio*. Tot sí és (també un) no. Decidir-se per... implica desdir-se de...¹⁴⁰³

Segons Carman això s'ha exposat en el relat sobre la mort. Tota possibilitat implica la possibilitat de la impossibilitat. Carman ho expressa així: la projecció del Dasein en possibilitats futures té una

¹⁴⁰² <<Nihilitat no significa, de cap manera, no-estar-aquí, no-subsistir, sinó que esmenta un no que és constitutiu d'aquest ser del Dasein, del seu estar-llençat (*Nichtigkeit bedeutet keineswegs Nichtvorhandensein, Nichtbestehen, sondern meint ein Nicht, das dieses Sein des Daseins, seine Geworfenheit, konstituiert*)>> (SuZ, 284/303).

¹⁴⁰³ <<La nihilitat (...) pertany al ser-lliure del Dasein per a les seves possibilitats existencials. Però la llibertat només és en l'elecció d'una d'aquestes possibilitats, i això vol dir, assumint el no haver escollit i no poder escollir també les altres. (*Die gemeinte Nichtigkeit gehört zum Freisein des Daseins für seine existenziellen Möglichkeiten. Die Freiheit aber ist nur in der Wahl der einen, das heißt im Tragen des Nichtgewählthabens und Nichtauchwählenkönnens der anderen.*)>> (SuZ, 285/304).

estructura dual: “per cada possibilitat que el Dasein obre, altres són constantment cancel·lades”.¹⁴⁰⁴ El Dasein en tant que existent el Dasein està “morint” constantment en el sentit que “les nostres possibilitats es van desplomant en la nihilitat” a cada pas que fem, a cada instant, en cada projecció.¹⁴⁰⁵ De manera que la “mort ha de ser entesa com un aspecte de la culpa”.¹⁴⁰⁶

3.2.3.2. **Llibertat i responsabilitat en el context del ser-culpable.**

Interpretació no-individualista de la consciència i possibilitat del Dasein propi

La nihilitat de fons serà interpretada més endavant com a *finitud*. Tot projecte és llençat. Té com a fonament la nihilitat assenyalada per la consciència. El Dasein del cas *pot* carregar o deixar-se arrossegar pel seu fonament llençat. Si *ser-culpable* és *ser-fonament d'una nihilitat* -haver de *ser* el propi fonament llençat-, aquest *ser* només es dona en l'escollir això o allò, i en la *responsabilitat* d'haver aferrat *així* aquella possibilitat i *no* haver escollit les altres. El *ser-culpable*, doncs, possibilita la *llibertat* (i la *responsabilitat*) en el sentit habitual de tria, decisió, pla de vida...¹⁴⁰⁷

L'ontològic ser-culpable implica una *responsabilitat*¹⁴⁰⁸ que podem atendre (en l'existir propi) o desatendre (en l'existir impropí).¹⁴⁰⁹ Es tractaria d'una responsabilitat existenciària. Però gràcies a què el Dasein és culpable (ontològicament) *pot esdevenir* ònticament culpable en relació als compromisos assumits (des de la propietat i la resolució, o des de l'hom i la normativitat passivament acceptada). És a dir, reconèixer la *culpa* constitutiva (nihilitat i finitud) ens fa capaços de culpa i responsabilitat (en sentit ònticomoral).¹⁴¹⁰ La llibertat moral és un exercici òntic del que possibilita la culpa existenciària.

Reprement el que hem vist (cf. cap. 3.2.2.) podem dir que la consciència apel·la al Dasein invitant-lo *al seu ser-culpable*. Això ve a ser una invitació a la responsabilitat i la llibertat existenciària. *Intimar al ser-culpable* (*Aufrufen zum Schuldigsein*) no és una invitació al mal... o al delicte. Quan el Dasein escolta la crida *es tria a si*, ja que tria tenir una consciència. **Voler-tenir-consciència** (*Gewissenhabenwollen*) és responsabilitzar-se, carregar la culpa.¹⁴¹¹ El voler-tenir-consciència recull el Dasein de l'«estar mancat de consciència (*gewissenlos*)» comú, de l'estar lliurat als altres segons el qual actua normalment, descarregat del seu ser-culpable. El Dasein que tria triar «només ha de *ser pròpiament* aquest “culpable” que ell ja és (*es soll nur das »schuldig« – als welches es ist – eigentlich sein*)» (*SuZ*, 287/306). És a dir, només hi ha una *apropiació* del que ja hi havia *inapropiadament* dispostat. L'apropiació implica ressaltar el caràcter de

¹⁴⁰⁴ Carman (2003), 281.

¹⁴⁰⁵ Carman (2003), 282.

¹⁴⁰⁶ Carman (2003), 289.

¹⁴⁰⁷ La tria implica, però, que el necessari i estructural ser-culpable del Dasein no és una pífia particular, sinó el *ser-responsable* -com han indicat autors diversos: Haugeland (2000); Carman (2003); Crowell (2007)-.

¹⁴⁰⁸ Haugeland (2000), 65. *Ser-culpable* ('ser-responsable' en Haugeland) és una “responsabilitat existenciària, una responsabilitat pel seu *propi si-mateix com a tot*, una responsabilitat respecte *qui és*”. “La consciència bàsicament ens diu que som *schuldig* –culpables, que estem en deute”, però “la culpa i l'obligació no són més que interpretacions caigudes i públiques del ser *schuldig*”. *Ser-responsable* (*Schuldigsein*) és “una possibilitat de com viure –un poder-ser”. Som-responsables en decidir-nos a decidir, en aferrar-nos com a possibilitat llençada i finita.

¹⁴⁰⁹ Malgrat que hem de tenir en compte que aquesta atenció “òntica” a l'exigència de la consciència *encara* no equival a la qüestió moral. Només la *possibilita*.

¹⁴¹⁰ Luckner (2007), 164.

¹⁴¹¹ Luckner (2001), 120.

possibilitat de la nostra *facticitat*. Heidegger ho diu clarament, <<només d'aquesta manera pot el Dasein ser responsable (*Nur so kann es verantwortlich sein*)>> (*SuZ*, 288/306). Només en l'adequat escoltar i comprendre la consciència com a crida al poder-ser més propi entra el Dasein en *l'actuar fàctic*, es compromet i pot prendre “consciència i partit”.¹⁴¹² La consciència, doncs, *acredita i atesta* la possibilitat òntica del poder-ser propi, i la culpa *indica* la possibilitat *de l'acció fàctica* en el món.

Segons això, *el món té a veure amb la donació* del fonament llençat que el Dasein *ha de ser*. És a dir, el món fa entrega del nostre ser-culpable (en la seva determinació possible), ja que ens lliura a una totalitat de ser-possible *en* la qual ens hem de *decidir*.

Una qüestió polèmica que vull comentar és que, d'acord amb la meua interpretació del Dasein (cf. II, cap. 2.3.1., 2.4.1., 2.4.2.), **el fenomen de la consciència** (i de la *responsabilitat*) **no és exclusiu dels individus**. Al meu veure -i aquí em distancio de Heidegger i de la majoria d'exegetes- tant el Dasein modalitzat individualment *com* col·lectiva pot “fer el paper de” veu de la consciència *per a* l'altre Dasein.¹⁴¹³ Això significa que situa a tal Dasein en l'*angoixa* inhòspita davant de la seva *mort* i l'enfronta al seu *ser-culpable*, *singularitzant-lo*. Però podem aplicar la singularització del Dasein i el seu despertar per a l'existència pròpia si pensem el Dasein *també* en els seus aspectes i modes *més* col·lectius?¹⁴¹⁴ Heidegger diu explícitament que la resolució és essencialment <<en cada cas la d'un determinat Dasein fàctic (*je die eines jeweiligen faktischen Daseins*)>> (*SuZ*, 298/316)! D'acord. El Dasein *fàctic* és el Dasein *culpable* que ha de ser fonament d'una nihilitat i existir *a partir* del seu projecte llençat. Però això no és exclusiu dels individus. No fan això també els “col·lectius” (religiosos, tradicionals, professionals, nacionals, socials)?¹⁴¹⁵ No poden ser despertats al seu poder-ser més propi, afirmant-se des de la nihilitat que constitueix el projecte en què existeixen fàcticament? No han existit personatges, grups¹⁴¹⁶ intel·lectuals o artístics, polítics i poetes que han “actuat”¹⁴¹⁷ com a *consciència silenciosa* d'un (Dasein) col·lectiu? No tant pel *què* han dit o fet, sinó per *com* ho han fet i pel que han deixat de dir quan els altres

¹⁴¹² Però què vol dir que el Dasein és el fonament del seu poder-ser? Bàsicament que el Dasein *existeix des del seu fonament llençat*: <<el mode existencial propi de *ser-culpable* justament “vé després” de la crida (*das eigentliche existenzielle Schuldigsein gerade erst dem Ruf »nachfolgt«*)>> (*SuZ*, 291/309). <<Escoltar pròpiament la crida vol dir entrar en l'actuar fàctic (*Den Ruf eigentlich hören, bedeutet, sich in das faktische Handeln bringen*)>> (*SuZ*, 294/312).

¹⁴¹³ Heidegger no arriba tan lluny, tot i que admet que <<el Dasein resolt pot esdevenir la “consciència” dels altres (*Das entschlossene Dasein kann zum »Gewissen« der Anderen werden*)>> (*SuZ*, 298/316).

¹⁴¹⁴ Es podria estar d'acord que la tendència a la caiguda i a la impropietat és més gran en els col·lectius, per la inèrcia al terme mig, per la mimetització i conformisme. Però si pensem el Dasein en el seu *aspecte col·lectiu* i no tant en *col·lectius* (subjecte col·lectiu) que creiem tenir ben apamats “des de fora”, s'entendrà millor el que vull dir.

¹⁴¹⁵ Per no simplificar, no hauríem d'identificar el Dasein “col·lectiu” amb els *col·lectius com a conjunts* (definites en els seus predicats: ‘si s'és A, s'és membre del conjunt T’) compostos d'elements discrets. Per tant, que el Dasein es modalitzi de manera col·lectiva i/o individual implica un oscil·lar entre formes de ser col·lectives i individuals. El Dasein mateix es modalitzaria *també* col·lectivament (*i no només* individualment) ara així, ara aixà. El Dasein seria aquesta *singularitat* modalitzada col·lectiva i individualment a la vegada, com a dos pols del seu poder-ser.

¹⁴¹⁶ També podria ser el cas que no fossin “individus” sinó *altres* modes col·lectius del Dasein que *funcionin* com a crida de la consciència per a un Dasein (“col·lectiu” o no) fàctic. Les revolucions (despertar per un *modus vivendi* latent però oblidat en la societat) es poden *interpretar* així. No és una *explicació* causal-natural (demografia, malalties, recursos naturals, proporció mascles-femelles) ni motivacional-històrica (economia, ideologia...).

¹⁴¹⁷ Amb intenció de fer-ho o sense.

xerraven.¹⁴¹⁸ Així haurien articulats (mode de la *parla*) una *alteritat*, interrompent el curs normal dels esdeveniments (publicitat caiguda) i “obligant” al Dasein (també col·lectiu) a enfrontar-se *a si* com a fàctic i finit.

Només des de la interrupció de la crida de la consciència que sorgeix del Dasein, podria quedar el Dasein col·lectiu col·locat davant de la seva nihilitat. Només en la crisi es desferma la possibilitat d’una apropiació des de la finitud del Dasein (també en el seu sentit col·lectiu), una assumpció *lliure* del fonament fàctic que ja som. El perill de posar exemples *concrets* és que abandonem la *formalitat* existenciària, exposant-nos a l’inevitable desacord existencial sobre si tal revolució, poeta, acte, discurs o *performance* ha fet de “consciència” del Dasein o no.¹⁴¹⁹

¹⁴¹⁸ Es pot considerar l’anacoreta com a *consciència* silenciosa que dona una estocada al col·lectiu públic perdut en la quotidianitat de l’època. O el boig, el marginat, el malalt... O compositors que han generat sonoritats que han imposat un *silenci* al xerrar i escoltar habituals; arquitectes que han interromput la publicitat en el seu estar-interpretat mitjà...

¹⁴¹⁹ Per discutible que sigui, però, en donaré un: el Dasein urbà pot ser posat en crisi pel Dasein rural—i viceversa—.

3.3. Paral·lelisme entre *obertura* (Aquí) i *resolució* (Situació)

En la present investigació sobre la qüestió del món en la 2^a secció de *SuZ* a més d'assenyalar el vincle entre 'obertura' (*Erschlossenheit*) i 'resolució' (*Entschlossenheit*)¹⁴²⁰ -com Heidegger fa-, plantejo un paral·lelisme entre el *món* de la 1^a secció i el *si-mateix* de la 2^a. Què significa aquest 'paral·lelisme'? Considero que hi ha una relació interna necessària entre ambdós, de manera que si persistim en la tematització del món -cosa que Heidegger no fa sistemàticament- es veurà quin té sentit parlar de *món propi* o *apropiat* en la 2^a secció. Aquest sentit s'haurà de pensar de la mà del concepte de 'Situació' com Aquí *apropiat* pel Dasein resolt. La Situació *articula* el món en el Dasein resolt, *finitament lliure*.

Tal i com veig la qüestió, fenomenològicament i conceptual, si el Dasein es guanya a *si* pròpiament, indissociablement haurà guanyat el *món* (d'una manera que cal determinar). L'apropiació *de si-mateix* (que el Dasein ja és, tot i que de forma dissimulada per l'hom) és al seu torn una apropiació *del món*, de l'*en què* del Dasein en termes de Situació. Si el *si-mateix* emergeix d'un *recuperar* el seu poder-ser des de l'hom, el món propi sorgirà d'un *recuperar* el món com a tal (nihilitat) *des del* món familiar i significatiu de l'existència cadent. La comprensió de partida del món (com a significativitat "natural") és habitualment impròpia, a pesar que l'anàlisi feta en la 1^a secció sigui predominantment formal o indiferent.¹⁴²¹ Per tant, una reapropiació (existencial) del món *faria possible* una interpretació ontològica *pròpia* d'aquest.

Aquest camí des del món quotidià, creuant la seva nihilitat, vers un món obert pròpiament en la resolució, implica una **dinàmica que pot recordar a Hegel** –obviant la noció de progrés-. Atès que en la resolució el Dasein assumeix la seva nihilitat (el fàctic estar-lleçat en possibilitats obertes per l'hom) i així *supera* la familiaritat anònima amb el món. El Dasein assumeix que el món -donat i acceptat per tots com a *normal*- és fruit d'una projecció comprensora ja efectuada.¹⁴²² Projecció de la qual n'és hereu i administrador, però no artífex. Aquest 'superar' no és submergir-se en la inhospitalitat inhabitable, ja que aquesta "superació" *sui generis* s'efectua en un existir que no dóna l'esquena al fons inhòspit de nihilitat que ens "sosté"¹⁴²³, però que tampoc sucumbeix a l'angoixa, no es deixa engolir per l'abisme del ser i del món. No es tracta d'una *superació* entesa com a guany consolidat, perquè la resolució només és únicament un mode *com* es pot ser en el món. En el mateix món on existim d'entrada.

De totes maneres, en la resolució el Dasein assumeix el món per primer cop com a "propi" en el

¹⁴²⁰ Els termes '*Erschlossenheit*' i '*Entschlossenheit*' estan formats mitjançant el mateix recurs lingüístic de la substantivació d'un participi. En aquest sentit hem de pensar sota 'obertura' l'estar-obert o condició d'estar obert (del Dasein i del món –en la seva indiferència modal-) i anàlogament la 'resolució' com a estar-resolt o condició de resolt iniciats per l'acte resolutori (*Entschluß*), que permet al Dasein decidir en cada cas de manera *lliure* (de la constricció de l'hom quotidià) i *oberta* a la Situació ('món apropiat').

¹⁴²¹ És veritat que Heidegger barreja l'existència quotidiana en la seva indiferència modal amb el mode impropri d'existir. Però això no és raó per oblidar la diferència metodològica fonamental entre "'indiferència modal' de la quotidianitat de terme mig", per una banda, i "'proprietat' i 'improprietat' com a modes de ser concrets de l'estructura formal i indiferent de l'existència", per l'altra. Thomas remarca la importància d'entendre rectament *l'existència modalment indiferent*. "El Dasein respectiu no existeix mai en aquesta", perquè "un Dasein fàctic i concret existeix sempre impròpiament 'o' pròpia – no hi ha una tercera opció". La *indiferència modal* de l'existència és el seu *caràcter estructural formal*, producte de "la formalització, és a dir, l'abstracció de la problemàtica dels modes concrets de la propietat i la improprietat per la mirada de l'ontòleg". Thomas (2006), 105.

¹⁴²² El món no és un "en si" donat objectivament. No és el gran objecte, l'univers com a tot del real.

¹⁴²³ És a dir, no s'esquiva l'abisme per tornar ràpidament al *ser-a-casa* de les normes, maneres de ser *habituals*.

sentit que no és un pura externalitat independent i indiferent a ell. És a dir, el món no és un invent nostre (*subjectiu*), però tampoc és mera *objectivitat*. En aquesta particular comprensió el Dasein es guanya a si i comprèn el món, en cert sentit, com a *dimensió de llibertat*. És a dir, com l'*en-què* de les seves possibilitats fàctiques. La flaire hegeliana (o kantiana¹⁴²⁴) és innegable.

En aquest context, en què insisteixo en el vincle intern de món i si-mateix -i apunto vers el concepte de *món propi* o *apropiat-*, reapareix una equivocitat “acceptada” en la 1^a secció que s’ha de corregir. La *interpretació ontològica del món* ha d’exposar aquest fenomen en termes de *categories* o d'*existenciaris*? S’ha vist d’entrada que parlar-ne en termes *categoriais* comporta una “ontificació” inacceptable, atès que el món no és ens.¹⁴²⁵ Però parlar del món mitjançant *existenciaris* (no obstant el que diu el § 14) tampoc és del tot escaient. La qüestió del món exigeix repensar les distincions entre les *formes de ser* donades per descomptat a *SuZ*: ser-a-mà, estar-aquí, existència. El *mundar del món* no s’esgota ni en la “presència” de l’ens¹⁴²⁶ ni en l’existència comprensora del Dasein, malgrat pertànyer de manera *diversa* a les dues.¹⁴²⁷ Precisament el món és sempre *la* dimensió mateixa on això s’esdevé. No tant un *entremig* d’ens donats, sinó **la dimensió del divers donar-se (el ser de) l’ens en general**, Dasein inclòs. La dimensió del fenomen o *fenomenalitat* mateixa com a *totalitat de ser*. Com a condició de possibilitat del ser-a-mà, però també de l’estar-aquí *com a tal* (en la seva comprensió), el món no es redueix a cap d’aquestes dues formes de ser. Està internament vinculat amb la forma de ser del Dasein, però reduir el món a un *existenciaris* del Dasein no acaba de fer justícia al fenomen. Més que el conjunt d’interrelacions *existents* de l’ens que el Dasein *pot* comprendre, el món és aquesta *dimensió* mateixa.¹⁴²⁸

Per tant, l’objectiu d’aquest capítol és desenterrar la noció de *món propi*, implícita en l’eclosió - explícita- del si-mateix del Dasein en la resolució. En la major part de la 1^a secció s’ha tractat el món des de la indiferència o la impropietat. El col·lapse d’aquest món en l’angoixa, però també l’assenyalar que la consciència del Dasein fa al seu poder-ser més propi que “redueix” el domini de la quotidianitat de l’hom i de l’ocupació, ens haurien de permetre parlar amb justesa d’una ***apropiació del món***¹⁴²⁹ en la 2^a secció.

¹⁴²⁴ Hom podria establir *grosso modo* una analogia entre els nivells de tematització del món que he determinat en Heidegger i les tres crítiques, sempre i quan assumim que en Kant el coneixement és el mode de ser del qual es parteix i no el tracte quotidià. (I) La *KrV* prendria el món tal i com s’entén des de les ciències, font d’autoritat a nivell del coneixement. El món de l’objectivitat, diguem-ne (malgrat que la *idea* de món ja ens duu més enllà d’aquesta limitació conceptual). (II) La *KpV* apunta al món de la llibertat, al món pensat des de la llibertat noümènica (subjectivitat essencial). (III) La *KU* s’obriria a una dimensió *mixta*, possiblement prèvia a les altres dues. La de l’experiència estètica (funcionament *lliure* del *concepte*, no independent, però de la sensibilitat) i teleològica. Aquest seria l’àmbit *ni objectiu ni subjectiu* que vincularia internament els anteriors nivells. (cf. IV, cap. 8.2.2. (final)).

¹⁴²⁵ La conceptualització és totalment inadequada si a més s’usen categories de l’estar-aquí.

¹⁴²⁶ En el sentit *general* del comparèixer l’ens d’una manera o altra, i no en el sentit *estricte* d’estar-aquí davant.

¹⁴²⁷ És condició de possibilitat de la “presència” de l’ens (inclosa del comparèixer *intramundà* del Dasein (cf. cap. 1.3.6.1.)) i *coconstituti*u de l’existència comprensora del Dasein. Pensar aquesta “coconstitució” de Dasein i món (ens i ser) és *el problema*.

¹⁴²⁸ Dimensió que *com a tal* no s’identifica amb les interrelacions significatives concretes donades (la comprensió del món - i del ser- del cas per part del Dasein històric) (cf. IV, cap. 8).

¹⁴²⁹ Si a algú li grinyola massa aquest *tour de force* hermenèutic, sempre podem remetre el món a l’èsser-en-el-món, del qual n’és moment, i parlar amb més “naturalitat heideggeriana” d’èsser-en-el-món indiferent i impropri (1^a secció), esquerdament d’aquesta impropietat viscuda com a única forma de ser (final de la 1^a secció i principi de la 2^a) i apropiació de l’èsser-en-el-món o ésser-en-el-món propi (2^a secció).

3.3.1. La resolució com a obertura pròpia

L'isomorfisme entre *obertura* i *resolució* s'exposa en el § 60. La resolució és l'apropiació de l'obertura amb cadència encobridora del Dasein quotidià. És un *explícit* obrir-se del Dasein a l'obertura del món, i per tant, una apropiació del seu ésser-en-el-món.¹⁴³⁰

Com arriba l'anàlisi a la *resolució*? L'anàlisi de la consciència ha donat testimoni (fenomènic) d'un poder-ser propi del Dasein¹⁴³¹ i ara cal situar aquest poder-ser *existencial* en l'estructura *existenciària* articulada de l'existir propi. Encara que tota *apropiació* (existencial) pressuposa el cadent estar perdut en el "món", la seva possibilitat exigeix alguns trets estructurals exclusius, diferents dels de l'estructura ontològica de l'existir cadent. L'*existència pròpia* s'interpreta existenciàriament com a **resolució precursora**: primer com a *resolució* (§ 60) i després ja com a resolució *precursora* (§ 62) -que s'avança a la pròpia mort-.¹⁴³²

Partint del fenomen de la consciència s'articula una lectura *de la propietat* com a estructura constitutiva del Dasein¹⁴³³, és a dir, com a *obertura pròpia* del Dasein.¹⁴³⁴

(i) *Voler-tenir-consciència és comprendre's (Sich-verstehen)*. El Dasein es comprèn projectant-se en la seva possibilitat fàctica més pròpia; existint en ella.¹⁴³⁵ Sent *el seu fàctic* poder-ser i no un altre. Responsabilitzant-se del seu poder-ser, això és, 'esdevenint culpable'.

(ii) L'estat d'ànim fenomènic que correspon a aquest comprendre la crida és l' «angoixa de consciència (*Gewissensangst*)», que condueix el Dasein a la seva nihilitat inhòspita. La «disponibilitat a l'angoixa (*Bereitschaft zur Angst*)» (*SuZ*, 296/314) és la *disposició afectiva* adequada a tal obertura.¹⁴³⁶

(iii) Com s'articula aquest comprendre afectivament disposat a l'angoixa? Quin és el seu mode de *parla (Rede)*? El callar¹⁴³⁷, la reticència (com es tradueix sovint a l'anglès) o discreció (*Verschwiegenheit*).

¹⁴³⁰ Per tant, és l'apropiació simultània del *mateix* Dasein (si-mateix) i del món (apropiat).

¹⁴³¹ «§ 60. L'estructura existenciària del poder-ser propi atestat en la consciència (*Die existenziale Struktur des im Gewissen bezeugten eigentlichen Seinkönnens*)» (*SuZ*, 295/313).

¹⁴³² Amb tot, hom es podria preguntar si seria adequat considerar que l'*obertura* (com a concepte *indiferent*) pertany al món, mentre que la *resolució* (com a concepte de la *propietat*) pertany al Dasein? Però no és això una simplificació dels fenòmens? No ens trobem *arreu* el món i el Dasein, és a dir, en tots els nivells? O el món només és un concepte *indiferent* i *quotidià*? Cal recordar que en la 1^a secció l'obertura ha estat sovint atribuïda al Dasein. A més, crec que l'Aquí del Dasein és la concreció de l'ésser-en-el-món (i així, en cert sentit, del món mateix), de manera que l'*apropiació* de l'Aquí com a *Situació* ha de revelar un sentit del món nou. El món com a *en-què* il·luminat pel Dasein resol: el món *comprès* com a *Situació*.

¹⁴³³ «Només així ens atansarem vers la constitució fonamental, oberta en el Dasein mateix, de la *propietat* de la seva existència (*Nur so dringen wir zu der im Dasein selbst erschlossenen Grundverfassung der Eigentlichkeit seiner Existenz vor*)» (*SuZ*, 295/313).

¹⁴³⁴ Són tres "maneres" de l'obertura: «manera de l'obertura del Dasein (*Weise der Erschlossenheit des Daseins*)» (*SuZ*, 295/313). Per la problemàtica oscil·lació entre obertura del món i del Dasein: cf. cap.1.4.1., 2.3.2.2. (apartat I).

¹⁴³⁵ «El **comprendre existencial** significa: projectar-se en la més pròpia possibilitat fàctica del poder-ser-en-el-món. Però, a un poder-ser se'l comprèn només existint en aquesta possibilitat. (*Existenzielles Verstehen besagt: sich entwerfen auf die je eigenste faktische Möglichkeit des In-der-Welt-sein-könnens. Sein-können aber ist nur verstanden im Existieren in dieser Möglichkeit*)» (*SuZ*, 295/313).

¹⁴³⁶ Aquest matis permet considerar l'angoixar-se de manera "metòdica" (existenciàriament). La disposició a l'angoixa, com a 'comptar amb' ella, és la disposició afectiva correlativa cooriginària al precursar la pròpia mort (projectar anticipador). No es tracta d'un llençar-se de cap a l'abisme. No és un angoixar-se, ni un voler-ho.

¹⁴³⁷ «El mode d'articulació del discurs que correspon al voler-tenir-consciència és l'*estar-callat (Demnach ist der zum Gewissen-haben-wollen gehörende Modus der artikulierenden Rede die Verschwiegenheit)*» (*SuZ*, 296/314).

Aquest callar és l'única manera de <<treure(-li) la paraula al xerrar de l'hom (*Sie entzieht dem verständigen Gerede des Man das Wort*)>> (*SuZ*, 296/314). El Dasein result es manté reticent a entrar en el xerrar ambigu i curiós quotidià, que tot ho anivella. És el Dasein (apropiadament) obert a l'obertura.

La resolució com *apropiació* de l'obertura mateix té una estructura existenciària on trobem recollits els tres modes bàsics del ser-en (o de l'Aquí del Dasein). La resolució és <<el callat projectar-se en disposició d'angoixa vers el més propi ser-culpable (*das verschwiegene, angstbereite Sichentwerfen auf das eigenste Schuldigsein*)>> (*SuZ*, 296-297/314). Esquemàticament:

O B E R T U R A		
INDIFERENT (formal)	IMPRÒPIA	PRÒPIA / R E S O L U C I Ó
Disposició afectiva	Curiositat	Disposició a l'angoixa
Comprendre	Ambigüïtat	Projectar-se en el poder-ser més propi (vers el propi ser-culpable)
Parla	Xerrar	Callar / reticència

La **resolució** representa una *modificació* de l'obertura impròpia habitual.

(a) D'entrada som en un món obert que permet que l'ens intramundà es descobreixi en el seu *què* i el seu *com*. Aquesta comprensió prèvia de la significativitat està vinculada als per-mor-de del Dasein quotidià (protecció, supervivència, reconeixement, poder, reproducció...) ja interpretats per l'hom. El Dasein està consignat al seu "món" –paradoxalment determinat per l'hom-¹⁴³⁸ Aquest "món" és formalment *el nostre, el meu*, però *de facto* és habitualment el de tot-hom.¹⁴³⁹ El meu "món" és el *món* familiar comú de terme mig (món 4A).

(b) La vigència de tal món es pot interrompre en l'angoixa o l'escoltar la crida de la consciència, *compresa* en la resolució.

(c) <<Aquesta obertura *pròpia* **modifica** llavors cooriginàriament l'estar-descobert del "món", fundat en ella, i l'obertura de la coexistència dels altres (*Diese eigentliche Erschlossenheit modifiziert aber dann gleichursprünglich die in ihr fundierte Entdecktheit der »Welt« und die Erschlossenheit des Mitdaseins der Anderen*)>> (*SuZ*, 297/315).¹⁴⁴⁰ En què es modifica el "món" de les nostres coses quotidianes i el món (*obertura*) dels altres? No és cap *alteració* a nivell de contingut. **La resolució no modifica el "contingut"**

¹⁴³⁸ <<Llençat en el seu "Aquí", el Dasein està cada cop fàcticament consignat a un determinat "món" –al seu. A la vegada, els projectes fàctics immediats queden dirigits per l'*estar-perdut* en l'hom enmig de les ocupacions (*In sein »Da« geworfen, ist das Dasein faktisch je auf eine bestimmte – seine – »Welt« angewiesen. In eins damit sind die nächsten faktischen Entwürfe von der besorgenden Verlorenheit in das Man geführt*)>> (*SuZ*, 297/315).

¹⁴³⁹ És impròpiament "*el meu*" món, perquè és *el món* per defecte, per omissió de tota tria. Qui porta el timó dels meus projectes fàctics és l'*estar-perdut* (en el món).

¹⁴⁴⁰ El "món" (entre cometes) es remet bàsicament a la totalitat o context circumstantiu (*Bewandtniszusammenhang*) en el sentit de la totalitat d'allò a mà. Heidegger també es refereix al vessant més ontològic a això com a *circummundanitat* (*Umweltlichkeit*) o en un sentit més laxa com a *intramundanitat* (*Innerweltlichkeit*). En rigor, a part de l'útil també els altres i l'ens que està aquí són *intramundans*. Només en un sentit filosòficament problemàtic, però interessant a la meua recerca, es pot parlar de l'ens subsistent (*vorhanden*) també en un sentit no pròpiament intramundà (no-fenomènic). Això ho tematitzo des dels cursos i textos del 1927/30 (cf.IV, cap.6.1.1.3.).

del (meu) món, ni hi aporta cap contingut nou. No és un acte causalment efectiu, productiu o creador d'ens. Però el Dasein resolt existeix *vora* les coses, *amb* els altres i *amb si* mateix *d'una altra manera*.¹⁴⁴¹ El món és determinat, *qua* món-circumdant de l'útil (i l'ens en general) i *qua* món-comú amb els altres, des d'una altra *llum* -des del seu més propi poder-ser-si-mateix (*aus deren eigenstem Selbstseinkönnen*)-. L'obertura del món que possibilita l'estar-descobert de l'ens és *apropiada*, en el doble sentit del terme. També ho és la pròpia obertura del Dasein que esdevé *transparent* (*durchsichtig*).

Aquest *esdeveniment* és una “explicitació”, un “aclarament” de l'ésser-en-el-món que ja *érem* anteriorment. No apareixen noves coses, en comparació amb l'existència quotidiana en el món, senzillament el fenomen es mostra com a tal. És com si “corrés l'aire” i s'aclarís l'ambient. Tot és el mateix, però s'ha produït un gir, a nivell del ser (del món). L'espai de mostració (món) es manté obert (pel Dasein resolt i transparent, *culpable*¹⁴⁴²) en la seva obertura... i el fenomenòleg té l'ocasió d'atendre al *manifestar-se mateix* dels continguts del “viure”. Apareix la pròpia estructura de l'ésser-en-el-món, l'existenciarietat i la facticitat, el món familiar i inhòspit, significatiu i buit. Tot això es mostra en cert grau, ja que habitualment és dissimulat i passat per alt. La **resolució** és una “aposta” pel fenomen, una “afirmació” del món i del que som, que sintonitza millor amb l'esperit afirmatiu de Nietzsche que amb la desesperació de Kierkegaard.¹⁴⁴³

Amb tot, **Dreyfus** posa en relació la 2^a secció de *SuZ* amb Kierkegaard. Segons el filòsof nordamericà, per Heidegger un projecte de possibilitats pròpies a nivell de *contingut*, un projecte de vida absolutament individual tal i com el concep Kierkegaard, no seria possible.¹⁴⁴⁴ En la resolució *som* les

¹⁴⁴¹ <<Això no significa que el “món” a mà es torni altre “en el seu contingut”, que el cercle dels altres sigui substituït per un de diferent, i malgrat tot, el comprensor estar girat en ocupació vers allò a mà i el ser-amb sol·lícit amb els altres queden determinats ara des del seu més propi poder-ser-si-mateix. (*Die zuhandene »Welt« wird nicht »inhaltlich« eine andere, der Kreis der Anderen wird nicht ausgewechselt, und doch ist das verstehende besorgende Sein zum Zuhandenen und das fürsorgende Mitsein mit den Anderen jetzt aus deren eigenstem Selbstseinkönnen heraus bestimmt.*)>> (*SuZ*, 298/315). A més, <<la resolució li dona al Dasein la seva autèntica **transparència** (*die Entschlossenheit erst dem Dasein die eigentliche Durchsichtigkeit gibt*)>> (*SuZ*, 299/317).

¹⁴⁴² És a dir, assumit en la seva *culpa*. Això és, en la seva llibertat responsable finita.

¹⁴⁴³ Malgrat no es pot llegir literalment en la lletra, ni en l'esperit força més “pesant” de Heidegger, és possible fer una lectura *afirmativa* nietzscheana de la resolució. El decidir-se a decidir, l'escoltar la crida de la consciència que no diu res perquè no parla en el llenguatge “humà” comú; l'assumpció del propi ser-possible, la resolució precursora cap endavant recollint el passat vers la pròpia mort; el radical estar-llençat en una facticitat sense fonament, etc. Tots aquests són conceptes que podem relacionar amb el crit de fretura, el gran migdia, el sí sagrat, l'anunci del superhome, la multiplicitat de forces vitals i possibilitats de vida, la mort de Déu, etc., que trobem especialment en el Zaratustra de Nietzsche. Malgrat la terminologia heideggeriana begui directament de l'existencialisme religiós de Kierkegaard, l'orientació dels termes i la seva “efectuació”, em sembla que concorden millor amb Nietzsche.

¹⁴⁴⁴ Cf. Dreyfus (1991), 284-328. Dreyfus i Rubin (que redacten junts l'apèndix sobre la 2^a secció de *SuZ*) distingeixen entre Religiositat A i B en Kierkegaard, com a tercer i quart estadi respectivament (després de l'estadi estètic i ètic). Situen l'existència pròpia en sentit de Heidegger *entre* les dues posicions. La Religiositat A representa un compromís radical amb Déu que implica l'autoannihilació del si-mateix davant de Déu. El reconeixement existencial que davant de Déu no són res. És absolutament indiferent si els meus desitjos (fins relatius) es compleixen o no, i s'apunta vers una relació absoluta amb l'absolut, a qui cal agrair-ho tot: tan el que “ens ve de cara” com el que ens oprimeix. Tal relació només és possible en l'angoixa, com a nexa que articula l'etern i el temporal. En la Religiositat B, en canvi, l'individu es compromet completament amb un projecte particular i extern -única manera de superar l'anivellament de l'època moderna-. L'aposta kierkegaardiana d'aquest compromís absolut és amb la imitació de Crist. Dreyfus/Rubin en fan una lectura àmplia, amb l'exemple d'un atleta i el seu compromís amb l'esport que esdevé definitori del seu món i d'ell *mateix* ensem. Heidegger proposaria “una versió secularitzada de la Religiositat A que pugui funcionar efectivament com a mode de viure”, a la vegada que “mira de salvar el màxim possible de la Religiositat B que tingui sentit si prescindim de la fe” (Dreyfus (1991),

nostres possibilitats de manera pròpia. Això no vol dir que aquestes, pel que fa al seu “contingut”, siguin una producció del Dasein singularitzat en l’angoixa, que s’hauria convertit en una pura individualitat a nivell de “contingut”. Les possibilitats en què ens projectem són les que s’obren en la Situació, com veurem. En aquesta només hi entrem en la mesura que estem resolts, decidits a decidir. Però aquestes possibilitats de què ens podem *apropiar* són lliurades per la història, pel llenguatge, per la cultura. Pel que ja ha sigut.¹⁴⁴⁵ Un fer-se a si mateix des de si mateix *també a nivell de contingut* implicaria un llenguatge privat, una conceptualitat radicalment idiosincràtica, una desconnexió exitosa respecte la interrelacionalitat ‘on’ existim, que no és altra cosa que el món comú.

La interpretació de Dreyfus posa de relleu els aspectes *comuns* en el Dasein. El seu lligam constitutiu amb allò *sigut* (possibilitats lliurades, no sempre exprimides, del passat).¹⁴⁴⁶

A aquesta lectura de Dreyfus se li pot oposar el que diu **Henschen** en distingir entre tres modes del comprendre existencial. (i) El comprendre existencial *impropi* quotidià en sentit estricte (no original i no individual) és el “tenir d’un espai de joc de possibilitats existencials” com el que té l’altre Dasein. (ii) El comprendre existencial *propi* quotidià (no original, però tampoc no-individual) és “el tenir un espai de joc de possibilitats existencials” que “només té el Dasein individual (*einzelnes Dasein*)”, sent “la realització d’aquestes des de la perspectiva d’aquest mateix Dasein plenament habitual”. (iii) El comprendre existencial *estrictament propi* i extra-quotidià (original i individual) es dona com a “tenir un espai de joc de possibilitats existencials per a la pro-ducció de l’ens a-mà i de l’ens subsistent (*Her-stellung von Zu- oder Vorhandenem*)”.¹⁴⁴⁷ Henschen no només admet, doncs, que el Dasein pugui ser original en la realització de les possibilitats existencials –és a dir, en el seu *com-*, sinó que considera que l’*estrictament propi* pot produir allò nou: un nou concepte (per a l’ens subsistent) o un nou ús per a l’ens a-mà. Si això és un contingut, l’existència pròpia *comprendria* continguts radicalment nous, a diferència del que deia Dreyfus.¹⁴⁴⁸

299). És a dir, una combinació entre l’ideal d’abnegació de la Religiositat A (assumir la nihilitat del Dasein) i la resolució concretada en l’acte resolutori que es compromet amb una possibilitat fàctica apropiant-se-la, de la Religiositat B.

¹⁴⁴⁵ Dreyfus (1991), 305: “Tots els per-mor-de estan lliurats per la cultura i són per a qualsevol”.

¹⁴⁴⁶ Malgrat es tracti d’autors molt diferents -i històricament antitètics pel que fa al seus destins personals-, a nivell del pensament aquí es pot relacionar Heidegger amb W. **Benjamin**. Precisament amb les seves *Tesis sobre filosofia de la història*, on se’ns encomana a *redimir el passat*, amb tota la seva tragèdia i dolor, en el descloure possibilitats de futur “passades” que no han esdevingut, és a dir, que no s’han actualitzat, que no “hi” han sigut (cf. Benjamin, W., “Tesis sobre filosofia de la història”, a: Benjamin, W., *Art i literatura*, Eumo/Edipoies, Barcelona, 1984, esp.139-142). La interpretació que Dreyfus fa de Heidegger es pot entendre en aquesta línia. No és que el Dasein tingui possibilitats pròpies, creades *ex nihilo* per ell, independent del món comú on viu, sinó que el Dasein resolt es pot apropiat de les possibilitats del seu món (Situació) i empunyar-les *expressament*: unes sí, d’altres no. Modificant-les, mantenint-les, mesclant-les, separant-les. En benjaminiana, *redimint-les*... Redimint el Dasein sigut històric que va poder ser i no fou.

¹⁴⁴⁷ Henschen (2010), 133. Henschen distingeix ‘pro-ducció (*Her-stellung*)’ de ‘producció (*Herstellung*)’ com a “acció que utilitza material i eina”. La *pro-ducció* és portar un ens en el cercle de l’accessible al Dasein, és a dir, a l’Aquí (cf. GA 24, 157). Concretament, “la pro-ducció d’un ens en el cercle del que és accessible al Dasein per a Heidegger és el mateix que la invenció (*Erfindung*) de significat, és a dir, la invenció del concepte d’un ens subsistent o de les remissions d’un ens a mà”. Henschen (2010), 18-19 (consultar també les pàgines 35-66).

¹⁴⁴⁸ Cf. Henschen (2010), 154-156. Henschen es dedica a rebatre explícitament el que defensa Dreyfus (i Carman), “la tesi de la necessària publicitat de les possibilitats existencials”. És a dir, “que segons Heidegger el món públic i comú és l’únic món possible i que el Dasein no pot inventar significats particulars (*einzigartigen*)” (154). Per Henschen, la tesi no només és falsa, sinó que no es pot atribuir a Heidegger. De fet, segons Henschen *l’expert* pot produir l’ens a-mà, en el sentit d’inventar noves remissions... En tant que “usa l’ens a mà remetent-lo circumscriptivaemnt vers un nou objectiu, en una nova manera, en un altre context d’útil, etc.” (73) Posa com a exemples algú que toca Schubert de manera extraordinària, un

Una altra forma de veure la *resolució* és com a possibilitadora de la “racionalitat” pràctica. La correlació entre els fenòmens de la *consciència* i la *resolució* en Heidegger i la *phrónesis* (intel·ligència pràctica o prudència) en Aristòtil, fou observada pel malaurat **Volpi**.¹⁴⁴⁹ Aquesta *prudència* permet obrir i fer patents les possibilitats d’acció d’una situació. És la condició de possibilitat del que en sentit corrent anomenem ‘prendre decisions de manera raonable’. Fins i tot de la deliberació i raonament. Quotidianament la deliberació i la inspecció racional s’enceten quan el tracte habitual amb les coses grinyola. Quan les nostres formes quotidianes habituals de prendre decisions ensopeguen amb un problema, un dilema o una inadequació, encetem la consideració i deliberació racionals. Deixem de fer el que fem, ens aturem i contemplem les possibilitats disponibles, analitzant pros i contres, determinant el *què*, el *com* i el *perquè*.¹⁴⁵⁰ La indissociabilitat fenomenològica de *consciència* i *raó* (donar raons, atendre al fonament o la raó de fons) que **Crowell**¹⁴⁵¹ llegeix en Heidegger, es pot llegir en la línia d’un aprofundiment del vincle indicat per Volpi (en el seu cas respecte la “raó pràctica”) i que aprofita l’impuls de la lectura iniciada per Haugeland, on es posa en paral·lel Heidegger i Kuhn, així reflexions de caràcter moral amb d’altres de la filosofia de la ciència.

El Dasein resolt -que ha comprès la crida de la consciència, recollit el seu fàctic poder-ser i projectant-lo *culpablement* (responsablement)- **s’allibera pel seu món** (*gibt sich frei für seine Welt*).¹⁴⁵² Metafòricament es pot dir que el Dasein, a la vegada que *es lliura al món*, “l’allibera” de la feixuga càrrega d’haver de ser sempre el límit amb què topa, l’objectivitat indiferent i la roca que se’ns oposa. Ara, el Dasein *escull* el per-mor-de que anteriorment li era *assignat* des de l’hom.¹⁴⁵³ En tant que el Dasein esdevé *lliure* pel seu món, també el món queda afectat per aquest alliberament. El món passa a ser l’en-què *atès* que *convertim* en casa nostra, precisament *des de* l’assumpció de fons del no-ser-a-casa, des de la inhospitalitat pregona que com un to greu i constant reverbera com a base (en el sentit de *Grund*) de l’èsser-en-el-món. No es tracta d’una casa on els fills desagraïts hi viuen sense percebre que aquella casa no ha estat sempre allí, que algú la va fer, la va arreglar, hi va viure, la mantingué, que la casa s’aguanta per una certa estructura, que podria arribar a caure, ser embargada, profanada... Seguint l’analogia, el Dasein resolt “sap” que no pot donar per descomptat el seu ser-a-casa, perquè fonddàriament l’èsser-en-el-món és feréstec i desabrigat, perquè el Dasein està depositat en un món d’estructura estantissa, al llindar de la corrupció i la ruïna. El món en què (hi) som no és una constant eterna, sinó un hàbitat en transformació, sempre marcat per la possibilitat de fallida. Això és el que el Dasein resolt “assumeix” i l’irresolt “ignora”.

jugador d’escacs, un cuiner, un esquiador...

¹⁴⁴⁹ Cf. Volpi, F., *Heidegger y Aristóteles*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2012 (ed.orig.2010), 109-112. Gadamer explica que en un curs a Marburg, davant la dificultat de traduir *phrónesis*, Heidegger exclamà ‘*Das ist das Gewissen!*’.

¹⁴⁵⁰ En tot cas, la prudència aristotèlica entesa a la heideggeriana no seria cap mètode de presa de decisions ni de deliberació, sinó la condició de possibilitat d’aquesta presa de decisions eventualment deliberativa.

¹⁴⁵¹ Crowell, S., “Conscience and Reason”, a: Cromwell, S. i Malpas, J. (eds.), *Transcendental Heidegger*, Stanford University Press, 2007, 43-62, 241-245.

¹⁴⁵² <<En virtut del per-mor del poder-ser que ell mateix ha escollit, el Dasein resolt s’allibera per al seu món (*Aus dem Worumwillen des selbstgewählten Seinkönnens gibt sich das entschlossene Dasein frei für seine Welt*)>> (*SuZ*, 298/316).

¹⁴⁵³ Ara es projecta des de si-mateix i no des de l’hom, encara que el *per-mor-de* pugui concretar-se “materialment” igual que el de l’hom. P.e., en el procrear, fer-se un nom, madurar...

3.3.2. La Situació

Gràcies a l'esberlament del món quotidià i familiar (A), i des del fonament llençat de la seva nihilitat (B), el Dasein té la possibilitat de guanyar-se com a *si-mateix* i apropiar-se del *món* (C). Tot aquest “moviment” no deixa de ser la mateixa articulació del fenomen de l'ésser-en-el-món. *L'Aquí* del Dasein s'articula ara, en la *resolució*, conceptualment com a *Situació*. Trobem rere aquest concepte el fenomen del món mateix, ara des de l'apropiació?

3.3.2.1. L'acte resolutori obre el Dasein a la Situació

Heidegger distingeix entre la *resolució* (*Entschlossenheit*)¹⁴⁵⁴ que és un *estat* de ser i l'*acte resolutori* (*Entschluß*) que és un *comportament*, l'empenta que ens fa entrar en la *Situació*. Només a partir de l'acte resolutori es dona la resolució del Dasein fàctic del cas.¹⁴⁵⁵ En l'analítica, queda existencialment indeterminat **a què es resolgui el Dasein** en la resolució. No es prejutja el contingut existencial que pugui tenir, cosa que només es determina en l'acte resolutori del cas, en el Dasein fàctic. D'aquí la crítica irònica de Löwith al *decisionisme* buit de Heidegger que feia que els seus alumnes més entusiasmats estiguessin molt decidits sense saber *per a què*.¹⁴⁵⁶ En contra d'aquestes demandes de contingut moral, la *resolució* és una determinació existenciària estructural que pot encabir diferents continguts existencials¹⁴⁵⁷, fins i tot opcions oposades.¹⁴⁵⁸ La seguretat de la resolució li ve donada per l'acte resolutori, que exigeix *trencar* amb la manera quotidiana d'existir governada per l'omissió de la decisió, per la *norma* de l'hom i la inèrcia con-formadora. Com veurem a continuació, la resolució es compromet amb l'acte resolutori però es manté oberta a retirar-lo i efectuar-ne *un altre* si la *Situació* ho demana. *No hi ha cap raó ontològica* perquè el Dasein resolt canviï (o no canviï) el seu acte de resolució concret.¹⁴⁵⁹

¹⁴⁵⁴ Literalment 'estar resolt', 'estat de resolt' o 'condició de resolt'.

¹⁴⁵⁵ <<L'acte resolutori és precisament el primer projectar-se i determinar aperturista de la corresponent possibilitat fàctica (Der Entschluß ist gerade erst das erschließende Entwerfen und Bestimmen der jeweiligen faktischen Möglichkeit)>> (SuZ, 298/316).

¹⁴⁵⁶ Löwith, K., "Heidegger, pensador de un tiempo indigente", a: Löwith, K., *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, Fondo de Cultura Económica de Argentina, Buenos Aires, 2006, 155-288; 167. Löwith, K., "Heidegger – Denker in dürftiger Zeit", a: Löwith, K., *Heidegger- Denker in dürftiger Zeit. Zur Stellung der Philosophie im 20. Jahrhundert (Sämtliche Schriften 8)*, Stuttgart, 1984, 124-234; 133: "A *Ser i temps* –els joves lectors del qual estaven resolts, sense saber a què, abans que la història vulgar de l'“hom” els proveís d'un contingut per al seu estar-resolt-, l'estar-resolt (*Entschlossenheit*) és el tremp i la determinació fonamentals d'una autèntica ipseïtat, en oposició al “ser-hom (*Man-sein*)”. Allò a favor del qual un es resolgui roman a *Ser i temps* intencionalment indeterminat, ja que no es determinaria fins a la resolució (*Entschluß*), que és un projectar de possibilitats fàctiques.” Per contra, altres han lloat com un guany filosòfic aquest mateix caràcter *formal* de l'analítica i de la resolució. Cf. Luckner (2007), 156-157, 166.

¹⁴⁵⁷ <<A la resolució li pertany necessàriament la indeterminació que caracteritza a tot fàctic i llençat poder-ser del Dasein. La resolució no està segura de si mateixa sinó com a acte resolutori. Però la *indeterminació existencial* de la resolució, que només es determina en cada cas en l'acte de resoldre's, té, com a contrapartida, una *determinació existenciària*. (*Zur Entschlossenheit gehört notwendig die Unbestimmtheit, die jedes faktischgeworfene Seinkönnen des Daseins charakterisiert. Ihrer selbst sicher ist die Entschlossenheit nur als Entschluß. Aber die existenzielle, jeweils erst im Entschluß sich bestimmende Unbestimmtheit der Entschlossenheit hat gleichwohl ihre existenziale Bestimmtheit.*)>> (SuZ, 298/316).

¹⁴⁵⁸ Cf. Luckner (2007), 156. Com poden ser enllistar-se a la resistència o esdevenir rector del règim nazi.

¹⁴⁵⁹ L'acte resolutori és desenvolupat en d'altres llocs que no podem tractar aquí (cf. SuZ, 307-308/326-327; 338/355; 343-344/360-361; 382-383/398-399; 386-387/401-402; 397/412).

En un context més vivencial i existencial trobem en les lliçons del WS 1920/21 sobre fenomenologia de la religió un antecedent de la *resolució* i l'*acte resolutori* exposats a *SuZ*.¹⁴⁶⁰ L'*acte resolutori* ('proclamació') no és un esdeveniment que s'esgoti amb el seu esdevenir-se, sinó que *obre* un estat de ser (l'estar-resolt), com a forma modificada d'existir i de determinar els nexes vitals. En aquesta mateixa línia, a *SuZ* la *resolució* desclou el Dasein i l'habilita com a si-mateix, però no el separa ni l'aïlla del món.¹⁴⁶¹ Ni de les coses, ni dels altres, ni de l'hom-mateix que ell és quotidianament. Si la resolució separés el Dasein del món seria insensat parlar de *món propi*, és a dir, d'una especial modificació en el ser mateix del món.

Crec que '**reapropiació**' és un bon sinònim per a 'resolució', ja que el Dasein en aquest mode propi d'existir reconstitueix el seus vincles amb el món –per dir-ho d'alguna manera-.¹⁴⁶² La resolució porta el Dasein a curar-se *des de si* de les coses i els altres. Però, vol dir això que el resolt és *més* cuidadós amb les coses i amb els altres? Que és solidari i considerat amb l'entorn? Afirmar això seria fer volar coloms, car ser considerat (amb les coses i les persones)¹⁴⁶³ ja és una possibilitat existencial concreta en què el Dasein es pot projectar, i ja s'ha dit que des de la perspectiva ontològica no es decideix existencialment res. L'ontologia no és una ètica, ni menys una moral.¹⁴⁶⁴ A molt estirar, segons algunes intepretacions (Crowell, Carman i, en part, Luckner¹⁴⁶⁵) a *SuZ* es clarifiquen les condicions de possibilitat de l'ètica,

¹⁴⁶⁰ <<L'experiència cristiana fàctica de la vida es determina històricament per sorgir amb la proclamació o anunciació, la qual afecta a l'home en un moment i després segueix estant conjuntament donada en l'exercici de la vida. Aquesta experiència de la vida segueix determinant, per la seva banda, les referències que es donen en ella. (*Die christliche faktische Lebenserfahrung ist dadurch historisch bestimmt, daß sie entsteht mit der Verkündigung, die den Menschen in einem Moment trifft und dann ständig mitlebendig ist im Vollzug des Lebens. Diese Lebenserfahrung bestimmt weiter ihrerseits die Bezüge, die in ihr vorkommen.*)>> (GA 60, 116-117/145-146).

¹⁴⁶¹ Per veure que la resolució concreta l'existència i la porta a si, considero més adequat traduir '**Vereinzelung**' / '**vereinzeln**' (en l'angoixa, la crida de la consciència, el ser-vers-la-mort i en la resolució) per '**singularització**' / '**singularitzar**' (com feia Gaos) que no pas per 'aïllament' / 'aïllar' com fa Rivera. Juntament amb 'singularitzar', Adrián Escudero proposa 'individualitzar' com a opció de traducció (Adrián Escudero (2009), 178), tot i que no em convenç, per la consideració anterior segons la qual el Dasein no s'ha d'identificar planerament amb l'individu (cf.II, cap.2.3.1., 2.4.1.). Sobre el concepte de *singularització* i la traducció escollida: cf.II, cap.2.3.1., 2.4.1. (nota); III, cap.2.1.1.2., esp.2.1.2.1., 3.3.4.5., 3.3.5.; IV, cap.1.2.4.3., 7.2.2.2. i 7.3.1..

¹⁴⁶² <<La resolució, com a *mode propi de ser-si-mateix*, no talla el vincle del Dasein amb el seu món, ni aïlla al Dasein convertint-lo en un jo que flota en el buit. (...) La resolució porta al si-mateix precisament a ocupar-se d'allò a mà vora seu i l'impel·leix al ser-amb... sol·licit amb els altres. (*Die Entschlossenheit löst als eigentliches Selbstsein das Dasein nicht von seiner Welt ab, isoliert es nicht auf ein freischwebendes Ich. (...) Die Entschlossenheit bringt das Selbst gerade in das jeweilige besorgende Sein bei Zuhandenem und stößt es in das fürsorgende Mitsein mit den Anderen.*)>> (*SuZ*, 298/315).

¹⁴⁶³ Deixant de banda la multiplicitat de sentits que l'expressió pot tenir ònticament. Ja que per un 'ser considerat' pot voler dir 'no molestar als demés' i per un altre 'ajudar-los si t'ho demanen' o 'malgrat que no t'ho demanin'. Fins i tot, pot haver-hi maneres de 'ser considerat' que jo no trobi 'considerades'. I respecte les coses, per un 'la consideració' pot consistir en l'ordre fixe i la classificació espacial de les coses, o la higiene, o el seu 'tenir-les com a noves', però per un altre pot voler dir 'tractar-les com les coses que són' i no com a altres coses, etc.

¹⁴⁶⁴ Una altra cosa seria considerar quins són els supòsits morals d'una ontologia, o en concret, de l'ontologia esbossada a *SuZ*. Una lectura d'aquest tipus, però, s'endinsa pels camins de la psicoanàlisi, la crítica ideològica, etc. D'aquesta manera es poden treure a la llum resultats interessants, però val a tenir en compte que la psicoanàlisi, la crítica ideològica i sociològica, també estan carregades de pressuposicions "morals" i, el que és més greu en aquest cas, ontològiques –no aclarides–.

¹⁴⁶⁵ Luckner considera que la pregunta de l'analítica existenciària és la pregunta pel ser-persona. Així, *SuZ*, bàsicament, seria una fenomenologia del ser-persona (especialment la 2ª secció). Per Luckner 'Dasein' i 'persona' designen el mateix fenomen, malgrat Heidegger rebutgés explícitament la identificació, suposadament per distingir-se de l'ús que en feien a l'època Husserl i Scheler. Cf. Luckner (2007), esp.153-154.

fonamentant ontològicament en l'existència del Dasein nocions com responsabilitat, culpa, disposició, compromís, decisió, etc.

3.3.2.2. La veritat originària de l'existència i el doble moviment de la resolució en la Situació

La resolució com a mode eminent de l'obertura es caracteritza com a *veritat originària de l'existència*.¹⁴⁶⁶ Aquesta “veritat” no és una qualitat del judici, ni el caràcter d'un comportament, sinó un cert *esdeveniment* en la constitució de l'ésser-en-el-món com a tal. Aquesta veritat, com a obertura *apropiada* en la resolució precursora, aclareix la proposició existenciària ja esmentada ‘el Dasein és en la veritat’ (cf. cap. 2.3.2.2., apartat II).

En el Dasein resolt coincideixen desvelar i quedar desvelat, projectar i estar-lleçat, obrir i estar-obert fàcticament. La *veritat originària de l'existència* és l'obertura de l'existència a si mateixa¹⁴⁶⁷, per això ara té sentit parlar de *transparència (Durchsichtigkeit)*¹⁴⁶⁸ del Dasein, sense que això sigui una autoconsciència sapient de tots els seus continguts, sinó més aviat una transparència del Dasein en la seva Situació. I aquest és el seu *ple ésser-en-el-món*. El seu *ser-vora* les coses i *amb* els altres guanyen també en *transparència*. Serien formes més genuïnes del tracte amb les coses i les persones, tot i que com entendre tal *genuïtat* sigui problemàtic. De moment és només una indicació formal, una direcció possible de la investigació. Si aquesta claredat i transparència del tracte s'aixeca sobre un llit d'inhospitalitat, sobre la possibilitat de l'esfondrament del projecte (fins i tot del projecte d'un món) i de la mort, aquest tracte amb coses i persones pot ser molt diferent en cada cas.¹⁴⁶⁹

En tot cas, en la resolució hi ha un compliment existencial de les estructures existenciàries de l'ésser-en-el-món descobert per l'analítica, que ara ens són *transparents*.¹⁴⁷⁰

Resolució i *Situació* són simultànies. La Situació no preexisteix a la resolució, s'obre en el resoldre's (decidir-se a decidir), el qual és *encara* indeterminat però sempre *determinable*.¹⁴⁷¹ A la

¹⁴⁶⁶ <<Amb el fenomen de la resolució hem sigut portats davant de la *veritat* originària de l'existència. En estar resolt, el Dasein queda desvel·lat per ell mateix en el seu poder-ser cada cop fàctic i, d'aquesta manera, ell és en si mateix aquest desvelar i quedar desvelat. (Mit dem Phänomen der Entschlossenheit wurden wir vor die ursprüngliche Wahrheit der Existenz geführt. Entschlossen ist das Dasein ihm selbst in seinem jeweiligen faktischen Seinkönnen enthüllt, so zwar, daß es selbst dieses Enthüllen und Enthülltsein ist.)>> (SuZ, 307/326).

¹⁴⁶⁷ En el § 44 s'ha designat l'obertura (*Erschlossenheit*) com a veritat originària. En la resolució es guanya la veritat originària (obertura) de l'existència: la transparència de l'existència en-cada-cas-meva és el si-mateix del Dasein, l'ésser-en-el-món en la seva plenitud i concreció, en Situació.

¹⁴⁶⁸ És la forma de *veure (Sicht)* adequada a l'existència, el genuí “autoconeixement”, en què es cospa la plena obertura del Dasein tant a les coses (“món”) com als altres, i aquí es *pot* guanyar com a si-mateix (cf. SuZ, 146/170). En rigor, només la resolució li dona al Dasein la seva transparència (cf. SuZ, 299/317).

¹⁴⁶⁹ Precisar quines formes es podrien donar de tracte propi amb l'intramundà i amb el Dasein va més enllà dels límits d'aquesta investigació, i de la de Heidegger. El que no podem ni pretenem fer aquí és el que Heidegger anomena una antropologia *existenciària*, com la que Jaspers hauria encetat amb la seva *Psicologia de les cosmovisions* (1ª ed. 1919; 3ª ed. 1925) (cf. SuZ, 301/318).

¹⁴⁷⁰ L'analítica ha procedit metodològicament des de la quotidianitat, per tant, els fenòmens que ha analitzat han estat duts a la llum des de la indiferència modal o des de la impropietat. És per això que Heidegger s'entesta en buscar interpretacions més “originàries” dels fenòmens i estructures que ja ha analitzat.

¹⁴⁷¹ <<[La resolució] es *dona* a si mateixa la corresponent Situació fàctica i es *posa* en ella. La Situació no es deixa calcular prèviament ni donar com a quelcom que està-aquí esperant la seva captació. **Només és oberta en un lliure resoldre's, primerament indeterminat, però obert a la determinabilitat.** (Sie gibt sich die jeweilige faktische Situation und bringt

resolució li pertany la seva pròpia *certesa*, en què el Dasein “se sap” resol.¹⁴⁷² Aquesta *certesa* de la resolució és un *comprendre* (en el sentit heideggerià) l’obertura mateixa com a obertura i no com a fixació en allò determinat per l’acte resolutori. La resolució <<ha de **mantenir-se** en el que ha sigut obert per l’acte resolutori. Però això vol dir que ella justament **no ha d’obstinar-se** en la Situació, sinó que ha de comprendre que, pel seu propi sentit obridor, l’acte resolutori ha de *mantenir-se* lliure i *obert* per a la corresponent possibilitat fàctica. **La certesa de l’acte resolutori significa: *mantenir-se lliure per a la seva possible i potser fàcticament necessària revocació*.** (*Sie soll sich in dem durch den Entschluß Erschlossenen halten. Dies besagt aber: sie kann sich gerade nicht auf die Situation versteifen, sondern muß verstehen, daß der Entschluß seinem eigenen Erschließungssinn nach frei und offen gehalten werden muß für die jeweilige faktische Möglichkeit. Die Gewißheit des Entschlusses bedeutet: Sichfreihalten für seine mögliche und je faktisch notwendige Zurücknahme.*)>> (SuZ, 307-308/326).

Aquest és el quid. La resolució es produeix en un acte resolutori concret, però la resolució no és la concreció de cap acte, sinó l’*estar-resolt* que afecta l’acte resolutori inicial mateix. És un romandre obert a la Situació de manera doble (però unitària): *compromís* i *obertura*; ferma i flexibilitat, a la vegada. Compromís i possibilitat de revocació.

(A) *Ens comprometem* amb allò obert per l’acte resolutori. És a dir, amb la Situació (món fàctic propi). Aquest comprometre’s és la base de tota responsabilitat existencial.¹⁴⁷³

(B) *Ens mantenim oberts* (resolts) en la Situació, en existir projectant-nos en la possibilitat de retirar, modificar o anul·lar l’acte resolutori que en primera instància ens ha dut a ser-en-Situació. Només sobre la possibilitat del fracàs de l’acte resolutori precursant la *mort*¹⁴⁷⁴, es pot dir que *estem-resolts* i no senzillament que ens-vam-decidir un cop, fa un temps, per una opció determinada. Aquest segon moment consolida la *certesa* de la resolució i n’és el seu moment de *llibertat*. La resolució és *mantenir-se lliure* respecte l’acte resolutori mateix.

La *resolució* aplega en un sol instant l’*obertura i la clausura* (del seu existir en el món). És a dir, el seu ser-en-la-veritat i en-la-no-veritat (cf. cap.2.3.2.2., apartat II i III). L’acte resolutori, un cop esdevingut, no és

sich in sie. Die Situation läßt sich nicht vorausberechnen und vorgeben wie ein Vorhandenes, das auf eine Erfassung wartet. Sie wird nur erschlossen in einem freien, zuvor unbestimmten, aber der Bestimmbarkeit offenen Sichentschließen.)>> (SuZ, 307/ 326).

¹⁴⁷² Aquí correm el risc de caure en una aporia típica del subjecte moral kantian. Aquest mai pot *saber* si està actuant *per* la llei moral o només actuant *conforme* a ella. És a dir, no pot certificar que la seva voluntat es determina per l’imperatiu categòric, car sempre hi ha la possibilitat que “s’estigui enganyant a si mateix” i que, de fet, actui mogut per plaure als altres o a l’ideal de Kant, per sentir-se millor amb si mateix, etc. Casos tots ells que, malgrat complir una aparença moral d’entrada no gens menyspreable, no s’ajusten a les radicals exigències de la llei moral.

¹⁴⁷³ Des de la promesa, a la voluntat de complir les lleis o ajustar-se a les normes, o el compromís amb uns valors i ideals que eventualment ens facin trencar les lleis i les normes!

¹⁴⁷⁴ És a dir, <<el tenir-per-vertader de la resolució tendeix, pel seu sentit mateix, a *mantenir-se permanentment* lliure, és a dir, lliure per a l’*íntegre* poder-ser del Dasein. Aquesta *certesa* constant només li és garantida a la resolució si ella es comporta en relació a la possibilitat respecte de la qual pot *estar* absolutament certa. En la seva *mort*, el Dasein ha de “revocar-se” absolutament. Estant constantment certa d’això, és a dir, *avançant-s’hi*, la resolució aconsegueix la seva *certesa* pròpia i cabdal. (*Das zur Entschlossenheit gehörende Für-wahr-halten tendiert seinem Sinne nach darauf, sich ständig, das heißt für das ganze Seinkönnen des Daseins freizuhalten. Diese ständige Gewißheit wird der Entschlossenheit nur so gewährleistet, daß sie sich zu der Möglichkeit verhält, deren sie schlechthin gewiß sein kann. In seinem Tod muß sich das Dasein schlechthin »zurücknehmen«. Dessen ständig gewiß, das heißt vorlaufend, gewinnt die Entschlossenheit ihre eigentliche und ganze Gewißheit.*)>> (SuZ, 308/327).

immune a la tendència cadent. Quan una decisió es converteix en una regla o principi normatiu i s'institucionalitza, el Dasein pot recaure en la impropietat (l'hom). Llavors la Situació es tanca i ens trobem novament en la situació general (*Lage*) en què hom ja sap què s'ha de fer i es mou per inèrcia i no per decisió.¹⁴⁷⁵ De fet, la *normativització* de les accions i la *normalització* del Dasein són una tendència inevitable. La decisió tendeix a consolidar-se i solidificar-se com a marc d'una nova rutina: “davant d'això, fes allò”. La tendència a banalitzar la dificultat d'existir oculta el no-ser-a-casa de fons.

Recaure en l'hom equival a esvanir-se la Situació. En llenguatge filosòfic clàssic parlariem d'heteronomia. Ja s'ha dit (§ 44) i ara es repeteix (§§ 60, 62) que el Dasein està cooriginàriament en la *no-veritat*. Per tant, en la resolució precursora també s'ha d'assumir l'originari *estar-tancat* (*Verschlossenheit*), i per això <<el Dasein es manté obert per a la possible pèrdua en la irresolució de l'hom, que constantment amenaça des del fons del propi ser (*Vorlaufend entschlossen hält sich das Dasein offen für die ständige, aus dem Grunde des eigenen Seins mögliche Verlorenheit in die Unentschlossenheit des Man*)>> (*SuZ*, 308/327). Per resolt que estiguem, estem co-oberts a la certesa concomitant del (poder)caure en l'estar-tancats a la Situació. Com que la resolució com a tal és indeterminada, s'ha de repetir en l'acte resolutori *adequat* a la Situació del cas, amb la qual cosa es manté oberta a la possibilitat de perdre's en la indeterminació quotidiana. És el precursar la mort que duu el Dasein davant d'una possibilitat absolutament certa i indeterminada (cf. cap. 3.3.3.).¹⁴⁷⁶

La *certesa* de la resolució posa de manifest, doncs, un cert “saber-se” finit i lliure, en tant que sempre *obert* a l'obertura mateixa en què ens hem compromès, d'una manera o altra, en l'acte resolutori. Tota decisió i compromís *genuïns* exigeixen l'assumpció de la nostra essencial *finitud*. És a dir, de la nostra mort i amb ella del final o fracàs possible de la decisió presa. Contràriament al compromís incondicional en Kierkegaard que exigeix el salt a la fe¹⁴⁷⁷, el compromís heideggerià és *situacionista*. Ferm però finit. No es tracta d'un mer compromís condicional, interessat (imperatiu hipotètic) o circumstancial (en el sentit pejoratiu), però tampoc és una decisió irrevocable. Si parlem des de l'existència estant (des d'on podríem parlar sinó?), la decisió és revocable, per principi –excepte *l'efectuació* de la decisió d'acabar amb tot decidir-. En Heidegger, doncs, “les decisions existencials són tals sempre sota condicions de finitud”, i així tota resolució ho és en relació a una possible forma d'existència del Dasein, una entre d'altres possibles.¹⁴⁷⁸ En resoldre's el Dasein s'obre pròpiament en la seva *integritat* possible,

¹⁴⁷⁵ Luckner (2001), 130. Per posar algun exemple quotidià, aquest seria el cas del consultor matrimonial que ja té l'estratègia a seguir per una parella que ni ha conegut, de la qual en té les dades generals de la fitxa que li ha passat el seu secretari. O del mànager d'una empresa amb el pilot automàtic posat o del psiquiatra de manual.

¹⁴⁷⁶ <<La *indeterminació* del poder-ser propi, feta certa en l'acte resolutori, només es manifesta, però, en la seva *integritat* en el ser vers la mort. (...) [L'angoixa originària] remou tot encobriment de l'estar lliurat a si mateix del Dasein. El no-res, en front de la qual porta l'angoixa, desvela la nihilitat que determina al Dasein en el seu *fonament*, fonament que, per la seva part, és en tant que estar-lleçat a la mort. (*Die Unbestimmtheit des eigenen, obzwar im Entschluß je gewiß gewordenen Seinkönnens offenbart sich aber erst ganz im Sein zum Tode. (...) Sie räumt jede Verdeckung von der Überlassenheit des Daseins an es selbst weg. Das Nichts, davor die Angst bringt, enthüllt die Nichtigkeit, die das Dasein in seinem Grunde bestimmt, der selbst ist als Geworfenheit in den Tod.*)>> (*SuZ*, 308/327).

¹⁴⁷⁷ Cf. Dreyfus (1991), 284-328. Nota al peu sobre religiositat A i B en Kierkegaard: cf. cap. 3.3.1..

¹⁴⁷⁸ Luckner (2001), 126. Luckner posa l'exemple següent: si et prometo que avui seré puntualment a les 5 de la tarda a casa teva, pot ser que per raons imprevistes (un incendi a l'escala) no arribi a l'hora, car he cancel·lat el propòsit d'arribar a l'hora i m'he decidit a ajudar a apagar un incendi... Això no és manca de resolució sinó resolució plena, oberta a la Situació. La promesa només apunta el propòsit ferm i sincer de ser puntual, però inclou en si la possibilitat del seu fracàs. Tota

que *no és única, però sí*, i sempre, *limitada*, fàctica i finita. La irresolució, per contra, deixa totes les possibilitats obertes per excloure l'eventual *fracàs* del meu compromís amb *una* possibilitat (o *un* tot articulats per tal possibilitat), però així també m'excloc a mi com a si-mateix propi i em deixo portar per la cadència. No sóc ningú perquè puc ser qualsevol.¹⁴⁷⁹

3.3.2.3. Cap a una major determinació de la *Situació* com a concepte existenciari

La resolució és una *adequació a la Situació (Situationsangemessenheit)*¹⁴⁸⁰, un adequar-se dinàmic i obert. Ens obrim a la Situació comproment-nos-hi, comportant-nos amb reciprocitat i *responsabilitat*¹⁴⁸¹ (*en* i *amb* ella). La resolució està preparada per *repetir-se* en cada cas, sia en el mode de la ratificació, l'alteració o l'anul·lació de la decisió.¹⁴⁸²

La resolució com a estar-decridits a decidir exigeix, doncs, la *repetició* possible (a) com a *reapropiació* no tan sols de l'obertura i de l'*en-què* el Dasein és, sinó també (b) com a *reapropiació* (sempre possible) de la mateixa *apropiació* de si i del món ja esdevinguda en l'acte resolutori. En el primer sentit, la repetició consisteix en guanyar de nou l'*Aquí i el món* on existim d'entrada en una certa vaguetat.¹⁴⁸³ És un aferrar-se *finít* (precisament pel segon sentit apuntat¹⁴⁸⁴) al món en-què ja s'ha existit sempre, vora les coses i amb els altres. El *món* ja no es mostra en una generalitat vague i indeterminada, ara s'alça en el format de la Situació, diguem-ne. M'interessa recalcar que no es tracta d'una simple particularitat, ja que la Situació mateixa, en tota la seva concreció, instancia el món *apropiat* des del Dasein *mateix* (resolt). El món, des del prisma de la Situació, és una totalitat de sentit, una articulació fàctica del poder-ser que tot i que no produïm nosaltres, ens és precisament *pròpia*. En la Situació el Dasein continua sent-amb els altres, s'hi comunica des del llenguatge i sentit comú, però aquesta significativitat mitjana comuna perd la seva fàisó anònima, perquè el Dasein ha esdevingut *responsable* del seu ple ésser-en-el-món. També, del món com a significativitat projectada. Hi ha un compromís franc amb *el* projecte-lleñat en què existim, amb aquest món i aquest Dasein. I 'aquest' implica concreció, però no individualisme, aïllament subjectiu o reclusió d'esquenes al món.

Hi ha una sèrie de correspondències fenomenològiques que clarifiquen els llaços entre la 1^a i 2^a

resolució té com a moment constitutiu la possibilitat del seu fracàs. El no resoldre's seria una actitud de l'estil d'aquell que vol curar-se en salut i diu "no et puc prometre que arribi a l'hora".

¹⁴⁷⁹ Luckner (2001), 130. "Qui no està resolt a ser finít, tampoc pot fracassar. Però qui no inclou la possibilitat del fracàs en els seus actes resolutoris no és pròpiament ell mateix." És qualsevol. Seguint l'exemple de la nota anterior, tal Dasein pot ser el puntual, el tardaner, el de les disculpes, el que es fa "el longuís" i ni ve a la cita...

¹⁴⁸⁰ Luckner (2001), 130.

¹⁴⁸¹ En el sentit literal d'estar disposats a respondre en cada casa al que la Situació ofereix.

¹⁴⁸² <<Aquest tenir-per-vertader en tant que és un resolt mantenir-se lliure per a la revocació, és el *mode propi d'estar-resolt a la repetició de si-mateix (dieses Für-wahr-halten als entschlossenes Sich-freihalten für die Zurücknahme ist die eigentliche Entschlossenheit zur Wiederholung ihrer selbst)*>> (SuZ, 308/326).

¹⁴⁸³ L'Aquí ja implica el món (com el món implica l'Aquí). El Dasein és el seu Aquí, Aquí-en-el-món. Però tampoc hi ha món sense l'Aquí que n'aixeca acta. El món no és una generalitat neutra, ni l'Aquí una singularitat en l'espai ontològic pur que seria el món, perquè l'Aquí *centra* i *orienta* en cada cas l'espacialitat. Per això a vegades es diu que 'el Dasein és el seu Aquí' i d'altres que 'el Dasein és en el seu Aquí' –recordant a la manera de referir-se al món com a *en-què* (el Dasein existeix)-. Aquest joc de concreció i totalitat (horitzó) el tracto després (cf.cap.3.3.5.).

¹⁴⁸⁴ Ja que assumeix la seva facticitat llençada *i, a més*, la tendència cadent que pot dur la resolució de nou vers la irresolució. Admet la possibilitat del fracàs en cada cas i la impossibilitat d'un encert *absolut* en l'existir fàctic resolt.

secció de *SuZ*, com la transició sempre possible de la tendència a la impropietat a la resolució. Això ha de servir per aproximar-nos al concepte de Situació.

(i) A la **irresolució** com a habitual <<estar lliurat al domini de l'estat interpretatiu de l'hom (*Ausgeliefertsein an die herrschende Ausgelegtheit des Man*)>> li correspon la **resolució** com a <<deixar-se despertar des de la pèrdua en l'hom (*Sich-aufrufen-lassen aus der Verlorenheit in das Man*)>> (*SuZ*, 299/316). De la inèrcia quotidiana a un peculiar *despertar*.

(ii) Per tant, al **món de l'hom** li correspon alguna cosa així com el “**món del si-mateix**”.¹⁴⁸⁵ És a dir, el Dasein impropri és *en* el món *de manera* diferent a com *hi és* el Dasein que s'apropia del seu *en-què*, modificant el seu *ser-en* (disposició afectiva, comprendre, parla). Per la meua part parlo d'un paral·lelisme entre el **món impropri** (en què el Dasein va caient i es deixa arrossegar) i el **món propi**, que no és altra cosa que el món quotidià guanyat pel Dasein que “es fa lliure pel seu propi món i pel seu propi si-mateix-en-el-món tal i com és en tota la seva facticitat. Deixant-se-ser [deixant-ser-al-seu-si] tal i com és en la seva situació fàctica (*It lets-its-self-be as it is in its matter-of-fact situation*), guanyant així transparència respecte si en aquesta situació.”¹⁴⁸⁶ Segons Richardson, en la resolució el Dasein es descobreix com a poder-ser llençat en la seva essència *lliure*.

(iii) A l'**espacialitat** existenciària plantejada en la 1^a secció¹⁴⁸⁷ -fundada en l'obertura (indiferent/impròpia)- li correspon la **Situació** (*Situation*) oberta per la resolució a la 2^a.¹⁴⁸⁸ Però la Situació no equival només a l'*apropiació* del lloc, el context local, la zona i conjunt de zones, sinó amb més plenitud encara a l'*apropiació* de l'Aquí que el Dasein mateix *és* quotidianament, i així, del seu *món*. L'*Aquí* (*Da*) de la 1^a secció es guanya en la 2^a com a *Situació*. És important persistir en el concepte de Situació, atès que apunta a la determinació pròpia de l'èsser-en-el-món.

La *Situació* es guanya en l'acte resolutori (*Entschluß*) concret, que no és independent del món de l'hom, tot i que “acabi” amb la seva dictadura incontestable. Amb la resolució el Dasein esdevé *transparent*, perquè gràcies a l'acte resolutori *comprèn* que les seves possibilitats fàctiques són *aquestes* i no *aquelles*, ni encara menys *totes*¹⁴⁸⁹; i això és la *Situació*.¹⁴⁹⁰

¹⁴⁸⁵ Encara que Heidegger no ho expressi així, per evitar les males interpretacions que se'n desprendrien.

¹⁴⁸⁶ Richardson (1967), 189.

¹⁴⁸⁷ Infradesenvolupada, de fet. A més se la situa en un nivell de dependència respecte la temporalitat que comporta moltes dificultats filosòfiques, tant a nivell hermenèutic com a nivell dels fenòmens mateixos. Probablement el concepte de *Situació* encarni millor del que Heidegger mateix va saber veure *la copertinença de temporalitat i espacialitat*, pensats ontològicament i hermenèutica com a condicions que possibiliten la comprensibilitat del temps i l'espai. Un estudi sistemàtic de l'espacialitat en Heidegger el trobem en: Malpas (2008).

¹⁴⁸⁸ <<Així com l'espacialitat de l'Aquí es funda en l'obertura, així també la situació té els seus fonaments en la resolució (*So wie die Räumlichkeit des Da in der Erschlossenheit gründet, so hat die Situation ihre Fundamente in der Entschlossenheit*)>> (*SuZ*, 299/317).

¹⁴⁸⁹ <<També l'acte resolutori ha de comptar amb l'hom i el seu món. Comprendre això forma part del que ell obre, ja que només la resolució li dona al Dasein la seva autèntica transparència. En la resolució li va al Dasein el seu més propi poder-ser que, en tant que llençat, només pot projectar-se vers determinades possibilitats fàctiques. (...) L'acte resolutori no es substraïu a la “realitat”, ans descobreix per primer cop allò fàcticament possible, i ho descobreix d'un mode tal que ho assumeix com allò que, com a poder-ser més propi, és possible en l'hom. (*Auch der Entschluß bleibt auf das Man und seine Welt angewiesen. Das zu verstehen, gehört mit zu dem, was er erschließt, sofern die Entschlossenheit erst dem Dasein die eigentliche Durchsichtigkeit gibt. In der Entschlossenheit geht es dem Dasein um sein eigenstes Seinkönnen, das als geworfenes nur auf bestimmte faktische Möglichkeiten sich entwerfen kann. (...) Der Entschluß entzieht sich nicht der »Wirklichkeit«, sondern entdeckt erst das faktisch Mögliche, so zwar, daß er es dergestalt, wie es als eigenstes Seinkönnen*

La **Situació** és un *emplaçament* (*Lage*), en el sentit d'un <<“estar en disposició de” (»*In der Lage sein*«)>>. ¹⁴⁹¹ El concepte existenciari de Situació no ha de perdre les connotacions existenciàries *espacials*, que també ressonen en el concepte d'Aquí (*Da*). El Dasein resolt deixa que el món es presenti en cada cas com a Situació –afectivament compresa i articulada–, com a feix de (*les seves*) possibilitats fàctiques en què existeix. La Situació no està-aquí com un marc, ja que només *s'obre* en la resolució. ¹⁴⁹² El Dasein es troba *llençat* en la *facticitat* dispersa que el constreny, no en la Situació. Aquesta *s'obre* precisament en l'assumir el seu estar-llençat fàctic com *el seu* projecte. Per això diem que el Dasein ‘*entra en Situació*’ o ‘*es posa en Situació*’ en tant que *converteix* la facticitat del Dasein en recollir-se a si, atenent la crida de la consciència que ens <<crida a entrar en la Situació (*in die Situation vorruft*)>> (*SuZ*, 300/318). Per això només hi ha *casualitat* (*Zufall*) -sort, fortuna, ocasió propícia o *kairós*- pel Dasein resolt que entra en la Situació. A l'hom la Situació li és vetada. Només coneix la situació general on *s'absorbeix*. ¹⁴⁹³

‘*Entrar en (la) Situació*’ és estar disposats a decidir. En la *Situació* el *món* i el Dasein *mateix* conformen una unitat viva, que es comprèn com a tal. Considero que el concepte de Situació intensifica a la vegada *l'Aquí* (que el Dasein és i ha de ser com el seu) i *el món* (en-què el Dasein pot ser (el seu Aquí)). L'espacialitat de la Situació va més enllà del context pragmàtic de la 1^a secció. En rigor no va més enllà, sinó *més ençà* de l'útil normativament disposat per l'hom en el món comú circumdant en què existeix. ¹⁴⁹⁴ Hi veu a través, d'aquí la *transparència* del Dasein com a ésser-en-el-món, que l'obre a la Situació.

3.3.2.4. Situació i món propi

Però no estem ja, potser sense haver-nos-en adonat, en el fenomen del *món propi*? No és la resolució com a cura pròpia (on *s'obre* la Situació en-què ja ens trobàvem, que ara apareix com la *nostra* facticitat i possibilitat) un ésser-en-el-món-*propi*? No hem arribat *finalment* al lloc de partida? No ens trobem *ara* en l'ésser-en-el-món *preontològicament* aclarit?

Segons això, en la resolució *s'ateny* la Situació que no seria altra cosa que la *comprensió preontològica* existencial del Dasein del cas pel que fa al seu ésser-en-el-món concret. Això possibilitaria

im Man möglich ist, ergreift.)>> (*SuZ*, 299/317).

¹⁴⁹⁰ <<La determinació existenciària del cada cop possible Dasein resolt, abasta els moments constitutius d'aquell fenomen existenciari, passat per alt fins ara, que anomenem *Situació*. (*Die existenziale Bestimmtheit des je möglichen entschlossenen Daseins umfaßt die konstitutiven Momente des bisher übergangenen existenzialen Phänomens, das wir Situation nennen.*)>> (*SuZ*, 299/317).

¹⁴⁹¹ ‘Estar-disposat-a’, ‘estar-emplaçat de manera disposada a’, etc.

¹⁴⁹² <<La Situació no és un marc merament present de circumstàncies i accidents en què *s'esdevingui* el Dasein o en què ell mateix es situï. Lluny de ser una mescla merament present de circumstàncies i accidents, la situació només *és* per i en la resolució. Estant resolt per a aquell Aquí que el si-mateix ha de ser existint, *s'obre* per a ell cada cop el caràcter fàctic de circumstància de la conjuntura. (*Die Situation ist nicht ein vorhandener Rahmen, in dem das Dasein vorkommt, oder in den es sich auch nur selbst brächte. Weit entfernt von einem vorhandenen Gemisch der begegnenden Umstände und Zufälle, ist die Situation nur durch und in der Entschlossenheit. Entschlossen für das Da, als welches das Selbst existierend zu sein hat, erschließt sich ihm erst der jeweilige faktische Bewandtnischarakter der Umstände.*)>> (*SuZ*, 299-300/317).

¹⁴⁹³ <<Per contra, a l'hom la Situació li està *radicalment tancada*. L'hom només coneix la “situació general”, es perd en les “oportunitats” que li són més properes... (*Dem Man dagegen ist die Situation wesentlich verschlossen. Es kennt nur die »allgemeine Lage«, verliert sich an die nächsten »Gelegenheiten«*)>> (*SuZ*, 300/317).

¹⁴⁹⁴ És el fenomen de la Situació una via possible d'accés a l'espacialitat del món com a espacialitat horitzontal (amb caràcter d'horitzó) pressuposada per l'espacialitat existenciària basada en l'Aquí del Dasein ocupat? (cf.cap.1.3.5.3.).

una investigació d'aquesta estructura de ser, d'aparença inicialment *estàtica*, que ara es guanya fenomenològicament en el seu dinamisme *inherent*.¹⁴⁹⁵

La meua decisió interpretativa, en aquest estadi de *SuZ*, consisteix en *pensar* el món des de la *Situació* i dotar aquesta de la importància ontològica que crec que té, habitualment negligida. S'ha insistit tant en la interpretació *individualista* i *existencialista* (especialment de la 2^a secció de *SuZ*) que no hi hagut esma ni ulls per veure com es mostra el *món* des de l'apropiació. Per insistir que la *singularització* més radical del Dasein és l'*obertura* més plena del món. Que en la resolució es guanya la Situació com a *obertura apropiada*. L'*obrir-se al món* del Dasein en la seva singularitat i totalitat ensems. Un 'obrir-se' que no és altra cosa que la *repetició* d'un haver-estat-ja-sempre-obert que el Dasein fàcticament *és* en tot moment. Aquest 'obrir-se propi' és l'esdevenir 'lliure pel (seu) món' (cf. *SuZ*, 298/316) del Dasein.

Amb això, però, encara no hem determinat *com* es mostra el *món propi*. Però és que en podem dir alguna cosa d'aquest món, sense que això esdevingui un relat *confessional* la validesa del qual només depèn de l'actitud amb què se l'escolti cadascú? Té alguna cosa a veure aquest concepte amb la filosofia i la ciència? No ens n'apartem necessàriament encaminant-nos cap a la dimensió *existencial* tradicionalment cultivada pel mite, la religió, el *folklore*, la poesia, la literatura i la rumurologia –elevada exponencialment per la gran xarxa-?

La meua tesi interpretativa respecte el *món propi* no és estranya al pensament de Heidegger, tot i no ser l'habitual. De fet, no només es troba en la reconstrucció de *SuZ* des de la perspectiva de la qüestió del món, sinó que ja n'hi ha indicacions rellevants en els primers cursos de Freiburg sobre fenomenologia de la religió.¹⁴⁹⁶ Es pregunta allí Heidegger, què canvia en la relació amb el món a partir del fet radical de convertir-se en cristià?¹⁴⁹⁷ “Tot i no-res. El món reté el mateix contingut significatiu i el cristià no està obligat a canviar aquest contingut” (1 Cor. 7:20). **La modificació en la vida fàctica del cristià en relació al món** no és a nivell de contingut, com s'ha apuntat abans (cf. cap.3.3.1.). “Pel que fa al món, l'esdevenir [cristià] és un romandre” tal i com era.¹⁴⁹⁸ L'esclau convertit continua sent esclau a la vegada que esdevé un home lliure davant de Déu, en tant que servent de Crist (1 Cor. 7:22). “El contingut mundà no defineix la facticitat del cristià en absolut”.¹⁴⁹⁹ En la *conversió* no es modifica el *contingut* del món, ni hi ha canvis òntics. La transformació s'esdevé a nivell ontològic, en l'origen de la pròpia facticitat, que ara és reconduïda a Déu, al misteri, al fons. En el context de *SuZ* podem dir que el *món propi* no és un altre món, sinó el mateix, reconduït ara al seu fons inhòspit, el seu fonament, origen i misteri (que allibera per a la finitud). Tot això, sense connotació religiosa necessària. Aquest esquema *formal* podria ser *executat* en el creient, l'agnòstic, l'ateu i l'indiferent.

¹⁴⁹⁵ La concepció *dinàmica* de l'ésser-en-el-món anticipa el que significarà la *transcendència*, concepte ontològic central en el període 1927/30 (cf. III, cap.3.4.1.2.; IV, cap.5). Ja a *SuZ* apareix, subordinat a la temporalitat, mentre que a partir del WS 1928/29 es va “emancipant” del domini d'aquesta (cf. Kisiel, T., “Das Versagen von *Sein und Zeit*: 1927-1930” a: Rentsch (ed.), *Martin Heidegger: Sein und Zeit*, Akademie Verlag, Berlin, 2007 (ed. orig. 2001), 262).

¹⁴⁹⁶ Em refereixo a la *Introducció a la fenomenologia de la religió* (WS 1920/21), GA 60.

¹⁴⁹⁷ Heidegger està tractant les epístoles als corintis de Sant Pau.

¹⁴⁹⁸ <<L'experiència fàctica de la vida dels cristians es determina històricament d'entrada amb la proclamació o anunciació. (...) Les significativitats de la vida romanen, però sorgeix un nou comportament. (*Die faktische Lebenserfahrung der Christen wird historisch bestimmt, insofern sie immer anhebt mit der Verkündigung. (...) Die Bedeutsamkeiten des Lebens bleiben, aber ein neues Verhalten entsteht.*)>> (GA 60, 116/145).

¹⁴⁹⁹ Kisiel (1995), 190.

Filant més prim, puc afegir que el *món propi* representa una modificació en el sentit 4 de món. No hi ha modificació òntica necessàriament (ni en el món 1, ni en el món 3¹⁵⁰⁰). Per això parlaré abreujadament de què significa aquest món propi amb la fórmula ‘món 4C’.¹⁵⁰¹

La Situació és singular i única, però a la vegada, mundial¹⁵⁰²; és a dir, de significació “general” més enllà del Dasein del cas. En llenguatge vulgar s’explica aquest fenomen quan es diu que certes circumstàncies tal i com han estat articulades i viscudes per algú són radicalment *singulars* a la vegada que *universals*. Tal Situació realitza el que s’anomena un cas paradigmàtic: és tan *irrepetible* com *general* la seva significació. En “entrar en la Situació” el Dasein no deixa el món comú i compartit, no entra en un món privat i es particularitza deslligant-se del seu context fàctic, ja que pròpiament assumeix *el ser*, que no es dona d’altra manera que en el *ser-hi* (*Da-sein*).¹⁵⁰³ Per això no estic d’acord amb Löwith, que redueix la Situació a circumstància particular d’un individu.¹⁵⁰⁴ La resolució, com diu Held, no ens aïlla del món, sinó que ens permet retrobar-nos-hi de manera unitària, des de la totalitat assumida.¹⁵⁰⁵ “En resoldre’ns, ens obrim expressament pel tot del món (*für das Ganze der Welt*) sense objectivar-lo”.¹⁵⁰⁶ És un estar-oberts al món (de manera pròpia, en la nostra integritat finita), que ara s’articula en termes de Situació.

¹⁵⁰⁰ Es pot continuar existint *vora* el mateix i *amb* els mateixos altres. Pots portar la mateixa forma de vida, ocupant-te del mateix en el mateix lloc i amb tot haver-se produït una *conversió* de l’existència i, així, del *món*.

¹⁵⁰¹ Cf. cap. 2.1.1. (apartat III.1.), 2.3.1.3. (apartat I), 2.4. (al final de tot del capítol), 3.1.1..

¹⁵⁰² Aquesta idea no està gaire desenvolupada a *SuZ* i pot semblar producte de la meua interpretació. Amb tot, Heidegger mateix l’articula en termes d’*amplitud* (*Weite*) i *punta* (*Spitze*) en el tercer nivell de l’avorriment durant el curs WS 1929/30, que entenc com a col·lisió del *tot* més ampli i la *singularitat* més afilada en l’instant. El ser *el mateix* de l’amplitud del món i la singularització del Dasein en l’instant resolt (cf. IV, cap. 7.2.2.2., apartat II).

¹⁵⁰³ Aquí estic d’acord amb Raffoul, quan diu que en Heidegger s’abandona una noció genèrica de la universalitat del ser a la vegada que es concep “el si-mateix no com una essència genèrica, ans com una singularitat ‘vers la mort’, i el ser ‘en general’ només té lloc en el singular, en una existència fàctica”. Precisament això és el que *es mostra* en la resolució. Raffoul (1995), 343.

¹⁵⁰⁴ Löwith, K., *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, Fondo de Cultura Económica de Argentina, Buenos Aires, 2006, 155-288, 167: “l’estar-resolt (*Entschlossenheit*) del Dasein és a la vegada una obertura (*Erschlossenheit*), però no en tant que un estar-obert al ser, sinó en relació amb el propi Dasein i la seva situació particular”. El quid de la qüestió és aquí, la interpretació subreptícia del Dasein com a home individual, sense gaire més elaboració, que he criticat abans (cf. II, cap. 2.3.1., 2.4.1.).

¹⁵⁰⁵ Held ho explica meravellosament, després de rebutjar la interpretació de la *resolució* per part de l’existencialisme heroic, dominant durant anys i que va ocultar el valor de la 2^a secció de *SuZ* als ulls de les generacions posteriors al *boom* existencialista, que ho llegien com una filosofia de l’acció en el sentit més tronat -com és el cas de la interpretació *pragmatista* de Heidegger, que Held també rebutja per parcial-. La resolució no és un obsessiu centrar-se en la pròpia mortalitat que converteixi les situacions quotidianes en insignificants a la llum del fet que hem de morir. De ser així, la resolució més que obrir, ens tancaria el món. Però ella, precisament, permet aplegar les possibilitats de la Situació en què quotidianament estàvem dispersos i, per primer cop, la Situació en què existim guanya el seu significat genuí, car el Dasein es comprèn en la seva totalitat, com a finit i en el món. Això és el que apunto amb el terme ‘món propi’ (cf. cap. 3.3.5.). Cf. Held, K., “Die Welt und die Dinge”, a: Jamme, C. i Harries, K. (eds.), *Martin Heidegger: Kunst Politik Technik*, Wilhelm Fink, München, 1992, 324-325.

¹⁵⁰⁶ Held (1992), 324.

3.3.3. La resolució precursora: mode propi de l'íntegre-poder-ser del Dasein

3.3.3.1. Resolució, precursar i íntegre-poder-ser

En «<<pensar existenciàriament “fins al final” el fenomen de la resolució (*das Phänomen der Entschlossenheit existenzial* »zu Ende denken«)>> (SuZ, 305/324) es mostra el seu lligam amb el ser-vers-la-mort.¹⁵⁰⁷ L'íntegre-poder-ser del Dasein exigeix pensar conjuntament *resolució* i *precursar* (la mort) com a ser-vers-el-final. Resolució i precursar s'exigeixen mútuament.¹⁵⁰⁸ El procés que dona lloc al concepte de 'resolució precursora' implica una fonamentació a dues bandes i des de dos nivells diferents.¹⁵⁰⁹ Per això a partir d'ara parlarem de *resolució precursora*, que cal entendre com a *veritat pròpia* del Dasein o *veritat de l'existència*.¹⁵¹⁰

Aquesta *resolució precursora* possibilita la integritat, originarietat i propietat buscada del Dasein. És a dir, el mode *propi* del seu l'íntegre-poder-ser (*Ganzseinkönnen*).¹⁵¹¹ Això donaria resposta *pròpia* al problema de la totalitat del Dasein.¹⁵¹² Fóra bo de recordar, però, que el duet improprietat/propietat és ambigua (esp. en la seva aplicació al si-mateix). Atès que *pot* semblar desitjable existir en propietat i que la improprietat sigui un defecte. Malgrat la retòrica que usa Heidegger, s'ha d'insistir en la *neutralitat* d'aquesta dualitat.¹⁵¹³

¹⁵⁰⁷ Anteriorment s'ha plantejat el ser-vers-la mort (precursar o avançar-se a la mort) com a *estructura existenciària* del Dasein que en *possibilita* la *integritat* (*Ganzheit*), el ser un tot (cap. 1 de la 2^a secció) sense esdevenir per això substància o ens que està-aquí. La consciència ha donat testimoni fenomènic-existencial d'aquesta integritat/totalitat en el Dasein que escolta i comprèn la crida de la consciència, el qual *esdevé* íntegre (si-mateix) en la resolució.

¹⁵⁰⁸ «<<Només en tant que *resolució precursora*, la **resolució** és sencera i pròpiament allò que ella pot ser (*Sie ist eigentlich und ganz, was sie sein kann, nur als vorlaufende Entschlossenheit*)>> (SuZ, 309/327). Però també a la inversa, el *precursar* (*Vorlaufen*) només es comprèn plenament a partir de la resolució, ja que d'entrada no era més que un projecte ontològic, fins que es “justifica” fenomènicament amb la *consciència*.

¹⁵⁰⁹ Cf. Luckner (2001), 125-130. En aquesta simbiosi entre precursar i resolució hi ha una dificultat filosòfica. El precursar la mort és d'entrada una estructura general existenciària *deduïda*, mentre que la resolució sembla ser la seva concreció existencial, el seu *testimoni*. Però com es pot produir una síntesi de nivells? Luckner apunta la circularitat en aquest procedir, atès que la resolució ha de *confirmar* fenomènicament el precursar *introduït tèticament*, però la resolució, per fenomènica que sigui, ha estat destacada, descoberta i posada en el lloc preminent de l'estructura del Dasein pel precursar que ara mateix pretén confirmar.

¹⁵¹⁰ Cf. SuZ, 302, 307, 308 / 322, 326, 327 (cf. cap. 3.3.2.2.).

¹⁵¹¹ «<<Si la resolució en tant que pròpia tendeix a la modalitat definida pel precursar, i si el precursar constitueix el mode propi de l'íntegre-poder-ser del Dasein, llavors en la resolució existencialment testificada també està cotestificat un mode propi l'íntegre-poder-ser del Dasein (*Wenn die Entschlossenheit als eigentliche auf den durch das Vorlaufen umgrenzten Modus tendiert, das Vorlaufen aber das eigentliche Ganzseinkönnen des Daseins ausmacht, dann ist in der existenziell bezeugten Entschlossenheit ein eigentliches Ganzseinkönnen des Daseins mitbezeugt*)>> (SuZ, 309/328).

¹⁵¹² Fixem-nos que la resolució precursora que *possibilita* l'íntegre-poder-ser és una possibilitat òntica, fundada – evidentment- en la possibilitat existenciària doble de la propietat i la improprietat (cf. cap. 1.4.2.2., apartat I.2.). No és merament una qüestió teòrica i metodològica.

¹⁵¹³ Carman (2003), 270. Formalment pensada la propietat no indica res més que “*relacionar-se directament amb un mateix (relating directly to oneself)*” i la improprietat “*relacionar-se amb o estar mediat pels altres (relating to or mediated by others)*”.

Tornant al vincle intern entre *resolució* i *precursar*¹⁵¹⁴, **Carman** planteja dues maneres de *projectar-se en la mort*: la impròpia i la pròpia. (A) La primera és una forma involuntària i *desintegrada*, ja que enclou *dues* projeccions discretes (projecció a la possibilitat i projecció a la impossibilitat) que “no formen un tot”. El “morir impropï” ve a ser un simple “esperar la mort”. (B) Però hi hauria *una projecció pròpia vers la mort*. La *resolució precursora* és aquesta projecció *integrada* que té un sol horitzó futur on possibilitat i impossibilitat es pertanyen simultàniament.¹⁵¹⁵ És un projectar-se *que estableix un tall*. D’una banda hi resta la possibilitat i de l’altra la impossibilitat.¹⁵¹⁶ El tallar (precursar) implica els dos moments integradament, i per això diem que el Dasein conquereix aquí la seva *integritat* (*Ganzheit*).

3.3.3.2. Apropiació de la nihilitat constituent: conversió i alliberament

La resolució precursora s’*apropia* també del seu poder-ser-culpable (*Schuldigseinkönnen*) com a condició del seu ser *en el món*, en projectar-s’hi. La resolució que s’anticipa a la possibilitat de la seva impossibilitat assumeix la nihilitat i n’esdevé el *fonament “negatiu”*.¹⁵¹⁷ Tal Dasein esdevé fonament de la seva nihilitat (de la seva mort i la seva facticitat) perquè el Dasein del cas no ha “posat” tal fonament, sinó que hi ha estat llençat. Ara el Dasein es fa càrrec de la facticitat i la mort, de la seva nihilitat. La mort no és un fet que esperem, sinó la possibilitat latent que ens constitueix¹⁵¹⁸ i en la qual *ens projectem* en resoldre’ns precursorament. Aquí “es dibuixa” la integritat *pròpia* del poder-ser en el món. No com a realitat, sinó com a possibilitat, per això en tal resolució **el fàctic apareix com a possible**. Aquest és el “guany”, aquesta és la llibertat finita conquerida en la resolució... Ens trobem llençats fàcticament en el món, però lliures en ell.

¹⁵¹⁴ <<La resolució no “té” només una connexió amb el precursar com a quelcom diferent d’ella. *Ella enclou el ser vers la mort d’un mode propi com la possible modalitat existencial de la seva propietat. (Die Entschlossenheit »hat« nicht lediglich einen Zusammenhang mit dem Vorlaufen als einem anderen ihrer selbst. Sie birgt das eigentliche Sein zum Tode in sich als die mögliche existenzielle Modalität ihrer eigenen Eigentlichkeit.)*>> (*SuZ*, 305/324).

¹⁵¹⁵ Carman (2003), 282.

¹⁵¹⁶ La *metàfora del tall* funciona, però no s’ha d’entendre en el sentit que cada cop que el Dasein es *projecta precursorament i resolta* (cada cop que ‘fa un tall’) allò sobre el qual es projecta esdevingui més escàs. No es tracta de tallar un pastís, fins a quedar-nos amb l’última molla. No és un empetitir el món (totalitat de ser). Aquesta comprensió presencialista comporta una visió quantitativa de l’existència, que si bé pot “funcionar” en àmbits com el càlcul econòmic, en l’anàlisi de l’existir és impotent. És factible concebre una projecció *pròpia* que permeti una existència cada cop més *àmplia*, ja que malgrat *deixar de banda* possibilitats també se n’obren d’altres amagades fins llavors. Però això encara està enfocat de forma massa presencialista. Així es pot pensar el cas del Dasein resolt pròpiament, que redueix la seva vida a l’essencial. *Hom* pensa que tal Dasein es nega moltes possibilitats... però des del Dasein del cas, podria molt ben ser que en aquest “prescindir” de possibilitats anònimes i majoritàries hagi guanyat per primer cop les seves “poques” possibilitats pròpies! *Des de fora* es percep, com a molt, una “passió pel detall” i els “matisos” d’una mateixa forma de vida, en *detriment* de totes les altres.

¹⁵¹⁷ <<Resolt, el Dasein assumeix pròpiament, en la seva existència, el fet que ell és el fonament negatiu de la seva nihilitat. La mort concebuda existenciàriament com la possibilitat ja caracteritzada de la *im*-possibilitat de l’existència, ve a ser la nihilitat del Dasein, pura i simple. (*Entschlossen übernimmt das Dasein eigentlich in seiner Existenz, daß es der nichtige Grund seiner Nichtigkeit ist. Den Tod begriffen wir existenzial als die charakterisierte Möglichkeit der Un-möglichkeit der Existenz, das heißt als schlechthinnige Nichtigkeit des Daseins.*)>> (*SuZ*, 306/325).

¹⁵¹⁸ <<La mort no s’afegeix al Dasein al ‘final’, sinó que el Dasein és, en tant que cura, el fonament llençat (és a dir, negatiu) de la seva mort (*Der Tod wird dem Dasein nicht bei seinem »Ende« angestückt, sondern als Sorge ist das Dasein der geworfene (das heißt nichtige) Grund seines Todes*)>> (*SuZ*, 306/325).

La resolució precursora com a projecció que assumeix la *nihilitat* i la *finitud* pot semblar per alguns una “autolimitació” de les possibilitats del Dasein.¹⁵¹⁹ Es tracta d’un empobriment del món i un encongiment de l’existència? Justament al contrari. Aquesta “autolimitació” (des de la quotidianitat cadent) no és tal (des de la propietat), perquè és aquest resoldre’s vers el final (mort) el que ens obre per primer cop *en el poder-ser fàctic* i determinat (per l’estar-lleçat) que som.¹⁵²⁰ És a dir, aquí s’obren i s’alliberen simultàniament la *Situació* (món apropiat) i el Dasein *mateix* (*selbst*) en el seu poder-ser íntegre. És a dir, obre al Dasein a les *seves* possibilitats pròpies, al món com a *seu*, autèntica condició de possibilitat de la decisió i compromís lliures.¹⁵²¹

La *resolució precursora* no supera la mort¹⁵²², però guanya la *veritat de l’existència*, la *transparència* del propi Dasein (cf. cap. 3.3.2.1.). Això no és cap idealisme que voleï per sobre l’existència fàctica, ni cap fuga romàntica del món, ja que la resolució precursora <<brolla de la sòbria comprensió de les fonamentals possibilitats fàctiques del Dasein (*entspringt dem nüchternen Verstehen faktischer Grundmöglichkeiten des Daseins*)>> (*SuZ*, 310/329). Es tracta d’una mena de “lucidesa existencial”? Encarar l’angoixa (davant la nihilitat, és a dir, la mort) en la resolució és *estar a l’alçada* d’aquest sacsejament silencios de l’existència sencera.¹⁵²³ Aquí es dona, al meu entendre, una *obertura pròpia al món*, en una disposició afectiva (excepcionalment) “joiosa”.¹⁵²⁴ Aquesta *alegre* disponibilitat a l’angoixa es pot entendre com un *alliberament*, és a dir, com a *conversió* de la mera *facticitat* (on les possibilitats apareixen més aviat com a *demandes* o obligacions) en *possibilitat* genuïna. Possibilitat *fàctica*, llençada i no triada com a tal, però en tot cas *compresa en tant que possibilitat*, i ja no com a mera demanda.¹⁵²⁵

Malgrat que jo no sigui la “causa incausada del meu propi ser”, diu **Carman**, “essencialment he de ser aquest ser, i (...) la integració en el contingut de la meva autointerpretació d’aquest prendre nota” (que

¹⁵¹⁹ En la resolució precursora ens projectem sobre el nostre poder-ser fàctic i així exclouem, suprimim i deixem de banda altres poder-ser. En el nostre poder-ser fàctic assumit prenem decisions que configuren el que “som” per la via negativa d’excloure el que ja no podem-ser. Tota tria existencial (pròpia) *es comprèn* com a finita, pertinent a la Situació. Mai com a tria ideal, definitiva, incondicional i universal.

¹⁵²⁰ Luckner (2001), 128. “No és perquè siguem finits que ens hem de decidir per determinades possibilitats, sinó que perquè estem resoltos, és a dir, perquè ens girem vers el nostre final, tenim en absolut possibilitats del Dasein”.

¹⁵²¹ En la impropietat no som lliures en el sentit que no ens projectem sobre el nostre més propi poder-ser, sinó sobre les possibilitats obertes per l’hom... És a dir, que encara no ens hem assumit en la nostra finitud i no copsem que la tria és sempre a la vegada una negació de possibilitats.

¹⁵²² La resolució precursora obeïnt la consciència <<li dona la possibilitat a la mort d’ensenyorir-se de l’existència del Dasein i de dissipar radicalment tot autoencobriment fugitiu (*das dem Tod die Möglichkeit freigibt, der Existenz des Daseins mächtig zu werden und jede flüchtige Selbstverdeckung im Grunde zu zerstreuen*)>> (*SuZ*, 310/328).

¹⁵²³ Luckner (2001), 128-129. Ja en els antics no és valent qui no s’angoixa, sinó el que està en condicions de suportar-la i no cau en el pànic, qui no s’amaga (de l’angoixa) i fuig en la por (Aristòtil, *Et.nic.*, III, 1115 a i ss.).

¹⁵²⁴ Les paraules de la família semàntica de l’alegria i el goig no són habituals a *SuZ*, encara que aquí l’alegria es combini amb l’angoixa sòbria (en rigor, disponibilitat a l’angoixa): <<La sòbria angoixa, que ens duu davant del poder-ser singularitzat, s’acompanya de la vigorosa alegria per aquesta possibilitat (*Mit der nüchternen Angst, die vor das vereinzelte Seinkönnen bringt, geht die gerüstete Freude an dieser Möglichkeit zusammen*)>> (*SuZ*, 310/329). L’alegria de lliurar-se a tal possibilitat, la joia de la *llibertat* finita i *pròpia*, que és la veritat de l’existència, ve a ser una lucidesa “joiosa”... Té a veure amb la ciència jovial (*die frohe Wissenschaft*) de Nietzsche?

¹⁵²⁵ Que la *llibertat* en Heidegger “no és la capacitat d’escollir entre possibilitats, sinó la diferència entre la 3^a persona i la 1^a persona com a tals”, és al que apunto aquí. És a dir, la possibilitat llençada que sóc no l’assumeixo com a “mera demanda (*claim*)” –això es fa així’, ‘allò s’ha de resoldre’...-, sinó com les *possibilitats* que la comprensió del ser m’obre, com a *meves* –això ho puc fer així’, ‘allò ho he de resoldre’...-. La llibertat en Heidegger, diu Crowell, és reconèixer els fonaments o bases (*grounds*) com a possibilitats (cf. *SuZ*, 285/303-304). Crowell (2001), 434.

jo he de ser el meu ser) “m’allibera per tal d’adoptar una postura (...) radicalment oberta respecte les meves pròpies possibilitats com a pròpies, i de no sentir-me frustrat o oprimat per elles com si fossin entitats alienes, (...) externes a mi”. Per això la resolució és “un *estar-cert* (*Gewißsein*) no-cognitiu d’un mateix” que “possibilita una relació nova i més lliure vers la situació concreta mateixa”.¹⁵²⁶ Aquesta certesa no em lliga a la Situació, *m’hi compromet*.¹⁵²⁷

3.3.3.3. Observació: la resolució com a cura pròpia és una “cura de si”?

La **resolució** és l’apropiació de la cura per part d’ella mateixa i, per tant, el mode propi de la cura.¹⁵²⁸ En la resolució el ser del Dasein (cura) s’ocupa *pròpiament* d’aquest mateix ser. Es pot identificar, com s’ha fet, la resolució amb una *cura de si*?¹⁵²⁹ Ho podem fer si entenem que es tracta d’una *cura de la cura* i no d’una cura d’un si-mateix òntic.¹⁵³⁰ Vindria a ser un cuidar-*se* del propi poder-ser. Però cal filar prim, ja que en parlar de ‘si’ o ‘si-mateix’ (*Selbst*) es pot tendir a un nucli interior, un jo (quasi-psíquic però en tot cas *òntic*), que ens allunya de la qüestió del món.

Aquesta **cura de si** en Heidegger té un caràcter més *formal* que la *cura de l’ànima* de Sòcrates i Plató -segons la interpretació del filòsof txec **Patočka**¹⁵³¹- o la *cura de la mort* en Sòcrates -de què parla el filòsof espanyol **García-Baró**¹⁵³²-. Tot i les diferències de contingut, hi ha un aire de família gens

¹⁵²⁶ Carman (2003), 298.

¹⁵²⁷ Precisament en un sentit radicalment obert i i finit, que admet la possibilitat del fracàs i del retirar l’acte resolutori concret, precisament per tal de mantenir la resolució com a estar-obert, i evitar que la fixació en el contingut concret de l’acte resolutori ens acabi tancant la Situació (cf. *SuZ*, 307-308/326-327).

¹⁵²⁸ La resolució és el <<mode propi de la cura pel qual es cuida la cura, que només és possible com a cura (*die in der Sorge gesorgte und als Sorge mögliche Eigentlichkeit dieser selbst*)>> (*SuZ*, 300/318).

¹⁵²⁹ Adrián Escudero, J., *Heidegger y el cuidado de sí. Un comentario sistemático de Ser y Tiempo*, Herder, Barcelona, 2014; 67, 159. “*Ser i temps* es pot llegir des de l’òptica d’una original cura de si (*Selbstsorge*) en lluita permanent contra la tendència a la dissolució i pèrdua de si (*Selbstverlorenheit*) inherent a la caiguda en la impropietat de la quotidianitat” (67); “tota la Segona Secció es pot interpretar com un desenvolupament sistemàtic i en clau existenciària de les diferents modalitats pròpies de la cura de si (*Selbstsorge*)” (159).

¹⁵³⁰ Kisiel (1995), 385-386. Abans de *SuZ*, en el curs del WS 1925/26 es deia que la cura com a “cura pel propi ser” (o cura de si) “en la seva plenitud és cura ocupada i sol·licita, comprenent una multiplicitat de possibilitats cooriginàries en una pecuària unitat que la història de la filosofia ha anomenat el jo o el si-mateix”. La cura (*Sorge*) articula l’ocupar-se (*Besorgen*) i la sol·licitud (*Fürsorge*).

¹⁵³¹ Patočka, J., *Platón y Europa*, Península, Barcelona, 1991 (ed.orig.1973; trad. francesa 1983): “La cura de l’ànima la pràctica de la qual consisteix en una obra d’investigació continuada, inclou, doncs, *l’ideal*, la guspira que s’alimenta de si mateixa, i en aquesta guspira (...) es mostra (...) una *mirada* que no es pot confiar a la paraula, en la mesura en què aquesta és essencialment equívoca, ambigua. La paraula significa a la vegada opinió i intuïció, l’opinió i la mirada a allò que és. El que en el sentit més profund és intuït per la filosofia, pot convertir-se fàcilment en objecte d’una discussió que en realitat ja no és filosòfica, que ja no es regeix per allò que intueixo, sinó per l’opinió merament verbal.” (94). I afegeix: “l’ànima és en Plató el principi del moviment, i el moviment és en el fons el moviment de la cura de l’ànima, l’obra d’autodeterminació de l’ànima pel seu qüestionament propi, per la seva aspiració a donar-se una forma sòlida. I (...) precisament perquè [l’ànima] és l’únic que es mou per si mateix, Plató la concep com la font de tot moviment en el món.” (121). Patočka defensa la tesi que la història europea, en allò que té d’història universal, s’ha d’entendre com a història de la cura de l’ànima (208).

¹⁵³² García-Baró, M., *Filosofia socràtica*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2005, 143: “La fórmula [*melete thanatou*, cura de la mort] vol dir: *cura de l’abandonament de tota altra cura*; preocupació perquè acabin totes les altres preocupacions; afany d’alliberació, de felicitat. Però la felicitat autèntica és només l’alliberació del fals ser, en la cadena del qual l’home es deixa, nèciament, degenerar fins a l’autèntica mort. *Melete thanatou* no significa, (...) sinó el que ja sabem: no t’ocupis més que de la realitat vertadera: de tu mateix, i no d’allò que et pertany més o menys perquè es diferencia de tu. Menysprea allò menyspreable i estima allò superior (...). Tens ben a prop el criteri per distingir què és menyspreable: ho és tot allò que, una

menyspreable en aquestes distintes versions de la *cura de si*. És veritat que en Patočka i García-Baró la cura de si és cura de *l'ànima*, i que aquesta sembla contenir elements més reflexius del que Heidegger acceptaria. En tot cas, el sol terme 'ànima' ja exigeix una hermenèutica crítica que ens podria dur en diverses direccions. La meua opinió és que hi ha marge per pensar aquesta "cura pròpia" tant des de Heidegger com des d'altres autors, conscientment situats en una perspectiva pro-husserliana crítica amb Heidegger.

La resolució, però, no implica ni exigeix un pla conscient d'alliberament (tot i que tampoc l'exclouï, d'entrada).¹⁵³³ No és que faci falta planificar "com esdevenir qui sóc" i pautar l'assoliment d'aquesta fita, com qui s'ocupa d'un útil... Personalment no veig problema en considerar que el Dasein resolt *pugui* reflexionar sobre la seva existència oberta en la resolució, i que fins i tot *pugui expressar* aquesta existència pròpia i aquest "nou món" que viu. Aquesta perspectiva permetria una tematització original de les excepcions, casos particulars, "personalitats" i "obres" de la història de la humanitat des d'una perspectiva àmplia, no monumental, que no distingiria d'entrada entre artistes, polítics, revolucionaris, homes d'esperit i persones anònimes sense un quefer específic. Però es pot fer una *història dels resoluts*? No és el Dasein resolt precisament reticent a *xerrar-ne* i estar al centre d'atenció? No queda vetat un estudi de pretensió general sobre els *actes resolutoris*? La seva possibilitat, però, s'ha de pensar com una tasca eminentment hermenèutica.¹⁵³⁴

3.3.3.4. Efectes de la veritat existencial originària per a la veritat òntica i ontològica

Quins efectes té el fenomen de la veritat originària (resolució del Dasein) en la veritat òntica i ontològica? Té a veure amb el que cerquen les ciències i el que preocupa a la filosofia? Després del que hem vist sobre la veritat de l'existència (cf. cap.3.3.2.2.) i de la resolució precursora en els subpunts I, II i III d'aquest capítol, puc adreçar aquests interrogants.

I. Veritat òntica

Habitualment el Dasein viu caigut, donant l'esquena a l'angoixa i a allò que aquesta obre, interpretant el món tal i com *hom* fa en el xerrar. Però també és un fet que descobrim noves veritats, que es

vegada que creguis que és el vertader, et porta a dir, pensar i viure que la mort és el mal més greu, i, per això mateix, que pot i ha de fer-se qualsevol altre mal, amb tal que l'home escapi d'aquest altre mal definitiu." Malgrat que García-Baró parli de Sòcrates i professi poca simpatia per Heidegger, el nucli del que diu parafraseja l'esperit general del discurs sobre la mort a *SuZ*. Allò més propi és la mort, la qual, per tant, no és pas cap mal. La mort serviria de criteri *formal* per distingir *el què* ens pertany pròpiament d'allò accessori.

¹⁵³³ Seria raonable *pensar* que alguns projectes existencials són més propicis a l'acte resolutori que d'altres. Una altra cosa és si es pot *expressar* quins són aquests projectes propicis i perquè. En la identificació d'aquests projectes es corre el perill de retornar de cap a la impropietat més oblidada de si. Si els projectes "pròpiament" esdevinguts s'expressen amb el llenguatge de *l'hom* i s'escolten amb les seves orelles, el seu "efecte" serà contrari. O pitjor, si s'expressa amb un llenguatge desvinculat de les coses (comunes) i "parcialment" desvinculat de l'hom general -alguna cosa així com un "hom reduït", un "no som com els altres" dit des d'un ser com els altres² -els quals *efectivament* no són com els altres¹. Potser per això diu Heidegger que la veu de la consciència calla i el Dasein resolt és reticent. No vol entrar en la manera habitual de plantejar les coses, perquè en fer-ho ja no pot donar lloc a un "nou" espai.

¹⁵³⁴ Em pregunto, per altra banda, si una tal història dels resoluts fóra només possible des de la resolució dels qui l'emprenguessin, que partirien també dels seus condicionaments hermenèutics fàctics.

produceix, a vegades, la novetat genuïna. **Dreyfus** considera que aquesta té a veure amb l'experiència de l'angoixa i l'assumpció de la condició pròpia de l'existència, que dóna lloc a “una nova intuïció, una nova manera de veure el món”. Però també aquesta, parteix del món públic de l'home.¹⁵³⁵ Tot descobriment de l'ens o d'algun aspecte o faceta o articulació nova de l'ens¹⁵³⁶ el que fa és des-encobrir el que ja es mostrava, però només parcialment i fins i tot de manera enganyívola (com a semblar-ser o aparença).¹⁵³⁷ En el context de la resolució (*veritat existencial*) veiem que un autèntic descobriment (*veritat òntica*) implica una existència autèntica que en apropiant-se del projecte llençat en què es troba, guanya la comprensió del ser que la quotidianitat oculta tant com revela-la (ambigüitat). En aquesta apropiació del món i el projecte de comprensió de ser s'és més procliu a la descoberta franca de l'ens (*veritat de l'ens*) -l'ens tal i com és-. En la resolució la veritat òntica aflora i per tant és més possible l'existir en la proximitat franca amb les coses i els altres¹⁵³⁸, sense que per això hi hagi res assegurat, ni encara menys cap *resultat* absolut.

II. Veritat ontològica articulada en l'ontologia

Però l'interès de la investigació heideggeriana rau en la veritat ontològica, en el sentit del ser. La veritat ontològica en tant que *articulada* en una ontologia exigeix la resolució precursora. L'analítica existenciària mateixa depèn de la veritat existencial originària, però aquesta (resolució precursora) no depèn de tal analítica.¹⁵³⁹ Perquè és clar que no és indispensable ser filòsof o llegir a Heidegger per existir pròpiament. Faltaria més. Però en canvi, *resoldre's precursorament* és condició necessària per una investigació ontològica consistent.¹⁵⁴⁰ «Però si només “hi ha” ser en tant que la veritat “és”, i si la comprensió del ser es modifica sempre segons la índole de la veritat, llavors la veritat originària i pròpia haurà de garantir la comprensió del ser del Dasein i del ser en general. La “veritat” ontològica de l'anàlisi existenciària es configura sobre la base de la veritat existencial originària. En canvi, a aquesta no li fa falta necessàriament aquella. (*Wenn es aber Sein nur »gibt«, sofern Wahrheit »ist«, und je nach der Art der Wahrheit*

¹⁵³⁵ Dreyfus (1991), 275. “Per descobrir una veritat nova així, hom ha de partir de l'opinió convencional, que presenta la normalitat mitjana com si fos la història sencera. S'ha de trencar aquesta versió convencional, però partint d'ella.”

¹⁵³⁶ Ja s'ha dit que Henschen considera que tant es pot descobrir una *nova remissió* per allò a mà (nou ús, sentit nou de l'ús previ, nou context), com assolir una *nova definició* (implícita) per l'ens que està-aquí, en el forjar nous significats per l'ens. L'ens subsistent (*Vorhandenes*) és intencionat conceptualment. Cf. Henschen (2010), 35-66.

¹⁵³⁷ «No hi ha cap nova descoberta que es realitzi sobre la base d'un ocultament complet, sinó, més aviat, a partir d'un **estar-descobert en el mode de l'aparença**. L'ens sembla això..., és a dir, en certa mesura ja està descobert, però de forma dissimulada. (*Erst recht vollzieht sich alle Neuentdeckung nicht auf der Basis völliger Verborgenheit, sondern im Ausgang von der Entdecktheit im Modus des Scheins. Seiendes sieht so aus wie..., das heißt, es ist in gewisser Weise schon entdeckt und doch noch verstellt.*)» (SuZ, 222/242).

¹⁵³⁸ Malgrat la connotació “positiva” que té el llenguatge emprat (‘proximitat’, ‘franquesa’), no s'està fent cap valoració moral, sinó una descripció i interpretació ontològica dels fenòmens de l'existir. Que aquesta proximitat sigui “bona” o “dolenta” dependrà en cada cas del criteri moral fàctic que s'usi per a valorar la concreció també fàctica d'una “proximitat franca a les coses en l'existència resolta” en què el contingut no es predetermina en una direcció moral o una altra. Dependrà de quines coses es tracti, i de quina proximitat, i de l'estretot o amplitud el marc sociomoral històric des del qual es valorin tals “comportaments”.

¹⁵³⁹ Atenció que no estic afirmant que la veritat ontològica en sentit estricta, és a dir, el desvelar-se del ser mateix (en una precomprensió del ser) sigui directament afectada per la resolució. Més aviat que la resolució és *conditio sine qua non* d'una veritat ontològica exposada en una ontologia, és a dir, d'una apropiació de la veritat ontològica.

¹⁵⁴⁰ És així també amb la investigació òntica rigorosa? La veritat de l'ens té la resolució com a condició necessària?

das Seinsverständnis sich abwandelt, dann muß die ursprüngliche und eigentliche Wahrheit das Verständnis des Seins des Daseins und des Seins überhaupt gewährleisten. Die ontologische »Wahrheit« der existenzialen Analyse bildet sich aus auf dem Grunde der ursprünglichen existenziellen Wahrheit. Nicht jedoch bedarf diese notwendig jener.»>> (SuZ, 316/334).¹⁵⁴¹

Només si l'ontologia "beu" directament de la Situació resoltament oberta pot assolir la seva veritat.¹⁵⁴² Només des d'algun tipus d'*apropiació* del món pot haver-hi filosofia rigorosa, que es mantingui a ran dels fenòmens (comprensió del ser) i no es perdi enmig de fenòmens ambigus. Heidegger assumeix que la investigació (ontològica) és el desenvolupament de possibilitats òntiques. La resolució que desclou la Situació possibilita emprendre una ontologia fonamental.¹⁵⁴³ Però aquesta elaboració de la possibilitat de la recerca ontològica és una *possibilitat* i com a tal no s'ha de perquè desenvolupar. Senzillament en la veritat existencial l'estructura de l'existència i l'ésser-en-el-món és (més) manifesta. Serà per això que en les biografies (i produccions) de filòsofs, artistes, polítics, homes de fe, científics i personatges singulars (també de la microhistòria) hi trobem més material per il·lustrar alguna cosa així com un *recull dels actes resolutoris*, que en la casta d'administradors estatals o corredors d'assegurances (tot i que també allí n'hi podem trobar... pensem en Kafka).¹⁵⁴⁴ En la resolució hom pot descobrir més certerament el que *vol* ser (o no). I aquí no importa el contingut de la decisió, sinó el compromís amb aquesta decisió. És a dir, de la *fermesa* i *flexibilitat* desacostumades i inhabituals en nosaltres mateixos com a *homes normals*.

En resum: el Dasein resolt no només viu en la veritat existencial originària, sinó que descobreix l'ens amb més originarietat (veritat òntica: el científic, l'artista, l'amic) i possibilita l'articulació i exposició de la veritat ontològica de l'existència, així com del sentit del ser.

III. Pot morir un món?

Ara s'hauria d'entendre millor perquè l'*obertura* és veritat *originària* (cf.cap.2.3.2.2.) i perquè la *resolució* com a mode propi de l'obertura és *veritat de l'existència* (cf.cap.3.3.2.2.).¹⁵⁴⁵ En el que ve segueixo a **Haugeland**, que em permet reforçar la indissociabilitat del *Dasein*, *el món* i *l'ens*, evitant els excessos idealistes que es *poden* llegir en Heidegger. Seguint el fil interpretatiu de Haugeland plantejo la possibilitat de la *mort* d'un món.¹⁵⁴⁶

¹⁵⁴¹ En referència als 'puzzle passages' i a la polèmica interpretativa que comporten (cf.cap.2.3.1.3. (apartat I) i esp. pel que fa a la cita anterior: cap.2.3.2.3. (apartat I.2)).

¹⁵⁴² En la cita anterior, Heidegger diu que 'la comprensió del ser es modifica segons la índole (*Art*) de la veritat', per tant en una veritat existencial *irresolta* la comprensió serà ambigua, mentre que la veritat existencial *resolta* permet una comprensió del ser genuïna. En la comprensió del ser *habitual* de la irresolució hi domina, segons Heidegger, l'estar-aquí, malgrat que el ser-a-mà sigui un mode de ser fonamental en la quotidianitat. Per contra, Heidegger avançarà encara més vers la "veritat" com a desocultament (*Unverborgenheit*) en els cursos i escrits posteriors (1927/30).

¹⁵⁴³ No dic que la Situació exigeixi desenvolupar una ontologia, ni que la resolució sigui generadora d'ontologies. La resolució ens pot obrir altres possibilitats com 'atemptar contra el dictador', 'ratificar una amistat', 'trencar amb el projecte de vida vigent', 'canviar la societat en el sentit de...', 'mudar-me', 'fundar una associació', etc.

¹⁵⁴⁴ És com si aquests personatges resolts deixessin al descobert amb *propietat* les possibilitats del seu existir, llegant un material preciós que l'ontologia pot explicitar hermenèuticament, en una exposició de les condicions de possibilitat de l'existència pròpia, de la resolució, de la veritat existencial. I tot això des dels fenòmens, des de les vides, actes, producció i paraules d'aquests (*en aquest cas* sí) individus resolts.

¹⁵⁴⁵ Cf. *SuZ*, 220 ss., 297-299, 307 / 240 ss., 314-317, 326.

¹⁵⁴⁶ Aquest concepte no hi és explícitament en Haugeland, però al meu entendre lliga amb les interpretacions de Heidegger

Així, “el Dasein resolt no només es responsabilitza de la veritat *òntica*, sinó també de la veritat *ontològica*”.¹⁵⁴⁷ Aquesta veritat ontològica, a diferència del que passa en les interpretacions idealistes, “està compromesa o vinculada (*beholden*) amb els *ens* –els mateixos ens a què la veritat òntica està obligada”. La diferència fonamental rau en què “un fracàs en la veritat òntica és un fals descobriment d’un ens”, un error fàctic, que normalment és corregible¹⁵⁴⁸. En cas d’esmenar-lo es continua existint com sempre. Per contra, la fallida de la veritat ontològica implica un col·lapse sistemàtic, un esfondrament total; tot i que, com ja he exposat, la veritat ontològica és *històrica* però no *arbitrària* (cf. cap.2.3.2.3., apartat II.3.). Segons Haugeland, ni l’*historicisme* de Heidegger ni el de Kuhn impliquen un relativisme o una caiguda en la contingència.¹⁵⁴⁹ Ara s’entén que la veritat ontològica tingui com a condició necessària (que no suficient) la veritat de l’existència. Com es desvela el ser mateix depèn, doncs, de la resolució. És a dir, del que ònticament “faci” el Dasein. El Dasein resolt es responsabilitza també de la veritat ontològica: “El Dasein resolt s’encara a la responsabilitat per si mateix –és a dir, es resol a repetir-se a si mateix, mantenint-se lliure per retirar la seva resolució”¹⁵⁵⁰ (concreta). És a dir, eliminar el compromís amb el *seu* món, amb la *seva* obertura! Haugeland es pregunta pel contrari de la veritat ontològica (obertura).

Què podria ser la *falsedat* de l’obertura? Doncs el *fallar* de la mateixa, l’esfondrament d’aquesta obertura... La clausura, el fracàs de l’obertura que s’instaura, p.e. en l’angoixa.¹⁵⁵¹ Pel comú aquesta és esquivada en l’existència impròpia (o indiferent), però el Dasein resolt l’encara, i es projecta en la seva pròpia mort, que és la **“mort” de l’èsser-en-el-món**. Però la mort de l’èsser-en-el-món (a part del sentit usual del precursar la *pròpia* mort del Dasein del cas) també es pot enfocar com **la mort del món en què existeix**.¹⁵⁵² És a dir, com la possibilitat de la impossibilitat de tal món (*obertura* d’una *totalitat* de possibilitats de ser, en què el Dasein existeix com a poder-ser). El Dasein resolt és capaç de mantenir-se obert en el món (en la seva obertura) i a la vegada, restar obert a la possibilitat radical de l’esfondrament d’aquest món, d’un col·lapse. Aquesta assumpció fa que el Dasein resolt no sigui *anul·lat* per l’angoixa que la mort (possible) del món genera, sinó precisament s’hi *sobreposi*. Aquesta sobreposició seria la possible apropiació del món, fins i tot la d’un món històric en declivi.¹⁵⁵³

més *realistes* plantejades (cf. cap.2.3.1.3. (apartat I i II.2.), 2.3.2.3. (apartats II.2. i II.3.)), permet no reduir el món a una producció de l’individu o conjunt d’individus (subjectivisme), i a la vegada consolida la noció que el món és *dinàmic*. De fet, com insinuaré (cf. cap.3.4.), si ho plantejem en termes de *SuZ* el món és una forma privilegiada de la temporalitat. Encara més, els diversos modes de temporalització es podrien entendre com a formes diverses de l’imperar el món en la concreció de l’Aquí del Dasein (cf. IV, cap.8.3.).

¹⁵⁴⁷ Haugeland (2000), 74.

¹⁵⁴⁸ Haugeland (2000), 75.

¹⁵⁴⁹ Haugeland (2000), 75-76: “El descobriment de l’ens efectivament pressuposa –per això és ‘relatiu’ a– l’obertura del seu ser per part del Dasein (o un ‘paradigma’), que és històric. Però si una forma de vida amb els seus comportaments òntics *funciona* o no, no depèn en darrera instància del Dasein, ni individualment ni històric. De manera que l’obertura mateixa, al seu torn, està *en deute i obligada* (*beholden*) per tal de tenir ‘èxit’ a aquells mateixos ens com a descoberts –ens que són independents en el sentit concret i inevitable que ells estan *fora de control*. I l’obertura (en deute amb l’ens) és *vinculant* pel Dasein en tant que la seva pròpia vida en depèn. El Dasein en la responsabilitat existenciària es fa càrrec d’aquesta vinculabilitat que està en deute [amb l’ens], s’hi vincula *a si mateix*. D’aquesta manera, el ser-vers-la-mort resolt és la condició de possibilitat de la *veritat ontològica*.”

¹⁵⁵⁰ Haugeland (2000), 73.

¹⁵⁵¹ Cf. Haugeland (2000), 75-76.

¹⁵⁵² Aquesta idea ha estat presentada anteriorment, també partint de Haugeland (cf. cap.2.3.2.3., apartat II.3.).

¹⁵⁵³ Aquesta és una bona ocasió per exemplificar el que deia abans que l’angoixa no ha de perquè reduir-se, com

El morir en la seva interpretació existenciària i ontològica permet entendre que “l’amor, les esperances i els mons moren, i no només en un sentit metafòric secundari transferit des d’un concepte més bàsic i literal del perir els organismes o el traspàs de les persones”. La mort d’un món no és, evidentment, un esdeveniment òntic, sinó ontològic. I com a fenomen exigeix evidentment del Dasein. Un món “mor per a nosaltres”¹⁵⁵⁴ en ser drenat de les possibilitats que obria. Amb tot, queda obert si es pot parlar de ‘la mort del món’ així en singular. De fet, el *morir del món* és experimentat (com a possibilitat) en l’angoixa, la crida de la consciència, la nihilitat com a fonament que hem de ser, etc., sense que per això deixi d’haver-hi món.¹⁵⁵⁵ Crec que fins i tot es podria parlar de la mort d’un món històric i de l’adveniment d’un altre món (cf. cap. 3.4.2.2.), tot i que en tal cas no deixi d’haver-hi *món*.¹⁵⁵⁶

3.3.4. La ipseïtat del Dasein des de la resolució

El si-mateix no és una nucli substancial, ni una essència. No és una *part* del que sóc en el sentit d’un contingut, sinó *una forma de ser possible*, accessible en la resolució precursora en què esdevinc el *mateix* Dasein que sóc (en sentit propi), entrant en (la) Situació, assumint el meu ple ésser-en-el-món concret. La ipseïtat (*Selbstheit*) és una estructura existenciària implícita des del principi de *SuZ*, en els conceptes d’existència i ser-en-cada-cas-meu, que ara es mostra com a tal. El que fa Heidegger és més aviat una *hermenèutica de si*, que no una *metafísica del si-mateix*. Una ontologia regional tal partiria de la *neutralitat* de la 3^a persona, mentre que hi ha una *asimetria* fenomenològica constitutiva entre la 1^a persona i les altres.¹⁵⁵⁷ De fet, només des del Dasein mateix (1^a persona) es pot fer una descripció dels fenòmens d’*apropiació de si*, així com dels processos d’integració (totalització). Malgrat les diferències entre Heidegger i Husserl comparteixen *la radicalitat metodològica i la irreductibilitat de la perspectiva de la 1^a*

implicantment es fa sovint, a un estat anímic individual. L’esfondrar-se de les certeses en què existeix un Dasein concret històric (posem pel cas, el Dasein mitjà occidental europeu, per parlar de quelcom que no és *exclusivament* pensat en termes individuals) és obert en l’angoixa. Pensem aquí en la fallida d’un paradigma científic, d’un sistema economicosocial o una crisi institucional definitiva... Un exemple esdevingut fóra l’enfonsament de les certeses en què existia el Dasein europeu del s. XIX al *fin-de-siècle*. Enfonsament que es consuma amb les guerres mundials. Lectures que il·lustren de manera no filosòfica però rica en documentació, vida i detall el cas de l’enfonsament d’un món (precisament un món europeu): Zweig, S., *El món d’ahir. Memòries d’un europeu*, Quaderns Crema, Barcelona, 2001 (ed. orig. 1942). Johnston, W.M., *El geni austrohúngaro (Historia social e intelectual (1848-1938))*, KRK Ediciones, Oviedo, 2009 (ed. orig. 1983). I per un estudi en detall encara més singular i centrat en Viena: Schorske, C.E., *Viena Fin-de-siècle (Política y Cultura)*, GG Arte, Barcelona, 1981 (ed. orig. 1961).

¹⁵⁵⁴ Carman (2003), 284.

¹⁵⁵⁵ No es pot *donar* tal cas, sinó únicament la seva *possibilitat*.

¹⁵⁵⁶ Ni que sigui en el sentit dinàmic d’un món que perd familiaritat, que es mostra com a no-res, a la vegada que apareix un “nou món” que instaura, en un procés, una nova familiaritat, que al seu torn es pot mostrar com a nihilitat novament en el fenomen de l’angoixa, la consciència, l’experiència de l’abisme (des-fonament), etc... Aquest sentit de món, però, és més específic que el concepte ontològic i formal que hem determinat en tres moments (món 4 A, B i C), i ja implica un cert “contingut” (una constel·lació interconnexa de significativitat *històricament* concreta).

¹⁵⁵⁷ Carman (2003), 267: “(...) no hi pot haver un concepte del si-mateix plenament objectiu, i des d’una perspectiva simètrica. Més aviat, es dona una radical assimetria entre les perspectives de la 1^a i de la 2^a o 3^a persona, és a dir, entre la meua comprensió reflexiva de *mi-mateix* i la comprensió que un altre té de mi com a *si-mateix*. Tal i com Heidegger ho veu, la nostra comprensió reflexiva de *nosaltres mateixos* és irreductible a tota concepció simètrica i impersonal del *si-mateix*, ni tampoc és assolible en la pròpia comprensió autèntica de *nosaltres mateixos* cap mena de si-mateix robust o metafísicament substancial.”

persona, tot i articular-la diferentment.¹⁵⁵⁸ Cal que ens centrem en el caràcter *descriptiu* i *existenciari-formal* de l'exposició del si-mateix propi a *SuZ*.¹⁵⁵⁹

L'anàlisi habitual del fenomen del si-mateix erra en el punt de partida: tractant el fenomen des de la 3^a persona, l'objectiva inevitablement (com un 'quelscom' o un 'qui' que se'ns presenta, no en el sentit d'una cosa física). La radicalitat de l'apropament de Heidegger (en la 2^a secció) consisteix en treballar la qüestió del si-mateix des de la 1^a persona *pròpia*!¹⁵⁶⁰ De fet, la fenomenologia en general intenta fer precisament això.¹⁵⁶¹

La novetat de la concepció del *si-mateix* i la *ipseïtat* de Heidegger, segons adverteix **Carman**, és que Heidegger no s'inseriu en la tradició "expressivista"¹⁵⁶², tot i usar-ne part del vocabulari i la retòrica. El *si-mateix* o *unitat de la totalitat* del Dasein no s'ha de pensar pressuposant que *hi ha* una totalitat del que som que pot ser adequadament *expressada* i *realitzada*. Per a Heidegger, essencialment, el Dasein no és res que es pugui realitzar del tot: és *essencialment* un *ser-possible*. I això no és una mancança sinó una condició essencial.¹⁵⁶³ El si-mateix no és cap subjecte, ontològicament concebut com a identitat i constància de *quelscom* que sempre esta-aquí.

3.3.4.1. La unitat de la totalitat de ser del Dasein (cura) en el si-mateix

La *unitat* estructural de la cura ha estat *posada* filosòficament (§ 41), però no s'ha *mostrat* encara com a fenomen *en* el Dasein en la seva *integritat*.¹⁵⁶⁴ Ara (§ 64) Heidegger es demana com s'experimenta

¹⁵⁵⁸ En un cas des del Dasein existent i particular (en-cada-cas-meu) en el món, en l'altre des de la subjectivitat transcendental també particular, però dotada d'un ser absolut.

¹⁵⁵⁹ Carman (2003), 268: "No hi pot haver una metafísica impersonal del si-mateix, sinó únicament fenomenologies complexament interrelacionades i interpenetrades del caràcter de si-mateix [ipseïtat] en un mateix, que Heidegger descriu en la 2^a Secció de *SuZ*, i del caràcter de si-mateix en els altres, que Heidegger no descriu".

¹⁵⁶⁰ Ens podríem preguntar, llavors, fins a quin punt la 1^a secció de *SuZ* que exposa el mostrar-se quotidià del Dasein, està feta o no des de la 1^a persona. Com a anàlisi fenomenològica, així és, però sense *explicitar prou* aquesta 1^a persona. Una altra pregunta seria si l'anàlisi de la quotidianitat del Dasein es desenvolupa *des del* Dasein quotidià caigut i des de l'hom-mateix o ja ha pres una certa distància (com seria la indiferència modal)? Si fos així, podria Heidegger extreure'n les estructures ontològiques de ser i apartar-ne les interpretacions quotidianes "vulgars"? Personalment em sembla que aquí hauria de donar-se una certa dualitat. En tant que treballem amb la *intuïció hermenèutica* s'ha de *descriure* des del fenomen mateix, des del viure la "vivència" mateixa; però a la vegada s'ha d'*interpretar* des de la propietat del Dasein –cosa que implica una certa *distància* hermenèutica, no fenomènica-, ja que si no fos així, com seria possible descobrir el fenomen de les aparences quotidianes que el cobreixen?

¹⁵⁶¹ El que Heidegger criticaria de l'enfocament husserlià és l'assimilació d'aquesta 1^a persona a un *ego*, a un subjecte, ontològicament carregat de pressupòsits que no s'analitzen *com a tals*.

¹⁵⁶² La tradició "expressivista" proposada per C. Taylor (inspirat en I. Berlin) va de Rousseau i Herder, i engloba figures del s.XIX com Hegel, Marx, Kierkegaard i Dilthey, i reformula l'ésser humà concebut l'existència i l'acció en termes d'autorealització. L'expressió del si-mateix (en diferents nivells) pot ser exitosa o fracassar (alienació, per ex.). Aquests autors considerarien com a ideal normatiu un si-mateix complet i íntegre, que supera les divisions entre sensibilitat i enteniment, natura i esperit, individu i comunitat, etc... Cf. Carman (2003), 265-266.

¹⁵⁶³ Carman (2003), 266. "Tot ideal d'autorealització total, d'autoactualització, o compleció és incoherent i impossible per principi per a una entitat com el Dasein".

¹⁵⁶⁴ La *cura* com a títol per designar la *unitat articulada* d'existència, facticitat i caiguda, és a dir, com a ser del Dasein. La cura s'ha anat omplint de contingut en l'anàlisi fenomènica concreta de la 2^a secció (ser-vers-la-mort, consciència, culpa, resolució, finitud...), que ha fet que <<l'articulació de la totalitat del tot estructural s'hagi tornat més rica i així també s'ha fet més urgent la pregunta existenciària per la unitat d'aquesta totalitat (Die Gliederung der Ganzheit des Struktur ganzen ist noch reicher und damit die existenziale Frage nach der Einheit dieser Ganzheit noch dringlicher geworden)>> (*SuZ*,

originàriament el fenomen de la unitat íntegra del Dasein?¹⁵⁶⁵

La resposta tradicional diu que és el ‘jo’ el que unifica en un mateix ens aquestes formes i possibilitats de ser. Però el ‘jo’ o ‘si-mateix (*Selbst*)’ que ha de mantenir la integritat del tot estructural, quotidianament no és ell mateix, sinó *hom-mateix*. L’*hom* és <<una modificació existencial del si-mateix propi (*eine existenzielle Modifikation des eigentlichen Selbst*)>> (*SuZ*, 317/336). Però abans (§§ 27, 54) s’havia dit el contrari: el si-mateix propi és una modificació existencial de l’*hom*!¹⁵⁶⁶ Es tracta d’una contradicció flagrant o Heidegger volia dir que l’*hom* és una modificació *existenciària* del si-mateix, atès que el darrer és *més originari* que el primer?

Partint de la quotidianitat (1^a secció) l’*hom* és primari i el si-mateix només es dona per *modificació existencial* d’aquest, per *correcció* de la caiguda. Però partint de la resolució precursora (2^a secció, § 62), es constata l’originarietat del si-mateix propi. Ara es pot dir que *l’hom és modificació existenciària del si-mateix* car aquest en tant que propi mostra més que l’*hom*. Aquest “context de fonamentació” no és captat en absolut pel Dasein quotidià i la mateixa investigació ontològica arriba bastant tard a aquest resultat.¹⁵⁶⁷ És clar, que “sense autoreferència (*Selbstbezug*) -encoberta o no- no hi ha Dasein”.¹⁵⁶⁸ Aquesta autoreferència¹⁵⁶⁹ és existenciàriament constituent, i està implícitament posada des del principi de l’anàlítica, en els conceptes d’*existència*¹⁵⁷⁰ i *en-cada-cas-meu*. Però que *hi sigui* no vol dir que el Dasein existeixi quotidianament des d’aquesta relació *explicitada*.

Per articular aquests problemes cal veure la unitat de l’*autoreferencialitat* i la *cura*. En aquest context apareix la *ipseïtat* o *caràcter-de-si-mateix* (*Selbstheit*). Es tracta del concepte existenciari de *si-mateix*, previ a tot “jo”.¹⁵⁷¹ La cura ja comporta el fenomen del si-mateix¹⁵⁷², car Heidegger ens ha avisat abans del caràcter tautològic d’una eventual “cura de si”. En què pot consistir l’*existenciari de si-mateix* si prescindim de tot concepte presencialista i substancialista?

317/335).

¹⁵⁶⁵ <<Com hem de concebre aquesta unitat? Com pot el Dasein existir unitàriament en les esmentades formes i possibilitats del seu ser? (*Wie sollen wir diese Einheit begreifen? Wie kann das Dasein einheitlich in den genannten Weisen und Möglichkeiten seines Seins existieren?*)>> (*SuZ*, 317/335).

¹⁵⁶⁶ Cf. *SuZ*, 130/154; 267-268/287 (cf. cap. 1.3.6.2. (apartat II), 3.2.2. (apartat I)).

¹⁵⁶⁷ Luckner (2001), 134: “Jo només experimento qui sóc en realitat en la mesura que obro i copso les meves possibilitats més pròpies, és a dir, en cancel·lar i diferenciar-me d’allò que tots els altres fan (modificació existencial de l’*hom*); però jo únicament puc fer això perquè aquestes possibilitats més pròpies ja sempre s’han donat, i que posteriorment es pot mostrar que havien estat sepultades en el meu Dasein quotidià.”

¹⁵⁶⁸ Luckner (2001), 134.

¹⁵⁶⁹ Referència a un mateix (*hom o si-mateix*).

¹⁵⁷⁰ El Dasein ha de ser el seu ser; en tota relació de ser amb l’ens el Dasein és *en relació a si*. És a dir, tot comprendre és ensems un *comprendre’s*.

¹⁵⁷¹ Sobre la ipseïtat és especialment rellevant el curs sobre Leibniz del SS 1928 (cf. IV, cap. 6.2.2.3.).

¹⁵⁷² Cf. Dreyfus (1991), 240-241. A *SuZ* hi ha tres sentits de si-mateix (*Selbst*): (1) El Dasein com a *cura*, com a ser el ser del qual és un assumpte per ell mateix, és designat “equivocament com a si-mateix”. (2) L’*hom-mateix* quotidià, “el Dasein ja socialitzat en l’espai públic”. (3) El si-mateix propi, guanyat *de* la quotidianitat mitjana.

3.3.4.2. Si-mateix modern i si-mateix en el món de Heidegger

La interpretació de què sigui el si-mateix existenciari partirà de l'autocomprensió quotidiana.¹⁵⁷³ Quan el Dasein diu 'jo', apunta a si mateix.¹⁵⁷⁴ 'Jo' no significa res, no predica res, només m'indica a mi. En l'autointerpretació habitual caiguda que el Dasein fa de si, en dir 'jo' <<es comprèn sempre com allò que roman sent el mateix (*wird immer als dasselbe sich Durchhaltende angetroffen*)>> (*SuZ*, 318/336).

Aquesta *identitat constant* a través del canvi en la interpretació filosòfica moderna del si-mateix es designa com a *subjecte*. Heidegger per contra, partirà del 'jo' *sóc en el món*, en polèmica amb la concepció kantiana del 'jo', basada (segons ell) en l'ontologia de la presència. Kant copsa el 'jo penso' com a 'jo enllaço'.¹⁵⁷⁵ El mèrit de Kant és destruir el jo com a objecte de coneixement *òntic* (tema de la *metaphysica specialis*), però *ontològicament* el manté com a possibilitat pura de la identitat de totes les representacions. Tota síntesi de representacions està referida, és a dir, acompanyada pel 'jo penso'. Aquest *jo* pensat com a *subjecte* és condició de possibilitat de tot coneixement i judici sobre l'ens. Tot i que Kant no converteixi el jo en *substància*, l'entén com a *subjecte* i per això se li escapa la ipseïtat existenciària¹⁵⁷⁶, així com el fenomen del món.¹⁵⁷⁷ Per això, el ser del jo s'acaba comprènent com a *realitat*, suposant que el jo acompanya en tant que co-estar-aquí (*Mitvorhandensein*) totes les representacions, conceptuat sense referència al món.

Heidegger es desempallega de Kant amb celeritat¹⁵⁷⁸, car rebutja la noció moderna de subjecte per la seva suposada autonomia, independència i constància autosubsistent. La modernitat constitueix la *idea de la subjectivitat* com "autopresència permanent", en termes "d'una relació interna permanent amb un mateix, que fonamenta algun valor positiu epistèmic o normatiu".¹⁵⁷⁹ Però per Heidegger tota font epistèmica o normativa està "inscrita en les contingències de la tradició històrica i la vida social"¹⁵⁸⁰, emana de l'ésser-en-el-món. Tal i com ho entenc, Heidegger rebutjaria fonamentar les fonts epistèmiques i

¹⁵⁷³ <<L'aclariment de l'existenciarietat del si-mateix té el seu punt de partida "natural" en l'autointerpretació quotidiana del Dasein, que s'expressa sobre "si mateix" en el dir 'jo' (*Die Aufklärung der Existenzialität des Selbst nimmt ihren »natürlichen« Ausgang von der alltäglichen Selbstauslegung des Daseins, das sich über »sich selbst« ausspricht im Ich-sagen*)>> (*SuZ*, 318/336).

¹⁵⁷⁴ Per la meua banda precisaria que 'Dasein' apunta vers *si-mateix*, sense haver de dir 'jo' o 'nosaltres'. És a dir, el Dasein és *1ª persona*, és estar-situat en aquesta *postura* ja sempre donada i sobreentesa (habitualment *malentesa*). Per tant, el si-mateix és indiferentment el que gramaticalment es designa com a 'jo' o com a 'nosaltres'.

¹⁵⁷⁵ És l'«estructura formal del representar com a tal, per mitjà del qual allò representat arriba a ser possible (*formale Struktur des Vorstellens als solchen, wodurch so etwas wie Vorgestelltes erst möglich wird*)>> (*SuZ*, 319/337-338).

¹⁵⁷⁶ <<El concepte ontològic de subjecte no caracteritza la ipseïtat del jo qua si-mateix, sinó la identitat i permanència de quelcom que ja està sempre aquí (*der ontologische Begriff des Subjekts charakterisiert nicht die Selbstheit des Ich qua Selbst, sondern die Selbigeit und Beständigkeit eines immer schon Vorhandenen*)>> (*SuZ*, 320/338).

¹⁵⁷⁷ <<Kant no va veure el fenomen del món (*Kant sah das Phänomen der Welt nicht*)>> (*SuZ*, 321/339), i a pesar que fou conseqüent en mantenir el contingut apriorístic del jo lluny de les representacions, no arribà a més.

¹⁵⁷⁸ Carman (2003), 310-311. Carman fa una lectura ponderada de la crítica heideggeriana a la tradició del subjecte. "La concepció moderna de la subjectivitat combina dues nocions preontològiques del si-mateix distintes: una concepció *inautèntica* d'un si-mateix com a cosa simplement present [que està-aquí] i una comprensió *autèntica* d'un si-mateix constant o resolt en els seus compromisos". Aquesta combinació dóna lloc a la concepció filosòfica del si-mateix com a autoconsciència, apercepció transcendental, jo normatiu i autoritat moral, etc.

¹⁵⁷⁹ Carman (2003), 307: "En Descartes el subjecte és el si-mateix entès com a idealment present a si en tant que objecte de coneixement. En Kant el subjecte deixa de ser un objecte ideal de coneixement teòric i es converteix en l'autoritat normativa permanent sobre les seves accions, incloent les operacions del seu propi comprendre."

¹⁵⁸⁰ Carman (2003), 307.

normatives tant en la *immanència* (de la consciència) com en la *transcendència* (d'un ens o un pla extramundà). El món és el medi, la dimensió i l'origen, i no és un ens.

En canvi, per a **Heidegger** en dir 'jo' s'apunta primerament a *l'ens que sóc* en tant que **jo-sóc-en-un-món** i no a un jo-penso-quelcom o un jo-tinc-representacions. Quotidianament dir 'jo' ens remet a l'hom-mateix ocupat.¹⁵⁸¹ L'hom s'identifica amb el que fa: rols, oficis, títols, hobbies, adjectius que hom otorga a les persones en funció del que fan en general. Aquesta no és la identitat pura del jo filosòfic, més aviat una identitat social i narrativa. La constitució ontològica del si-mateix no es redueix a substància o subjecte, però tampoc a rol i relat social de la nostra activitat (perspectiva de la 2^a i la 3^a persona). Al **poder-ser-si-mateix** (*Selbstseinkönnen*) no s'hi arriba buscant sota les etiquetes, ni en una meditació que s'aparta del món, sinó que és el Dasein com a cura pròpiament assumida.

3.3.4.3. "Identitat", autonomia i constància del si-mateix

L'analítica existenciària parteix d'un rebuig del model *reflexiu* de la identitat (Kant, Fichte...), car pretén evitar-ne les paradoxes.¹⁵⁸² Aleshores, la interpretació del jo com a presència constant i idèntica de quina experiència fenomenològica deriva? La cura en tant que anticipar-se-a-si *propri* (resolució precursora) implica que el Dasein guanya una *posició* (*Stand*), de manera que *persisteix*, cosa que possibilita la continuïtat i constància de si (*Selbst-Ständigkeit*). D'aquí ve la interpretació vulgar del 'jo'.¹⁵⁸³

A l'inrevés del plantejament modern de la subjectivitat que pren el jo com a fonament idèntic de tota activitat del subjecte¹⁵⁸⁴, Heidegger considera que *la cura funda la ipseïtat, i no a la inversa* (cf. *SuZ*, 323/341). La ipseïtat no és un principi especulatiu ni una exigència moral, sinó una estructura de ser que *advé* amb el propi "funcionament" de la cura: el mateix curar-se de la cura (genitiu subjectiu) funda la ipseïtat, que es manifesta en la cura *resolta*.¹⁵⁸⁵

L'estabilitat, constància i "identitat" del si-mateix és la contrapossibilitat de la caiguda dispersa, és a dir, la resolució precursora que *reuneix* el seu fàctic poder-ser.¹⁵⁸⁶ La cura pròpia assoleix la *constància*

¹⁵⁸¹ <<El si-mateix del 'jo m'ocupo' oblidat de si es mostra (...) com a quelcom simple, permanentment idèntic, però indeterminat i buit. Perquè al cap i a la fi, hom és *allò de què* (hom) s'ocupa. (*zeigt sich das Selbst des selbstvergessenen Ich-besorge als das ständige selbige, aber unbestimmt-leere Einfache. Ist man doch das, was man besorgt.*)>> (*SuZ*, 322/339).

¹⁵⁸² El model de l'autoreferència reflexiva comporta una paradoxa: pressuposa un 'jo' prerreflexiu determinant que es reconeix i determina en la reflexió, però que és previ a tal reconeixement, i com a previ *no és determinable*.

¹⁵⁸³ Carman (2003), 310. "La constància del compromís resolt és el que alimenta la noció il·lícita d'un subjecte permanent que ha estat present a si mateix tota l'estona, sigui com a substància pensant, sigui com a font autònoma d'autoritat normativa."

¹⁵⁸⁴ Inclou l'autoreferencialitat, l'activitat *pràctica* de relacionar-se amb altres i la *teòrica* de conèixer el "món".

¹⁵⁸⁵ No derivem els comportaments dels principis *a priori*, sinó que el mateix "comportar-se", el mateix *ser* del Dasein que és la cura és l'*a priori* que ha establert ja sempre la ipseïtat.

¹⁵⁸⁶ <<L'estabilitat del si-mateix, en el doble sentit de la constància i la fermesa d'estat és la contrapossibilitat *pròpia* de la inestabilitat del si-mateix de la caiguda irresolta. L'estabilitat del si-mateix no significa existenciàriament altra cosa que la resolució precursora. L'estructura ontològica de la resolució precursora revela l'existenciàrietat de la ipseïtat del si-mateix. (*Die Ständigkeit des Selbst im Doppelsinne der beständigen Standfestigkeit ist die eigentliche Gegenmöglichkeit zur Unselbst-ständigkeit des unentschlossenen Verfallens. Die Selbst-ständigkeit bedeutet existenzial nichts anderes als die vorlaufende Entschlossenheit. Die ontologische Struktur dieser enthüllt die Existenzialität der Selbstheit des Selbst.*)>> (*SuZ*, 322/340).

de si (Selbst-Ständigkeit) del Dasein, com la impròpia està instal·lada en la *inconstància de si (Unselbst-Ständigkeit)*. El Dasein resolt *arriba a si* –no parteix *ònticament* de si- quan entra en la Situació, sense fer escarafalls, reticent a xerrar-ho tot.¹⁵⁸⁷ La resolució precursora, doncs, dóna en cada cas forma unitària integrada al Dasein.¹⁵⁸⁸ Aquesta “*identitat*” depèn de l’acte resolutori, que es fa seva aquesta o aquella possibilitat. No és cap identitat substancial, sinó un íntegre-poder-ser. No és aquesta noció més propera fenomenològicament a les “identitats” personals, grupals, col·lectives, culturals?¹⁵⁸⁹

Segons Luckner, en resoldre’ns ens “definiríem” prou com per respondre la pregunta ‘qui sóc, pròpiament?’¹⁵⁹⁰, tot i que la resposta tingui tints negatius (*no sóc...* tal, qual, això, així, aixà). Car sóc aquell que en tal i qual situació *s’ha decidit per* això i *no* per allò, aquell que en tal situació *no ha fet* això que d’altres sí que han fet, etc.¹⁵⁹¹ En tot cas, la resposta sempre és *existencial*. És a dir, situada en el món tal i com el Dasein del cas és el seu Aquí.¹⁵⁹²

La *unitat originària íntegra* de l’existir del Dasein no és un constructe teòric, sinó una veritat *fenomènica* existencial. El Dasein que escull una possibilitat com a seva des de la resolució disposada a l’angoixa i s’obre *així a si* en la *Situació*, pren forma (existencial), *guanya identitat*. Només per la decisió presa amb vista al *final* i la *integritat* del Dasein, des de la seva finitud mortal, pot el Dasein ser el que ell (*mateix*) és (*pròpiament*) íntegrament.

Però com s’ha d’entendre aquesta *posició (Stand)* que el Dasein resolt precursorament guanya en el seu poder-ser fàctic com a poder-decidir? Com interpretar aquesta “autonomia i identitat” del Dasein?¹⁵⁹³ Segons Luckner, en Heidegger, “la identitat del jo” (propi) és una postura (*Haltung*) enfront les habitualitats i convencions (*Üblichkeiten*). Això no vol dir que el Dasein propi s’hagi de relacionar de manera necessàriament negativa amb la norma i la convenció. Com Dreyfus¹⁵⁹⁴, Luckner tampoc suposa al Dasein resolt una identitat amb *contingut* propi plenament *individual*.¹⁵⁹⁵ La seva identitat ve donada per la *forma* com se les heu amb les convencions, usos, costums i normes (que constitueixen el que és *normal*, el que hom fa).¹⁵⁹⁶ El plantejament de Heidegger és un avenç respecte la teoria reflexiva de la identitat,

¹⁵⁸⁷ <<El Dasein és pròpiament si-mateix en la singularització originària de la callada resolució disposada a l’angoixa (*Das Dasein ist eigentlich selbst in der ursprünglichen Vereinzelung der verschwiegenen, sich Angst zumutenden Entschlossenheit*)>> (*SuZ*, 323/340).

¹⁵⁸⁸ Carman (2003), 313: “Només en la seva incondicional immersió en i compromís amb les situacions concretes amb què s’enfronta, llençat a assumir responsabilitat per si mateix, projectant-se en possibilitats que constantment es tanquen de manera definitiva al seu voltant.”

¹⁵⁸⁹ Totes aquestes impliquen una resolució *possible*. Cap d’aquestes “identitats” s’ha de concebre com una propietat substancial, sinó més aviat com una autointerpretació de les pròpies possibilitats. Malgrat que habitualment aquesta autointerpretació sigui irresolta i dominada per l’hom, hi ha d’haver la possibilitat de la resolució.

¹⁵⁹⁰ Luckner (2001), 128.

¹⁵⁹¹ No estic segur que Luckner vagi ben encaminat interpretant la *resolució* com a forma de contestar amb sentit a la pregunta ‘qui sóc?’. No seria més aviat la condició de sentit d’una pregunta tal?

¹⁵⁹² <<La pregunta per l’íntegre-poder-ser és una pregunta fàcticoexistencial. El Dasein la respon en tant que resolt. (*Die Frage nach dem Ganzseinkönnen ist eine faktisch-existenzielle. Das Dasein beantwortet sie als entschlossenes.*)>> (*SuZ*, 309/328).

¹⁵⁹³ Em refereixo a la *constància de si (Selbstständigkeit)*.

¹⁵⁹⁴ Per Dreyfus el si-mateix propi no implica novetat o originalitat radicals respecte el contingut (cf. cap.3.3.1.).

¹⁵⁹⁵ Alguna cosa així com un llenguatge privat, un idiolecte, una ideologia absolutament idiosincràtica i unes maneres de fer i de ser inèdites.

¹⁵⁹⁶ Cf. Luckner (2001), 135.

perquè permet entendre que hi hagi Dasein *heterònom*. És a dir, que habitualment *no* em determino des de *si*, malgrat *poder fer-ho*.¹⁵⁹⁷

Per altra banda, el primer **Haugeland** distingeix entre existència pròpia i impròpia, a partir de la *responsabilitat* ('ser-culpable') de cada *cas de Dasein* respecte normes i rols. El (cas de) *Dasein impròpi* és un "conformista normatiu", a la vegada que "una unitat de responsabilitat i un guardià de la tradició censorador"¹⁵⁹⁸ de tota desviació de la norma. L'existència impròpia "es redueix" als seus rols sense examinar-los.¹⁵⁹⁹ Atès que "de manera invariable, un cas de *Dasein* juga diversos papers (rols)" i que "les exigències d'aquests rols sovint entren en conflicte", *comprendre's a si mateix* pot ser un repte.¹⁶⁰⁰ Aquest és el repte del qual el (cas de) *Dasein propi* se'n "responsabilitza". Davant la *tensió entre rols* puc abandonar-ne un, substituir-los, modificar-los, establir una altra jerarquia, etc.¹⁶⁰¹ Des de l'"autocrítica" (versió de Haugeland de la *consciència* heideggeriana) el cas de Dasein es decideix a ser ell mateix, apropiant-se *responsablement* dels rols que el conformen.¹⁶⁰² *El si-mateix* no és un nucli substancial aliè als *papers* que ens fan ser qui som; en l'existir propi el meu rol no és tal "merament perquè jo el desenvolupi, sinó perquè jo el reivindico com a meu, com a producte de la meva elecció". En tot cas, "no hi ha ningú que sigui plenament impròpi o plenament apropiat; en la majoria dels casos ens trobem en l'entremig. Encara més, això és essencial."¹⁶⁰³

Henschen, contràriament a Luckner i Haugeland, considera que el si-mateix propi (a diferència de l'hom-mateix) és "un Dasein que té un espai de joc de possibilitats existencials en el mode de la individualitat"; que gaudeix *d'alguna* possibilitat única respecte l'ens (a mà o subsistent).¹⁶⁰⁴ En cert sentit és *pro-ductor*, perquè porta-davant alguna possibilitat inèdita.

¹⁵⁹⁷ Luckner (2001), 135-136. Som autònoms i "autoconscients" en tant que resolts precurem les nostres possibilitats més pròpies obertes en la Situació. Per contra, som heterònoms i "inconscients" quan ens deixem portar i determinar per les convencions i habitualitats de l'hom.

¹⁵⁹⁸ Haugeland (1982), 22.

¹⁵⁹⁹ És aquests rols de manera dispersa i conduït pel vent que bufà, és a dir, per la situació d'ocupació del cas, agafant "en cada moment el camí més fàcil", seguint la inèrcia (pautada pels rols, papers, maneres, hàbits, situacions reglamentades, expectatives socials i culturals).

¹⁶⁰⁰ Haugeland (1982), 23. Imaginem una situació general configurada per diferents papers, rols i conductes exigides. P.e., 'company de feina', 'empresari ambiciós', 'amic', 'marit fidel', 'esperit lliure', 'persona afable i oberta', etc. Sense concretar més les situacions, podem imaginar múltiples conflictes que cadascú haurà de solventar.

¹⁶⁰¹ Haugeland (1982), 23. L'exemple que posa és el d'un mossèn enamorat. Pot renunciar al sacerdoci i abocar-se al seu amant, o a la inversa. De fet, també podria lluitar per un 'nou sacerdoci'...

¹⁶⁰² El fi és la *constància de si* (*Selbständigkeit*), l'apropiació del ser que som, una nova versió de l'*autonomia*.

¹⁶⁰³ Haugeland (1982), 24.

¹⁶⁰⁴ Henschen (2010), 215. Aquest si-mateix no pertany a un subjecte (és a dir, un ens que es mantingui idèntic durant el canvi de comportaments i vivències (cf. *SuZ*, 114)), sinó que és "el si-mateix d'un ens, el ser del qual és un espai de joc de possibilitats existencials".

3.3.4.4. Com i on és el si-mateix? Si-mateix en Situació

Podem preguntar ara: *com és aquest si-mateix?*¹⁶⁰⁵ *On* s'esdevé aquest *ser-si-mateix*? En un primer moment el *com* del si-mateix no és altre que *l'existència* en-cada-cas-meva, la cura com a curar-se. I l'*on*? Atès que el si-mateix és una forma *transparent* de ser *en el món*, per això es pot "veure" *on és*: és en la Situació. Aquesta no és el mateix fenomen que el món significatiu familiar (món 4A), però tampoc representa l'alteritat absoluta d'aquest (món 4B). El Dasein resolt s'apropia del seu poder-ser i, a la vegada, del món comú significatiu *obert* ara com a Situació. *El si-mateix és en la Situació*. En cada cas *la seva*, sense deixar de ser (en un sentit) *comuna, significativa*, tot i que ara es projecta i es comprèn sobre el fons de nihiat¹⁶⁰⁶, com a radical possibilitat pròpia. *El món quotidià* (A) *és guanyat com a Situació* (C), *a partir del no-res del món* (B). És a dir, de la projecció simultània en la significativitat general comuna (A) i la nihiat insignificant (B). En la resolució el Dasein pot autodeterminar-se a partir de la Situació, és a dir, finitament i responsable.

Potser seria més clar si enlloc de parlar de 'si-mateix' com a substantiu, ho féssim en termes de verb; p.e., '*ser-en-el-món-en-relació-a-si*'. O més senzillament, d'un 'ser-si-mateix'. Carman creu que "el si-mateix no és una condició hermenèutica autònoma o autosuficient", i bàsicament "això és el que Heidegger vol dir quan nega que el si-mateix sigui un *subjecte*". Ja que el ser-si-mateix (o ipseïtat) "és un aspecte irreductible de l'ésser-en-el-món", que només es reconeix com a tal en el mode *propri* de la cura.¹⁶⁰⁷

3.3.4.5. El si-mateix és l'individu?

Des de l'estructura del si-mateix (cf. cap.3.3.4.1.-3.3.4.4.) té cabuda la interpretació on rebutjo la identitat de Dasein i individu (cf. II, cap.2.3.1.)? La tesi considera que *el Dasein en la seva indiferència modal no és ni (del tot) individual ni (del tot) col·lectiu*. Però, no defensen, la major part de les interpretacions, que el Dasein és l'individu? Hem estat veient que el *si-mateix* no és un ens, sinó una estructura relacional de ser que constitueix el Dasein, i que *pertany* al propi ésser-en-el-món. Per tant, si l'individu es considera en sentit atomista, substancialista, presencialista, cal rebutjar aquesta identificació.

En les interpretacions habituals de *SuZ* veiem que:

(A) El Dasein en la seva *impropietat* és un *pseudo-individu*. No és *si-mateix* car és com *hom és*; és tal i com *es* dicta socialment i pública que ha de ser "l'individu" en general. Estic d'acord que l'hom prescriu la forma de *ser-hi* (*Da-sein*) habitual, però en la meua interpretació prescriu simultàniament i unitària *tant* les formes individuals de ser *com* les formes col·lectives de ser. Això és, *tant els modes individuals de ser-hi com els col·lectius*.¹⁶⁰⁸ El Dasein existent, oblidat de si i dispers, és tan impropri en els seus aspectes de ser individuals com en els comunitaris.

¹⁶⁰⁵ I no tant per *què* o *qui* és, com si fos una cosa, amb un quid.

¹⁶⁰⁶ La mort (possible) del Dasein i la "mort" (possible) del món.

¹⁶⁰⁷ Carman (2003), 310: "És perquè el Dasein ja és sempre si-mateix que pot existir (...) pròpiament o impròpia. Això només ho pot reconèixer plenament de manera retrospectiva, és a dir, des d'un punt de vista resolt."

¹⁶⁰⁸ Ja que si no es *predetermina* individualment el ser-hi (Dasein), el seu *ser* serà més individual o més col·lectiu segons el cas, i en diversitat de graus. Podent-se modalitzar el seu ser-individual i ser-col·lectiu de manera pròpia o impròpia. Rebutjo que ser-individu sigui un mode propi i ser-col·lectiu o social impropri, com s'entén sovint.

(B) Però en la seva *proprietat* el Dasein retorna i s'empunya a *si* mateix com a poder-ser. És aquest Dasein l'autèntic individu? Però per què s'ha de reduir el Dasein "autèntic" a la individualitat? El ser-col·lectiu és necessàriament una forma derivada i impròpia del Dasein? Per què no podria haver-hi també un mode de poder-ser "col·lectiu" *propi*? La interpretativitat pública com a forma impròpia de ser (col·lectivament i individual) el Dasein, no exigeix com a contrapartida, la possibilitat d'un Dasein propi (també en mode col·lectiu), igual que s'accepta el Dasein propi en sentit individual?

Crec que no s'ha de confondre *singularitat* amb la noció forta d'*individu*, que pot resultar contraproductiu a l'hora de pensar el Dasein, i encara més l'ésser-en-el-món.¹⁶⁰⁹

L'objecció *immanent* (a *SuZ*) a la meua proposta vindrà, possiblement de fenòmens centrals del Dasein que s'interpreten pràcticament sempre en direcció a l'individu. Però *no* veig per què s'ha d'interpretar necessàriament l'angoixa, la consciència, la mort i el si-mateix com a fenòmens *exclusivament* individuals (cf. cap.2.1.2.1., 2.2.2.5., 3.2.3.2.; IV, cap.6.2.2., 6.2.3.).

Primer de tot, vull recordar que tots aquests fenòmens no són conceptuals com a *vivències* d'una consciència. Que l'angoixa¹⁶¹⁰ *singularitzi*, no implica que *generi individus*, ja que també es singularitzen les col·lectivitats (cf. III, cap.3.2.3.2.; IV, cap.6.2.2.2. (apartat II)). O és que no es pot donar l'angoixa en un equip, una societat, un poble, una classe social, un grup religiós o una associació? En base a què es diu que no hi *pot* haver processos en què el Dasein grupal sigui remès al seu més propi-poder-ser? Ha de ser el fenomen de la *mort* entès forçosament de manera individual (cf. cap.2.2.2.5.)? No *moren* els col·lectius, les formes de vida, les llengües i les maneres que el Dasein (com a ésser-en-el-món) és *singularment*? No es projecta el Dasein (també) col·lectivament a la possibilitat de la seva impossibilitat?

En segon lloc, observo que la interpretació individualista va en contra el rebuig heideggerià al model subjecte-objecte. El punt de partida de tota l'anàlisi és l'ésser-en-el-món (i no el subjecte, en tant que individu difuminat en la seva vida social). No equival la noció d'individu a un sol subjecte dotat de contingut propi?

En tercer lloc i sense negar el moment *individual* del Dasein, no és també innegable el seu moment *no-individual*? No *podem* reconèixer¹⁶¹¹ fàcilment el seu moment *col·lectiu* en una manifestació, un enterrament, una festa, un àpat, una missa, una baralla, un partit de futbol, una assemblea o una discussió pública? Fins i tot en una trobada de companys, familiars, amics?¹⁶¹²

En quart lloc, a més, també en els moments més *individuals* del Dasein hi ha *ser-col·lectiu*. I a la inversa, en el Dasein col·lectiu sempre hi ha individualitat. La distinció *individual/col·lectiu* és independent de la distinció *propi/impropi*.

A part de tot això, si Dasein no equival a individu, *ser-si-mateix* (l'arribar-a-si del Dasein) no pot equivaldre a trobar la *individualitat* pròpia (si oposem això a la col·lectivitat que ens constitueix). El si-

¹⁶⁰⁹ Possiblement per les connotacions metafísiques que comporta. No rebutjo que pugui haver algun sentit del terme 'individu' que s'escaigüés al Dasein, però determinar-lo seria difícil i usar-lo sense recaure en els sentits habituals del terme (de caràcter atomista i substancialista) em sembla pràcticament impossible.

¹⁶¹⁰ I la consciència, la mort...

¹⁶¹¹ Que *podem* trobar aquest moment *col·lectiu* vol dir, justament, que no li hem de trobar necessàriament. Caldrà anar al cas concret i veure-ho. Però el mateix passa amb el moment individual estructuralment atribuït al Dasein.

¹⁶¹² A més a més, no crec que aquests casos siguin *necessàriament* casos de *publicitat impròpia*. No hi ha aquí *també* la *possibilitat* del Dasein singular propi, en la seva modalitat individual i social?

mateix no s'ha d'identificar grollerament amb l'individu, perquè aquest ser-si-mateix no és altra cosa que *cura* apropiada i transparent. En aquesta, el Dasein s'ha de poder "veure" també en el seu ser-col·lectiu transparentment i apropiada. *Precisament és el Dasein propi* el que *no* existeix *des de* l'oposició individu-col·lectiu. *La radicalitat com assumeix el seu poder-ser més propi el fa tant radicalment individual, com radicalment col·lectiu.* Una existència pròpia *no* pot ser *purament* individual (ni purament col·lectiva, cosa que ningú defensa). La pura individualitat és l'entel·lèquia d'un àtom *causa sui*, com la pura col·lectivitat seria un ramat indiferenciat i indiferenciable. El Dasein propi, per contra, assumeix el seu ésser-en-el-món en el seu poder-ser, constituït col·lectivament i individual. Per tant, no entenc la *singularització* com a *individuació* o *individualització*. Jo puc ser molt *singular*, però també ho poden ser la situació, el grup d'amics, un barri, un poble, i així tot Dasein.

Sóc conscient que digui el que digui, la **possibilitat d'un ser-col·lectiu propi** continua sent un problema filosòfic (cf. cap. 1.3.6.3., apartat I). Ara bé, els qui creuen que no hi ha tal possibilitat, a més de reduir el Dasein *propi* a la *individualitat*¹⁶¹³, dificulten la possibilitat d'un ser-descobridor col·lectiu¹⁶¹⁴ i la possibilitat d'un ser-amb els altres propi.¹⁶¹⁵

Cal assumir positivament la problemàtica de la *possibilitat* d'un *ser propi col·lectiu*. Fins i tot d'una *interpretació pública no cadent...* en tant que *possibilitat*. El sol fet que existeixin les utopies i projectes socials comuns, i que arribin a guiar-nos, no implica ja que existeix la *possibilitat* d'un ser col·lectiu propi? No foren la irrupció del cristianisme, el moviment il·lustrat, les revolucions burgeses, les revoltes socialistes proletàries i les irrupcions anarquistes esdeveniments orientats vers la possibilitat d'un ser-comú-*propi*?¹⁶¹⁶ No es comprèn, a dia d'avui, el Dasein també en la possibilitat d'un ser-comú-*propi* articulat per nocions (possiblement concebudes *impròpiament* –tot i que això sigui un altre tema-) com la 'justícia', la 'sostenibilitat', la 'solidaritat', la 'dignitat'...? No es projecta el Dasein sempre (pròpiament o impròpia) sota el prisma d'un projecte col·lectiu de millora, coherència, solvència, entesa o el que sigui?

¹⁶¹³ Cosa que *curiosament* va plenament amb sintonia amb la ideologia occidental dominant, en què el complex individu-ciudadà-consumidor-subjecte de drets i deures, va unit del tot i és la pedra angular de la seva *cosmovisió* implícita. Des d'aquesta visió de les coses el col·lectiu mai és *altra cosa* que els individus-ciudadans-consumidors, cosa que fa que una sèrie d'importantíssims fenòmens socials quedin reduïts a l'estatus de *fantasmes* –conseqüència ideològicament molt carregada-. Hi ha, a més, raons filosòfiques i exigències sistemàtiques que em fan inacceptable la reducció del Dasein al concepte vigent d'individu –l'"àtom humà"–.

¹⁶¹⁴ És a dir, la veritat òntica (científica, social, etc.). Si mirem en concret la veritat científica, ens haurem de preguntar com pot donar-se un punt de vista individual *objectiu* sobre la realitat? És la intersubjectivitat que *llavors* es proposa com a solució res més que una *inter-individualitat*? Què relliga els individus entre si i permet que el seu descobrir *coincideixi*? El pur ser objectiu de les coses?

¹⁶¹⁵ Ja que si els *altres*, el col·lectiu i el social, són *impropis* per essència, com s'hi pot *ser-amb* de manera pròpia?

¹⁶¹⁶ No m'interessa jutjar aquests moviments històrics (diversos però amb punts anàlegs en la seva estructura de fons), ni avaluar els seus moments positius i negatius, ja que això no s'escau en absolut a aquesta investigació.

3.3.5. Resultats provisionals de l'anàlisi del si-mateix respecte el món propi. Tensió filosòfica entre concreció i totalitat

El recorregut filosòfic realitzat en aquest cap.3.3. ens ha proporcionat una perspectiva concreta sobre el vincle del món i el si-mateix. Hem vist que el *si-mateix* s'assoleix en la resolució precursora i, paral·lelament, s'obre *el món en tant que Situació*. Però anem a pams. La resolució obre la Situació i el si-mateix justament perquè es tracta d'un *obrir* que s'apropia de l'íntegre-ésser-en-el-món.¹⁶¹⁷ Per tant, el Dasein *es fa seu* a la vegada que *es lliura al món* (concret com a Situació), en tant que existeix des de si (des de les possibilitats pròpies). Ja he insistit que no s'ha de pensar ònticament el si-mateix, ni en cap cas com un nucli subjectiu interior. Ser-si-mateix és una *fonamental* estructura de ser que *depèn* de l'ésser-en-el-món.

La *unitat de món i si-mateix* anunciada (cf.cap.3.1.2.) s'assoleix fenomenològicament en la resolució precursora. En aquesta, el Dasein es projecta en el seu ser-culpable, recull la nihilitat del seu estar-llençat com a projecte en una obertura (del món) fàctica i, així, esdevé fonament (negatiu) de la seva nihilitat (cf.cap.3.3.3.). Aquest *salt* a la finitud que l'ésser-en-el-món ja sempre és, posa al descobert la plena estructura de l'ésser-en-el-món: tant el *món* (apropiat en la seva obertura en la Situació) com el *si-mateix* (l'existència en-cada-cas-meva compresa des de la 1^a persona "situada" en el món fàctic). Per tant, l'existir resolt permet una anàlisi més originària del Dasein¹⁶¹⁸ i del món. Cal reconèixer que queda pendent una *investigació* detallada del *món propi*.

El resultat més rellevant respecte l'anàlisi de la qüestió del món, en aquest darrer capítol, és la tensió entre *concreció i totalitat* que esdevé manifesta en el *món apropiat* des de la resolució.¹⁶¹⁹ Primer, hem vist que el concepte de *Situació* apunta a la concreció, plenitud i finitud del sentit *en què* el Dasein del cas ha de ser el seu ser. Però també s'ha constatat que la resolució és la contrapartida apropiadora de l'*obertura* quotidiana del món, doncs, la resolució *singularitza* el Dasein. Però això no significa que ens redueixi a un món subjectiu individual, ni que ens aparti del món. Però singularitza la resolució al món en tant que Situació? Es pot parlar de la *singularitat* (unicitat) de la Situació? O aquest predicat només s'escau al Dasein? Si entenem la Situació com a "particularització" d'una totalitat més àmplia -que seria el món significatiu quotidià-, no arribarem a bon port. Cal corregir aquesta concepció trossejadora. El primer consell ens adverteix de no pensar la *totalitat* ònticament, sinó com a *totalitat de ser*. P.e. la possibilitat de l'aparició *total* de l'ens¹⁶²⁰ com a natura, idea, matèria, societat). El segon consell és un recordatori. En la 1^a secció de *SuZ*, 'món' (significativitat quotidiana) indicava una totalitat *inapropiada*, en el sentit literal que encara no havia estat apropiada; era una totalitat *genèrica*. Ara, en la resolució de la 2^a secció, el Dasein s'apropia de la totalitat en un procés ontològic de *singularització*, sense que la totalitat indicada pel 'món' perdi el caràcter de *globalitat* que ja tenia. Tot el contrari, precisament guanya en *integració* dels moments cooriginaris de l'ésser-en-el-món: *món* (obertura del món), *ser-en* (Aquí, obertura del Dasein) i

¹⁶¹⁷ No es tracta que la resolució guanyi dos elements òntics, sinó que *guanya* fenomenològicament *dues estructures de ser*, i precisament en el seu dinamisme recíproc, car es copertanyen (cf.IV, cap.6.2.2.1. (cf.GA 24, 422/355)).

¹⁶¹⁸ Del Dasein en el seu ser, en la seva existenciarietat, que és l'empresa de Heidegger en la 2^a secció.

¹⁶¹⁹ En la resolució precursora (veritat de l'existència) s'obre *tot* l'ésser-en-el-món (món, ser-en, si-mateix).

¹⁶²⁰ Amb 'aparició total' vull remarcar que no parlo d'aquest o aquell ens, sinó del "fet" que l'ens apareix en total com a natura, com a idea, etc. *Tot l'ens* (l'ens en total) i no només *cada ens*.

si-mateix (arrencat de l'hom i guanyat per primer cop). Aquesta *integritat* de *si-mateix* i *món* apuntada (indissociabilitat de fons) és bàsica per no recaure en una ontologia de l'univers o de la consciència.

Un inconvenient del terme 'Situació' és que en l'ús normal 'situació' ens refereix a *un* estat de coses concret, entes de manera *separable* d'altres estats de coses, i que només n'ateny a alguns però mai a tots. Aquesta interpretació quotidiana de 'situació' no és *falsa*, però és ontològicament insuficient, per això l'hem de reorientar vers la qüestió del món. Si volem que 'Situació' sigui un concepte funcional per a l'anàlisi ontològica del món propi, ha de mantenir la tensió *entre* dos pols semàntics. (i) Per una banda, tenim la determinació concreta, plena i fèrtil de l'ésser-en-el-món. Aquesta esmenta l'*en-què* on el Dasein està compromès amb el seu fonament llençat. Per altra banda (ii) la qüestió de la integritat i totalitat.

Aquesta *tensió entre concreció i totalitat* és bàsica per encarar la qüestió del món amb garanties. (i) Si s'accentua el primer pol semàntic anem a parar a una concepció individualista i subjectivista del món, però llavors tenim el problema que, en la interpretació *habitual*, el món no és particular sinó comú, no és propietat de ningú. (ii) Si ens centrem només en el segon pol, arribem a una noció del món com a tot, del qual tot *ens* n'és una part (també el Dasein), i ha de ser explicat des del món. Aquest món com a totalitat òntica¹⁶²¹ té una tirada cosmològica gairebé fiscalista. Aquí el món s'objectiva, cosa que ens pot allunyar dels fenòmens bàsics (ésser-en-el-món). (i) En el primer cas anem a un món subjectiu, personal i històric (en el sentit vulgar). (ii) En el segon a un món com a totalitat òntica objectiva: un cosmos físic. (i) En el primer cas s'apunta cap a un idealisme filosòfic, (ii) en el segon cap a un realisme.

Held exposa que l'existència resolta que precursa la mort s'aplega com a totalitat íntegra pròpia del *seu* poder-ser. "Mitjançant aquest aplegament les possibilitats de l'existència quotidiana vinculades a la Situació no esdevenen indiferents, sinó que incrementen la seva significació, ja que ara són compreses expressament des del tot (*vom Ganzen her*)". La Situació, doncs, suposa el punt de fusió de la *singularitat* radical del Dasein resolt i la *totalitat* significativa del món quotidià. "Gràcies a la resolució una nova llum banya la situació quotidiana (*Alltagssituation*) corresponent, la llum de la dimensió de l'aparèixer (*Erscheinungsdimension*) designada com a 'món'".¹⁶²²

El *si-mateix* és una estructura existenciària del Dasein¹⁶²³, que només es guanya com a *relació de ser* en la resolució precursora que ens arrenca de la quotidianitat de l'hom (món familiar) i ens situa en la facticitat culpable (responsable) i en el nostre poder-ser integrat per la possibilitat radical de la mort. "Llegint" aquesta *conversió* des de la banda del món, veiem que el *món propi* és un fenomen més originari que el *món familiar*. Tampoc és que hi hagi un tall entre els dos, ja que es tracta del *mateix món* i ambdós aspectes són ontològicament indispensables. En tot cas, el món familiar significatiu (4A) que es presenta d'entrada com a "tot el que hi ha" (en sentit òntic) o "tot de sentit del que hi ha i en-què existim" (sentit ontològic), enclou la seva condició de possibilitat –és a dir, la seva nihilitat de fons-.¹⁶²⁴ Aquesta *nihilitat*

¹⁶²¹ Aquesta noció recorda al món 1 (sentit òntic del món com a tot del que està-aquí (§ 18)), però també a la noció d'*ens total* que Heidegger introdueix a partir del SS 1928, i esp. en el WS 1929/30 i *WiM* (cf. IV, cap. 7.1.2., 7.3.2.).

¹⁶²² Held (1992), 325.

¹⁶²³ Normalment és desatesa com a tal, per això el Dasein quotidià existeix en tant que hom.

¹⁶²⁴ La nihilitat de l'ésser-en-el-món, "no només" del Dasein. És la possibilitat latent de l'*esfondrament* del món, el món que es mostra en col·lapsar la significativitat i familiaritat amb el sentit de l'ens. El *no-res del món* de l'angoixar-se que singularitza el Dasein i el remet a *si* com a poder-ser propi o impropi.

del món fa palès que el món quotidià i significatiu pres “absolutament” (des d’una posició ingènua irresolta) com a *tot* és un fals ídol. No és que la significativitat general i comuna sigui “falsa”, és que prendre-la com a fonament absolut, com a dogma, és pervertir la seva *veritat*, el seu *obrir* (total, però finit). Per tant, des de la nihilitat del món (4B) ens podem apropiari del món significatiu i familiar (4A), sense falsejar-lo. El món *apropiat* (4C) aplega simultàniament la seva *obertura* i la seva *clausura*¹⁶²⁵, el seu caràcter *projectiu* i el seu caràcter *fàctic*.

El *no-res del món* (cf. cap.3.2.1.1., esp. cap.3.2.2.3.) és un concepte anàleg a la *mort* pel que fa al Dasein. Es tracta de la possibilitat extrema -experimentada com a tal en l’angoixa i la consciència- de la no-significativitat del tot significatiu *en-què* existim i *on* les coses són com són. L’apropiació del món implica un resolt decidir-se pel món significatiu i comú. Això significa que el món familiar (tot de sentit en què som projectats i ens projectem) és, al seu torn, *finít* i té la seva possibilitat de *morir*. Es pot parlar de *la mort del món?* (cf. cap.3.3.3.4, apartat III).

El *no-res del món* com a insignificança radical obre la possibilitat d’una decadència de l’obertura i comprensió del ser en què existeix el Dasein, d’un cloure’s el món fàctic.¹⁶²⁶ La *mort del món* és el seu retirar-se *possible*. El Dasein resolt s’apropia del món (significatiu, familiar i fàctic), sense convertir-lo en absolut. Es compromet amb *aquest món*, amb *aquesta obertura*, mantenint oberta la possibilitat del col·lapse, fracàs i clausura del món.

Segons això “els mons” (o obertures de sentit *en-què* el Dasein existeix) poden enretirar-se, substituir-se (més parcialment que total), sobreposar-se, caducar (els pot passar el seu temps), renovar-se... El concepte de *món propi* posa al descobert el *dinamisme* del món, la seva “temporalitat” i “historicitat” intrínseques.

Crec que en la interpretació del *món propi* proposada es pot vertebrar **la concreció i la totalitat del món**¹⁶²⁷, sense caure ni en el subjectiu ni en l’objectiu.

(A) En el nivell de la **familiaritat** les interpretacions mitjanes oscil·len entre el *subjectivisme* (psicològic, sociològic, ingenu) i l’*objectivisme* (cosmològic, científiconatural, ingenu). (B) El nivell de l’**esfondrament** suposa una *crisi* i si ens hi instal·lem un *nihilisme*. (C) El moment de l’**apropiació** permet comprometre’ns amb l’obertura fàctica del món -oberts a la possibilitat de la seva clausura (parcial o total)-. El món apropiat com a horitzó de sentit de tota projecció és un món *finible*. No és un tot *absolut*, sinó *finít*, ja que sempre hi ha la possibilitat de la *decadència* i *fracàs* de l’obertura del món. Això és el que possibilita la *història* com a disciplina i el fet que puguem fer història de qualsevol cosa. Des dels animals,

¹⁶²⁵ Finitud històrica del món (cf. cap.2.3.2.2. (apartat II-III), 2.3.2.3. (apartat II.3.), 3.4.1.2. (apartat III.4., IV), esp.3.4.2.).

¹⁶²⁶ En Haugeland, l’obertura del món pot *fallar* en el rebel mostrar-se l’ens com a *impossible* (impossible per aquella obertura del món que determina *la* totalitat del possible; és a dir, de *com es pot* mostrar l’ens). Tals fenòmens revoltats poden posar en crisi un món, motivant que el Dasein resolt accepti projectar-se en la *possibilitat de la impossibilitat* (del descobrir-se l’ens d’una manera no acceptada en aquell món (totalitat del possible en una comprensió del ser)). Haugeland ho exemplifica en la història de la ciència i el seu projecte de ser (cf. cap.2.3.2.3, apartat II.3.).

¹⁶²⁷ Ecos d’aquesta tensió es troben al WS 1929/30, quan en l’instant resolt es dona simultàniament l’*amplitud* (del món i del buit) i la *punta* (com a singularització radical del Dasein a la seva existència). Ni l’amplitud és tal sense punta, ni la punta pot aguditzar-se sense l’amplitud. Es tracta de fenòmens cooriginaris i recíprocs. Per això no es pot afrontar el simateix sense que sigui un ‘jo-en-el-món’, *ni tampoc* el món sense la seva plasmació i estructuració des de la 1^a persona (ipseïtat). (cf. IV, cap.6.2.2. (ipseïtat i món), 7.2.2.2. (amplitud i punta), 7.3.3.).

els humans, les ciències, els conceptes... ja que el món, en el seu obrir-se *processual*, és un esdeveniment que *es va esdevenint*.

El *dinamisme* inherent al món ens atansa a un concepte d'aquest com a *protoesdeveniment* del sentit (*en-què* existim comprenent i *sobre-el-qual* es projecta el ser de l'ens). Sovint, però, sorgeix l'acusació de relativisme -entorn de la qüestió de la veritat (cf. cap. 2.3.2.3.)-. Si el món com a totalitat de sentit és un esdeveniment i una condició de possibilitat del descobrir-se l'ens, la idea de veritat incondicionada on va a parar? Però no és necessari pensar l'esdevenir-se del món i "les seves obertures" en termes "individualistes". Més adequat és considerar l'*esdevenir-se del món* en sentit *unitari*, com si les obertures "es desplaçessin", sense que això impliqui que cada obertura "anterior" s'anorrei absolutament en la vigent. Més aviat passaria com amb les ciutats, que *una* s'aixeca sobre *l'altra* (deixant vestigis i indicis), sense per això deixar de *ser la mateixa* ciutat.¹⁶²⁸

Però tot això no condemna pas la idea de veritat incondicionada. Es pot assumir finitament ("intrahistòricament") aquesta exigència racional. Es pot insistir en la continuïtat d'algunes formes de pensar el ser de l'ens (Husserl apostava per un *projecte racional* europeu iniciat a Grècia), com seria el cas de *l'aposta per la veritat*. En tot cas, aquest "mateix" desig de veritat no és històricament idèntic, sinó que s'articula en el si d'una complexitat de sentit en cada cas diferent.¹⁶²⁹ El discurs que aposta per la identitat absoluta dels continguts apuntats des de diferents rendiments subjectius i maneres de dirigir-s'hi, no només té origen històric, sinó que li manca la possibilitat fenomenològica de mostrar el que afirma. Considerar que els pitagòrics descobreixen teoremes de validesa "eterna" no ha de perquè ser *fals*, però és una afirmació parcial, i amb sentit, només *des d'una comprensió del ser* determinada per un *món obert fàctic* concret.¹⁶³⁰

En la tensió de *concreció i totalitat* en el fenomen del *món propi* es pot "veure" com el *món* resplendent en la Situació no és una particularitat o parcialitat (tot i la singularitat de cada Situació). El Dasein singularitzat a *si* en la resolució es mou en la Situació, on es mostra el món apropiat des de *si*, que en tant que *món* no és parcial, ni individual, sinó que continua sent total, comú, circumdant i obert.¹⁶³¹ Ara, però, el món (obert) és *apropiat finitament* des de *si*. És a dir, és aferrat *singularment* de manera explícita. El tot és apuntal·lat en la forma pròpia de ser-si-mateix (existir). La universalitat del món és *finita*, només s'estableix *pròpiament* des de la 1^a persona del cas (*modalment* individual i col·lectiva de manera *gradual*).

¹⁶²⁸ La ciutat romana s'alça sobre runes íberes, fins que la ciutat cristiana s'aixeca sobre les restes romanes (i fins i tot l'església romànica ho fa sobre un temple pagà previ, i ella al seu torn és "reconstruïda" des del gòtic o el barroc). La ciutat noble deixa pas (no sense conflicte) a la ciutat renaixentista i burgesa, que es transforma amb la industrialització.

¹⁶²⁹ Que la cerca de la veritat significa el mateix per a un presocràtic grec, que per a un renaixentista italià o per un investigador de l'ADN actual, és més un desideràtum que una afirmació sensata.

¹⁶³⁰ Que el contingut proposicional exposat en un teorema es mantingui incòlume al pas del temps i a la posició geogràfica, és una afirmació lícita des d'una certa orientació de l'ésser-en-el-món, però insuficient des de la pregunta pel món. El teorema de Pitàgores en la seva *objectivitat* pot haver no canviat al llarg dels segles, però el seu *sentit* possiblement s'hagi transformat repetides vegades i amb una profunditat que ens és desconeguda, en tant que el món en què es va formular implicava unes connexions (llavors) familiars que (avui) resulten exòtiques, alienes i, fins i tot, inhòspites, atès que queden molt lluny de la nostra comprensió habitual de les coses.

¹⁶³¹ Que en la Situació hi prevalguin (a nivell de "contingut") certs aspectes i no d'altres, no nega la meua tesi, ja que sempre som en el nostre *Aquí* (també en l'existència impròpia), de manera que sempre *prevalen* certs continguts fenomènics respecte d'altres. Però això no invalida el caràcter *total* del món; ni en l'existir impropri ocupat en allò circumdant, ni en l'existir propi despert per a la Situació.

La seva amplitud i “totalitat” implica un vèrtex que la vinculi i l’aplegui (cf.IV, cap.7.2.2.2.). És aquest punt singular d’aferrament on l’obertura del món pot manifestar-se *fenomenològicament* com a totalitat (de ser).

El món *apropiat* (des de *si*) és el lloc des d’on s’hauria de resoldre fenomenològicament (i no pas en sentit dialèctic) l’oscil·lació entre Aquí i món; és a dir, entre obertura del Dasein i obertura del món (cf.cap.1.4.1., 2.3.2.2.). L’*Aquí* és la concreció del poder-ser (que el Dasein ha de ser) i el *món* és qui dóna el caire de totalitat a l’*en-què* el Dasein és (el seu) Aquí. Així, sembla que el món sigui condició de possibilitat de l’*Aquí*, com una *protoespacialitat* prèvia a l’espacialitat existenciària del Dasein ocupat. Però, el *món* esdevindria una fantasmagoria sinó fos pel seu donar-se *Aquí*, sense el ser-hi-*en* ell... L’espacialitat *còsmica* seria una abstracció, però no ho és perquè “*es diu i es viu*” en cada cas des de l’*Aquí* del Dasein. Aquesta tensió, sempre latent, entre *singularitat* i *totalitat* (amplitud i punta, en termes de WS 1929/30 (cf.IV, cap.7.2.2.2.)), es mostra ara unitàriament de forma concreta gràcies al Dasein resolt, que és-en-el-món-propí o apropiat.

3.4. **El món des de la finitud (plantejament *dinàmic* del món)**

Com a estratègia metodològica i “econòmica” em cenyeix a una exposició succinta i superficial de la temporalitat en Heidegger que no entri en els problemes de fons. La qüestió del temps és molt complexa i, a sobre, l’exposició de Heidegger és inacabada, de manera que només n’exposaré el necessari per avançar, per poc que sigui, des del temps vers la qüestió del món. La temporalitat m’hauria d’ajudar a fer un pas més en direcció al *dinamisme* fonamental ja insinuat en el fenomen del món (cf. cap. 3.3.2. (apartat IV), 3.3.3.4. (apartat III), 3.3.5.). Amb tot, no comparteixo la tendència a fonamentar *tots* els fenòmens en la temporalitat com es vol a *SuZ*.¹⁶³²

L’objectiu del capítol és completar el plantejament *estàtic* del món dominant en la 1^a secció, amb la consolidació del plantejament *dinàmic* del món de la mà de la temporalitat i la historicitat. La relació entre món i temporalitat és assenyalada a nivell d’esbós i prou. En el capítol 3.4.1. aixecaré acta del que se’n diu: Heidegger remet el món a la temporalitat (§ 69), com també hi ha remès l’obertura i el Dasein (§ 68). A partir d’aquí planteja –i no ho desenvolupa – la qüestió de la *transcendència* (tant del Dasein com del món), que serà central en el període 1927/30 que segueix (cf. IV, cap. 5). En el capítol 3.4.2. exposaré el vincle del món amb la historicitat que permet fer un pas important més enllà de la temporalitat tal i com està plantejada a *SuZ*, i parlar d’alguna cosa així com la *història* del món, que vindria a ser la seva específica “temporalitat”.¹⁶³³

3.4.1. **Temporalitat i transcendència**

Que el “temps” sigui el sentit del ser com s’anuncia en la introducció és una tesi molt forta que organitza tot el projecte de *SuZ*. La temporalitat (*Zeitlichkeit*) és presentada com el sentit de la cura (sentit del ser del Dasein) en el § 65 i posteriorment la temporalitat (*Temporalität*) s’anunciarà com a sentit del ser en general (cf. § 83), sense entrar-hi en absolut. Aquestes afirmacions de tant abast aniran perdent centralitat en els cursos i escrits immediatament posteriors a *SuZ*.¹⁶³⁴ El temps continuarà sent un fenomen

¹⁶³² D’alguna manera voler “reduir-ho” tot a la temporalitat sembla una relliscada metafísica i fonamentalista del plantejament hermenèutic heideggerià, on la *cooriginarietat* i la no-reducció dels fenòmens a elements últims eren directrius de la investigació (és cert que la temporalitat no és un *element simple*, sinó més aviat una dimensió múltiple estructurada dinàmicament i unitàriament), com remarca Malpas (2008). Sense estar al 100% d’acord amb Rentsch, penso que la seva crítica de la omnipresència de la temporalitat al final de *SuZ* no està mancada de veritat. L’accentuació de l’ordre de fonamentació vers la temporalitat, “sense fonamentar pas aquesta”, porta a Heidegger cap a un cert “retorn del que havia estat reprimat”. Això és, “a un renaixement de la subjectivitat transcendental com una mena d’origen del món al § 69c i vers una substancialització de la temporalitat –és a dir, de la temporalització extàtica de la temporalitat-, que és descrita com un quasi-subjecte agent”. Heidegger cau en un “monoprincipialisme metodològic de l’ordre de fonamentació”, tot i que val a dir, que en els cursos i textos dels anys subsegüents el pes de la temporalitat anirà minvant fins a deixar-se el projecte de fundar el ser en el temps, en aquest sentit unilateral. Rentsch, T., “Zeitlichkeit und Alltäglichkeit (§§ 67-71)”, a: Rentsch, T. (ed.), *Martin Heidegger. Sein und Zeit*, Akademie Verlag, Berlin, 2007 (ed. orig. 2001), 225.

¹⁶³³ Aquesta hauria de permetre superar les interpretacions *individualistes* de la temporalitat com a protoconstitució del Dasein, identificat sovint amb l’individu existent, en sintonia amb la interpretació de Hüni segons la qual la història-del-món (*Welt-Geschichte*) és el més proper a la inaclurada *temporarietat* (*Temporalität*) i una anticipació del que serà la història del ser (*Seinsgeschichte*). Hüni, H., “Welt-Geschichte als Grenze der Daseinsanalyse in ‘Sein und Zeit’”, a: *Heidegger Studies 14*, Duncker & Humblot, Berlin, 1998, esp. 136

¹⁶³⁴ Cf. Kisiel (2007), 262. Kisiel situa en el curs WS 1928/29 el moment en què la temporalitat perd embranzida i la fonamentalitat unilateral que se li atribuïa a *SuZ*.

bàsic, però Heidegger deixarà de remetre-ho tot al *temps* com a fonament.¹⁶³⁵ Heidegger anirà llimant la unilateralitat de la temporalitat com a *sentit* i fonament -criticada sovint¹⁶³⁶, ja que per culpa seva a *SuZ* sembla tenir lloc per moments “una substancialització de la temporalitat per la porta del darrera”¹⁶³⁷ -.

En tot cas, a la 2^a secció es considera que tots els fenòmens del Dasein han de poder ser exhibits en la seva temporalitat.¹⁶³⁸ Així que es produeix una *repetició* en clau temporal de tots els fenòmens, atès que la temporalitat és la unitat de fons que articula integralment el ser del Dasein. Aquesta reformulació haurà de distingir entre els fenòmens de la temporalitat pròpia i els de la temporalitat impròpia.

3.4.1.1. Temporalitat, cura i obertura

La presentació de la temporalitat té lloc per primer cop en el § 65, <<La temporalitat com a *sentit* ontològic de la cura (*Die Zeitlichkeit als der ontologische Sinn der Sorge*)>>, on Heidegger posa al dia el concepte de *sentit* (*Sinn*) introduït en el § 32, de cara a plantejar la temporalitat com a *sentit* de la cura -sentit del ser del Dasein-. Aquesta estructura originària fonamental de la temporalitat només es pot posar de manifest des de la resolució precursora del Dasein.

I. La temporalitat com a *sentit* de la cura

El *sentit* és <<allò en què es mou la comprensibilitat de quelcom, sense que això mateix caigui explícitament i temàticament sota de la mirada (*das, worin sich die Verstehbarkeit von etwas hält, ohne daß es selbst ausdrücklich und thematisch in den Blick kommt*)>>. Es tracta d’una *dimensió* i per tant no se li pot atribuir significat òntic. El *sentit* és el *el fons cap-al-qual* del *projecte primari*, és a dir, de la projecció de possibilitats (de ser de l’ens). Aquest *sentit*, però, no és *ni* el projecte mateix, *ni* allò projectat (les possibilitats).¹⁶³⁹ L’esquema de fonamentació que usa Heidegger és clàssic a nivell de forma: (i)

¹⁶³⁵ Heidegger s’anirà dirigint vers una articulació espaciotemporal o temporalespacial del *sentit* del ser i del *fonament* abismal. En els *Beiträge* parlarà molt més d’*espai-temps* (*Zeit-Raum*) i ja no de *temporalitat* com a fonament del ser del Dasein i, de fet, el terme ‘temporarietat’ ja ni apareixerà. <<L’espai-temps com a fonament abismal o des-fonament (*Der Zeit-Raum als der Ab-grund*)>> (GA 65, 379). A part, la noció de *Geviert* (als anys 50) implica una disposició estructural holística on no hi ha una *dimensió temporal* primordial exclusiva.

¹⁶³⁶ Cf. Malpas (2008), 104-146. Malpas insisteix en la reciprocitat i codependència, en la cooriginarietat, que evitaria tot fonamentalisme monista.

¹⁶³⁷ Rentsch (2007), 209: “Es produeix un problema sistemàtic: la temporalització de l’analítica existenciària hauria d’haver-nos portat críticament vers la destrucció de l’ontologia presencialista (*Vorhandenheitsontologie*) del dualisme-subjecte-objecte.” Aquesta metafísica del jo cognoscent i la consciència pensant, dominant de Descartes a Husserl, era inadequada “per les condicions constitutives efectivament pragmàtiques i existenciàries de l’èsser-en-el-món humà”. Però, sovint, “en els passatges genuïnament temporalanalítics sembla com si retornés per la porta del darrera l’ontologia de la substància en la forma d’una substancialització de la temporalitat.”

¹⁶³⁸ <<L’afiançament del fenomen originari de la temporalitat s’aconsegueix demostrant que totes les estructures fonamentals del Dasein que hem exposat fins ara són, en el fons, “temporals” en la seva possible totalitat, unitat i desplegament, i que han de ser concebudes com a modes de temporalització de la temporalitat. (*Die Sicherung des ursprünglichen Phänomens der Zeitlichkeit vollzieht sich durch den Nachweis, daß alle bislang herausgestellten fundamentalen Strukturen des Daseins hinsichtlich ihrer möglichen Ganzheit, Einheit und Entfaltung im Grunde »zeitlich« und als Modi der Zeitigung der Zeitlichkeit zu begreifen sind.*)>> (*SuZ*, 304/323).

¹⁶³⁹ <<Sentit significa el fons sobre el qual es duu a terme el projecte primari, fons des del qual pot concebre’s la possibilitat que quelcom sigui el que és. En efecte, el projectar obre possibilitats, és a dir, obre allò que fa possible quelcom. (*Sinn bedeutet das Woraufhin des primären Entwurfs, aus dem her etwas als das, was es ist, in seiner Möglichkeit begriffen werden kann. Das Entwerfen erschließt Möglichkeiten, das heißt solches, das ermöglicht.*)>> (*SuZ*, 324/341).

l'experiència (significativa) de l'ens jau sobre (ii) un projecte del ser de l'ens, però la pluralitat de projectes (tema d'estudi eventual de les ontologies regionals) es remet a (iii) un projecte primari de fons, on arrela la comprensió del ser.¹⁶⁴⁰ El *sentit* és el *cap a on*, l'*amb vista a què* del projecte. Però quan es vol posar de manifest el *sentit* del ser (d'un ens, en aquest cas del Dasein), el que fem és tematitzar allò prèviament no tematitzat (el fons) i que permetia que el tema explícit (anterior) fos comprensible. La cerca del *sentit* ens fa *retrocedir des de* la interpretació en què ens trobem, *al* projecte primari que ha permès la interpretació vigent.¹⁶⁴¹ No només ens retrotraiem vers la projecció (una comprensió del ser), sinó vers l'*amb-vista-al-qual* (*Woraufhin*) de la projecció, el fons sobre el qual es projecta la comprensió del ser. Aquest *sentit*, Heidegger el designa amb termes temporals, però no em puc estar de recordar l'aproximació feta abans entre *sentit* i *món* (cf.1.4.2.3., apartat II.3.), la qual es confirma *parcialment* en el Heidegger del període 1927/30 (esp. SS 1928 i *VWdG*). Allí es diu que la transcendència com a moviment originari té un cap-a-on (*Wohin*) que duu el nom de 'món' (cf.IV, cap.5.2.1.).

Vist això, Heidegger es pregunta: sobre què es projecta la comprensibilitat de la *cura*? Es tracta de la *temporalitat* (*Zeitlichkeit*) que no és cap alteritat al Dasein, ni un marc general, sinó el seu mateix "element".¹⁶⁴² Tampoc és el rendiment d'un subjecte sense món. Ella s'experimenta originàriament en la *resolució precursora*¹⁶⁴³, per això la primera exposició de la temporalitat a *SuZ* s'efectuarà des de la *propietat* de l'existir.¹⁶⁴⁴ Aquesta temporalitat és la *dimensió*¹⁶⁴⁵ que permet la unitat i integritat del ser del Dasein.¹⁶⁴⁶ Podem dir que en general la temporalitat és la dimensió estructural constitutiva del Dasein en tot el seu dinamisme, mentre que en la 1ª secció, aquesta dimensió estava assenyalada en un format més *estàtic* per l'ésser-en-el-món.¹⁶⁴⁷

¹⁶⁴⁰ <<Tota experiència òntica de l'ens, sigui el càlcul circumspectiu d'allò a mà, sigui el coneixement científic positiu d'allò que està-aquí, es funda en projectes més o menys transparents del ser del respectiu ens. Però aquests projectes impliquen un fons de projecció del qual en certa manera se'n nodreix la comprensió del ser. (*Alle ontische Erfahrung von Seiendem, das umsichtige Berechnen des Zuhandenen sowohl wie das positiv wissenschaftliche Erkennen des Vorhandenen, gründen in jeweils mehr oder minder durchsichtigen Entwürfen des Seins des entsprechenden Seienden. Diese Entwürfe aber bergen in sich ein Woraufhin, aus dem sich gleichsam das Verstehen von Sein nährt.*)>> (*SuZ*, 324/342).

¹⁶⁴¹ <<Aquesta posada al descobert exigeix, des d'un punt de vista metodològic, que se li segueixi la pista de tal manera al projecte –usualment tàcit– que està a la base de la interpretació, que es torni patent i aprehensible el fons de projecció d'allò projectat en el projectar. (*Diese Freilegung verlangt methodisch, dem einer Auslegung zugrundeliegenden, meist unausdrücklichen Entwurf so nachzugehen, daß das im Entwerfen Entworfenen hinsichtlich seines Woraufhin erschlossen und faßbar wird.*)>> (*SuZ*, 324/341-342).

¹⁶⁴² <<El *sentit* de ser del Dasein no és quelcom altre i flotant, quelcom "aliè" al Dasein mateix, sinó el mateix Dasein que s'autocomprèn. (*Der Seinssinn des Daseins ist nicht ein freischwebendes Anderes und »Außerhalb« seiner selbst, sondern das sich verstehende Dasein selbst*)>> (*SuZ*, 325/342).

¹⁶⁴³ En <<el projectat en el projecte existenciari originari de l'existència (*Das Entworfenen des ursprünglichen existenzialen Entwurfs der Existenz*)>> (*SuZ*, 325/342).

¹⁶⁴⁴ Amb això, no s'ha d'oblidar que la temporalitat com a *sentit* de la cura és la que possibilita (ontològicament) la *possibilitat* de l'existència tant pròpia com impròpia, és a dir, la cura.

¹⁶⁴⁵ Luckner (2001), 127: "la temporalitat del Dasein és en certa mesura la dimensió en què el Dasein pot ser sencer, pot ser un tot. (...) El Dasein està referit a possibilitats de tal manera –avançant-s'hi– que aquestes configuren un horitzó temporal per a ell. (...) El Dasein és íntegre en tant que existeix temporalment (...)."

¹⁶⁴⁶ <<La temporalitat s'experimenta de forma fenomènicament originària en el mode propi del ser-íntegre del Dasein, és a dir, en el fenomen de la resolució precursora (*Phänomenal ursprünglich wird die Zeitlichkeit erfahren am eigentlichen Ganzsein des Daseins, am Phänomen der vorlaufenden Entschlossenheit*)>> (*SuZ*, 304/323).

¹⁶⁴⁷ La temporalitat no és aliena a l'ésser-en-el-món, com aquesta estructura de ser, designa el fons sobre el qual el Dasein (es) comprèn. No apunta la temporalitat d'alguna manera al mateix que l'ésser-en-el-món però en la seva expressió

La temporalitat s'articula en tres moments cooriginaris -no homogenis-: el *futur* (avenir, esdevenidor), l'*haver-sigut* (ser-sigut) i el *present*. La cooriginarietat no exclou el predomini de la dimensió del *futur*, que dibuixa la direcció de la temporalització, i que corre paral·lel a la preponderància del *comprendre* com a existenciari.¹⁶⁴⁸ La temporalitat com a *fons* ha de permetre la *reapropiació* del Dasein, és a dir, que el Dasein arribi a si mateix (*auf sich Zukommen-lassen*). La següent definició de la temporalitat, des de la resolució (cura pròpia), dóna el to general de la caracterització que Heidegger fa d'aquest fenomen: <<Tornant (esde)venidorament a si, la resolució es posa en la Situació, presentant-la. L'haver-sigut emergeix del futur, de tal manera que el futur que ha sigut (o millor, que està sent sigut) fa brotar de si el present. Aquest fenomen que d'aquesta manera és unitari, és a dir, com a **futur que està sent sigut i que presenta**¹⁶⁴⁹, és el que nosaltres anomenem **la temporalitat**. (*Zukünftig auf sich zurückkommend, bringt sich die Entschlossenheit gegenwärtigend in die Situation. Die Gewesenheit entspringt der Zukunft, so zwar, daß die gewesene (besser gewesende) Zukunft die Gegenwart auf sich entläßt. Dies dergestalt als gewesend-gegenwärtigende Zukunft einheitliche Phänomen nennen wir die Zeitlichkeit.*)>> (*SuZ*, 326/343-344).

La següent taula esquemàtica presenta la “correspondència” entre èxtasis temporals (formes de temporalitzar-se la temporalitat) i moments de la resolució precursora (cura apropiadora) i de la cura (en la seva impropietat o indiferència modal):

T E M P O R A L I T A T			
Èxtasi temporal	Caràcter fenomènic temporal / <i>Moviment</i> ¹⁶⁵⁰ i preposició característica	Moment de la resolució precursora (propietat)	Moment de la cura (indiferència modal)
1. Futur, avenir, esdevenidor (<i>Zukunft</i>)	cap-a-si (<i>Auf-sich-zu</i>) ZU	Ser-vers-la-mort (<i>Sein zum Tode</i>)	Anticipar-se a si (<i>Sich-vorweg-sein</i>). Poder-ser / Existenciarietat
2. Haver-sigut (<i>Gewesenheit</i>)	de-tornada-a (<i>Zurück auf</i>) AUF	Ser-culpable (<i>Schuldigsein</i>)	Ja-ser-en (<i>Schon-sein-in</i>). Facticitat / Estar-llençat
3. Present (<i>Gegenwart</i>)	deixar-comparèixer... (<i>Begegnenlassen von</i>) BEI	Deixar-comparèixer-l'ens (<i>resolt ser-vora l'ens</i>)	En tant que ser-vora... (<i>Als Sein-bei</i>). (Possibilitat d'arrencar-se a l') Estar-caigut

dinàmica, de desenvolupament? Si fos així, caldria parar esment a la confluència dels conceptes de *temporalitat*, *transcendència* i *ésser-en-el-món*. En el període 1927/30 la transcendència designarà alguna cosa com l'esdevenir-en-el-món o l'ésser-en-el-món en sentit processual i no estàtic (cf.IV, cap.5).

¹⁶⁴⁸ Aquest predomini és problemàtic. No és del tot clar si el predomini del *comprendre* en l'exposició i el discurs de *SuZ* respon a una posició clara de Heidegger al respecte, o més aviat al caràcter expositiu i *inacabat* del llibre

¹⁶⁴⁹ Altres versions: 'futur sent-sigut que presenta', 'futur sigut presentificador', 'futur esdevingut presentador'.

¹⁶⁵⁰ L'expressió 'moviment' és meua i va en la línia del que Heidegger anomena èxtasi. La temporalitat és extàtica, surt de si. L'expressió 'moviment' fa de pont vers una concepció de la temporalitat més oberta i compatible amb l'espacialitat espaiant originària, que no està desenvolupada el 1927. (cf. *SuZ*, 328-329/346).

La temporalitat representa la unitat originària de la cura (cf. *SuZ*, 327/345). N'és el seu sentit, de manera que els elements estructurals de la cura es funden en diferents modes de la temporalitat. En cada moment de la cura hi predomina un mode de la temporalitat, sense que per això els altres no hi prenguin part.¹⁶⁵¹ El sentit del ser del Dasein és la temporalitat de manera que “el Dasein és una totalitat temporal (*eine zeitliche Ganzheit*)”.¹⁶⁵² El sentit ontològic del Dasein és la temporalitat, una totalitat de ser.¹⁶⁵³ La temporalitat (pròpia) “explica” la resolució precursora (precursar la mort), a la vegada que aquesta darrera permet l'accés a la temporalitat originària¹⁶⁵⁴ en què hi domina el futur.

(1) **El futur** existenciàriament comprès¹⁶⁵⁵ no és un ara que encara no és, sinó <<el deixar-se-venir cap a si suportant la possibilitat eminent (*Das die ausgezeichnete Möglichkeit aushaltende, in ihr sich auf sich Zukommen-lassen*)>> (*SuZ*, 325/343). Un projectar-se a la mort. És el terreny de la possibilitat del Dasein, del fer o *deixar-venir-cap-a si* (*auf sich selbst zukommenlassen*).

(2) **L'haver-sigut** rau en comprendre'ns venint-cap a nosaltres segons ja hem sigut (constituïts) prèviament, com a existència fàctica. La resolució precursora recull i s'encarrega del seu ser-culpable: <<Fer-se càrrec de l'estar-llençat significa per al Dasein *ser en forma pròpia com ell ja sempre era* (*Übernahme der Geworfenheit aber bedeutet, das Dasein in dem, wie es je schon war, eigentlich sein*)>> (*SuZ*, 325/343).¹⁶⁵⁶ Heidegger distingeix l'haver-sigut (*Gewesenheit*) com a forma temporal pròpia del passat (*Vergangenheit*) com a forma impròpia. El Dasein no *passa*, les coses passen... precisament quan perden relació amb el Dasein.

(3) **El present** propi s'obre arribant-hi des del futur (havent-sigut). Es tracta d'un presentar (*Gegenwärtigen*) sent-vora l'ens en la Situació (cf. *SuZ*, 326/344).¹⁶⁵⁷

¹⁶⁵¹ (1) A l'anticipar-se-a (*Sich-vorweg*) li correspon el **futur** (*existenciarietat*), (2) al ja-ser-en (*Schon-sein-in*) l'**haver-sigut** (*facticitat*) i (3) al cadent ser-vora-de... (*das verfallende Sein-bei*) el **present** (*caiguda*). En el darrer punt cal matisar. Sembla que a la *caiguda* li escau el present (*Gegenwart*), però el Dasein en la *caiguda* no és pròpiament les seves possibilitats, sinó les possibilitats disposades públicament per l'hom. Per tant, es distingeix entre (3.a.) un *present propi* on la Situació esdevé transparent en les seves possibilitats i l'actuar conforme a aquestes, que prendrà el nom d'*instant* (*Augenblick*) en el sentit d'*ocasió* –present que només es copsa des d'un mode existenciari de la parla: la crida de la consciència (*Ruf des Gewissens*); i (3.b.) un *present impropri* que es perd en el moment d'impacte entre futur i haver-sigut, inaferrable, ja que se'ns escola entre els dits en la seva momentanietat fugaç. Només *aquest* present és la temporalitat de la *caiguda*. (cf. *SuZ*, 327-328/344-346). Cf. Luckner (2001), 139.

¹⁶⁵² Luckner (2001), 138.

¹⁶⁵³ Aquí em trobo usant formes conceptuais amb què em refereixo al fenomen del món, com 'totalitat de ser'.

¹⁶⁵⁴ El temps, entès habitualment com a *fluir* d'una substància o com a successió d'ares en què les substàncies s'esdevenen i es modifiquen és una *derivació* d'aquesta temporalitat o temps originari (cf. § 81).

¹⁶⁵⁵ És la <<vinguda en la qual el Dasein ve cap a si mateix en el seu propi poder-ser (*Kunft, in der das Dasein in seinem eigensten Seinkönnen auf sich zukommt*)>> (*SuZ*, 325/343).

¹⁶⁵⁶ En d'altres paraules, el precursar la mort <<és el retornar comprensor vers el més propi haver-sigut. El Dasein només pot *haver sigut* en forma pròpia en la mesura en què és esdevenidor. L'haver-sigut emergeix en certa manera del futur. (*ist das verstehende Zurückkommen auf das eigenste Gewesen. Dasein kann nur eigentlich gewesen sein, sofern es zukünftig ist. Die Gewesenheit entspringt in gewisser Weise der Zukunft.*)>> (*SuZ*, 325/344).

¹⁶⁵⁷ Luckner (2001), 138. Si dic que faig el sopar, aquesta afirmació (present) només té sentit des del *futur* (“hauré fet el sopar”) i des d'un *haver-sigut* gràcies al qual sé/puc fer el sopar. *Que estic fent* el sopar només *serà* el cas (futur), ja que pot quedar tot en res, si en començar a tallar ceba em faig un tall i he d'anar a urgències, i en sortir-ne paro a un bar i em menjo un entrepà, sense fer cap sopar. El *present* és, doncs, des del *futur* vers el qual estem ocupadament disposats i som el que som. Només des del present no puc determinar què faig, què sóc o què són les coses, això ho faig sempre havent-me avançat a mi mateix vers alguna fita i des de les possibilitats ja compreses així o aixà. “El present s'entén (...) sempre com a *haver-*

II. La temporalitat és extàtica i finita

Gràcies a la resolució precursora hem vist que la temporalitat es temporalitza originàriament des del futur. La *temporalitat* que dona unitat a l'estructura de la cura (com a totalitat) i n'és el seu sentit *no "és" ens*.¹⁶⁵⁸ Ja he dit en l'apartat anterior que el sentit no és ens, sinó el *fons* sobre el qual l'ens *pot ser*. Per això, fins que el sentit del ser en general no s'hagi aclarit, afirmacions com "*la temporalitat és el sentit de la cura*" no es poden comprendre bé.

Que 'la temporalitat es temporalitza' vol dir que malgrat ser unitària *es desenvolupa i es desplega* de manera extàtica. De fet, *tota* ella és un sortir fora de si.¹⁶⁵⁹ Els *èxtasis* de la temporalitat –futur / haver-sigut / present- són cooriginàriament allò en el qual la temporalitat es temporalitza o madura, sempre en <<la unitat del "fora-de-si" dels èxtasis (*die Einheit des »Außer-sich« in den Entrückungen*)>> (*SuZ*, 350/367). La diferència bàsica entre la temporalitat originària i l'habitual manera de viure "en el temps" és que en el temps ordinari hi ha un anivellament dels èxtasis, una temporalització del temps com a *seqüència dels 'ara' (Jetztfolge)* i una preeminència del present com a *ara* que passa. Però la temporalitat no és acumulació o successió de moments, <<es temporalitza sempre en la cooriginarietat (*je in der Gleichursprünglichkeit derselben sich zeitigt*)>> d'aquests mateixos èxtasis. La primacia del futur en la unitat extàtica de la temporalitat originària pròpia garanteix la integritat del Dasein, malgrat que tots els èxtasis siguin indispensables i codependents (*SuZ*, 329/346).

A més d'extàtica la temporalitat originària és *finita*. La cura (pròpia) està tombada vers la mort, ja que el Dasein no acaba en un *punt*, sinó que existeix finitament (cf. *SuZ*, 329/347). En morir el temps només continua en sentit abstracte, però no fenomènicament. La tesi que la temporalitat és finita no és la tesi sobre un punt final on la temporalitat cessa, sinó sobre <<un caràcter de la temporalització mateixa (*ein Charakter der Zeitigung selbst*)>> (*SuZ*, 330/347). La temporalitat originària fa referència a la mort¹⁶⁶⁰, perquè "la mort no és res més que la pèrdua del futur, car el futur és ell mateix finit". El temps no és finit com un recurs escàs, sinó que el Dasein té *el seu temps*, que no és una extensió infinita i homogènia d'instants, una duració indefinida, un marc buit sense límit. La *qualitat* del *temps finit* es distingeix del temps com a *quantum*, entès com a dimensió abstracta de la successió d'instants-ara (el temps abstracte homogeni il·limitat).¹⁶⁶¹ Segons Heidegger les objeccions habituals a tal concepció finita de la temporalitat

sigut (esde)venidor (zukünftige Gewesenheit)", de manera que el present "només té "sentit" des de la unitat extàtica d'aquestes temporalitzacions (*Zeitigungen*)".

¹⁶⁵⁸ <<La temporalitat no "és" pas cap ens. Ella no és, sinó que es *temporalitza*. (...) La temporalitat temporalitza, i temporalitza diverses formes possibles d'ella mateixa. Aquestes fan possible la diversitat dels modes de ser del Dasein, abans que res la possibilitat fonamental de l'existència pròpia i impròpia. (*Die Zeitlichkeit »ist« überhaupt kein Seiendes. Sie ist nicht, sondern zeitigt sich. (...) Zeitlichkeit zeitigt und zwar mögliche Weisen ihrer selbst. Diese ermöglichen die Mannigfaltigkeit der Seinsmodi des Daseins, vor allem die Grundmöglichkeit der eigentlichen und uneigentlichen Existenz.*)>> (*SuZ*, 328/345- 346).

¹⁶⁵⁹ <<Temporalitat és l'originari "fora de si", en i per si mateix (*Zeitlichkeit ist das ursprüngliche »Außer-sich« an und für sich selbst*)>> (*SuZ*, 329/346).

¹⁶⁶⁰ <<El caràcter extàtic del futur originari consisteix precisament en què ell clausura el poder-ser, això és, que ell mateix està clausurat i, com a tal, fa possible el comprendre existencial resolt de la nihilitat (*Der ekstatische Charakter der ursprünglichen Zukunft liegt gerade darin, daß sie das Seinkönnen schließt, das heißt selbst geschlossen ist und als solche das entschlossene existenzielle Verstehen der Nichtigkeit ermöglicht*)>> (*SuZ*, 330/347).

¹⁶⁶¹ Luckner (2001), 140.

provenen d'una comprensió vulgar no aclarida del temps com a *infinit*. Heidegger proposa que el temps com a successió infinita dels *ara* és un fenomen genuí, però *derivat*, de la temporalitat finita (§ 81).

III. La temporalitat, unitat integral de l'obertura en general

Havent vist que la temporalitat és el sentit de la *cura*, cal recordar que aquesta es guanya a partir de l'anàlisi de l'*obertura*¹⁶⁶², que pressuposa la interpretació panoràmica de l'*ésser-en-el-món* com a constitució fonamental del Dasein. La qüestió del món emergeix explícitament de nou: <<a fi d'assegurar-se des del principi un horitzó fenomènic suficient, en front de les preconcepcions ontològiques inadequades i ordinàriament tàcites sobre el Dasein (...). L'*ésser-en-el-món* es caracteritzà d'entrada en relació al fenomen del món. (*um von Anfang an gegenüber den unangemessenen, meist nicht ausdrücklichen ontologischen Vorbestimmungen des Daseins einen zureichenden phänomenalen Horizont zu sichern. (...) Das In-der-Welt-sein wurde zunächst im Hinblick auf das Phänomen der Welt charakterisiert.*)>> (*SuZ*, 334/351). Primer es caracteritzà de forma òntico-ontològica allò a mà "en" el món circumdant, fins que la investigació transità de la intramundanitat vers la mundanitat en general. Però es mostrà que la significativitat està essencialment vinculada i requereix del per-mor-de del Dasein (el projectar-se del poder-ser del Dasein)¹⁶⁶³, posant-se novament de manifest fins a quin punt l'obertura del món i l'obrir-se del Dasein es copertanyen, i es remeten al mateix fenomen en l'*ésser-en-el-món*.¹⁶⁶⁴

La temporalitat funda la *cura*, però quina és la temporalitat *específica* del Dasein quotidià? Heidegger exposa *temporalment* els existenciaris de l'*obertura en general*.¹⁶⁶⁵ <<L'obertura plena de l'Aquí, constituïda pel comprendre, la disposició afectiva i la caiguda, rep la seva articulació mitjançant la parla (*Die volle, durch Verstehen, Befindlichkeit und Verfallen konstituierte Erschlossenheit des Da erhält durch die Rede die Artikulation*)>> (*SuZ*, 349/365). I ara cal veure la constitució temporal unitària¹⁶⁶⁶ d'aquests moments.¹⁶⁶⁷ El paper *articulador* i *unificador* de la *parla*¹⁶⁶⁸ aquí és digne de menció. Exposo tot seguit el

¹⁶⁶² Enfocada per Heidegger especialment com a ser de l'Aquí, malgrat la meua interpretació d'un sentit fort d'obertura del món -que seria tant originària com l'obertura del Dasein-.

¹⁶⁶³ <<Ara bé, l'estructura de la mundanitat, la significativitat, va resultar estar articulada amb allò vers el qual es projecta el comprendre que forma part essencial de l'obertura, és a dir, amb el poder-ser del Dasein, per-mor-del-qual el Dasein existeix (*Die Struktur der Weltlichkeit, die Bedeutsamkeit, aber erwies sich als verklammert mit dem, worauf sich das wesentlich zur Erschlossenheit gehörige Verstehen entwirft, mit dem Seinkönnen des Daseins, worumwillen es existiert*)>> (*SuZ*, 334/352).

¹⁶⁶⁴ Aquesta és la tesi presentada que *ipseïtat* i *mundanitat* es copertanyen en l'*ésser-en-el-món*, i són recíprocament indispensables, ja que només s'entenen una des de l'altra (cf.IV, cap.6.2.2.).

¹⁶⁶⁵ Que identifica –al meu entendre de manera precipitada– amb l'obertura de l'Aquí, l'obertura del Dasein.

¹⁶⁶⁶ El capítol 4 de la 2^a secció efectua la repetició temporal del capítol 5 de la 1^a secció (§§ 29-38).

¹⁶⁶⁷ El que durant tota l'obra han estat *tres* moments, ara són *quatre* (un tres "ampliat", més aviat). M'explico. L'obertura de l'Aquí del Dasein s'articulava en tres moments: comprendre, disposició afectiva i parla. La *cura*, al seu torn, es configurava de manera triple: existenciarietat, estar-lleñat (facticitat) i caiguda. La temporalitat també és triple: futur (advenir), haver-sigut i present. Ara, en canvi, pel que fa al *present*, s'atribueix la *caiguda* al present impropï (caigut en la curiositat quotidiana) i la *parla* simultàniament a l'impropï (*xerrar*) i al propï (*consciència*). Així, si la *parla* és un existenciarí en mode indiferent, pot ser pròpiament o impròpia. Ho deixo apuntat i no hi entro.

¹⁶⁶⁸ <<La *parla* no es temporalitza primàriament en un èxtasi determinat (*zeitigt sich die Rede nicht primär in einer bestimmten Ekstase*)>>, però com que <<s'expressa habitualment per mitjà del llenguatge, i parla, en primer lloc, en el mode d'un dirigir-se al "món circumdant" per tal de dir les coses de les quals s'ocupa, la *presentació* té en ella una funció constitutiva preferencial (*Weil jedoch die Rede faktisk sich zumeist in der Sprache ausspricht und zunächst in der Weise des besorgenderedenden Ansprechens der »Umwelt« spricht, hat allerdings das Gegenwärtigen eine bevorzugte*

resum de l'assignació dels èxtasis temporals a cadascun dels existenciaris de l'obertura (§ 68). Cada existenciari de l'obertura es funda *primàriament* en un èxtasi temporal (però no necessàriament de manera exclusiva en un de sol):

- 1) El *comprendre* en el *futur* (*Zukunft*).
- 2) La *disposició afectiva* en l'*haver-sigut* (*Gewesenheit*).
 - 3.1.) L'*estar caigut* (*Verfallenheit*) en el *present* (*Gegenwart*).
 - 3.2.) La *parla* en el *present* (*Gegenwart*).

Els tres èxtasis són, però, cooriginaris i unitaris.¹⁶⁶⁹ Malgrat que cada existenciari tingui el seu èxtasi primari, no deixa de fundar-se en els altres (cf. *SuZ*, 350/366). La unitat de la temporalitat en el seu temporalitzar-se exigeix no pensar els èxtasis com si es donessin successivament, un rere l'altre. L'haver-sigut no ve abans que el present, ni el futur ve després. Atès que <<la temporalitat es temporalitza com a futur que està-sent-sigut i presentant (*Zeitlichkeit zeitigt sich als gewesende-gegenwärtigende Zukunft*)>> (*SuZ*, 350/366), “a la vegada”, unitàriament.

La *temporalitat del comprendre* és la que es desenvolupa més minuciosament¹⁶⁷⁰, avançant l'articulació dels tres èxtasis amb cert detall, sota la batuta del futur.¹⁶⁷¹ A la pàgina següent presento l'esquema dels tres èxtasis que parteix *només* de l'existenciari del comprendre.

konstitutive Funktion)>> (*SuZ*, 349/365). I se li assigna, no gaire congruentment, el present com a èxtasi.

¹⁶⁶⁹ <<La temporalitat es temporalitza íntegrament en cada èxtasi (*Die Zeitlichkeit zeitigt sich in jeder Ekstase ganz*)>> (*SuZ*, 350/366).

¹⁶⁷⁰ En l'exposició de la temporalitat de la disposició afectiva es reinterpreten temporalment els fenòmens de la por i l'angoixa. L'exposició de la temporalitat de la caiguda es centra en el ser-en quotidià desarrelat (especialment en la *curiositat* dispersa), mentre que la breu exposició de la parla no entra en els problemes de fons.

¹⁶⁷¹ Aquest predomini del *comprendre* (i del *futur* com a èxtasi assignat) és parcialment responsable de la interpretació més existencialista, voluntarista i fins i tot subjectivista del projecte heideggerià.

Èxtasi temporal	Mode de l'èxtasi	Manera de la temporalització (<i>SuZ</i> , 336-339/354-356).
-----------------	------------------	--

FUTUR / Avenir (<i>Zukunft</i>)	I. Futur propi	Precursar / Avançar-se (<i>vorlaufen</i>)
	II. Futur (formalment) indiferent	Anticipar-se (<i>Sich-vorweg</i>): <<El Dasein fàcticament s'anticipa-a-si d'un mode constant, però no és constantment precursor en les seves possibilitats existencials (<i>Dasein ist faktisch ständig sich-vorweg, aber unständig, der existenziellen Möglichkeit nach, vorlaufend</i>)>>
	III. Futur impropï	Estar a l'espera o esperar (<i>Gewärtigen</i>). L'esperar (<i>Erwarten</i>) seria un mode fundat d'aquest estar a l'espera.

PRESENT (<i>Gegenwart</i>)	I. Present propi	L'instant (<i>Augenblick</i>) ¹⁶⁷² es temporalitza des del futur propi.
	II. Present (formalment) indiferent	És 'presentant (<i>gegenwärtigend</i>)'. Tot present presenta (però un des del futur propi i l'altre des de la presentació, el presentar caigut).
	III. Present impropï	Presentació o presentar (<i>Gegenwärtigen</i>): parteix de la interpretació temporal de la caiguda en el "món" de l'ocupació.

HAVER-SIGUT (<i>Gewesenheit</i>) ¹⁶⁷³	I. Haver-sigut propi	Repetició (<i>Wiederholung</i>) que re-prèn el seu haver-sigut avançant-se fins al seu més propi poder-ser.
	II. Haver-sigut impropï	L'oblit (<i>Vergessenheit</i>) que és un defugir(-se) el més propi haver-sigut, és la base sobre la qual es pot donar el retenir (<i>Behalten</i>) i l'oblidar (<i>Vergessen</i>) –en sentit derivat– en el record.

D'acord amb el que es diu en la taula, es pot entendre que la unitat extàtica peculiar en què el comprendre *impropï* es temporalitza en la seva temporalitat és <<l'estar a l'espera oblidant-presentant (*Das vergessend-gegenwärtigende Gewärtigen*)>> (*SuZ*, 339/356).

¹⁶⁷² No s'ha de confondre l'instant amb l'ara entès com a moment homogeni d'una successió temporal contínua. L'instant (*Augenblick*) és extàtic: <<la sortida fora de si, resolta, però *captivada* en la resolució, per la qual el Dasein surt de si vers allò que en la Situació compareix en forma de possibilitats i eventualitats de les quals és possible ocupar-se (*die entschlossene, aber in der Entschlossenheit gehaltene Entrückung des Daseins an das, was in der Situation an besorgbaren Möglichkeiten, Umständen begegnet*)>>. L'instant es temporalitza des del futur propi, mentre que la presentació temporalment prové de la caiguda en el "món". L'instant és una obertura a l'oportunitat, al "destí", al *Kairós* ('moment adequat i oportú' o 'moment suprem') latent en tota Situació. L'instant no és alguna cosa que passa en el temps, sinó la temporalitat mateixa. Encara més, "en" l'instant no passa res, sinó que l'instant és el que deixa que passi quelcom: <<en tant que pre-sent propi, ell deixa *comparèixer primer* allò que pot estar "en un temps" com a ens a mà o que està-aquí (*sondern als eigentliche Gegen-wart läßt er erst begegnen, was als Zuhandes oder Vorhandenes »in einer Zeit« sein kann*)>> (*SuZ*, 338/355).

¹⁶⁷³ Misteriosament Heidegger no exposa l'haver-sigut en la seva formalitat o indiferència.

3.4.1.2. Temporalitat de l'ésser-en-el-món i problema de la transcendència del món

L'obertura incumbeix *tot* l'ésser-en-el-món.¹⁶⁷⁴ No només el *ser-en* (articulat en el § 68) sinó també el *món* (§ 69).¹⁶⁷⁵ Caldrà veure des de la temporalitat la *possibilitat* de l'ésser-en-el-món, i del món mateix; tema aquest darrer, que Heidegger aparca *sine die*. En tot cas, presento mínimament les fonamentacions temporals esbossades.

El § 69, <<La temporalitat de l'ésser-en-el-món i el problema de la transcendència del món>>, es demana pel *sentit* de l'ésser-en-el-món¹⁶⁷⁶ del qual parteix tota l'anàlisi, presentat en el § 12 com a fenomen constitutiu fonamental del Dasein. Que som en el món és *fenomen* i com a tal "evident". La pregunta és una altra: com és *possible* que siguem en el món? Es comença amb l'anàlisi de la temporalitat de *l'ocupar-se*, el tracte circumspectiu amb l'ens a mà (§ 69 a). Llavors s'examina la possibilitat temporalexistenciària de la *modificació* de l'ocupar-se circumspectiu en la *deliberació* per arribar al *descobriment contemplatiu* de l'ens intramundà, base de la investigació científica (§ 69 b). Els tres modes de comportament (*descobridors* de l'ens) es funden en l'ésser-en-el-món (cf. *SuZ*, 356/372). El primer descobreix "intencionalment" l'ens a mà, el segon el que *ja no és a mà* i el tercer el que *està-aquí*.¹⁶⁷⁷

L'aclariment temporal de la intramundanitat i de l'ésser-en-el-món desvetlla un reguitzell de preguntes: <<De quina manera és possible alguna cosa així com un món?, en quin sentit el món *és*?, què transcendeix el món i com ho transcendeix?, quina és la "connexió" entre l'ens intramundà "independent" i el món transcendent? L'*exposició ontològica* d'aquestes preguntes no equival a la seva resposta. (*in welcher Weise ist so etwas wie Welt überhaupt möglich, in welchem Sinne ist Welt, was und wie transzendiert die Welt, wie »hängt« das »unabhängige«, innerweltliche Seiende mit der transzendierenden Welt »zusammen«? Die ontologische Exposition dieser Fragen ist nicht schon ihre Beantwortung.*)>> (*SuZ*, 351/368).

La introducció del concepte de *transcendència* a *SuZ* ve de la mà del projecte científic que sobrepassa l'ens del món circumdant vers la seva objectivitat, les característiques de la qual han estat *projectades* i, per tant, són *prèvies* a l'experiència actual amb l'ens. Aquest concepte encara germinal de

¹⁶⁷⁴ <<L'obertura de l'Aquí i les possibilitats existencials fonamentals que són la propietat i la impropietat, estan fundades en la temporalitat. Però, **l'obertura concerneix sempre cooriginàriament a la integritat de l'ésser-en-el-món, és a dir, al ser-en i al món**. Prenent com a punt de referència la constitució temporal de l'obertura, s'haurà de poder mostrar també la condició ontològica de la possibilitat que hi hagi un ens que existeix com a ésser-en-el-món. (*Die Erschlossenheit des Da und die existenziellen Grundmöglichkeiten des Daseins, Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit, sind in der Zeitlichkeit fundiert. Die Erschlossenheit betrifft aber immer gleichursprünglich das volle In-der-Welt-sein, das In-Sein sowohl wie die Welt. In der Orientierung an der zeitlichen Konstitution der Erschlossenheit muß sich daher auch die ontologische Bedingung der Möglichkeit dafür aufweisen lassen, daß Seiendes sein kann, das als In-der-Welt-sein existiert.*)>> (*SuZ*, 350/366).

¹⁶⁷⁵ Aquí s'entreveu com Heidegger admet *de facto* una "doble obertura". La que s'ha il·luminat des de la temporalitat com a sentit de la cura en el § 68 -obertura del Dasein, *ser-en* (existenciaris de l'Aquí)- i la que cal aclarir en el § 69 -obertura del món, l'ésser-en-el-món mateix-. Sobre el problema de l'obertura i els seus "tipus" (obertura del Dasein i obertura del món): Cf. cap. 1.4.1., 1.4.2.2. (apartat III), 2.3.2.2. (apartat I), 2.4., 3.3.2.4..

¹⁶⁷⁶ Al meu entendre, d'acord amb algunes intuïcions que apareixen en el període 1927/30, és discutible que la temporalitat pugui ser *el* sentit de l'ésser-en-el-món (i fins i tot de l'esdevenir-se i donar-se el món), ja que precisament l'ésser-en-el-món, entès com a transcendència a partir del SS 1927 i sobretot del SS 1928, ja és insinuat com a *sentit* del donar-se el Dasein i el donar-se el món -moments d'aquest mateix esdeveniment-. Més aviat serien "aspectes" de la mateixa dimensió. Les lliçons del WS 1928/29 marcarien el declivi sense retorn de la constel·lació conceptual *horitzó-transcendència-temporarietat*. Kisiel (2007), 262.

¹⁶⁷⁷ Podent-se tractar en els tres casos d'una mateixa cosa, si determinem ara l'ens des del seu pur estar-aquí.

transcendència serà desenvolupat i esdevindrà central en el període 1927/30, jugant un paper similar a l'ésser-en-el-món a *SuZ*, però recollint el *dinamisme* que la interpretació temporal d'aquest ja comporta a *SuZ* (cf.IV, cap.5).

I. De l'ocupació circumspectiva amb l'útil al descobriment teòric de l'ens que està-aquí

Es parteix d'un recordatori dels §§ 15 i 16 per anar vers el concepte existenciari de ciència. El que m'interessa més aquí és la *transició* del món circumdant comú de caràcter públic (que és la versió del món 3 entès des de la familiaritat, és a dir, des de la mundanitat 4A) fins a *l'univers físic* (món 1 i 2 (§ 14)), en un procés que té constantment com a teló de fons el fenomen del món (així com el seu sentit ontològic).

(A) Ens trobem ocupats vora el "món" en el tracte circumspectiu amb les coses circummundanes - ús, maneig, producció, emmagatzament, conservació i transformació de l'ens-. La totalitat d'útil (*Zeuganzheit*)¹⁶⁷⁸ precedeix els útils particulars, ja que aquesta *dóna* a l'útil la (seva) circumstància, la (seva) respectivitat amb altres útils. Sent-vora l'ens el deixem ser en circumstància (*Bewandtnis*)¹⁶⁷⁹, perquè en tota ocupació ja s'ha projectat el comprendre l'ens sobre el *fons* del món (món 4A).¹⁶⁸⁰ Temporalment l'ocupar-se circumspectiu vora les coses es determina primàriament com a *presentificar* (*Gegenwärtigen*) i *estar a l'espera* (*Gewärtigen*).¹⁶⁸¹ La familiaritat amb l'ens enmig del qual em trobo i del qual m'ocupo es temporalitza de manera pública i *caiguda*, segons Heidegger.¹⁶⁸² En això consisteix la normalitat quotidiana del tracte fluït amb les coses en el *món circumdant comú*.

(B) La interrupció del funcionament normal del Dasein quotidià vora l'ens posa al descobert l'ens en el seu no-ser-a-mà (*Unzuhandenheit*).¹⁶⁸³ El Dasein deixa de banda el que estava fent i s'atura per atendre allò *amb què* tractava en el seu fer. La circumspecció s'explicita en la *deliberació* (*Überlegung*).¹⁶⁸⁴ En deliberar seguim en el món circumspectiu, però l'articulem explícitament en un esquema de mitjans-fins manifest.¹⁶⁸⁵ L'ens rebel que es resisteix al tracte habitual amb ell és ocasió perquè s'anuncii el món que

¹⁶⁷⁸ Només és <<des del món (de l'obrar) ja cada cop obert (*kommt aus der je schon erschlossenen Werkwelt im Zugriff (...)* zurück)>> (*SuZ*, 352/369).

¹⁶⁷⁹ <<El descobridor i circumspectiu ser vora les coses, propi de l'ocupació, és un deixar ser les coses en [la seva] circumstància, és a dir, és un projectar comprensor d'una circumstància (*Das umsichtig-entdeckende Sein bei... des Besorgens ist ein Bewendenlassen, das heißt verstehendes Entwerfen von Bewandtnis*)>> (*SuZ*, 353/369).

¹⁶⁸⁰ <<Una comprensió encara enterament preontològica i atemàtica de la circumstància i del ser a mà (*ein noch ganz und gar vorontologisches, unthematisches Verstehen von Bewandtnis und Zuhandenheit*)>> (*SuZ*, 356/372).

¹⁶⁸¹ Ja que esperem que la cosa anirà *com ha d'anar*, cosa que implica una *retenció* de la possibilitat ja compresa de l'ens (un haver-sigut ja comprès o projectat), a la vegada que *oblidada* en el sentit de no tematitzada. P.e., quan obro la porta la faig present tractant-la de manera que espero que s'obri car ja he comprès anteriorment la possibilitat i romanc oblidat de tot això, atès que no m'aturo en la porta o el seu obrir-se, sinó que estic precisament en el que he de fer de tot seguit en arribar a casa (per la qual cosa he d'obrir la porta).

¹⁶⁸² <<La presentació que, retenint, està a l'espera, constitueix aquella familiaritat en virtut de la qual el Dasein en tant que conuiu-amb-altres "sap com heure-se-les" en el món públic circumdant (*Das gewärtigend-behaltende Gegenwärtigen konstituiert die Vertrautheit, gemäß der sich das Dasein als Miteinandersein in der öffentlichen Umwelt »auskennt«*)>> (*SuZ*, 354/370). I això *sense tematització*, en un *oblit* de l'ens que tractem i de si mateix.

¹⁶⁸³ Els modes deficients de l'ocupar-se són modes híbrids de ser: l'ens, entre l'útil a mà i la cosa que està-aquí, es mostra com a *cosa-útil* (*Zeugding*) o útil inútil.

¹⁶⁸⁴ La deliberació és a la circumspecció normal de l'ocupació el que la interpretació és *al* comprendre (implícit).

¹⁶⁸⁵ <<A l'apropament específic del que és objecte d'ocupació, que té lloc en la circumspecció interpretativa, l'anomenem *deliberació*. El seu esquema característic és el 'si-llavors': si això o allò ha de ser, per exemple, produït, usat o evitat, llavors són necessaris tals o quals recursos, vies, circumstàncies, ocasions. (*Die spezifische, umsichtig-auslegende*

sempre excedeix al Dasein quotidià absorbit en ell.¹⁶⁸⁶ Aquest món circumdant (ocupat amb l'intramundà o "món") implica el *món* com a *horitzó* que possibilita l'ocupació, habitualment desapercebut.

(C) Per atènyer el *concepte existenciari de la ciència* (cf. *SuZ*, 357/373, 362-363/377-378) cal observar la seva gènesi en l'ésser-en-el-món, el qual admet graus d'explicitació del seu comprendre. Partim de la *circumspecció* que descobreix l'útil entorn i que pressuposa en tot cas una *visió de conjunt* (*Übersicht*) del tot d'útil.¹⁶⁸⁷ El bàsic d'aquesta visió de conjunt <<és el primari comprendre de la totalitat circumstantiva dins de la qual l'ocupar-se fàctic es mou en cada cas (*ist das primäre Verstehen der Bewandnisganzheit, innerhalb derer das faktische Besorgen jeweils ansetzt*)>> (*SuZ*, 359/374). Aquesta visió rep la seva "llum", Heidegger *dixit*, del <<poder-ser del Dasein, *per-mor-del-qual* cobra existència l'ocupar-se com a cura (*aus dem Seinkönnen des Daseins, worumwillen das Besorgen als Sorge existiert*)>> (*SuZ*, 359/374-375). En els modes deficients de l'ocupació la *deliberació* explícita *en part* la visió global possibilitadora del tracte habitual. Permet <<aclarir la posició fàctica corresponent del Dasein en el seu món circumdant de l'ocupació (*Die umsichtige Überlegung erhellt die jeweilige faktische Lage des Daseins in seiner besorgten Umwelt*)>> (*SuZ*, 359/375).

La *deliberació circumspectiva* pot accentuar-se fins esdevenir *deliberació reflexiva* i presentant d'allò que falta o que no funciona, que inquireix en les raons de la malfunció.¹⁶⁸⁸ Aquí ens trobem en la *representació* de les coses. Fer presents les coses, "posar-les davant", es considera tradicionalment la base del pensar i el conèixer. Aquesta és la manera com el *descobrir teòric* es mostra genèticament i existenciàriament fundat en l'ésser-en-el-món. Segons Heidegger, però, i en contra de les pretensions epistemològiques dominants, ni la *deliberació* ni la *contemplació* del que està-aquí descobreixen el caràcter de circumstància (*Bewandnis*) d'allò a mà, primerament posat de manifest per la *circumspecció*. Això sí, la *deliberació pot* apropar el que la *circumspecció* ja ha *descobert*. I encara més, la *contemplació* teòrica que copsa l'ens en el seu estar-aquí pot aclarir i determinar *objectivament* tal ens.¹⁶⁸⁹ De fet,

*Näherung des Besorgten nennen wir die Überlegung. Das ihr eigentümliche Schema ist das »wenn-so«: wenn dies oder jenes zum Beispiel hergestellt, in Gebrauch genommen, verhütet werden soll, so bedarf es dieser oder jener Mittel, Wege, Umstände, Gelegenheiten.)>> (*SuZ*, 359/375).*

¹⁶⁸⁶ Fins i tot el "món" l'excedeix! <<Només en la mesura en què allò que oposa resistència queda descobert en base a la temporalitat extàtica de l'ocupar-se, pot el Dasein fàctic comprendre's en el seu estar abandonat a un "món" del qual mai se n'acaba d'ensenyorir (*Nur sofern Widerständiges auf dem Grunde der ekstatischen Zeitlichkeit des Besorgens entdeckt ist, kann sich das faktische Dasein in seiner Überlassenheit an eine »Welt«, deren es nie Herr wird, verstehen*)>> (*SuZ*, 356/372).

¹⁶⁸⁷ <<La *circumspecció* es mou en les relacions circumstantives del context d'útils que és a mà. A més, ella mateixa queda regida per una visió de conjunt més o menys explícita del tot d'útils que conformen cada cop el món de l'útil i el seu corresponent món circumdant públic. (*Die Umsicht bewegt sich in den Bewandnisbezügen des zuhandenen Zeugzusammenhangs. Sie untersteht selbst wieder der Leitung durch eine mehr oder minder ausdrückliche Übersicht über das Zeugganze der jeweiligen Zeugwelt und der ihr zugehörigen öffentlichen Umwelt.*)>> (*SuZ*, 359/374)

¹⁶⁸⁸ La seva temporalització s'explica en veure que es tracta d'una <<presentació circumspectiva (*umsichtige Gegenwärtigung*)>> que <<es funda en una *retenció* del context d'útils, del qual el Dasein s'ocupa, estant, en fer-ho, a l'espera d'una possibilitat. Allò ja obert en la retenció que està a l'espera, ho apropa la presentació deliberant o representació. (*Sie gründet in einem Behalten des Zeugzusammenhangs, den besorgend das Dasein einer Möglichkeit gewärtig ist. Das im gewärtigenden Behalten schon Aufgeschlossene bringt die überlegende Gegenwärtigung bzw. Vergegenwärtigung näher.*)>> (*SuZ*, 359/375).

¹⁶⁸⁹ Malgrat el tòpic d'un Heidegger anticcientífista recalitrant, a *SuZ* la seva investigació ontològica es pot conciliar amb la ciència com a recerca òptica (ontològicament ingènua, això sí) abocada a aclarir l'ens en el seu estar-aquí. En aquest sentit, la ciència aprofundeix i explícita el que *ja* estava descobert en la quotidianitat circumspectiva.

Heidegger reconeix que l'*atendre només a l'estar-aquí* de l'ens és fruit d'una resolució: la ciència té origen en l'existència pròpia!¹⁶⁹⁰ De fet, ja s'havia dit que el Dasein és-en-la-veritat essencialment (cf. cap. 2.3.2.2.).

(D) <<El **descobrir teòric** del que està-aquí dins del món (*das theoretische Entdecken des innerweltlich Vorhandenen*)>> (*SuZ*, 356/372) implica una *tematització objectivadora* de l'ens. Aquest trànsit de formes de ser es capta en els dos sentits de l'enunciat "el martell és pesat" (cf. *SuZ*, 360-361/376-377).

(i) Per una banda l'enunciat diu que el martell no és adequat per la tasca vigent (els claus són esquifits i torts, no tinc prou força per dominar-lo). Aquí el martell és una eina, un útil que es posa de manifest com a tal en el no acabar de ser útil.

(ii) Però hi ha un altre sentit en què l'enunciat anterior es refereix al martell com a cosa-corpòria que té la propietat del pes. L'ens amb què ens ocupem cedeix el pas a la cosa física en l'univers de la presència (estar-aquí).¹⁶⁹¹

Aquest curtcircuit ontològic, en la comprensió del que és, consisteix en què <<l'ens del món circumdant queda, en general, tret dels seus límits. El tot del que està-aquí es converteix en tema. (*das Seiende der Umwelt wird überhaupt eingeschränkt. Das All des Vorhandenen wird Thema.*)>> (*SuZ*, 362/377). L'útil queda literalment desubicat, des-circumstanciat.¹⁶⁹² El *món circumdant* es desdibuixa (s'esvaeix el ser-aquí) i es redibuixa ressituat en un context in-finit de la presència espaciotemporalment possible (estar-aquí). S'obre l'*univers*, el món entès com la totalitat del que és present i del que és possible en el seu estar-aquí (món 1 (§ 14)). Aquesta supressió dels límits (i de les *zones*) permet la *delimitació* de les *regions* de l'ens en el seu estar-aquí, i l'estudi del seu ser (món 2).¹⁶⁹³ El paradigma d'aquest procés de *presentació* de l'ens en el seu estar-aquí és '*el projecte matemàtic de la naturalesa mateixa*' (cf. *SuZ*, 362/378). No es tracta d'una aplicació de les matemàtiques a un ens (naturalesa), sinó d'una *matematització (a priori)* de l'ens mateix.¹⁶⁹⁴ Només a partir d'aquest projecte ontològic de ser es poden descobrir els fets objectius que la ciència explicarà i reduirà a lleis. Aquest projecte de la ciència matemàtica de la naturalesa és la *tematització de la totalitat de l'ens*.¹⁶⁹⁵ El projecte obre *a priori* i en la seva totalitat el ser de l'ens, aquí en

¹⁶⁹⁰ <<L'estar a l'espera d'aquest descobriment [del que està-aquí] es funda existencialment en una resolució del Dasein per mitjà de la qual aquest es projecta vers el poder-ser en "la veritat". (...) L'origen de la ciència a partir de l'existència pròpia no es pot investigar aquí més profundament. (*Diese Gewärtigung der Entdecktheit gründet existenziell in einer Entschlossenheit des Daseins, durch die es sich auf das Seinkönnen in der »Wahrheit« entwirft. (...) Der Ursprung der Wissenschaft aus der eigentlichen Existenz ist hier nicht weiter zu verfolgen.*)>> (*SuZ*, 363/379).

¹⁶⁹¹ <<La *comprensió del ser* que dirigeix el tracte ocupat amb l'ens intramundà *ha donat la volta* (*Das Seinsverständnis, das den besorgenden Umgang mit dem innerweltlichen Seienden leitet, hat umgeschlagen*)>> (*SuZ*, 361/376).

¹⁶⁹² <<En tal cas, la modificació de la comprensió del ser comporta una supressió dels límits del món circumdant (*Zur Modifikation des Seinsverständnisses gehört im vorliegenden Fall eine Einschränkung der Umwelt*)>> (*SuZ*, 362/377).

¹⁶⁹³ En una breu apreciació, Heidegger diu que allò a mà també pot esdevenir tema d'investigació científica en un estudi històric o econòmic. La tematització que aquestes ciències fan de l'ens a mà, amb tot, és tendencialment objectivadora, perquè no estan aclarides ontològicament i tracten l'ens a mà en el seu estar-aquí, de manera que es perd part de la idiosincràcia de l'ens que volen "comprendre" (cf. *SuZ*, 361/377).

¹⁶⁹⁴ <<Aquest projecte descobreix d'antuvi quelcom que constantment està-aquí (la matèria) i obra l'horitzó per a una mirada conductora que considera els moments constitutius quantitativament determinables d'això que està-aquí (força, moviment, lloc i temps). (*Dieser Entwurf entdeckt vorgängig ein ständig Vorhandenes (Materie) und öffnet den Horizont für den leitenden Hinblick auf seine quantitativ bestimmbaren konstitutiven Momente (Bewegung, Kraft, Ort und Zeit).*)>> (*SuZ*, 362/378).

¹⁶⁹⁵ <<L'ens temàtic queda descobert de l'única manera com pot descobrir-se un ens: en el previ projecte de la seva estructura de ser (*das thematische Seiende so entdeckt ist, wie Seiendes einzig entdeckt werden kann: im vorgängigen Entwurf seiner Seinsverfassung*)>> (*SuZ*, 362/378).

el seu estar-aquí objectivable matemàticament, que ara pot ser investigat en detall.

La **tematització** és <<la totalitat d'aquest projectar del que forma part (i) l'articulació de la comprensió del ser, (ii) la delimitació de l'àmbit temàtic [còsic], guiada per aquesta comprensió del ser, i (iii) l'esbós de l'aparell conceptual adequat a l'ens (*Das Ganze dieses Entwerfens, zu dem die Artikulation des Seinsverständnisses, die von ihm geleitete Umgrenzung des Sachgebietes und die Vorzeichnung der dem Seienden angemessenen Begrifflichkeit gehören*)>> (*SuZ*, 363/378).¹⁶⁹⁶ La tematització deixa en llibertat l'ens intramundà com a objecte, com a ens per a <<un pur descobrir (*ein pures Entdecken*)>> (*SuZ*, 363/379). La forma temporal predominant és una *presentació* (*Gegenwärtigen*) peculiar, diferent de la que correspon a la circumspecció. En tot cas, el camí gradual de la circumspecció a la deliberació, i d'aquesta a la tematització (pur descobrir teòric) té una arrel comuna. Els tres són modes temporals de la *presentació*.

Tot això és tan suggerent com incomplet. Un desenvolupament de l'oscil·lació entre el sentit 3/4A del món vers el sentit 1/2 de món donaria per una investigació sencera de tan abast com la present. També fóra interessant veure com la transició del *món circumspectiu* a l'*univers* i al món teòric de la ciència té efectes retroactius profunds en el món circumdant.¹⁶⁹⁷

II. La qüestió de la transcendència i la qüestió del món

És en el context del *projecte científic* de la naturalesa que s'introdueix la *qüestió de la transcendència* vinculada precisament amb la qüestió del món. La *tematització* de l'ens en el seu estar-aquí en la ciència de la naturalesa ens ensenya que el Dasein ja ha *transcendit* l'ens tematitzat. No és que l'objectivació sigui transcendència, sinó que ella pressuposa aquesta.¹⁶⁹⁸ Però si la tematització implica la deliberació i aquesta la circumspecció, llavors el Dasein quotidià *ja ha transcendit*. La *transcendència del Dasein* equival al subjecte que surt de si transcendint vers l'ens que està allí fora? Evidentment no, perquè el Dasein ja és *fora* enmig de l'ens del qual s'ocupa des d'un primer moment. És cert que en el *pur descobrir teòric* el Dasein ha "superat" el "món" (l'ens intramundà). A més, el procedir científic genera una manera de veure i parlar de les coses (metodologia i conceptualitat) diferent de la de la comprensió quotidiana.¹⁶⁹⁹ En tot cas, perquè el Dasein pugui transcendir el món quotidià (també en la ciència), *aquest* s'ha d'haver donat. L'obertura del món és *conditio sine qua non* per tal que sigui possible la tematització (científica o com sigui). Sense *món* no hi ha *circumstàncies* en què l'ens intramundà pugui *comparèixer* i

¹⁶⁹⁶ Els números són meus.

¹⁶⁹⁷ Ens hauríem de preguntar fins a quin punt el sentit del món com a univers (món 1) i l'estudi del seu ser (món 2) poden afectar al món en sentit ontològic (món 4). En quin sentit ho fan, si és que ho fan?

¹⁶⁹⁸ <<Per tal que la tematització de l'ens que està-aquí, és a dir, per tal que el projecte científic de la naturalesa sigui possible, és necessari que el Dasein transcendeixi l'ens tematitzat. La transcendència no consisteix en l'objectivació, sinó que aquesta pressuposa aquella. Ara bé, si la tematització de l'ens que està-aquí dins del món no és sinó un capgirell de l'ocupar-se circumspectivament descobridor, llavors ja a la base del ser "pràctic" vora l'ens a mà haurà de donar-se una **transcendència del Dasein**. (*Damit die Thematisierung des Vorhandenen, der wissenschaftliche Entwurf der Natur, möglich wird, muß das Dasein das thematisierte Seiende transzendieren. Die Transzendenz besteht nicht in der Objektivierung, sondern diese setzt jene voraus. Wenn aber die Thematisierung des innerweltlich Vorhandenen ein Umschlag des umsichtig entdeckenden Besorgens ist, dann muß schon dem »praktischen« Sein beim Zuhandenen eine Transzendenz des Daseins zugrundeliegen.*)>> (*SuZ*, 363-364/379).

¹⁶⁹⁹ La qüestió és massa complexa per tractar-la aquí, ja que hi ha conceptes i teories científiques que formen part de la significativitat familiar mitjana en què existim. És un fenomen similar a la *substrucció* de què parlava Husserl. Hi ha una versió popular de la ciència que forma part del *sentit* comú i de la significativitat segons la qual compareix l'ens.

sense *fenomen* no hi ha res a tematitzar.¹⁷⁰⁰

Per comprendre la *totalitat circumstantiva* (*Bewandtnisganzheit*) implícita en l'ocupar-se circumspectiu amb l'ens, pressuposem la *significativitat*: la connexió dels <<nexes del per-a, per-a-què, per-a-això, per-mor-de (...) la unitat dels quals configura allò que anomenem **món** (*Bezüge des Um-zu, Wozu, Dazu, Um-willen (...) Ihre Einheit macht das aus, was wir Welt nennen*)>> (*SuZ*, 364/379-380). I aquí Heidegger es demana explícitament per la condició ontològica del <<món en la seva unitat amb el Dasein (*Welt in seiner Einheit mit dem Dasein*)>> i per la *manera de ser* (*Weise zu sein*) del món que possibilita que el Dasein pugui existir com a ésser-en-el-món (*Dasein als In-der-Welt-sein*) (*SuZ*, 364/380). La pregunta explícita pel món va sempre lligada amb la possibilitat de l'ésser-en-el-món, i aquesta s'expressa per via del Dasein.

Però a més de la pregunta per la possibilitat de la unitat de Dasein i món, també hauríem d'inquirir la possibilitat de la seva *diferència*. Tant la seva *unitat* fenomènicament *indicada* en l'ésser-en-el-món, com la seva *diferència*, *implícita* en l'estructura mateixa de l'ésser-en-el-món, són un problema filosòfic abismal. I aquí la qüestió tot just s'apunta. No es resol res i és dubtós que el plantejament sigui suficient. De fet, al final del § 69c *s'aplaça indeterminadament* el desenvolupament explícit de la qüestió del món.¹⁷⁰¹ L'argument per ajornar *sine die* la qüestió del món diu: per poder elaborar en la seva concreció una *ontologia del món* cal prèviament una *ontologia de la intramundانيتat*, guiada per una *ontologia fonamental* (aclariment de la *idea de ser en general*). Aquest aclariment de la idea del ser exigeix completar la dilucidació de la *temporalitat* del Dasein, que no s'esdevé mai. Al meu entendre, però, la qüestió del món és *tant* fonamental com la pregunta pel ser, pel Dasein i pel temps.¹⁷⁰² És clar que la *qüestió del món* no és el motor del projecte de *SuZ*, però també és cert que Heidegger hi topa reiteradament i no aconsegueix reduir-la ni al Dasein ni a la temporalitat -malgrat que ho intenti-, ni a la totalitat de l'intramundà -tot i que aquest sentit de 'món' també aparegui-. En tot cas, no crec que hi hagi raons filosòfiques de pes per *aplaçar* una vegada més una investigació rigorosa, per incompleta que sigui, sobre el món.¹⁷⁰³

¹⁷⁰⁰ Luckner (2001), 153. "L'objectivació és expressió del transcendir del món (*Transzendierung von Welt*). I és que el món mateix no és a mà, ni està-aquí, possibilita per contra l'estar-aquí i el ser-a-mà; i així, fa possible traspassar-lo o excedir-lo (*Überschreitung*)". Però, de quina *manera* és el món? El món ha de formar alguna cosa així com "un *horitzó*, un àmbit *finít* d'experiència possible", ja que permet al Dasein (1) ser vora allò a mà, (2) tematitzar el que està-aquí i, fins i tot, (3) superar el món en l'objectivació... (aquí no queda clar en quin sentit està parlant de món). D'on prové aquest horitzó?

¹⁷⁰¹ <<La reducció de l'**ésser-en-el-món** a la unitat extàtico-horitzontal de la temporalitat fa comprensible la possibilitat ontològicocoexistenciària d'aquesta constitució fonamental del Dasein. Juntament amb això, se'ns fa clar que **l'elaboració concreta de l'estructura del món en general i de les seves possibles modificacions** només es podrà emprendre quan l'ontologia del possible ens intramundà s'hagi orientat de manera suficientment segura per la idea del ser en general, un cop aquesta hagi estat aclarida. La possibilitat d'aquesta idea exigeix la prèvia dilucidació de la temporalitat del Dasein, que és la finalitat de la present caracterització de l'ésser-en-el-món. (*Durch die Rückführung des In-der-Welt-seins auf die ekstatischhorizontale Einheit der Zeitlichkeit ist die existenzial-ontologische Möglichkeit dieser Grundverfassung des Daseins verständlich gemacht. Zugleich wird deutlich, daß die konkrete Ausarbeitung der Weltstruktur überhaupt und ihrer möglichen Abwandlungen nur in Angriff genommen werden kann, wenn die Ontologie des möglichen innerweltlichen Seienden hinreichend sicher an einer geklärten Idee des Seins überhaupt orientiert ist. Die mögliche Interpretation dieser Idee verlangt zuvor die Herausstellung der Zeitlichkeit des Daseins, der die jetzige Charakteristik des In-der-Welt-seins dient.*)>> (*SuZ*, 366/382).

¹⁷⁰² La qüestió del món és una altra manera de plantejar la qüestió del ser. I viceversa. Es podria invertir l'anterior afirmació heideggeriana i dir que *la pregunta pel ser* només es podrà desenvolupar suficientment des de la *idea del món* ontològicament aclarida? Una cosa de l'estil s'intueix en el pensament de Fink; cf. *Spiel als Weltsymbol* (1960).

¹⁷⁰³ En un altre ordre del discurs, Sonderegger també esmenta l'aplaçament permanent de la realització promesa a *SuZ*

Ja ha quedat establert que només “hi ha” món si el Dasein és, tot i que tampoc hi haurà Dasein si no s’ha obert ja el món. El Dasein és cura i el seu sentit és la temporalitat. Ara toca veure, *com* també el món es basa en la unitat extàtica de la temporalitat.¹⁷⁰⁴

Que el Dasein és *cura* implica tres coses a la vegada, que es coimpliquen entre elles: (i) el *per-mor-de*, (ii) *l’estar-llençat* i (iii) *estar-lliurat a l’ens* i absorbit en ell (*caiguda*).¹⁷⁰⁵ Per a (i) poder-ser **si mateix** (ii) el Dasein ha d’estar assignat a un **món** (la comprensió *en què* està llençat i *a partir de la qual* (es) comprèn l’ens). (ii) Aquest *món* (iii) també és un “món”. És a dir, una totalitat òntica intramundana il·luminada sota certa “llum” (obertura del món, comprensió del ser), i (iii) a partir d’aquest ens al qual està lliurat, el Dasein es comprèn (quotidianament a *si mateix*).

Segons això, sembla que Heidegger situï el món en el moment de la *caiguda*. Però no és del tot així. A nivell sistemàtic i conceptual, el món entès *ontològicament* predomina en el moment (ii) de l’estar-llençat i (iii) de la facticitat del Dasein. Cal tenir present que el Dasein que s’absorbeix en l’ens, cau en el “món”; això és, en l’ens intramundà de què s’ocupa i en què es reflecteix. És el món circumdant en el seu sentit més òntic. Així, la cita de la nota al peu anterior deia que el Dasein no pot ser *per-mor-de si mateix* sinó es troba ja *llençat* en un món, *amb vista al qual* pot projectar-se a *si* i a *l’ens*, donant lloc a un “món”.

III. Quina forma de ser té el món?

Entre Dasein i món *no hi ha independència ontològica*, més aviat *codependència*, però en parlem mitjançant dos termes diferents. És precisament en el § 69c on s’arriba més lluny en la “identificació” dels dos, amb un predomini del Dasein sobre el món, donant peu a lectures subjectivistes i idealistes. En aquest paràgraf Heidegger deixa la porta oberta a aquesta mena d’interpretacions, però també és cert que la qüestió en litigi és altament complexa i no està prou desenvolupada pel filòsof. Per la meua banda considero admissible que el món només *es digui* “per boca” del Dasein, atès que només aquest *parla*. Sent el Dasein l’ens que comprèn i *diu* el ser, es pot acceptar el predomini *expositiu* del Dasein. Però això no *hauria de* comportar, com passa, un domini del comprendre i el projecte que faci oblidar que el Dasein es troba sempre *fàcticament* llençat a un món, i que aquest *món*, aquesta comprensió del ser *on* rep el seu poder-ser, *sempre el precedeix*.¹⁷⁰⁶ Així, tampoc “hi ha” Dasein sense obertura del món.

mateix d’un concepte de món satisfactori. Segons Sonderegger això seria degut al fet que Heidegger no s’acaba de decidir a pensar conjuntament “el Dasein projectiu quasi-transcendental efectiu amb el seu estar-llençat repetidament afirmat”. Sonderegger (2003), 96.

¹⁷⁰⁴ Amb tot, mantinc la sospita crítica respecte la *monoprincipialitat* de la fonamentació de tots els fenòmens en la temporalitat. Com diu Rentsch, “s’hauria de modificar la tesi del ser-previ transcendental i monoprincipial del fonament constitutiu temporal (*des zeitlichen Konstitutionsgrundes*) en el sentit d’un origen ontològic, en la direcció d’una anàlisi constitutiva poliprincipial (*einer polyprinzipiellen Konstitutionsanalyse*)”. El propi Heidegger donaria pistes d’un “ordre de fonamentació més complex i menys esquemàtic-jeràrquic”. Per a Rentsch, “l’establiment d’unitat (*Einheitsstiftung*)” s’esdevé “a la vegada” de manera lingüística, temporal, espacial, social, corporal i natural”. Rentsch (2007), 215.

¹⁷⁰⁵ (1) <<El Dasein existeix *per-mor* d’un poder-ser de si mateix (*Das Dasein existiert umwillen eines Seinkönnens seiner selbst*)>>, (2) que existeix estant llençat (*geworfen*) i (3) llençat es veu lliurat a l’ens en què s’absorbeix cadentment; és a dir, que està <<entregat a l’ens del que ha de menester *per a* poder ser com és, a saber, *per-mor-de si mateix* (*an Seiendes überantwortet, dessen es bedarf, um sein zu können, wie es ist, nämlich umwillen seiner selbst*)>> (*SuZ*, 364/380).

¹⁷⁰⁶ Aquest és el cor de la crítica de Pocaí a Heidegger, que el domini del projecte desactiva la radical facticitat del nostre ésser-en-el-món a *SuZ*, malgrat admetre alguna esmena a *WiM*. Cf. Pocaí (2007), 64-66.

III.1. El món té la forma de ser del Dasein?

<<[a] En la mesura en què el Dasein existeix fàcticament, es comprèn a si mateix en aquesta connexió del per-mor-de si mateix amb un eventual per-a-quelcom. [b] *Allò-dins-el-qual* el Dasein existent es comprèn, “hi” és [és “aquí”]¹⁷⁰⁷ amb l’existència fàctica del Dasein. **L’allò-dins-el-qual de la comprensió primària de si té el mode de ser del Dasein.** [c] **El Dasein, existint, és el seu món.** (*Sofern Dasein faktisch existiert, versteht es sich in diesem Zusammenhang des Um-willen seiner selbst mit einem jeweiligen Um-zu. Worinnen das existierende Dasein sich versteht, das ist mit seiner faktischen Existenz »da«. Das Worinnen des primären Selbstverständnisses hat die Seinsart des Daseins. Dieses ist existierend seine Welt.*)>> (*SuZ*, 364/380).¹⁷⁰⁸

Aquesta cita, font de molts maldecaps, recull qüestions ja apuntades en una versió més radicalitzada. M’hi aturo per extreure’n el màxim partit en relació a la qüestió del món.

(a) En primer lloc el Dasein fàctic¹⁷⁰⁹ es comprèn a si segons la significativitat del món *en què* existeix.¹⁷¹⁰ És a dir, *en i des dels* vincles concrets del *per-mor-de* (si) i el *per-a* (quelcom). P.e., per gaudir d’una seguretat en el futur, el Dasein estalvia. Així es comprèn com a *homo oeconomicus* que treballa per un sou, del qual n’estalvia o inverteix una part, etc. L’exemple (com qualsevol altre exemple) només té sentit *en* una totalitat circumstantiva (*Bewandtnisganzheit*) històrica determinada. Qualsevol totalitat circumstantiva implica, però, el *món* en el sentit ontològic esmentat d’una significativitat *en-què* (*worin*) som el nostre poder-ser (món 4A).¹⁷¹¹

(b) La segona afirmació de la cita determina el món com a ‘allò *en* el qual’, ‘*dins* del qual’ o ‘*on*’ el Dasein es comprèn fàcticament i es diu que té un mode de ser *com* el Dasein. El text diu, que el món “hi” és. El món com el Dasein existent, també és ‘aquí (*da*)’. La indicació és molt vague. Què vol dir que el món té la forma de ser del Dasein? Que *existeix i és en-cada-cas-el-seu* com el Dasein? O més aviat que el seu *ser* és l’Aquí en el sentit més ampli de l’*obertura*?¹⁷¹² La primera precaució en relació a la desinhibició expressiva de Heidegger en aquest punt, seria traduir la seva tesi en aquesta altra: **el món té una forma de ser com la del Dasein.** *Anàloga* a la del Dasein i no la mateixa, no una forma idèntica de ser. A pesar que l’Aquí del Dasein implica que el món també és *aquí*, no es tracta d’un *mateix ens*. Per començar, el món en sentit ontològic no és un ens. Però encara que el prenguèssim en el sentit òntico-existencial (món 3), tampoc seria *el mateix ens* que el Dasein del cas... Encara menys ho seria si el prenem com a univers (món 1)! Dasein i món estan essencialment vinculats, però només es pot entendre què pot voler dir que tenen un mateix mode de ser des del prisma de l’èsser-en-el-món (i tot just).¹⁷¹³

¹⁷⁰⁷ Rivera ho tradueix així: “ex”-siste.

¹⁷⁰⁸ Els quadres amb les lletres a, b, c, i el quadre amb altres opcions de traducció són meus.

¹⁷⁰⁹ I el Dasein *existent* sempre és fàctic

¹⁷¹⁰ O ‘dins del qual’ en el cas del *Worinnen* que s’utilitza aquí. En el § 14, el sentit 3 de món és el del *worin*, ‘(allò) en el qual’ el Dasein fàctic “viu” (cf. *SuZ*, 65/93). D’entrada considero *Worinnen* i *Worin* com a sinònims.

¹⁷¹¹ Només dins d’un cert marc es pot ser aturat, inversor, divorciat, delinqüent, enamorat, seguidor... Mentre que en el mateix marc, possiblement no es pugui ser emperador, esclau, senyor feudal, bruixot...

¹⁷¹² Cosa que lligaria amb l’equilibri que he intentat establir entre *obertura del Dasein* i *obertura del món*. Atès que els he considerat com a dos aspectes de la mateixa obertura, i en cap cas l’obertura del món és secundària o es pot reduir al donar-se l’ens intramundà com a tot, el qual pressuposa la mateixa obertura (del món).

¹⁷¹³ Ja he repetit que cal ser molt rigorosos amb l’ús d’aquest terme que designa sempre una estructura de ser (un fenomen fenomenològic) i no s’ha de confondre mai amb un ens. Ni tan sols amb el Dasein!

La tesi anterior sobre el mode de ser del món es pot interpretar de maneres diferents.

(b.1.) Una lectura suau consideraria que dins de les formes de ser exposades (bàsicament tres: ser-a-mà, estar-aquí i Dasein) Heidegger considera que el mode de ser del món és *més proper* al mode de ser del Dasein, que no als altres. És patent que el món no és un útil ni una cosa.¹⁷¹⁴ Amb això determinar el ser del món continua sent una tasca pendent, per poder-lo distingir (en la mesura corresponent) del ser del Dasein.¹⁷¹⁵

(b.2.) Hi ha el perill d'identificar Dasein i món fins a considerar-los ontològicament el mateix.¹⁷¹⁶ Cal evitar aquesta lectura, perquè sumiria el plantejament de l'ésser-en-el-món en la inòpia conceptual, la indiferència fenomènica i una inoperabilitat filosòfica greu.¹⁷¹⁷ En el § 31, p.e., Heidegger diu del món que “hi” és, que és “aquí”, i que el seu *ser-hi* és el *ser-en*¹⁷¹⁸, en un exemple més de com el món i el Dasein (esp. el seu Aquí (*Da*) i l'obertura del Dasein) es barregen i pràcticament s'identifiquen, cosa que considero un perill. El *ser-hi* del món és la seva *obertura* que caldria distingir del *ser-hi* del Dasein (Aquí, obertura del Dasein). (cf. cap.1.4.1.; cap.2.3.2.2. (apartat I)).

(b.3.) Per contra, cal mantenir alguna *alteritat* pel que fa al món. El món no és l'ens, però hi té una relació interna essencial. En la lectura que he fet, també l'ens manté una *alteritat* radical -malgrat comprendre's habitualment en sentit general comú (sobre un món)-, que es posa de manifest en l'angoixa.¹⁷¹⁹ *El món com a món* es mostra al Dasein, que s'hi troba inhòspitament *llençat*.¹⁷²⁰ Malgrat que els nivells del plantejament de la qüestió *del món* es corresponen amb nivells en l'anàlisi *del Dasein*, cal mantenir també la diferència entre Dasein i món, que Heidegger no sempre respecta, i que és més perillosa com més s'apropi la interpretació del Dasein amb quelcom així com l'home, el subjecte o l'individu.

En la meua lectura, Dasein i món pertanyen a l'estructura *a priori* de l'ésser-en-el-món, però s'hi dóna una tensió conceptual. El fenomen del món i del Dasein no són separables, però tampoc són *el mateix*, encara que sovint se solapin i, en cert sentit, tinguin un mode de ser “anàleg”: ser “aquí” o “ser-hi”. A nivell conceptual, el mínim que no es pot confondre i que cal poder distingir és el *Dasein*, el *món* i l'*ens*, tot i que els tres s'entrellacin i es codefineixin. El *Dasein* és un *ens*, l'ens compareix “en” el món, i el món malgrat no ser un ens configura la totalitat de l'ens possible, Dasein inclòs, etc. De fet el Dasein és un *ens-que-és-en-el-món per definitionem*. La *diferència* entre el Dasein (com a ens) i l'ésser-en-el-món, ha de permetre, al meu entendre evitar la identificació de Dasein i món; i no reduir mai del tot el món a un mode de ser del Dasein, a un *existenciari*. Aquesta tensió m'hauria de permetre una interpretació del món en què

¹⁷¹⁴ Tot i que sovint ha predominat en llocs textuals de *SuZ* l'accepció de ‘món’ com a ‘món circumdant’ en el sentit de ‘tot intramundà’ o alguna cosa de l'estil.

¹⁷¹⁵ Existència, en-cada-cas-meu, cura...

¹⁷¹⁶ A nivell òntic la identificació és senzillament insensata: des d'una lògica elemental si el món és ‘allò en què’ el Dasein “viu” (món 3, sentit òntic preontològic), l'altre element d'aquesta relació (lògicament pensada), aquest ‘on’ no pot ser el Dasein mateix (com a ens).

¹⁷¹⁷ Tal identificació comportaria un neomonisme, un neoparmenidisme que no permet dir res més que ‘Dasein’.

¹⁷¹⁸ <<Que el Dasein, existint, és el seu Aquí, significa, per començar, que el món és “aquí”; el seu ser-hi és ser-en (*Das Dasein ist existierend sein Da, besagt einmal: Welt ist »da«; deren Da-sein ist das In-sein*)>> (*SuZ*, 143/167).

¹⁷¹⁹ Cf. III, cap.2.3.1.3. (apartat IV), 7.3.2.. L'ens té la possibilitat radical de la seva immundícia, és a dir, de *ser* sense *comprensió de ser*.

¹⁷²⁰ L'*estar-llençat* enmig de l'ens es manifesta en una cruesa desacostumada en alguns estats afectius. El món deixa de ser el nostre com-a-casa i apareix feréstec. Un *món* on existim malgrat no tenir-hi lloc.

aquest no depengui *només* del Dasein del cas (tot i el seu vincle inevitable). El món és la *relacionalitat* per excel·lència (cf. cap. 1.3.4.3., apartat 1.1.), i sense ell no s'explica la "codependència" del Dasein i l'ens, per molt peculiar i assenyalat que sigui el Dasein a l'hora de plantejar la pregunta pel ser.

És veritat que només es pot parlar de *món* des del Dasein i pel Dasein. Així, el món "hi" és amb l'existència fàctica del Dasein, però no és el mateix que el Dasein, ja que llavors seria estúpid dir que el Dasein *és-en-el-món*. Precisament en aquesta tensió fenomènica i estructural el *món* (el projecte de comprensió de ser en què el Dasein es troba llençat) depèn del Dasein i de l'ens, però també es dona la dependència del *Dasein* respecte el món i l'ens, i també, tot i que d'un altre tipus, la de l'ens respecte el món i el Dasein.

(c) La darrera frase de la cita diu que 'el Dasein, existint, *és* el seu món'. El món no és el mateix que el Dasein, però el Dasein existint, sent "en" l'obertura del món i sent ell mateix l'obertura com a Aquí, "és el seu món". Aquí es remet el món *possessivament* al Dasein. Vol dir que l'ha fet ell? No. Vol dir que és un món privat? Tampoc. Però es tracta d'un món particular, potser no exclusiu, però sí configurat bàsicament des del Dasein del cas? No és gens clar. Es tracta d'una "ressurrecció del subjecte transcendental de la tradició"?¹⁷²¹ A continuació intento atendre al problema des de diverses perspectives.

(c.1.) D'entrada el món és *comú*. *Del* Dasein, certament, però no del Dasein singularitzat (en tant que individu o comunitat), sinó del Dasein genèric, *de l'hom*. Aquest món comú *és* en una certa indiferència, fins i tot improprietat. El Dasein resolt s'apropia del món. En aquest sentit es fa "seu" el món en què es troba llençat i, habitualment, perdut, i així pot ser les *seves* possibilitats des de la Situació. Aquesta interpretació és plausible, però no hi ha res en el text citat que indiqui que estem parlant del Dasein resolt. Així que caldrà provar una altra versió.

(c.2.) Fa un moment s'ha dit que l'*on* (*Worinnen*) en què el Dasein es comprèn primàriament a si –el món– té la forma de ser del Dasein. Conseqüentment hauríem d'atribuir l'*autoreferencialitat* i el caràcter de *l'en-cada-cas-meu* al món. Llavors el *món* haurà de ser en cada cas d'algú: 'meu/nostre' (és a dir referit al Dasein del cas), 'seu' (en el sentit d'un *altre* Dasein, o un coexistent). Així el món *és* cada cop el món *del* Dasein del cas (individual, comunitari, global...). Traiem així l'entrellat d'aquest enigma? No hi ha, i això sí que ha quedat establert, món sense Dasein (no estem parlant de l'univers). En aquest sentit si el món "és" ha de ser *en cada cas d'algú*, és a dir, del Dasein. Tal i com s'ha articulat l'èsser-en-el-món, el món requereix un *qui* que sigui-en ell (cf. cap. 1.3.6.). Aquesta versió se sosté millor des del moment que al llarg de la tesi he defensat una lectura no individualista del Dasein.

Amb tot, s'alça de seguida una objecció a aquesta interpretació. L'aplicació estricta al món de la *Jemeinigkeit* (i de l'*Existenz*, de fet) implicaria que aquest té un si-mateix possible i, en rigor, el món seria en cada cas *el seu* (el del món *mateix!*). Però això no té cap ni peus. Per tant, recomano **llegir l'atribució al món de la forma de ser del Dasein en un sentit analògic** i no literal.¹⁷²² Això no soluciona *el problema*, però com a mínim no l'agreuja.

¹⁷²¹ Rentsch (2007), 220. Si s'identifica el Dasein amb el subjecte, llavors el món és subjectiu! (cf. *SuZ*, 366/382).

¹⁷²² Nancy considera que el món *existeix* o *hi és* (és ací) d'un mode diferent que el Dasein. Es tracta "de comprendre el món no en tant que objecte o en tant que el camp d'acció de l'home, sinó com la totalitat de l'espai de sentit de l'existència, totalitat ella mateixa *existent*, inclús si no és sota la modalitat del *Dasein*." Nancy (2003), 92. De fet, Nancy parla del *món-aquí* comú que articula els diversos *ser-allà* (en referència al Dasein). Cf. Nancy (2003), 123-124.

III.2. El món com a horitzó dinàmic

En el § 69c Heidegger recorda el procés de “fonamentació” seguit fins aquí. El ser del Dasein és la cura, que té com a sentit ontològic la temporalitat. Aquesta constitueix l’obertura de l’Aquí, en la qual el món *també* és obert.¹⁷²³ Sembla fins i tot que Heidegger pretengui *dissoldre* en la temporalitat com a sentit originari la tensió entre obertura del món i obertura del Dasein que he assenyalat.¹⁷²⁴ Sigui com sigui, la tensió es *disté*.

En Heidegger els *èxtasis* temporals plasmen el protomoviment del temps, el seu temporalitzar-se. Aquest complex transcórrer multidireccional possibilita, en tant que *sentit* dinàmic de fons, el que és: sia el *Dasein* en la seva ocupació, sia el món de *l’ens* en la investigació científica, sia el *món* com a fons de significativitat. En el temporalitzar-se el temps el Dasein és transcendent, “surt fora de si”, cosa que tampoc és nova, ja que des d’un bon principi s’ha dit que *ser-en* és *ser “fora”*. Aquí Heidegger vol relligar diversos registres conceptuals en una “unificació” temporal. Expressat en termes kantians parlariem d’una deducció transcendental i temporal dels existenciaris descoberts fenomenològicament al llarg del text. Com en Kant l’esquematització fa de mitjancera entre l’enteniment i la sensibilitat, en Heidegger els *esquemes horitzontals* (és a dir, de l’horitzó) vincularien temporalitat i món. Aquest procés no és clar. Està *programàticament* afirmat però no pas *fenomenològicament* mostrat. “El nucli de l’argumentació sistemàtica consisteix aquí en atribuir als tres *èxtasis temporals* els seus corresponents *esquemes horitzontals* del món”.¹⁷²⁵

<<La condició temporal-existenciària de la possibilitat del món es troba en **el fet que la temporalitat com a unitat extàtica té alguna cosa així com un horitzó** (*Die existenzial-zeitliche Bedingung der Möglichkeit der Welt liegt darin, daß die Zeitlichkeit als ekstatische Einheit so etwas wie einen Horizont hat*)>> (*SuZ*, 365/380). La temporalitat es vertebrarà com un “moviment” extàtic que incorpora els seus propis horitzons. Si aquests *designen* el món, cal reconèixer que aquest no és cap *externalitat* al procés de temporalització, cosa en la qual Heidegger no hi insisteix prou.

La *temporalitat extàtico-horitzontal* és unitàriament un desplegament inconclós d’una pluralitat d’èxtasis i horitzons. La idea del **món com a horitzó** (temporal) permet lligar el que s’ha dit ontològicament sobre el món com a significativitat (4A) amb la qüestió de la temporalitat. Això proporciona una **lectura més dinàmica** del món (fins i tot *històrica*; cf. cap.3.4.2.), que hauria d’evitar-nos el tràngol de caure en una concepció transcendental *estàtica*. La noció de món apuntada combinària (A) certa

¹⁷²³ <<En l’obertura de l’Aquí el món està coobert. La unitat de la significativitat, és a dir, l’estructura ontològica del món, també haurà de poder-se fundar en la temporalitat. (*In der Erschlossenheit des Da ist Welt miterschlossen. Die Einheit der Bedeutsamkeit, das heißt die ontologische Verfassung der Welt, muß dann gleichfalls in der Zeitlichkeit gründen.*)>> (*SuZ*, 365/380). Aquesta formulació té un “regust” subjectivista, si es pensa l’Aquí del Dasein en termes de ‘consciència’ o subjectivament, sent llavors la temporalitat una espècie de protosubjectivitat o transcendentalitat autogeneradora dels subjectes finits. Aquesta interpretació em sembla desencaminada i errònia. No en va, Heidegger se’n desentendrà per complet a partir de finals dels anys trenta.

¹⁷²⁴ Per la meua banda considero que el problema roman, car aquest “anar a parar” a la temporalitat (una mena de “fundació”) de l’obertura no s’articula suficientment, ni la “dissolució” de la distinció possible (a nivell conceptual, car el fenomen a què apunta l’obertura és el mateix l’atribuïm al Dasein o al món). Pot ser pel caràcter inconclós de l’obra, però en certs moments de la 2ª secció la temporalitat fa el paper d’un *deus ex machina* que “soluciona” els problemes grossos. Aquesta “dissolució” no és suficient, al meu parer, sense per això negar l’esforç de Heidegger per remetre els fenòmens fonamentals a la temporalitat (cura, obertura, ésser-en-el-món, espacialitat...).

¹⁷²⁵ Rentsch (2007), 221.

formalitat transcendental (necessària en cert grau per poder parlar del món “en general”), (B) amb la metodologia fenomenològic-hermenèutic-existenciària.¹⁷²⁶ Aquesta simbiosi hauria de garantir una concepció del món no estàtica (transcendentalisme clàssic) ni merament contingent-dinàmica (hermenèutica).¹⁷²⁷

A cada *èxtasi*¹⁷²⁸ li correspon un *esquema horitzontal* (*horitzó* extàtic “mundà”), que és el seu *cap-a-on* (*Wohin*). Què ens ensenya això sobre el caràcter de ser del món?

ÈXTASIS temporals en què el Dasein “sur- t fora de si”	FUTUR (<i>Zukunft</i>)	HAVER-SIGUT (<i>Gewesenheit</i>)	PRESENT (<i>Gegenwart</i>)
<p>ESQUEMES HORITZON-TALS: el <i>cap-a-on</i> (<i>Wohin</i>) de cada èxtasi temporal (de la temporalitat del Dasein).</p>	<p><<L'esquema pel qual el Dasein ve <i>venidorament</i> a si mateix, pròpiament o impròpia, és el per-mor-seu (<i>Das Schema, in dem das Dasein zukünftig, ob eigentlich oder uneigentlich, auf sich zukommt, ist das Umwillen seiner</i>)>>.</p>	<p><<L'esquema en el qual en la disposició afectiva el Dasein és obert a si mateix com a llençat és el davant-de-què de l'estar-llençat (en què de l'estar entregat) (<i>Das Schema, in dem das Dasein ihm selbst als geworfenes in der Befindlichkeit erschlossen ist, fassen wir als das Wovor der Geworfenheit bzw. als Woran der Überlassenheit</i>)>>.</p>	<p><<Existint per-mor-seu en l'estar entregat a si mateix com a llençat, el Dasein com a ser-vora... també és presentant. L'esquema horitzontal del present es determina per mitjà del per-a-què (<i>Es kennzeichnet die horizontale Struktur der Gewesenheit. Umwillen seiner existierend in der Überlassenheit an es selbst als geworfenes, ist das Dasein als Sein bei... zugleich gegenwärtigend. Das horizontale Schema der Gegenwart wird bestimmt durch das Um-zu.</i>)>> (<i>SuZ</i>, 365/380-381).</p>

No es tracta d'una dispersió rapsòdica de formes de temporalitzar-se i horitzons d'aquestes. Heidegger, en un dels moments més especulatius de *SuZ*, “posa” la unitat extàtica de la temporalitat com a sentit “últim” que determina el món com a *horitzó*. El món com allò vers el qual el Dasein ja sempre ha transcendit l'ens en el seu projectar-se: <<La unitat dels esquemes horitzontals de futur, haver-sigut i present es funda en la unitat extàtica de la temporalitat. **L'horitzó de la temporalitat total determina allò respecte del qual l'ens que existeix fàcticament està essencialment obert.** (*Die Einheit der horizontalen Schemata von Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart gründet in der ekstatischen Einheit der Zeitlichkeit. Der Horizont der ganzen Zeitlichkeit bestimmt das, woraufhin das faktisch existierende Seiende wesenhaft erschlossen ist.*)>> (*SuZ*, 365/380). Identifico aquest *allò-respecte-el-qual* (*worupon*) el Dasein fàctic està *obert* amb el **món** en sentit ontològic. Així, en consonància amb el que dirà a *Vom Wesen des Grundes* (1929) (cf.IV, cap.5.3., 6.3.1.3.), **el món és l'horitzó unitari del transcendir (l'ens) per part del Dasein.**¹⁷²⁹

¹⁷²⁶ També la interpretació transcendental ha d'arrelar *sempre* en els fenòmens, partint de l'existència, procedint mitjançant indicacions formals i la circularitat hermenèutica.

¹⁷²⁷ Malgrat es pugui arribar eventualment a alguna “definició” del món, no s'hi pot restar massa temps, sota el perill que esdevingui un dogma. Cal *efectuar-la* i *posar-la a prova* cada cop de nou des dels fenòmens.

¹⁷²⁸ ‘Sortir fora de si cap a’, ‘emergències cap a...’ (*Entrückungen zu...*) del Dasein.

¹⁷²⁹ Luckner (2001), 153: “El món és qui forma una unitat horitzontal en cadascun d'aquests èxtasis d'ell mateix”.

La meua darrera afirmació comporta un problema interpretatiu greu, perquè col·lideix frontalment amb l'afirmació de <<l'horitzó de la temporalitat total>> en la cita anterior, que *determinaria* el món (allò respecte-el-qual el Dasein transcendeix). A no ser que aquest *horitzó total* s'entengui com el món mateix des d'una perspectiva dinàmica i processual. Aquesta opció permetria pensar el món i la temporalització des del mateix nivell d'originarietat, tot i que no és el camí que segueix Heidegger a *SuZ*. De totes maneres a la naturalesa extàtica i temporal del Dasein que *el fa sortir de si*, com a forma originària de ser (transcendència), li correspon internament i no derivadament o secundària, un *cap a on* total, que seria, al meu entendre, el *món* en sentit ontològic dinàmic. Aquesta interpretació del món com a *horitzó dinàmic total* lliga amb el que Heidegger afirmarà posteriorment (esp. als cursos SS 1927, SS 1928 i a *VWdG* (cf.IV, cap.5), quan la temporalitat va abandonant el centre dels seus esforços filosòfics.

III.3. Projectar, obrir i descobrir: *Dasein*, món i ens

El fragment següent identifica els tres moments de la *cura* amb els èxtasis temporals: <<Amb el ser-hi [Da-sein] fàctic queda sempre **projectat** en l'horitzó del futur un poder-ser; i en l'horitzó de l'haver-sigut queda **obert** el “ser ja” i en l'horitzó del present queda **descobert** l'objecte d'ocupació (Mit dem faktischen Da-sein ist je im Horizont der Zukunft je ein Seinkönnen entworfen, im Horizont der Gewesenheit das »Schon sein« erschlossen und im Horizont der Gegenwart Besorgtes entdeckt)>> (*SuZ*, 365/380). Però no només es vincula l'*existenciarietat* amb el futur, el fàctic *estar-lleñat* amb l'haver-sigut i el *cadent ser-vora* l'ens amb el present, sinó que, a més, es correlacionen sistemàticament els moments de la cura i els èxtasis temporals amb els “actes ontològics”¹⁷³⁰ fundants: *projectar*, *obrir* i *descobrir*. Radicalitzant la lectura, des d'un esquema de pensament *formalment* intencional¹⁷³¹, arribo al següent: **projectar** (*entwerfen*) és “l'acte” al qual li correspon com a “objecte” el Dasein (en sentit passiu-actiu: projectat-projectant); a l'**obrir** (*erschließen*) li correspon el món; i **descobrir** (*entdecken*) té com a “objecte” l'ens (intramundà).

No nego que aquesta reflexió té un punt forçat. Es tracta d'una certa exageració i simplificació dels fenòmens, car la relacionalitat holística de base és fonamental, però pot ajudar a clarificar les *relacions primàries* que dins del fenomen de l'ésser-en-el-món permeten distingir entre *Dasein*, món i ens (intramundà). D'aquesta manera ens assegurem una alteritat entre Dasein i món que invalidi les lectures inadequades que he assenyalat.

El text citat parla en formes de participi: “projectat” (el poder-ser del Dasein), “obert” (el món) i “descobert” (l'ens de l'ocupació). En els dos primers casos també podem usar l'infinitiu. El **projectar** (*entwerfen*) del Dasein (genitiu objectiu i subjectiu); el Dasein com a ens *projectat*, però també *que* (es) *projecta*. L'**obrir** (*erschließen*) del món; del món en diem que *és obert*, però a la vegada que (*s'*)*obre*. De fet, el descobriment de l'ens és possible en tant que el món ja és obert. Si volguéssim parlar de **descobrir** (*entdecken*), hauríem d'atribuir aquesta “activitat” al Dasein, que és l'ens que descobreix (*entdeckend*) l'ens... Però fins i tot en aquest cas, té sentit parlar del *descobrir-se de l'ens* mateix (genitiu subjectiu).¹⁷³²

¹⁷³⁰ Per anomenar-los d'alguna manera, i sense pensar precisament en actes en el sentit habitual en què s'implica un agent. Aquí es tracten tan (o tan poc) d'actes com d'esdeveniments.

¹⁷³¹ ‘Formalment intencional’ o senzillament ‘gramatical’, ja que no pressuposo el subjecte dels tals “actes” o consciència en sentit ontològic fort. Si hi ha un subjecte i un objecte directe és a nivell merament gramatical.

¹⁷³² Dreyfus (1991), 106: “Obrir en tant que tracte hàbil (*skillful dealing*) amb modes de ser d'ens en situacions holístiques és més bàsic que descobrir”.

L'ens es descobreix com a tal, des de si (aquest és el concepte general de fenomen).

En aquesta lectura radicalitzada es dóna una ambigüitat (si pensem des dels esquemes de subjecte/objecte, agent/acte/resultat): al que hem anomenat “*acte*” ontològic fonamental li correspon *el mateix* com a “*resultat*” i com a “*agent*”.¹⁷³³ El projectat pel projectar és el Dasein (“objecte”), però aquest també és un projectar, és a dir, qui projecta (“subjecte”). En la taula següent presento les correlacions dominants (tot i no ser exclusives o excloents) dels èxtasis temporals amb els moments de la cura, els “actes” ontològics fonamentals, el moment predominant de l'èsser-en-el-món, així com l'existenciari ressaltat del ser-en (obertura del Dasein).

Èxtasi temporal	FUTUR	HAYER-SIGUT	PRESENT
En cada horitzó s'hi articula en especial un dels tres moments de la CURA	<i>Poder-ser (Seinkönnen)</i> . El per-mor-de si mateix genera la possibilitat del Dasein de ser així o aixà; és a dir, de tenir/ser possibilitats .	<i>Facticitat (Faktizität), estar-llençat (Geworfenheit)</i> . El davant-de-què genera les realitats en les quals el Dasein es veu entregat.	<i>Estar-caigut (Verfallenheit)</i> . El per-a-què, el context remissional d'allò a mà, genera la caiguda en el “món” (és a dir en les realitats, reduïnt el caràcter de possibilitat latent en la facticitat (som un <i>projecte-llençat</i>)).
“Acte” ontològic fonamental	Projectar (<i>entwerfen</i>)	Obrir (<i>erschließen</i>)	Descobrir (<i>entdecken</i>)
Moment estructural predominant de l'èsser-en-el-món ¹⁷³⁴	Dasein	Món	Ens intramundà
Els “actes” es relacionen amb existenciaris de l'obertura de l'Aquí	Comprendre (<i>Verstehen</i>)	Disposició afectiva (<i>Befindlichkeit</i>)	Parla (<i>Rede</i>) ¹⁷³⁵

¹⁷³³ Això es veu especialment amb el *projectar*, però també, tot i que de manera més tènue en els altres dos casos.

¹⁷³⁴ L'estructura de l'èsser-en-el-món no incorpora explícitament el moment de l'ens intramundà que uso aquí. Però no costa massa fer-lo explícit. Si l'èsser-en-el-món sencer és triàdic i implica un *qui*, ser-en i món, l'ens (intramundà) està exigit especialment pels moments del *ser-en* i del *món*. El món és condició de possibilitat de l'ens intramundà (“món”) –a part que el món *necessita* de l'ens per tal de poder-lo configurar *totalment* segons el projecte ontològic del cas. El món no és un ens, però sense ens, la mera noció de món és buida. Per altra banda, la primera forma com es plasma el *ser-en* és l'ocupar-se, el ser-vora l'ens intramundà. L'ens també té importància (més indirecta) en el moment del *qui*. El *qui* quotidià és l'hom, el Dasein que es comprèn a partir de l'ens que l'envolta i de què s'ocupa.

¹⁷³⁵ Aquesta és l'assignació de lloc més problemàtica. El problema travessa tot el plantejament de *SuZ*, no és res de nou. Bé que hem de recordar, per matisar el que aquí és “posat” de manera quasi-dogmàtica, que la consciència és un mode de la parla, que ens crida precisament a sortir de la caiguda. En tot cas, ni que sigui per via de “negar la caiguda” o superar-la, la parla continua referint-se especialment al nostre estar-caigut.

III.4. El món és temporal i transcendent

Com és possible la unitat de Dasein i món (cf. *SuZ*, 364/380)? És a dir, la copertinença essencial que els constitueix recíprocament? Com és possible un món (cf. *SuZ*, 351/368) com a unitat significativa de sentit? Heidegger ho “soluciona” remetent la vinculació dels nexes-*per-a* amb el *per-mor-de*¹⁷³⁶ a la seva unitat en la temporalitat horitzontal-extàtica. Aquesta *unitat temporal* (dogmàticament afirmada) possibilitaria la unitat de món i Dasein: el Dasein, extàticament temporal, és *Aquí* en un *món* que ja sempre és obert.¹⁷³⁷

Hi ha món en tant que hi ha Dasein, en el sentit assenyalat del Dasein com a ens “*transcendent*”, com a temporalitat extàtica que exigeix el seu horitzó.¹⁷³⁸ El món és *temporal*: <<el món no està-aquí ni és a mà, sinó que es temporalitza en la temporalitat. “Hi és”¹⁷³⁹ juntament amb el fora-de-si dels èxtasis. Si no existís cap Dasein, tampoc “hi” hauria [seria “aquí”] un món. (*Die Welt ist weder vorhanden noch zuhanden, sondern zeitigt sich in der Zeitlichkeit. Sie »ist« mit dem Außer-sich der Ekstasen »da«. Wenn kein Dasein existiert, ist auch keine Welt »da«.*)>> (*SuZ*, 365/381). El Dasein és *sempre* fora-de-si, temporalitzant-se extàticament. És l’ens **emergent**, que irromp entre les coses, trobant-se més en elles que no pas *en si*. El moment constituent de la transcendència es dona sempre i sempre s’ha donat. Només des d’ell podem parlar de Dasein. Sense ell l’ens a què ens referíssim no mereixeria el nom de ‘Dasein’. *Ser-hi és temporalitzar-se* extàticament *vers* el món (horitzó unitari dels èxtasis). Aquest és el nucli positiu, al meu entendre, de la tesi heideggeriana que *hi ha món* gràcies a la *temporalització de la temporalitat*. Però no juga aquí el món, com a *unitat* dels esquemes horitzontals¹⁷⁴⁰, un paper **quasi-espacial**?¹⁷⁴¹ No és la pertinença essencial del món com a horitzó dinàmic a la temporalitat extàtica una manera barroca de designar l’*espacialitat*, sense necessitat de recórrer a l’ontologia de la substància? No seria l’*espacialitat* del món “l’espai significatiu” de tota acció, succés i fet possibilitat per la significativitat (comprensió del ser històrica articulada pel ser-en)? No és el món l’espai de mostració mateix? El fenomen del *fenomen*? La possibilitat del mostrar-se les coses com el que són en cada cas? En aquest moment tenim l’oportunitat de **repensar unitàriament món, temps i espai**.¹⁷⁴²

Però com s’arriba a partir d’aquí a l’afirmació del món com a transcendent? Heidegger remet els “comportaments” fonamentals de la circumspècció ocupada, la deliberació i el descobrir científic

¹⁷³⁶ Grollerament expressat: els “fins” del Dasein i les coses que l’envolten.

¹⁷³⁷ <<La unitat horitzontal dels esquemes dels èxtasis fa possible el context originari dels nexes-*per-a* amb el *per-mor-de*. D’aquí se’n segueix que, en virtut de la constitució horitzontal de la unitat extàtica de la temporalitat, a l’ens que és en cada cas el seu Aquí li pertanyi sempre alguna cosa així com un món obert. (*Die horizontale Einheit der Schemata der Ekstasen ermöglicht den ursprünglichen Zusammenhang der Um-zu-Bezüge mit dem Um-willen. Wie die Gegenwart Darin liegt: auf dem Grunde der horizontalen Verfassung der ekstatischen Einheit der Zeitlichkeit gehört zum Seienden, das je sein Da ist, so etwas wie erschlossene Welt.*)>> (*SuZ*, 365/380-381).

¹⁷³⁸ <<En la mesura que el Dasein es temporalitza el món també és. Temporalitzant-se en virtut del seu ser com a temporalitat (...) el Dasein és essencialment “en un món”. (*Sofern Dasein sich zeitigt, ist auch eine Welt. Hinsichtlich seines Seins als Zeitlichkeit sich zeitigend, ist das Dasein (...) wesenhaft »in einer Welt«.*)>> (*SuZ*, 365/381).

¹⁷³⁹ Rivera tradueix <<“ist” ... “da”>> per <<“ex-siste”>>.

¹⁷⁴⁰ Aquests són: *per-mor-seu*, *en-què* de l’estar-lleuat (entregat) i *per-a-què* (cf. cap.3.4.1.2., apartat III.2).

¹⁷⁴¹ Rentsch sospita que els *esquemes horitzontals* fan la funció de “duplicacions quasi-espacials (“horitzó”) dels èxtasis temporals”. Rentsch (2007), 221.

¹⁷⁴² Precisament en la seva cooriginarietat (no jeràrquica). Vull dir és que no es pot pensar la temporalitat (ni l’espacialitat que el Heidegger de *SuZ* manté en segon o tercer pla) com a marc independent de la mundanitat.

objectivant, a l'èsser-en-el-món (cf. cap. 3.4.1.2., apartat I). Són *modes* de ser en el món. Com a tals pressuposen un món obert. Sense *obertura* de món no hi ha *descobrimt* de l'ens (*com a...*): ni tracte pragmàtic, ni tematització objectiva. L'obertura del món és *prèvia* a la compareixença de l'ens, atès que **el món és transcendent**.¹⁷⁴³ Que *el món és transcendent*, significa diverses coses: (i) que no és cap ens a mà o que està-aquí, (ii) perquè es *temporalitza* en la temporalitat i el seu ser té caràcter d'horitzó (*per als èxtasis temporals*).¹⁷⁴⁴ (3) Que l'obertura del món és englobant respecte l'ens que es pot descobrir en el seu en si gràcies a tal obertura. Per això el món obert, com a tal, excedeix l'ens i qualsevol conjunt òntic.

Possiblement fóra més acurat dir que el *món* és un moment essencial de l'estructura dinàmica de la *transcendència*¹⁷⁴⁵, i afirmar llavors, que com a tal *moment* és transcendent. A *SuZ* la transcendència encara no està desenvolupada, tot i que ja hi trobem els seus *moments* constitutius, que s'articularen explícitament més endavant (esp. al SS 1928 i *VWdG*): (i) el **Dasein** extàtic que transcedeix, (ii) el **món** com a *horitzó* i (iii) **I'ens** com allò al qual es retorna comprensorament.

Es deixa comparèixer l'ens per mitjà d'una *presentació* (*Gegenwärtigung*) en el "**retorn comprensor a l'ens**"¹⁷⁴⁶, per part del *Dasein* transcendent, des del *món* transcendent –en un segon sentit-. L'ens no és producte de cap transcendència, però la comprensió del seu ser en part sí. El *Dasein* fàctic es troba enmig de l'ens intramundà, comprenent-lo i comprenent-s'hi, en el que ontològicament és un *retorn* des dels èxtasis temporals a l'Aquí del *Dasein* ("el seu món"). Segons això, l'ens en la seva intel·ligibilitat és sempre *immanent* (*intramundà*) i el món en relació a aquest ens és *transcendent* (mai s'identifica amb l'ens). Heidegger afegeix que l'ens intramundà es mostra amb l'existir fàctic del *Dasein*, i apunta dues coses: (1) *que* l'ens es descobreixi, *que* es mostri no depèn de cap decisió del *Dasein*; (2) ara bé, *quin* ens es descobreix i en *quin grau*, sí que té a veure amb el *Dasein* del cas i la seva llibertat (finita i fàctica).¹⁷⁴⁷

¹⁷⁴³ <<Per estar fundat en la unitat horitzontal de la temporalitat extàtica **el món és transcendent** (*In der horizontalen Einheit der ekstatischen Zeitlichkeit gründend, ist die Welt transzendent*)>>. És a dir, <<ja ha d'estar extàticament obert per tal que l'ens intramundà pugui comparèixer des d'ell (*Sie muß schon ekstatisch erschlossen sein, damit aus ihr her innerweltliches Seiendes begegnen kann*)>> (*SuZ*, 366/381).

¹⁷⁴⁴ Aquí es veu a la vegada (A) que el món té la forma de ser del *Dasein*, com he dit (cf. cap. 3.4.1.2., apartat III.1.), car és *temporal*. Però a la vegada, també es veu *la diferència* amb el *Dasein* extàticotemporal: (B) el món és l'horitzontalitat *necessària* al temporalitzar-se emergent del *Dasein* que surt de si. Si no pensem aquest *horitzó* com a "efecte" i "producte" de la dinàmica temporal del *Dasein*, podrem evitar un retorn a l'idealisme de Fichte (el joc de jo i no-jo produït per l'activitat originària (*Tathandlung*). Èxtasi i horitzó són *moments* d'un mateix fenomen, i el nom de 'temporalitat' em sembla insuficient per a designar aquest tot.

¹⁷⁴⁵ A *SuZ* aquesta estructura dinàmica i "productiva" porta encara el nom de 'temporalitat'. A pesar dels vestigis "subjectivistes" que resten en la temporalitat pensada a *SuZ*, l'avís que aquesta té la seva font originària en la 'temporarietat' hauria de ser suficient per no reduir *SuZ* a un tractat idealista, com es fa sovint. Per la proximitat de 'món', 'temporarietat' i 'sentit de ser' (cf. cap. 3.4.2.1.).

¹⁷⁴⁶ <<Més aviat, el *Dasein* fàctic, comprenent-se a ell mateix i comprenent, ensems, en la unitat de l'Aquí, el seu món, torna des d'aquests horitzons vers l'ens que compareix en ells. **El retorn comprensor vers l'ens** és el sentit existenciari que té el deixar que l'ens comparegui per mitjà d'una presentació; i per això, a tal ens, se l'anomena intramundà. (*Das faktische Dasein kommt vielmehr, ekstatisch sich und seine Welt in der Einheit des Da verstehend, aus diesen Horizonten zurück auf das in ihnen begegnende Seiende. Das verstehende Zurückkommen auf... ist der existenziale Sinn des gegenwärtigenden Begegnenlassens von Seiendem, das deshalb innerweltliches genannt wird.*)>> (*SuZ*, 366/381).

¹⁷⁴⁷ <<Amb l'existència fàctica del *Dasein* compareix també l'ens intramundà. Que tal ens quedi descobert amb el propi Aquí de l'existència no depèn de l'arbitri del *Dasein*. De la seva llibertat depèn, encara dins dels límits del seu estar-llençat, només *allò* que el *Dasein* descobreix i obre cada cop, i la *direcció*, *amplitud* i *mode* d'aquest descobriment i obertura. (*Mit der faktischen Existenz des Daseins begegnet auch schon innerweltliches Seiendes. Daß dergleichen Seiendes mit dem eigenen Da der Existenz entdeckt ist, steht nicht im Belieben des Daseins. Nur was es jeweils, in welcher Richtung, wie weit*

L'ens no es mostra de manera neutra, igual i amb el mateix accent a cadascú. No només de l'ens sinó també del Dasein existent depèn la concreció d'aquest descobrir-se.¹⁷⁴⁸

En tot cas, la *transcendència* del món i la *transcendència* del Dasein no són idèntiques. El Dasein transcendeix més-enllà-de-l'ens (vers el món, la comprensió del ser...), “passant per sobre” de l'ens i d'ell mateix *qua* ens.¹⁷⁴⁹ La transcendència del món respecte l'ens és diferent de la seva “transcendència” respecte el Dasein, precisament en la seva cooriginarietat (no jeràrquica). aquest, en tant que transcendeix l'ens (i així *es transcendeix* a si), necessita el món com a *horitzó, direcció i fons* del seu transcendir, des del qual *retorna* comprensorament a l'ens. Per tant, el món només és *transcendent* respecte al *Dasein en tant que ens* (en la seva intramundانيتat), però *no* ho és respecte el *Dasein com a transcendència*. El món forma part del mateix esdeveniment ontològic que el Dasein. L'estructura de *l'ésser-en-el-món* interpretada com a *transcendència* manté la unitat de Dasein i món. **Dasein i món són recíprocs: codependents, coconstituents i coconstitutius.**

El món no es transcendeix, es transcendeix l'ens. No hi ha *defora* del món. El món és el *vers-el-qual* de la transcendència del Dasein. El món pot, però, esberlar-se, entrar en crisi i fer aigües (cf. cap. 2.3.2.3. (apartat II.3.), 3.3.3.4. (apartat III)). Si el món és temporal, llavors ha de ser en algun sentit *mutable, històric* (cf. cap. 3.4.2.) i finit. Hi pot haver un col·lapse del món.¹⁷⁵⁰

Aquesta estructura de la transcendència com a “esdeveniment” constituent de l'ésser-en-el-món (del Dasein, de l'ens, del món) no és cap transcendència psíquica, ni física, sinó que vol anomenar el moviment estructural en què el món *s'obre*, el Dasein es *projecta* i l'ens es *descobreix*. A *SuZ* se'n parla principalment en termes de ‘temporalitat’. Es tracta d'una *transcendència originària*¹⁷⁵¹, que excedeix i deixa enrere la concepció epistemològica moderna (transcendentalisme, empirisme...) i la concepció teologicometafísica medieval de la transcendència. La pregunta lícita no és com surt un subjecte vers el seu objecte, sinó <<què fa ontològicament possible que l'ens pugui comparèixer dins del món i que, així, pugui ser objectivat? (*was ermöglicht es ontologisch, daß Seiendes innerweltlich begegnen und als begegnendes objektiviert werden kann?*)>> (*SuZ*, 366/381). La condició del mostrar-se l'ens i de la seva possible objectivació és l'obrir-se del món. Respecte l'ens el món és transcendent, està sempre “*molt més enfora*” del que ho pugui arribar a estar mai cap objecte.¹⁷⁵² I és que <<si el “subjecte” es concep ontològicament com un Dasein que existeix i el ser del qual es funda en la temporalitat, serà necessari dir que el món és “subjectiu”. Però llavors aquest món “subjectiu”, en tant que temporalment transcendent, és “més

und wie es entdeckt und erschließt, ist Sache seiner Freiheit, wengleich immer in den Grenzen seiner Geworfenheit.)>> (*SuZ*, 366/381).

¹⁷⁴⁸ Quin ens i fins a quin punt és capaç de descobrir-lo, està codeterminat per la constitució biològica, historicocultural, per les tendències i interessos (personals i socials), pel moment històric general del Dasein fàctic existent (pau, guerra, inestabilitat). El Dasein rural europeu actual descobreix l'ens en el seu què i en el seu com de manera diferent que el Dasein rural oriental del s.XII.

¹⁷⁴⁹ Aquí s'entén perquè Leyte diu que el Dasein “és i no és” un ens. *L'ens* que és el Dasein queda transcendent per la *forma de ser* temporal-extàtica del Dasein.

¹⁷⁵⁰ Això caldria pensar-ho no només a partir del concepte de món 4B (nihilitat), sinó a partir de la qüestió de la mort i sobretot del *no-res* que tocarem més endavant (cf. IV, cap. 6.3.2. i cap. 7.3.).

¹⁷⁵¹ Aquest és el terme que Heidegger emprarà especialment al curs del SS 1928 (cf. IV, cap. 5.1.).

¹⁷⁵² <<El món està, en certa manera, “molt més enfora” del que ho pugui estar mai cap objecte (*Die Welt ist gleichsam schon »weiter draußen«, als es je ein Objekt sein kann*)>> (*SuZ*, 366/381).

objectiu” que qualsevol “objecte” possible. (*Wenn das »Subjekt« ontologisch als existierendes Dasein begriffen wird, dessen Sein in der Zeitlichkeit gründet, dann muß gesagt werden: Welt ist »subjektiv«. Diese »subjektive« Welt aber ist dann als zeitlich-transzendente »objektiver« als jedes mögliche »Objekt«.»*)>> (*SuZ*, 366/382). Amb això, Heidegger s’aproxima a un fenomen i a un discurs que possibilita la distinció conceptual subjecte/objecte, però al qual no es pot aplicar aquesta distinció. En l’ordre de fonamentació del sentit, explicar el món en termes subjectivo-objectius és començar la casa per la teulada; explicar el primer a partir del segon. No es tracta d’un ordre de raons causals, sinó ontològiques, que tenen a veure amb què possibilita la intel·ligibilitat en què ens movem i existim. L’holisme del fenomen del *món* implica una *simplicitat* opaca al discurs i al concepte.

IV. Conseqüències de la tesi ‘el món és temporal i transcendent’

Del recorregut textual i la reflexió subsegüent a partir de la vinculació fundant de l’obertura, l’èsser-en-el-món i la transcendència del món *en* la temporalitat (§§ 68-69) se’n desprenen tres notes per a l’esbós conceptual del fenomen del món. En resum, el món té caràcter (A) d’*esdevenir* o *esdeveniment*; (B) *no-idèntic* i (C) *transcendent*. Els tres caràcters conjuntament corroboren el fenomen del món com a *dinàmic*, *ontològic*¹⁷⁵³ i *històric*.

(A) El món és temporal. Així si es pensa com a *horitzó*, cal precisar que és un horitzó *dinàmic i en procés*. El món és, doncs, *històric*. El seu ser-món és un *esdevenir*-món, un “*mundar*”. El seu “canvi” no s’experimenta com qui experimenta el canvi en una persona o paisatge. Adonar-se de la seva modificació ja implica un problema filosòfic. Intuïtivament sembla haver-hi la possibilitat d’apreciar “canvis i diferències” en el món mercès a la distància *historicotemporal* (en un sentit per determinar). Per comparació entre “el nostre món” i el¹⁷⁵⁴ “món sigut” (cf. cap.3.4.2.). Una *ontologia del món present* completa (en el seu sentit més “material”) no sembla possible.¹⁷⁵⁵ Tot just un esbós temptatiu. El més “proper” a la *completud* d’una ontologia del present seria una *cosmovisió*. I això, justament *seria el més llunyà* de l’ontologia del món que intento delinear.

(B) Quan dic que el món és *temporal* o *històric* no el situo en una seqüència temporal en cap dels sentits usuals (temps físic newtonià, temps historiogràfic, temps salvífic, o de progrés), com si el món fos una bola que llisca per una cinta corredora. No se li pot suposar al món *una identitat* fixa, perquè és *històric*, així les articulacions “materials” del món varien, com es veurà. El món no és temporal *com* les muntanyes, les plantes, els processos físics, les formes de vida, els individus...¹⁷⁵⁶ No és una totalitat de sentit fixa, ni determinable directament. Quan determinem *una* totalitat de sentit (científicament, cosmovisionalment, religiosament), aquesta mateixa *determinació* pertany al seu món. El món és esmunyedís i no es deixa delimitar en un *objecte*. No es deixa determinar en una identitat, ja que tota identificació és *intramundana*. Insinuar les característiques del *ser-món* del món en general, en aquest

¹⁷⁵³ No-substancial, no determinable des de l’estar-aquí o l’utilitat, i no-estàtic.

¹⁷⁵⁴ O “algun món” sigut. Àdhuc, “un *altre* món”. Però això s’hauria d’interpretar degudament, car aquest món *altre* també ha de ser “un món” des del propi. Una alteritat completa del món seria una *nihilitat* del món del cas (món 4B).

¹⁷⁵⁵ El pensament de Heidegger no deixa d’intentar pensar “el present”, tot i que mitjançant la interrogació i relectura constant de filòsofs i poetes passats. Però la completud d’un plantejament ontològic del present no és factible. Pretendre-ho és incórrer en una *hybris* cosmovisional que elimina la sobria tasca ontològica desenvolupada fins aquí.

¹⁷⁵⁶ Tot i que l’analogia entre la seva forma d’*esdevenir* és més propera als darrers casos esmentats, que no als primers.

sentit formal, deu ser el màxim que podem fer.¹⁷⁵⁷

(C) El món té a veure amb el protomoviment de la temporalitat i la transcendència del Dasein “per sobre” l’ens. El món, segons s’ha caracteritzat des de la temporalitat, és l’horitzó del sortir-fora-de-si del Dasein (definició formal). Aquest horitzó que sempre és tal, no és una identitat plana i atemporal. Es modifica “temporalment”. Les *ciències* poden aportar valuoses dades i anàlisis sobre aquestes qüestions però la qüestió com a tal acostuma a quedar “fora” del seu camp de visió. El camp de visió de les ciències particulars està massa *immers* en aquesta “visibilitat” i comprensibilitat general en què consisteix el món familiar com per arribar-lo a pensar. El problema de l’holisme és inherent a la qüestió del món. Les ciències investiguen els seus *tots regionals* preestructurats ontològicament de manera implícita i habitualment no-explicitada. Però tots aquests conjunts i àmbits *òntics*, totes aquestes regions *ontològiques* (ni que siguin “regions” que es refereixin a *tot* l’ens), no esgoten el món que sempre les precedeix.

Que el món és *transcendent* a l’ens implicaria que pot canviar amb independència *relativa* als processos de l’ens. En efecte, el canvi del món genera transformacions en la comprensibilitat i les possibilitats d’interpretació de l’ens (*és* aquestes mateixes transformacions). Això és el que dóna sentit a expressions com “el món d’ahir s’acaba”, “el món dels nostres avantpassats”, “el món d’aquesta gent no és el meu món”, “el món de la ciència moderna”... Aquests usos quotidians ingenus denoten certa *alteritat* en el concepte de món, que permet distingir un món d’un altre, o identificar “canvis en el món”. És aquesta transformabilitat i processualitat holística la que vull anotar amb l’expressió (possiblement insuficient) ‘*el món és temporal i històric*’.

Aquestes indicacions haurien de ser suficients per considerar el fenomen del món dinàmicament. Sí, el món “canvia” sense deixar de ser món. Què vol dir això? Cal pensar el món (en sentit ontològic) de manera no-estàtica. A la vegada com a *únic* i com a *esdevenir*.¹⁷⁵⁸

3.4.1.3. El “temps del món” com a temps d’ocupació

El ‘*temps del món*’, al meu entendre, és un concepte que no porta el nom adequat. M’explico. Tal i com el determina Heidegger, aquest fenomen ocupa la posició intermitja entre la temporalitat extàtico-horitzontal del Dasein i la concepció vulgar del temps (temps com a successió homogènia d’*ares*). ‘*Temps del món*’ designa el temps que es fa *públic*, datable, que s’extén (en el sentit de la *duració*) i constitueix la *intratemporalitat* de l’ens a mà i que està-aquí.¹⁷⁵⁹ Per això s’identifica amb el temps de què ens ocupem

¹⁷⁵⁷ Anar més enllà és admetre que ens endinsem en la zona sense garanties i de màxim risc d’una ontologia del món vigent, limítrofe amb la ideologia, la moralitat i les conviccions cosmovisionals, científiques, comunitàries, personals i de tot tipus. Aquesta és una opció, però no la que treballo aquí. Des del *concepte formal de món* elaborat es pot afirmar que la seva *concreció “material”* no és mai idèntica a si, i que l’espai de significació i sentit obert amb el món es transforma, i no de manera plenament *independent* als esdeveniments intramundans, com les lectures idealistes de Heidegger pretenen.

¹⁷⁵⁸ Això no implica un retorn a Hegel, perquè no s’atribueix cap *esperit absolut* o *idea absoluta* com a protosubjecte sensat que dirigeix tal *procés*. No s’estableixen fites absolutes que dirigeixin teleològicament la història del món (la salvació, l’autoconsciència, la reconciliació, la felicitat del gènere humà, la pau universal). Això, no treu que hi hagi més paral·lelismes entre Heidegger i Hegel del que sembla a primer cop d’ull.

¹⁷⁵⁹ <<La temporalitat, en tant que extàtico-horitzontal, temporalitza alguna cosa així com el temps *del món* que constitueix la intratemporalitat d’allò a mà i del que està-aquí (*die Zeitlichkeit als ekstatisch-horizontale so etwas wie Weltzeit zeitigt, die eine Innerzeitigkeit des Zuhandenen und Vorhandenen konstituiert*)>> (*SuZ*, 420/434).

(*besorgte Zeit*), o temps interpretat des de l'ocupació. És el temps de què *disposem*, el temps que tenim i que perdem, en el sentit quotidià d'expressions com “em falta temps”, “hi ha un temps per a cada cosa”, etc. Si s'accepta tot això, crec que el fenomen designat com a ‘temps del món’, més aviat hauria de portar el nom de ‘temps del món circumdant ocupat’ o senzillament ‘temps quotidià’. És la característica *temporal* del “món” en el sentit més quotidià, caigut, immers en els quefers diaris amb l'ens que ens envolta i els altres (temps de la intramundanitat), però no del món en el seu més alt sentit ontològic. És cert que el *temps del món* no equival del tot a la *intratemporalitat* de l'ens, però apunta clarament en direcció al comparèixer l'ens i la interpretació vulgar i homogènia de tal intratemporalitat.

Exposo tot seguit la caracterització del “temps del món” segons Heidegger, en el benentès que el temps *del* món mateix, la seva temporalitat intrínseca, no s'esgota en el que Heidegger exposa en els §§ 79-81. Al contrari, podem trobar-hi pistes –ni desenvolupades ni del tot coherents amb el projecte general de *SuZ*- sinó que més aviat s'insinua en la caracterització de la *història-del-món* (*Weltgeschichte*) i la *historicitat* (*Geschichtlichkeit*) del Dasein (§§ 74-75) (cf. cap. 3.4.2.2.). Aquesta distinció permetria parlar en rigor del *temps del món* en la direcció de la seva *història*, la seva dinàmica pròpia.¹⁷⁶⁰ En un segon moment es podria parlar del ‘temps quotidià caigut del Dasein’ o ‘temps intramundà’, que pressuposaria el món mateix i la seva dinàmica temporal específica –tot i que mai desvinculada de l'ens, malgrat la seva relativa autonomia-. ‘Temps del món’ genuïnament entès no seria un concepte per *sota* la temporalitat del Dasein i per *sobre* de la intratemporalitat de l'ens (intrahistoricitat) –i de la concepció vulgar d'aquesta-, sinó precisament la dimensió temporal mateixa, englobant, ni per sobre ni per sota, que permet *comprendre* els diversos fenòmens del temps (més o menys originaris). Aquest *altre* concepte de *temps del món* es correspondria amb alguna cosa així com el *sentit* del ser mateix, en tant que temps a seques...¹⁷⁶¹

I. El temps de l'ocupació

Si fins aquí s'ha presentat l'anàlisi temporalexistencial de la temporalitat, ara <<cal reconèixer-li *explícitament* el seu dret a la fàctica interpretació “onticotemporal” de la història (*muß (...) der faktischen »ontisch-zeitlichen« Auslegung der Geschichte ausdrücklich ihr Recht zurückgegeben werden*)>>. Aturem-nos en el fenomen del temps on passen les coses.¹⁷⁶² Més important que el domini d'aquesta comprensió de la temporalitat en les ciències naturals i històriques, <<és el fet que el Dasein, ja abans de tota investigació temàtica “compta amb el temps” i es regeix *per ell* (*ist das Faktum, daß das Dasein schon vor aller thematischen Forschung »mit der Zeit rechnet« und sich nach ihr richtet*)>> (*SuZ*, 404/419). Al fenomen designat com a ‘temps del món’, doncs, li correspon millor el terme ‘**temps de l'ocupació**’, en el sentit del ‘temps

¹⁷⁶⁰ Heidegger reconeix que manca treballar <<alguna cosa així com un temps del món, en el sentit estricte del concepte temporal-existencial de món (*so etwas wie Weltzeit im strengen Sinne des existenzial-zeitlichen Begriffes von Welt*)>> (*SuZ*, 405/420). Però entén precipitadament aquest ‘temps del món’ com a condició de possibilitat de la intratemporalitat de l'ens que compareix dins del món, i així deixa reposar aquest ‘temps del món’ en el Dasein.

¹⁷⁶¹ No seria “el temps del Dasein”, ni “el temps de les coses”, sinó senzillament *temps*. La complexitat de la temàtica no la puc desenvolupar, però crec que aquestes direccions possibiliten una investigació de més abast que el cul-de-sac de la fonamentació temporal de *SuZ* que s'allarga fins al SS 1927. Cf. Thomä, D., *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910-1976*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1990, 444-458: rigorosament crític amb el plantejament temporal de *SuZ*, que “fracassaria”.

¹⁷⁶² Parlem <<del temps “en què” compareix l'ens (*Der Zeit, »in der« Seiendes begegnet*)>> (*SuZ*, 404/419).

del qual ens ocupem (*besorgte Zeit*)'. Aquest és el temps tal i com es mostra *públicament* i *significativament* en el ser-vora l'útil del Dasein quotidià, caracteritzat per la *databilitat*. En cada cas és un temps-*per-a* això o allò, que consta d'una triple articulació: llavors (*damals*), després (*dann*) i ara (*jetzt*).¹⁷⁶³ És a dir, *llavors quan..., després quan... i ara que...* La concepció “genuïna” del temps ocupat (*besorgte Zeit*) equival a <<la presentació que està a l'espera i reté [que] s'interpreta a si mateixa (*Das gewärtigend-behaltende Gegenwärtigen legt sich aus*)>> (*SuZ*, 408/423). Quotidianament, anomenem temps a aquest *presentar-se* interpretador en l'ocupació.¹⁷⁶⁴ Aquesta presentació *de l'ens* de què ens ocupem, és una temporalitat interpretada i vinculada fermament amb l'ens intramundà del qual ens ocupem. Per això, tot dir “ara” significa ja un “ara que això”, “ara que allò”.¹⁷⁶⁵ P.e.: ara que arribes, ara que plou, ara que es fa fosc, ara que bull la sopa... El temps és en cada cas el temps d'això o d'allò. El temps *per a* (fer o no-fer) això o allò. El temps de l'ocupació planifica, preveu... amb l'ara-que, després-quan, però abans-tal...¹⁷⁶⁶

En l'ocupació amb el “món” (i en el món en què som llençats), l'ara és preeminent.¹⁷⁶⁷ <<Anomenem databilitat, a aquesta estructura relacional, aparentment òbvia, de l'“ara”, “llavors/abans” i “després” (*Wir nennen diese scheinbar selbstverständliche Bezugsstruktur der »jetzt«, »damals« und »dann« die Datierbarkeit*)>> (*SuZ*, 407/422). Aquesta és possible perquè el Dasein és el seu *ara* i el seu *aquí* originàriament. En tot fer i dir quotidià (ni que sigui sense paraules) s'hi pressuposa l'ara, és a dir, hi domina la *presentació* (*Gegenwärtigen*). Però el temps de què ens ocupem i que comprenem quotidianament de manera atemàtica no és una homogeneïtat contínua pura d'ares, sinó que es viu com a duració, <<com a “lapse” (*als »Spanne«*)>> (*SuZ*, 409/424). Aquesta “extensió” es pot partir i organitzar, tot i que malgrat la seva determinabilitat roman habitualment sense determinar.

L'ocupació es “dóna el temps” d'una manera o altra.¹⁷⁶⁸ En les presses, l'estrès, la laxitud, la calma,

¹⁷⁶³ Car l'ocupació s'expressa com a *estant-a-l'espera* (*gewärtigend*), *retenint* (*behaltend*) i *presentant* (*gegenwärtigend*), és a dir, en el *després* (*dann*), *abans* (*damals*) i l'ara (*jetzt*) (cf. *SuZ*, 406/421).

¹⁷⁶⁴ <<Anomenem “temps” a la presentació que s'interpreta a si mateixa, és a dir, a l'interpretat al qual es refereix l'“ara”. Això no significa res més que la temporalitat, cognoscible en tant que extàticament oberta, només és coneguda immediatament i regularment en l'estat interpretatiu que guia l'ocupació. (*Das sich auslegende Gegenwärtigen, das heißt das im »jetzt« angesprochene Ausgelegte nennen wir »Zeit«. Darin bekundet sich lediglich, daß die Zeitlichkeit, als ekstatisch offene kenntlich, zunächst und zumeist nur in dieser besorgenden Ausgelegtheit bekannt ist.*)>> (*SuZ*, 408/423).

¹⁷⁶⁵ <<Dient “ara”, comprenem també sempre –sense dir-ho-, un “que [succeeix] això o allò altre...”. I, per què? Perquè l'“ara” interpreta una *presentació d'ens*. (*»Jetzt«-sagend verstehen wir immer auch schon, ohne es mitzusagen, ein » – da das und das...«. Weshalb denn? Weil das »jetzt« ein Gegenwärtigen von Seiendem auslegt.*)>> (*SuZ*, 408/423).

¹⁷⁶⁶ <<En tant que ocupació que calcula, planifica, prevé i manté precaucions, ella diu sempre, audiblement o no: “després” –ha de passar tal cosa; “abans” –haurà d'acabar-se aquella altra-; “ara” –s'ha de recuperar allò que “ara” fracassà i s'escapà. (*Als besorgendes Verrechnen, Planen, Vorsorgen und Verhüten sagt es immer schon, ob lautlich vernehmbar oder nicht: »dann« – soll das geschehen, »zuvor« – jenes seine Erledigung finden, »jetzt« – das nachgeholt werden, was »damals« mißlang und entging.*)>> (*SuZ*, 406/421).

¹⁷⁶⁷ Luckner (2001), 171: Presentifiquem l'ens en un “ara (*jetzt*)”, fins i tot quan el deixem per després, en un “ara encara no (*jetzt noch nicht*)”, i en parlar d'un llavors o abans, deixem ser un “ara ja no (*jetzt nicht mehr*)”.

¹⁷⁶⁸ <<L'ocupació que està a l'espera, reté i presenta “es dóna” temps d'aquesta o d'aquella manera i, ocupant-se d'ell, el fixa per a si mateixa, fins i tot sense dur a terme i abans de dur a terme alguna determinació del temps específicament calculant. (...) el temps queda datat a partir d'allò que és objecte d'ocupació dins del món circumdant i que està obert en la comprensió afectivament disposada, a partir d'allò que es fa “al llarg del dia”. (*Das gewärtigend-behaltend-gegenwärtigende Besorgen »läßt sich« so oder so Zeit und gibt sich diese besorgend an, auch ohne jede und vor aller spezifisch rechnenden Zeitbestimmung. Hierbei datiert sich die Zeit im jeweiligen Modus des besorgenden Sich-Zeit-lassens aus dem je gerade umweltlich Besorgten und im befindlichen Verstehen Erschlossenen, aus dem, was man »den Tag über« treibt.*)>> (*SuZ*, 409/424).

l'oblit de l'objectiu, la sobreocupació, etc. De la manera com ens organitzem el dia, sigui amb un horari explícit o un pla "mental" en què sabem que després de la feina cal anar a comprar menjar, i que abans de posar-se a treballar de nou a casa, cal contestar els e-mails, i abans d'anar a dormir haver despenjat la roba, i si "tenim temps", deixar-nos una estona per llegir o veure un documental. Hi ha una forma genuïna i una no-genuïna del temps ocupat: en l'existència impròpia ocupada, podem *prendre el temps* o *perdre'l*.

Habitualment, el "prendre's" o "deixar-se temps" és encobert, en la mesura que el Dasein s'absorbeix i es "troba" en la forma no-genuïna de la temporalitat ocupada. Fins i tot la duració s'encobreix en un transcórrer el temps que se'ns escola i es "perd".¹⁷⁶⁹ Aquesta *forma no-genuïna del temps ocupat* la trobem en la cura dominada per la caiguda. En la *irresolució* dispersa i perduda el **Dasein no té temps**. Aquesta temporalització té el <<mode d'una presentació que no està a l'espera i que oblida (*Modus eines ungewärtigend-vergessenden Gegenwärtigen*)>> (*SuZ*, 410/425). El Dasein irresolt està a la mercè del que "li passa", perdent-se a *si* i *al seu temps*.¹⁷⁷⁰ L'oposat al "perdre el temps" del Dasein irresolt és el **Dasein resolt en l'instant** (*Augenblick*), que en l'acte resolutori respon al temps que s'escola, guanyant-se'l per a ell. L'*instant* és la versió apropiada del present quotidià, com a *ara* ocupat amb les coses. En la resolució el Dasein *sempre té temps* per allò que li correspon en la Situació.¹⁷⁷¹ L'instant no *cau* en la mera *presentació* de l'ens, sinó que en l'instant la Situació *presentada*, ho està en una presentació <<*retinguda* en el futur que està sent sigut (*in der gewesenden Zukunft gehalten*)>> (*SuZ*, 410/425). El "temps" dura, s'extén de manera *íntegra*, en forma de "destí", "ocasió", "oportunitat"... És *el seu temps* en correspondència amb la *constància de si* (del Dasein *mateix*).¹⁷⁷² Ara el Dasein entra en "possessió" de si, del *seu* temps... i de la Situació (en el sentit del *seu* món més propi) (cf. cap.3.3.2.4., 3.3.4.1., 3.3.5.).

En la resolució el *què* del món no és un altre, els nexes significatius no esdevenen, de sobte, uns altres. Només el seu *com* es mostra altrament, diàfanament en la concreció de la Situació. Aquest *com* del món aglutina el seu caràcter d'unicitat, totalitat, significativitat, temporalitat i finitud. Caràcters propis de la mateixa estructura de l'ésser-en-el-món. Això permet entendre perquè en guanyar-se el Dasein en la seva singularitat, concreció i plenitud com a si-mateix en la resolució, com al Dasein *mateix* que (només) ell és, guanya ensems el món com a Situació, com el *seu* món, perdent el caràcter anònim i indiferent. Aquí

¹⁷⁶⁹ En el viure ocupat quotidià <<el Dasein no es comprèn mai com si corrés al llarg d'una sèrie contínua de purs "ara" (*versteht sich das Dasein nie als entlang laufend an einer kontinuierlich währenden Abfolge der puren »jetzt«*)>>, <<el temps que el Dasein es dona té forats (*Die Zeit, die sich das Dasein läßt, hat (...) Löcher*)>> (*SuZ*, 409/424).

¹⁷⁷⁰ <<L'irresolt es comprèn a si mateix a partir dels successos i atzars immediats que en aquesta presentació compareixen en variable aflluència. Perdent-se a *si mateix* en els seus múltiples quefers, l'irresolt perd en ells *el seu temps*. D'aquí prové aquest dir que li és tan característic: "no tinc temps de res". (*Der Unentschlossene versteht sich aus den in solchem Gegenwärtigen begegnenden und wechselnd sich andrängenden nächsten Begebenheiten und Zu-fällen. An das Besorgte vielgeschäftig sich verlierend, verliert der Unentschlossene an es seine Zeit. Daher denn die für ihn charakteristische Rede: »ich habe keine Zeit«*)>> (*SuZ*, 410/425).

¹⁷⁷¹ <<Així el caràcter distintiu de la temporalitat de l'existència pròpia és que aquesta existència, en la seva resolució, no perd mai el temps, i que "sempre té temps" (*so bleibt es die Auszeichnung der Zeitlichkeit eigentlicher Existenz, daß sie in der Entschlossenheit nie Zeit verliert und »immer Zeit hat«*)>> (*SuZ*, 410/425).

¹⁷⁷² <<L'existència instantània es temporalitza com a extensió íntegra en forma de destí, en el sentit de l'*estabilitat* pròpia i històrica del si-mateix. L'existència que és temporal d'aquesta manera té "en forma estable" el seu temps *per a* allò que la Situació exigeix d'ella. (*Die augenblickliche Existenz zeitigt sich als schicksalhaft ganze Erstrecktheit im Sinne der eigentlichen, geschichtlichen Ständigkeit des Selbst. Die dergestalt zeitliche Existenz hat »ständig« ihre Zeit für das, was die Situation von ihr verlangt.*)>> (*SuZ*, 410/425).

es mostra la copertinença de l' instant/la Situació/el ser-si-mateix del Dasein com a modes *apropiats* del present caigut/món familiar quotidià/Dasein quotidià (de la 1ª secció).¹⁷⁷³

II. El “temps del món”

El temps de l'ocupació és un temps *per-a...* Temps per a treballar, per a descansar, per a veure la família, per a estar sol, per perdre, per recuperar... Per tant és, en cada cas, apropiat o inapropiat a la circumstància que determina *per-a-què* “és” el temps. L'ocupació que determina la intratemporalitat de l'ens i que estableix si el temps és propici *per-a* això o allò, en cada cas, es funda en el que Heidegger anomena ‘**temps del món** (*Weltzeit*)’.¹⁷⁷⁴ L'esquema fundacional és el següent: <<la **temporalitat**, en tant que extaticohoritzontal, temporalitza quelcom així com el **temps del món** que constitueix la **intratemporalitat** d'allò a mà i del que està-aquí (*die Zeitlichkeit als ekstatischhorizontale so etwas wie Weltzeit zeitigt, die eine Innerzeitigkeit des Zuhandenen und Vorhandenen konstituiert*)>> (*SuZ*, 420/434).

Heidegger arriba al *temps del món* per *retrocés* a partir del fenomen del temps de l'ocupació com a temps *per-a* això o allò –ja he dit que no considero que el terme ‘temps del món’ sigui adequat al fenomen que descriu; en rigor, el terme apunta vers *un altre fenomen-*. Al § 18 s'ha vist com l'estructura remissional del *per-a* té en cada cas com a darrer *per-a* un *per-mor-de* pertinent al Dasein. Aquesta vinculació és la *significativitat*, característica bàsica del món (mundanitat, món 4A).¹⁷⁷⁵ El temps del món és sempre, doncs, un temps *públic, comú, significatiu i ocupat* (determinat per l'estructura del *per-a-què*). <<El temps fet públic té com a temps-*per-a...* essencialment **caràcter de món**. Per això anomenem temps del món al temps que es fa públic en la temporalització de la temporalitat. (*Die veröffentlichte Zeit hat als Zeit-zu ... wesenhaft Weltcharakter. Daher nennen wir die in der Zeitigung der Zeitlichkeit sich veröffentlichende Zeit die Weltzeit.*)>> (*SuZ*, 414/429). Com a tal, el temps del món permet el temps de l'ocupació¹⁷⁷⁶ i la intratemporalitat (“temps” de l'ens intramundà). Amb el poc que es diu és difícil distingir ‘temps del món’ i ‘temps de l'ocupació’ (sovint usats com a sinònims), o ‘temps ocupat’ i ‘intratemporalitat’ (que semblen ser l'aspecte noètic i noemàtic d'un mateix fenomen).

¹⁷⁷³ Es pot *objectar* que el caràcter indiferent i anònim del món quotidià significatiu li conferia certa “objectivitat” -ni que fos en la forma de la intersubjectivitat, de ser un món interpretat des del comú i públic-, i que amb el gir “resolt” es perd tota “objectivitat” i intersubjectivitat, anant a parar a un món particular, tancat, al món individual d'un tal Johannes, Maria Cinta o Abdul. Però aquesta objecció parteix d'un prejudici que identifica el Dasein amb el subjecte, i el si-mateix novament amb el nucli d'aquest subjecte (pensat en un particular estar-aquí).

¹⁷⁷⁴ És un concepte equivoc. Queda entre la temporalitat originària i la intratemporalitat de l'ens, sense pertànyer ben bé a cap de les dues. Aquesta equivocitat recorda la que hi ha entre mundanitat i intramundanitat, etc.

¹⁷⁷⁵ <<La presentació a l'espera i retinent de l'ocupar-se comprèn el temps en referència a un *per-a-què*, el qual, al seu torn, s'afinca, en darrera instància, en un *per-mor-de* del poder-ser del Dasein. El temps públic manifesta, amb aquesta relació del *per-a*, l'estructura (...) [de] la **significativitat** (Cf., § 18, 83 ss./109 ss.; § 69 c, 364 ss./379 ss.). Ella constitueix la **mundanitat del món**. (*Das gewärtigend-behaltende Gegenwärtigen des Besorgens versteht Zeit in einem Bezug auf ein Wozu, das seinerseits letztlich in einem Worumwillen des Seinkönnens des Daseins festgemacht ist. Die veröffentlichte Zeit offenbart mit diesem Um-zu-Bezug die Struktur, (...) die Bedeutsamkeit kennen lernten. Sie konstituiert die Weltlichkeit der Welt.*)>> (*SuZ*, 414/429).

¹⁷⁷⁶ El temps del qual ens ocupem <<és datable, tens, públic i pertany, en tant que estructurat d'aquesta manera, al món mateix (*sie ist datierbar, gespannt, öffentlich und gehört als so strukturierte zur Welt selbst*)>> (*SuZ*, 414/429).

Una característica distintiva gens desenvolupada d'aquest *temps del món* és la seva *transcendència*¹⁷⁷⁷ (cf. cap. 3.4.1.2., apartat III-IV). La *transcendència* del *temps del món*, que en el seu fer-se públic esdevé temps de l'ocupació amb l'ens, per tant, temps "en el qual" s'esdevé l'ens intramundà, fa obsolet el discurs sobre l'objectivitat o subjectivitat d'aquest temps: és "més objectiu" que tot objecte i "més subjectiu" que tot subjecte. No està-aquí ni com a objecte ni com a subjecte (i tampoc és disponible com l'ens a mà). <<El temps del món és "més objectiu" que tot objecte possible, perquè com a condició de possibilitat de l'ens intramundà ja està sempre "objectivat" extàtico-horitzontalment amb l'obertura del món (*Die Weltzeit ist »objektiver« als jedes mögliche Objekt, weil sie als Bedingung der Möglichkeit des innerweltlich Seienden mit der Erschlossenheit von Welt je schon ekstatisch-horizontale »objiziert« wird*)>>. I també és "més subjectiu" que tot subjecte, ja que ell possibilita la cura mateixa, entesa <<com el *ser del si-mateix fàcticament existent (als des Seins des faktisch existierenden Selbst)*>> (*SuZ*, 419/433-434). El temps del món és previ a l'autoidentificació. No és ni exterior ni interior, el trobem immediatament en allò físic i en allò psíquic -i no primerament en aquest darrer-. Aquest és l'enigma que el temps (del món) planteja al Dasein intramundanament presoner.¹⁷⁷⁸ La lectura adequada no és racionalista ni irracionalista, objectivista ni subjectivista.¹⁷⁷⁹ Aquesta cita és una de les escasses observacions de Heidegger sobre el "*temps del món*" que apunta al fenomen del món en sentit ontològic, i vers el *temps del món* en sentit genuí, irreductible a la temporalitat extàtico-temporal del Dasein del cas (però tampoc independent).

III. El concepte vulgar de temps com a desmundanització del "temps del món"

El temps de l'ocupació amb les coses és ell mateix "objecte" de l'ocupació. El datem, el calculem, l'organitzem, el preveiem... mitjançant rellotges, calendaris, agendes, horaris... Tot això és possible perquè és públic. El "**temps públic**" és on compareix l'ens intramundà (a mà i que està-aquí), que és *intratemporal*.¹⁷⁸⁰ La intratemporalitat (*Innerzeitigkeit*) és un concepte paral·lel a la intramundanitat.

Mesurar el temps accentua el seu caràcter *públic* i comú. El Dasein data i mesura el temps des de la intramundanitat, concretament a partir d'un ens públic amb un caràcter circumstantiu (*Bewandtnis*) assenyalat: *el sol*. La sortida del sol i el seu pondre's, el dia i la nit, el temps de llum i el temps de fosca fan de guia, orientació i direcció de l'ésser-en-el-món circumspectiu. El temps del rellotge (*Uhrzeit*), o "hora", està referit al dia. La quotidianitat té com a *sentit* la intratemporalitat marcada pel curs solar, pel dia, que és igual per a tothom i està determinat des del *ser-vora*, des de l'estar-caigut del Dasein. Aquest temps públic

¹⁷⁷⁷ <<Aquest temps, en virtut de la constitució extàtico-horitzontal de la temporalitat de què forma part, té la mateixa transcendència que el món. Amb l'obertura del món s'ha fet públic el temps del món, de tal manera que tot estar temporalment ocupat vora l'ens intramundà comprèn circumspectivament a aquest com a quelcom que compareix "en el temps". (*Diese hat auf dem Grunde der ekstatisch-horizontalen Verfassung der Zeitlichkeit, der sie zugehört, dieselbe Transzendenz wie die Welt. Mit der Erschlossenheit von Welt ist Weltzeit veröffentlicht, so daß jedes zeitlich besorgende Sein bei innerweltlichem Seienden dieses als »in der Zeit« belegendes umsichtig versteht.*)>> (*SuZ*, 419/433).

¹⁷⁷⁸ Cf. Luckner (2001), 174. El Dasein *propri* entén la temporalitat, per contra, com a finitud.

¹⁷⁷⁹ Resulta més interessant continuar per la via fenomenològicohermenèutica que situa el comprendre filosòfic *prèviament* a l'oposició epistemològica clàssica. Només en aquest comprendre -previ a i "neutral" respecte la interpretació subjectivo-objectiva- es deixa plantejar la qüestió del món i del Dasein amb plenitud concreta.

¹⁷⁸⁰ Heidegger és radical en aquest aspecte. L'ens que no té la forma del Dasein no pot ser *temporal* en sentit estricte. Són *intemporals (unzeitlich)* perquè no es temporalitzen, siguin coses que passen realment o tinguin consistència ideal (cf. *SuZ*, 420/434). També es pot dir, però, que són *intratemporals (innerzeitig)*.

“solar” condiona el nostre conviure i existir. El sol, no obstant ser a mà, no es limita a *una* circumstància, sinó que plana per sobre de diverses totalitats circumstantives: és la referència “natural” per a la datació. Per això permet l’acord de partida que es pren com a base per a datar i mesurar el “temps” (cf. *SuZ*, 412-414/427-428).

Llegir el temps (*Zeitablesung*), dir l’hora, no és res més que *fer present* (*Gegenwärtigen*) l’agulla del rellotge. Mirar el rellotge és <<dir-ara (*Jetzt-sagen*)>> (*SuZ*, 416/431), una articulació de la presentació (*Gegenwärtigen*), un mode de la *parla* (*Rede*) on hi predomina l’estar-aquí de l’ens (cf. *SuZ*, 416/431). Aquest *ara*, però, encara és interpretat des del temps *ocupat*: és datable, dura, és públic i significatiu. És així que la mesura del temps consolida el trànsit vers la *interpretació vulgar* del temps com a *successió d’ares*.¹⁷⁸¹ Aquesta interpretació *anivella* el temps, que es concep com a universalment continu i homogeni, és a dir, com <<una *multiplicitat simplement present d’ara* (*eine vorhandene Jetztmannigfaltigkeit*)>> (*SuZ*, 417/431): in-finita successió de l’ara, ara, ara, ara... El temps com a successió d’ares o temps de l’ara (*Jetztfolge, Jetztzeit*), tal i com és “vist” des de l’ús del rellotge, *deriva* de la intratemporalitat del Dasein caigut i encobreix el temps del món.

Però encara hi ha *un pas més*, des del temps de l’ara fins al concepte vulgar de temps, que podem veure en la definició aristotèlica del temps (*Física* (IV, 10-14)). El temps és <<“allò comptat en el moviment que compareix en l’horitzó de l’anterior i el posterior” (*»das Gezählte an der im Horizont des Früher und Später begegnenden Bewegung«*)>> (*SuZ*, 421/435). És a dir, allò *numerable*, expressable i determinable a partir de la *presentació* de la busca del rellotge. <<Allò numerat són els ara. I aquests es mostren “en cada ara” com “de-seguida-ja-no-més” i “just encara no” (*Das Gezählte sind die Jetzt. Und diese zeigen sich »in jedem Jetzt« als »sogleich-nicht-mehr...« und »eben-noch-nicht-jetzt«*)>> (*SuZ*, 421/435-436). Aquesta comprensió vulgar del temps és *formal* i *buida*; considera la **pura successió de l’ara** (*Jetztfolge*), sense principi ni final, dirigida irreversiblement cap endavant. Tot *ara* és un pur estar-aquí (*Vorhandenheit*), sense qualitats que distingeixin *un* ara d’un altre. Així, no hi ha raó per començar o acabar la numeració in-finita dels *ares*. A més, per molt que el parteixis sempre et trobes amb i en l’ara, *ad infinitum*.

El temps segons la interpretació vulgar difereix del temps del món (*Weltzeit*) en què no és datable, no és apropiat o inapropiat *per-a* això o allò (no té circumstància), ni té llacunes ni interrupcions. No té horitzó, significativitat, databilitat, no “dura”.¹⁷⁸² És una comprensió *desmundanitzada* del temps. Aquest com a marc asèptic constantment present, homogeni, només determinable *quantitativament* i *mesurable* en la seva aplicació a l’ens. El sentit i la funció teòrica d’aquesta concepció del temps s’ha demostrat altament útil i productiva, però no per això deixa de ser una *abstracció*. Dificilment *es donarà* el temps d’aquesta

¹⁷⁸¹ <<En mesurar el temps aquest es fa públic de tal manera que en cada cas i en tot moment i per a cada qual compareix com un “ara i ara i ara” (*In der Zeitmessung vollzieht sich daher eine Veröffentlichung der Zeit, dergemäß diese jeweils und jederzeit für jedermann als »jetzt und jetzt und jetzt« begegnet*)>> (*SuZ*, 417/431).

¹⁷⁸² <<Els ara *passen*, i un cop han passat conformen el “passat”. Els ara *venen* i, així, circumscriuen l’“esdevenidor”. La interpretació vulgar del temps del món com a temps de l’ara no disposa en absolut d’un horitzó per a fer accessible això que anomenem el món, la significativitat i la databilitat. Aquestes estructures queden necessàriament encobertes (...). (*Die Jetzt vergehen, und die vergangenen machen die Vergangenheit aus. Die Jetzt kommen an, und die ankünftigen umgrenzen die »Zukunft«.* Die vulgäre Interpretation der Weltzeit als Jetzt-Zeit verfügt garnicht über den Horizont, um so etwas wie Welt, Bedeutsamkeit, Datierbarkeit sich zugänglich machen zu können. Diese Strukturen bleiben notwendig verdeckt (...).>> (*SuZ*, 423/437).

manera.¹⁷⁸³ A més, des de la concepció vulgar no s'“entendrà” mai que el temps es temporalitza en diversos modes donant lloc a diverses formes de ser (existència, a-mà, estar-aquí...).

Heidegger vincula aquesta interpretació aplanadora del temps amb la *caiguda* com a fugida respecte la mort, com a donar l'esquena a la finitud del Dasein i del propi temps (cf. *SuZ*, 424-425/438-439). El temps (públic) és infinit, no s'acaba. “La mort d'un o altre no afecta el *transcórrer* del temps”, es diu el Dasein quotidià, i d'aquí la interpretació *neutra*, anònima, impersonal i abstracta del temps com a pur *continuum*. El vestigi *genuí* que roman en la interpretació pública impròpia del temps, així com en la seva versió teòrica, és el fenomen del *pas del temps*. El temps passa, avança en una direcció... Aquest fenomen és el reflexe públic i impropri de la *futuritat finita* de la temporalitat del Dasein.¹⁷⁸⁴

3.4.2. Món i historicitat

La historicitat és <<una elaboració més concreta de la temporalitat del Dasein (*eine konkretere Ausarbeitung der Zeitlichkeit*)>> (*SuZ*, 382/398). El que motiva aquesta *elaboració* és el dubte sobre si el context total temporal del Dasein (entre el naixement i la mort) ha estat pensat de manera prou originària. El cert és que l'exposició de la historicitat introdueix una *novetat* en l'esquema un pèl encarcerat que porta a fonamentar tots els fenòmens del Dasein en la temporalitat. Això es produeix *malgrat* el disseny explícit de *SuZ*. La *història* només havia estat esmentada en la introducció “preferentment com a material d'una “destrucció””¹⁷⁸⁵, per tal de reprendre i recuperar les <<experiències originàries (*ursprüngliche Erfahrungen*)>> de l'encobriment i empolegament a què són sotmeses per la tradició històrica (*SuZ*, 22/46). Però per què apareix a la 2^a secció un capítol dedicat a la *historicitat*? La història (*Geschichte*) “no és un *desideràtum* de l'anàlisi de la temporalitat mateixa”¹⁷⁸⁶, sinó un fenomen *nou* amb el qual Heidegger topa.¹⁷⁸⁷ Tot i que l'intenta “reconduir” a la temporalitat, l'exposició del filòsof insinua que aquesta *historicitat* no es funda en la temporalitat del Dasein del cas, sinó que l'antecedeix i n'és “fonament”.¹⁷⁸⁸ Per això em sembla correcte parlar d'una *historicitat del món* més fonamental que la historicitat de l'ens *mundi-històric*, que apunta al fonamental i temporari (*temporal*). Seria el sentit *genuí* de l'expressió ‘temps del món’ (cf. cap.3.4.1.3.) i no el fenomen descrit sota tal nom de manera equívoca per Heidegger.

Aquestes qüestions tot just són encetades per Heidegger. Per la meua banda només pretenc deixar-les orientades en una direcció fructífera per a la qüestió del món, insistint en el caràcter d'*herència* del món (cap.3.4.2.1.) i en el fenomen del món *sigut* (cap.3.4.2.1.).

¹⁷⁸³ El fenomen d'aquesta temporalitat es *dóna* únicament en un procés abstractiu i teòric, que engegaria en el temps-ara com a primera “formalització” del *temps del món* i l'ocupació.

¹⁷⁸⁴ No oblidem que Heidegger diu que la caracterització vulgar del temps <<*té la seva justificació natural (hat ihr natürliches Recht)*>>, i té el seu origen en la temporalitat cadent del Dasein (*SuZ*, 426/440).

¹⁷⁸⁵ Hüni (1998), 131.

¹⁷⁸⁶ Hüni (1998), 132.

¹⁷⁸⁷ És cert que ve al cas a partir de l'exposició de la *mobilitat* mateixa del Dasein, del seu existir, del seu “viure”, però no formava part del pla inicial de *SuZ* (més enllà de la *destrucció* de la història de l'ontologia).

¹⁷⁸⁸ Hüni (1998), 136. “L'anunciat com a temporarietat i mostrat fenomenològicament com a història-del-món, acaba sent pensat i tractat sota el títol d'“història del ser””. Evidentment anys després de *SuZ*.

3.4.2.1. Herència i destí

En aquest capítol intento pensar el *món* com a *herència* ontològica i el *Dasein* (propi) com a *destí*. A grans trets, des de la perspectiva temporal, l'*herència* llegada “és” primàriament un haver-sigut, mentre que el *destí* projectiu apunta a l'esdevenidor.¹⁷⁸⁹ Els dos termes poden ajudar a una concepció del món no reductiva, que supera *clarament* el *Dasein* del cas.¹⁷⁹⁰

I. El món com a herència

El món s'hereta... El *Dasein* sempre és un hereu... Fàcticament. No tria ser-ho. La llibertat del *Dasein* rau únicament en *com* es pren aquesta herència. El *Dasein* no escull ser en el món. Hi és i punt. El món no l'hem pas produït, ja sempre l'hem *rebut*. El ser del *Dasein* consisteix en aquesta *recepció*, que determina la seva facticitat. De totes maneres i malgrat no produir el món, ser *hereu* comporta una *projecció* d'allò llegat. L'herència possibilita el destí. Vet aquí que l'existència sigui *possibilitat*. És a dir, llibertat, tot i que *fàctica* i *llençada*.

El *Dasein* <<per estar-llençat, està consignat a un “món” i existeix fàcticament amb altres (*Geworfen ist es angewiesen auf eine »Welt« und existiert faktisch mit Anderen*)>>. És en el món familiar quotidià (4A), caigut en el “món” ocupat de l'útil públicament interpretat per l'hom que *ell* mateix és. Les possibilitats fàctiques ja interpretades que rebem poden ser assumides a la contra, a favor, de biaix, etc. Es tracta d'una *herència* (*Erbe*) -<<possibilitats rebudes per tradició, encara que no necessàriament *com a* tals (*überkommene Möglichkeiten* (...), *obzwar nicht notwendig als überkommene*)>> (*SuZ*, 383/399)- que la resolució posa de manifest i “gestiona”.¹⁷⁹¹

Malgrat que el concepte d'herència o llegat no es desenvolupi a *SuZ*, s'entén que el *Dasein* rep un *pack* de possibilitats fàctiques que *ha de* ser i que *pot* ser pròpiament o impròpia. Aquest llegat és el món, que el *precedeix*. El món és el *tot* previ que el fa possible com a ens existent lliure i projectiu, per tal com aquest *tot llegat* és un tot de possibilitats, que (en la resolució) el *Dasein* pren, rebutja, reprèn, etc. des de *si*, a la *seva* manera.¹⁷⁹² El vincle fenomenològic del *llegat* i el *món* il·lumina el vincle del món com a *dimensió* ja sempre *siguda*, *esdevinguda* (perfecte a priori) en la qual el *Dasein* existeix, amb el “passat”, l'haver-sigut ja sempre o *a priori* del món. La *historicitat del món* s'enfocarà, doncs, primordialment des de l'haver-sigut, des de l'aspecte de facticitat possibilitant *predonada*. Introduiré la temàtica del “món sigut” a partir del text heideggerià (cf. cap. 3.4.2.2. (apartats I, II)).

¹⁷⁸⁹ En aquest ordre de les coses, la *resolució precursora* podria jugar el paper de vinculació en l'*instant* (present propi), del sigut i l'esdevenidor, de l'herència i el destí, és a dir, del *Dasein* i el món (que en la resolució es manifesta ja com *el seu món*, concretament la (seva) Situació).

¹⁷⁹⁰ Thomä (1990), 523: “Heidegger buscava –sota els títols d'«herència (*Erbe*)» i «destí (*Geschick*)»- un ordre més enllà del *Dasein*”.

¹⁷⁹¹ <<La resolució, en la qual el *Dasein* retorna a si mateix, obre les possibilitats fàctiques de l'existir propi *a partir de l'herència* que aquest existir *assumeix* en tant que llençat (*Die Entschlossenheit, in der das Dasein auf sich selbst zurückkommt, erschließt die jeweiligen faktischen Möglichkeiten eigentlichen Existierens aus dem Erbe, das sie als geworfene übernimmt*)>>> (*SuZ*, 383/399).

¹⁷⁹² Habitualment el *Dasein* que existeix impròpiament assumeix l'herència del món com un marc que està-aquí, com una *realitat* donada i determinant, i mai com un tot articulat de l'existencialment *possible*.

El món com a *herència* o tradició transmesa (*Überlieferung*), no determina el *destí* del Dasein, però sí que n'és la seva *font*; el camp a partir del qual el Dasein pot assumir-se com a destí. El món no estableix què ha de ser ni què serà el Dasein. Únicament llega una totalitat de ser (sentit) que *possibilita* el Dasein com a *poder-ser* fàctic. És el propi Dasein qui en resolde's, assumint-se finitament des de la *mort*, assoleix el seu *destí* (*Schicksal*). La mort (assumida com a final vers el qual ens projectem) purga el Dasein; separa en ell l'essencial de l'inessencial.¹⁷⁹³ La mort ens fa "lliures" per a les possibilitats concretes fàctiques, "rebudes" en herència, complint el paper d'una *reducció* existencial. La llibertat-vers-la-mort revela el Dasein com a ens *lliure*, amb una llibertat situada, finita i fàctica. El Dasein finitament assumit és dut a <<la simplicitat del seu destí (*die Einfachheit seines Schicksals*)>>.¹⁷⁹⁴ La contingència de l'existència és "superada" en el destí, en què el *contingentment* fàctic s'assumeix en el seu paper constituent i, per tant, *necessari*.¹⁷⁹⁵

II. El destí com a historicitat pròpia del Dasein: guanyar-se el temps i el món

En la resolució precursora el Dasein s'encomana al seu Aquí fàctic, és a dir, al món en la seva concreció com a Situació (cf. cap. 3.3.2.4).¹⁷⁹⁶ En això, el Dasein es guanya a *si-mateix* en la Situació. Al meu entendre, a la vegada que *pren el temps* com a *seu*, s'*apropia* del món heretat, des de *si*. Per això es parla del Dasein *resolt* precursorament com a *destí*. Aquesta és la seva historicitat pròpia, que sembla englobar la temporalitat del Dasein del cas, en tant que el destí no deixa de ser sempre *destí comú*, com veurem.

El *destí* es defineix com <<l'esdevenir originari del Dasein que té lloc en la resolució pròpia, en el qual el Dasein, lliure per a la mort, s'*entrega* i *es transmet* a si mateix en una possibilitat **heretada**, però també **escollida** (*Damit bezeichnen wir das in der eigentlichen Entschlossenheit liegende ursprüngliche Geschehen des Daseins, in dem es sich frei für den Tod ihm selbst in einer ererbten, aber gleichwohl gewählten Möglichkeit überliefert*)>> (*SuZ*, 384/400). El destí és la col·lisió i unitat "instantània" de l'estar-llençat (facticitat del món heretat) i el projecte del Dasein (la llibertat del Dasein que *escull*), la simbiosi finita de "necessitat" i "llibertat". El Dasein *es fa càrrec* de l'herència (món) des de si (precursant la mort), de manera que la seva

¹⁷⁹³ No és clar si ens podem resoldre *gradualment* de manera més o menys pròpia, tot i que Heidegger deixa la porta entreoberta. <<Com més pròpiament es resolgui el Dasein, és a dir, com més inequívocament es compregui a si mateix des de la seva més peculiar i eminent possibilitat en l'avançar-se fins a la mort, tant més certera i menys fortuïta serà l'elecció i troballa de la possibilitat de la seva existència. (*Je eigentlicher sich das Dasein entschließt, das heißt unzweideutig aus seiner eigensten, ausgezeichneten Möglichkeit im Vorlaufen in den Tod sich versteht, um so eindeutiger und unzufälliger ist das wählende Finden der Möglichkeit seiner Existenz*)>> (*SuZ*, 384/400). Rentsch defensa aquest *gradualisme*, així com un "pensament d'un continu entre modes d'existència més impropis fins a modes d'existència més propis". Aquest gradualisme seria *acceptat*, que no elaborat, per Heidegger. Rentsch (2007), 201.

¹⁷⁹⁴ <<Només el ser lliure *per a* la mort li confereix al Dasein la seva finalitat plenària i enclasta l'existència a la seva finitud. La finitud, quan és assumida, sostrau a l'existència de la infinita multiplicitat de possibilitats de benestar, facilitat, fugida de responsabilitats, que immediatament s'ofereixen, i duu al Dasein a la simplicitat del seu *destí*. (*Nur das Freisein für den Tod gibt dem Dasein das Ziel schlechthin und stößt die Existenz in ihre Endlichkeit. Die ergriffene Endlichkeit der Existenz reißt aus der endlosen Mannigfaltigkeit der sich anbietenden nächsten Möglichkeiten des Behagens, Leichtnehmens, Sichdrückens zurück und bringt das Dasein in die Einfachheit seines Schicksals.*)>> (*SuZ*, 384/400).

¹⁷⁹⁵ Potser enlloc de parlar de "superació" podríem dir que la contingència queda acollida en el destí, que no deixa de ser fàctic, i en termes absoluts *contingent*, tot i que respecte l'existència fàctica singular guanya una magnitud englobant que la fa menys espúria.

¹⁷⁹⁶ <<El resolt assumir el propi "Aquí" fàctic significa, a la vegada, el resoldre's a la Situació (*Die entschlossene Übernahme des eigenen faktischen »Da« bedeutet zugleich den Entschluß in die Situation*)>> (*SuZ*, 382/399).

facticitat llençada es “transmuta” en projecte. És a dir, el món deixa de ser una pura “objectivitat” per esdevenir l’espai dinàmic total de les seves possibilitats. El Dasein s’apodera de la seva finitud (i de la del món, implícitament) i en aquest “acte” de renúncia *esdevé* aquell que ell (ja) era. S’*empodera* finitament en “acceptar” la *impotència* del seu estar-llençat i heretar un món que no ha triat.¹⁷⁹⁷

En termes de la problemàtica del món: el Dasein no produeix ni tria el (seu) món, però el pot “heretar” *pròpiament* enlloc d’experimentar-lo *impròpiament* com una presó “objectiva” de la qual vol evadir-se, fugint de si.¹⁷⁹⁸ En l’existència resolta prenem el món lliurement i finita. No l’hem inventat pel que fa al contingut i “materialitat”, però l’assumpció és nostra. El Dasein propi dona forma (conforma) de *destí* a la facticitat del seu poder-ser.¹⁷⁹⁹

Per expressar-ho des d’una perspectiva més propera es poden distingir dos moments en aquesta resolució, un negatiu-reductiu i un positiu: (i) Projectar-nos vers la mort *redueix* la complexitat de les “incomptables” possibilitats existencials a una “simplicitat del destí”. (ii) Aquesta simplicitat consisteix *ser qui som*. En quin sentit? Això ja es decideix en el pla existencial.¹⁸⁰⁰ Aquest segon nivell de concreció és obert en cada cas *situacionalment* del Dasein del cas. P.e., la possibilitat heretada de casar-se i tenir fills pot ser assumida positivament, negativa o de forma modificada (no em caso però tinc fills jo sola; em caso i no tinc fills; no em caso i adopto una criatura, o em caso dedicant la meua vida a cuidar les criatures dels altres). Un altre exemple seria la *possibilitat* llegada de seguir amb la tradició de l’ofici familiar. Prendre les possibilitats com a *pròpies* no diu res sobre *com* les articulem existencialment. En cert grau, l’existència resolta s’apropia de les possibilitats fàctiques heretades sempre (en algun grau) de forma *sui generis*. *Se les fa seves*. Per tant, el *destí* no equival a cap fatalisme, ja que “es pot correspondre o no”. L’expressió popular ‘*assumir el propi destí*’ no implicaria *tant* assumir un projecte concret i seguir-lo dogmàticament, com acceptar el món heretat i *decidir-s’hi* des de *si*, però precisament des de *si mateix en aquest món* llegat. El Dasein resolt s’obre a la Situació i s’hi manté sempre obert (cf. cap.3.3.4.2., 3.3.4.4.), mentre que l’irresolt vaga dispers en el “projecte anònim de l’hom” que li ofereix “novetats” ambigües que el distreuen. El destí no és una *resolució* concreta, un projectar-se concretament sobre tal o qual possibilitat, sinó l’assumpció del “paquet de les meves pròpies possibilitats”¹⁸⁰¹ que després puc rebutjar o no, triar, modificar, o el que sigui. Aquesta assumpció fa que siguin les *meves* possibilitats pròpies.

¹⁷⁹⁷ El Dasein resolt <<es comprèn a si mateix en el propi *sobre-poder* de la seva llibertat finita (*versteht es sich (...) in der eigenen Übermacht seiner endlichen Freiheit*)>>, a la vegada que assumeix així <<la *impotència* del seu estar abandonat a si mateix (*die Ohnmacht der Überlassenheit an es selbst*)>> (*SuZ*, 384/400).

¹⁷⁹⁸ Quotidianament el Dasein cadent s’oculta aquesta *herència*, amb l’esperança de guanyar una “llibertat” més àmplia. Tan àmplia que no té base sobre la qual aguantar-se (no en va es parlarà de l’*estabilitat* del Dasein resolt, que contrasta amb la seva *labilitat* en l’irresolt). És una idea abstracta de llibertat que no permet alliberar-se concretament ni decidir-se per a possibilitats fàctiques, perquè se situa en el buit indiferent d’una “llibertat universal”.

¹⁷⁹⁹ Aquí sentim ecos del vell estoïcisme, però també s’hi escolta un cert espinozisme, i més fàcilment encara sonoritats nietzscheanes. Especialment quan es parla de la “simplicitat del destí”. Recordem la interpretació que fa Nietzsche de la màxima de Píndar: “Arriba a ser qui ets” en la seva peculiar biografia. Cf. Nietzsche, F.W., *Ecce homo*, Accent, Girona, 2007 (ed.orig.1908).

¹⁸⁰⁰ *Ser qui som* no implica, a priori, ni ser conservador, ni progressista, ni revolucionari. Prendre les possibilitats llegades tampoc significa haver-les de realitzar. Les prenem *com a tals* rebent-les explícitament, i això ho fem tant negant-les, com afirmant-les, com modificant-les, com separant-les, com integrant-les.

¹⁸⁰¹ Luckner (2001), 162.

El destí com a *historicitat pròpia* del Dasein¹⁸⁰² es correspon amb la forma de temporalitzar-se de l'instant.¹⁸⁰³ El destí *concreta* en la seva radicalitat el Dasein en el seu Aquí, l'obertura fàctica del Dasein al món llegat *concretat* en la Situació. El destí cristal·litza en l' Aquí *instantani*, el present propi, la Situació *kairològica*... Ve a ser **la plenitud de l'ara i aquí, del temps i del món (en) que som**. Només en la resolució precursora vers la mort existim instantàniament *en el nostre temps*¹⁸⁰⁴; i *en el nostre món*, afegeixo. Som el propi destí, som qui hem de ser (en un sentit ontològic, no moral). “Així som per primer cop realment “aquí”, arribem “al món” (*kommen dadurch »auf die Welt«*), renaixem com a Dasein propi, de manera que a més del ser-vers-el-final també s'obre el ser-vers-el-començament (*Sein zum Anfang*) (històric)”¹⁸⁰⁵ *Arribar plenament al món* i guanyar el propi temps és, a la vegada, apropiat-se del propi ser (Dasein). En la resolució, el Dasein assoleix la seva **constància i estabilitat existencial** (*existenzielle Ständigkeit*)¹⁸⁰⁶ (cf. cap.3.3.4.3.), una “identitat” temporal i “autonomia” (relativa, en tant que fàctica) respecte les coses (mundi-històriques). Sense resolució ni destí, aquesta constància de la “identitat” només és pressuposada (impròpiament).

La **historicitat pròpia** implica no deixar-se portar per les *inèrcies* de l'actualitat¹⁸⁰⁷, exigeix una certa *inactualitat*, doncs.¹⁸⁰⁸ Aquesta historicitat del Dasein resol en l' instant, assumint el seu destí, <<comprèn la història com el “retorn” del possible (*verstehet die Geschichte als die »Wiederkehr«* des

¹⁸⁰² Car la *historicitat pròpia* és com <<la repetició del llegat de possibilitats, repetició que, anticipant-se, es transmet a si (*das vorlaufend sich überliefernde Wiederholen des Erbes von Möglichkeiten*)>> (*SuZ*, 390/406).

¹⁸⁰³ El destí és el <<precursant entregar-se a l' Aquí de l' instant, inherent en la resolució (*Das in der Entschlossenheit liegende vorlaufende Sichüberliefern an das Da des Augenblicks*)>> (*SuZ*, 386/402). Heidegger sembla reconduir la historicitat a la temporalitat (tot i que és dubtós que ho aconsegueixi) en afirmar que <<només la temporalitat pròpia, (...) finita, fa possible quelcom així com un destí, és a dir, una historicitat pròpia (*Nur eigentliche Zeitlichkeit, (...) endlich (...), macht so etwas wie Schicksal, das heißt eigentliche Geschichtlichkeit möglich*)>> (*SuZ*, 385/401).

¹⁸⁰⁴ <<Només un ens essencialment *e s d e v e n i d o r* en el seu ser de tal manera que, sent lliure per a la seva mort i estavellant-se contra ella, pot deixar-se llençar cap enrere, cap al seu “Aquí” fàctic, (...) només un ens que com a esdevenidor sigui cooriginàriament un ens que *e s t à s e n t s i g u t*, pot, lliurant-se a si la possibilitat heretada, assumir la pròpia condició de llençat i ser *i n s t a n t a n i* pel “seu temps” (*Nur Seiendes, das wesentlich in seinem Sein zukünftig ist, so daß es frei für seinen Tod an ihm zerschellend auf sein faktisches Da sich zurückwerfen lassen kann, (...) nur Seiendes, das als zukünftiges gleichursprünglich gewesend ist, kann, sich selbst die ererbte Möglichkeit überliefernd, die eigene Geworfenheit übernehmen und augenblicklich sein für »seine Zeit«*) >> (*SuZ*, 385/401).

¹⁸⁰⁵ Luckner (2001), 165.

¹⁸⁰⁶ <<La resolució del si-mateix en contra de la inestabilitat de la dispersió constitueix com a tal **la continuïtat extensa** en la qual el Dasein en tant que destí manté “incorporats”, dins de la seva existència, tant el naixement i la mort, com el seu “entre” (...) (*Die Entschlossenheit des Selbst gegen die Unständigkeit der Zerstreung ist in sich selbst die erstreckte Ständigkeit, in der das Dasein als Schicksal Geburt und Tod und ihr »Zwischen« in seine Existenz »einbezogen« hält (...)*)>> (*SuZ*, 390-391/406). <<En la resolució hi radica l'**estabilitat existencial** (...). La resolució, en tant que destí, és la llibertat per a *renunciar* a una determinada decisió si eventualment la Situació ho demandés. Amb això no s'interromp pas l'estabilitat de l'existència, ans, per contra, se la confirma en l' instant. (*In der Entschlossenheit liegt die existenzielle Ständigkeit (...). Die Entschlossenheit als Schicksal ist die Freiheit für das möglicherweise situationsmäßig geforderte Aufgeben eines bestimmten Entschlusses. Dadurch wird die Ständigkeit der Existenz nicht unterbrochen, sondern gerade augenblicklich bewährt.*)>> (*SuZ*, 391/406).

¹⁸⁰⁷ <<La temporalitat de la historicitat pròpia és, en tant que instant precursor i repetidor, una **des-presentació** de l'avui i un desacostumar-se de les conductes usuales de l'hom (*Die Zeitlichkeit der eigentlichen Geschichtlichkeit dagegen ist als vorlaufend-wiederholender Augenblick eine Entgegenwärtigung des Heute und eine Entwöhnung von den Üblichkeiten des Man*)>> (*SuZ*, 391/406).

¹⁸⁰⁸ Aquesta *extemporanietat* del Dasein resol que existeix “succeïnt” des del seu temps i pel seu temps, implica una crítica al “modern”, a l' actual, al present avalat per l'hom. No és casualitat que en el següent paràgraf (§ 76) es faci referència al gran intempestiu, Nietzsche (cf. *SuZ*, 396-397/411).

Möglichen)>>, que el Dasein apropiador (sempre) *pot* repetir (*SuZ*, 391/407). El Dasein resolt *repeteix* possibilitats *sigudes*. Aquesta *repetició* pot prendre existencialment múltiples aproximacions, i no preestableix “conservadurisme”, “revolucionarisme” o cap postura. L’apropiació és repetició i *re-transmissió*: <<La **repetició** és la transmissió [tradicció] explícita, és a dir, el retorn a possibilitats del Dasein [que hi ha] sigut (*Die Wiederholung ist die ausdrückliche Überlieferung, das heißt der Rückgang in Möglichkeiten des dagewesenen Daseins*)>>. En ella <<el Dasein escull el seu heroi (*das Dasein sich seinen Helden wählt*)>> (*SuZ*, 385/401). Escollim models (positius i negatius), refem la tradició encarnant-la en el nostre propi ser, “salvant” o “recollint” *algunes* possibilitats sigudes.¹⁸⁰⁹ Repetint la possibilitat heretada el Dasein es guanya explícitament a si mateix com a destí, obté una *fidelitat* existencial *a si-mateix*.¹⁸¹⁰

III. Destí i destí comú

Heidegger distingeix entre *destí* (*Schicksal*) i *destí comú*¹⁸¹¹ (*Geschick*) caracteritzat com a <<esdevenir de la comunitat, del poble (*das Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes*)>>.¹⁸¹² La determinació d’aquest *destí comú* és escassa, sabem, però, que <<no és el resultat de la suma dels destins particulars, així com el conuiu tampoc es pot concebre com un estar-junts diversos subjectes (*setzt sich nicht aus einzelnen Schicksalen zusammen, sowenig als das Miteinandersein als ein Zusammenvorkommen mehrerer Subjekte begriffen werden kann*)>> (*SuZ*, 384/400). En contra del que acabarà dient, de manera confusa, els “destins particulars” (és a dir, de *cada* Dasein) només s’entenen des de la seva pertinença al “destí comú”.¹⁸¹³ Respecte la qüestió del món el “destí comú” juga un paper primordial, *previ* als “destins particulars”.

¹⁸⁰⁹ Sigudes *com a possibilitats*, no necessàriament *efectuades* com a fets. Si aquestes *possibilitats* han estat negligides o adoptades majoritàriament no té importància, a pesar que Heidegger mantingui una retòrica desconfiada respecte tot allò majoritari i comú, seguint l’estela de Kierkegaard i Nietzsche. Arrel d’això, sovint ens hem preguntat a on van anar a parar la desconfiança i suspicàcia respecte el comunitari i públic en l’home Heidegger quan va irrompre el nazisme, i com s’explica la seva adhesió personal al moviment. Llegint textos de l’època del rectorat resta poca o gens d’aquesta distància “crítica”. Hom no sap què pensar. Fou una qüestió de ceguera política, ambició professional i personal que el dugué a jugar el joc “majoritari” del seu temps? Sobre el discurs del rectorat de maig de 1933 fins a la dimissió com a rector a l’abril del 1934: cf. Zaborowski, H., >>*Eine Frage von Irre und Schuld?*<<. *Martin Heidegger und der Nationalsozialismus*, Fischer, Frankfurt a.M., 2010, 260-404. Per una presentació de postures respecte el compromís nazi de Heidegger. Cf. Thomä, D., *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1920-1976*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1990, 466-496.

¹⁸¹⁰ <<La **resolució** constitueix la *fidelitat* de l’existència al seu propi si-mateix. La fidelitat, com a resolució en disposició d’*angoixa*, és, a la vegada, la possibilitat del respecte davant de l’única **autoritat** que un existir lliure pot reconèixer: davant de les **possibilitats repetibles de l’existència**. (*Die Entschlossenheit konstituiert die Treue der Existenz zum eigenen Selbst. Als angstbereite Entschlossenheit ist die Treue zugleich mögliche Ehrfurcht vor der einzigen Autorität, die ein freies Existieren haben kann, vor den wiederholbaren Möglichkeiten der Existenz.*)>> (*SuZ*, 391/406)

¹⁸¹¹ A falta d’una millor proposta, adopto la versió de Rivera. Gaos ho traduí per ‘destí col·lectiu’.

¹⁸¹² Aquesta caracterització és insuficient i mancada de matis i mostració fenomenològica, en el sentit que no s’aclareix a què es refereix parlant de ‘poble’ i ‘comunitat’. D’entrada tampoc *es diu* que el Dasein no sigui ‘comunitari’... O que els col·lectius no puguin ser caracteritzats com a *Dasein*. Però *implícitament* aquí domina la identificació subreptícia habitual del ‘Dasein’ amb l’individu’.

¹⁸¹³ Entenc la distinció *funcionalment*. El que en un sentit pot ser “destí comú” (el destí d’una forma d’existència rural artesana), en un altre serà un “destí particular” (p.e., si relacionem tal Dasein artesanal amb el Dasein rural europeu modern, que pot ser artesanal, agrícola, empresarial). Amb aquest exemple intento no recaure en la interpretació *individualista* del Dasein, sense negar la possibilitat d’aplicar *normalment* aquests conceptes, sent el “destí particular” el de tal o qual persona amb nom i cognoms, i el “comú” el de la seva família, grup, societat, poble, cultura, etc.

(i) D'entrada, Heidegger reconeix que la plenitud de l'esdevenir del Dasein¹⁸¹⁴ (de la seva historicitat) rau en el *destí comú* (*Geschick*).¹⁸¹⁵ Aquesta noció específica té possiblement la funció de recordar l'existenciari constitutiu del *ser-amb* (*Mitsein*), que no és una relació eventual que el Dasein del cas¹⁸¹⁶ pot tenir amb l'altre.

(ii) Però a més, havent pensat el món des del fenomen de l'*herència* (*Erbe*), *transmissió* i *tradició* (*Überlieferung*) de possibilitats fàctiques, la dimensió “comuna” ha de ser dominant. “El món no és conseqüència del Dasein”¹⁸¹⁷ sinó l'antecedent, la *preqüela* del Dasein del cas, el qual pot fer-se'n càrrec i trobar el seu destí en ell. Com diu Hüni, “on el món és herència, el present és sempre comunitat (*Gemeinschaft*)”.¹⁸¹⁸ El món implica el Dasein *sigut*, però en referència a un Dasein que no és *ell mateix*, que no és el del cas. El cúmul de *possibilitats sigudes llegades* és el camp en què el Dasein del cas *es pot* llaurar el seu *destí*, per via de la repetició (projectiva i recuperadora del *sigut*).¹⁸¹⁹ D'aquí l'aspecte col·lectiu, comunitari i -en cert sentit- *aliè*¹⁸²⁰ del món heretat pel Dasein del cas. Aquest, si es resol, es destina i es projecta en una *re-projecció* del *destí comú* del qual forma part. El resoldre's repetidor del Dasein del cas serà eventualment part de l'herència que el Dasein (que existirà i que és *un altre* que el del cas) rebrà.

Igual que el món no es constitueix dels ens intramundans, el *destí comú*¹⁸²¹ tampoc es compon de *destins particulars* (tot i que sense ells no sigui res). El món és *rebut* com a herència i es reconstitueix projectivament (de manera privilegiada en la resolució precursora del Dasein) com a *destí comú*, que esdevindrà herència per als futurs hereus.¹⁸²² Aquesta reconstrucció del pensament heideggerià topa textualment amb una mostra d'indecisió per part de Heidegger, sobre la qual ja he avisat. Diu que <<en el destí també s'hi funda el destí comú, que entenem com l'esdevenir del Dasein en el ser-amb amb altres (*In*

¹⁸¹⁴ *Singular*, no necessàriament individual (cf. II, cap. 2.3.1., 2.4.).

¹⁸¹⁵ <<El destí comú del Dasein **en i amb la seva “generació”** és el que constitueix l'esdevenir ple i propi del Dasein (*Das schicksalhafte Geschick des Daseins in und mit seiner Generation*) *macht das volle, eigentliche Geschehen des Daseins aus*>> (*SuZ*, 385/400).

¹⁸¹⁶ Modalitzat de manera més *individual* o més *col·lectiva*. Les “relacions de ser” de la confrontació, la solidaritat o la indiferència es poden donar sense problemes entre el Dasein del cas i l'*altre*, pensant aquests en un format individual o col·lectiu. P.e. enfrontaments generacionals, de classes socials, de països, d'ideologies o cultures religioses).

¹⁸¹⁷ Hüni (1998), 134: “El món és la significativitat per al Dasein”.

¹⁸¹⁸ Hüni (1998), 135.

¹⁸¹⁹ <<La repetició *respon* més aviat, a la possibilitat de l'existència ja siguda. Però, la resposta a la possibilitat, en l'acte resolutori, és, a la vegada, *en la seva condició d'instantània*, una *revocació* del que en l'avui segueix actuant com a “passat”. La repetició ni s'abandona al passat ni aspira a un progrés. (*Die Wiederholung erwidert vielmehr die Möglichkeit der dagewesenen Existenz. Die Erwiderung der Möglichkeit im Entschluß ist aber zugleich als augenblickliche der Widerruf dessen, was im Heute sich als »Vergangenheit« auswirkt. Die Wiederholung überläßt sich weder dem Vergangenen, noch zielt sie auf einen Fortschritt.*)>> (*SuZ*, 386/401).

¹⁸²⁰ *Aliè* en tant que no prové del Dasein del cas, tot i que *el constitueix* en la seva possibilitat fàctica, a partir de la qual el seu projecte *pot* ser lliure, en la resolució precursora en què el Dasein del cas “es fa seu” el que d'alguna manera encara no ho era (i d'aquí que parlés d’*aliè*’).

¹⁸²¹ Hüni (1998), 135: “Aquest ser-comunitari (*Gemeinschaftlichkeit*) en l'esdevenir-del-món (*Welt-Geschehen*) Heidegger l'anomena ‘destí comú (*Geschick*)’”.

¹⁸²² Cal reconèixer una certa inseguretat en la caracterització del *destí comú* per part de Heidegger, que es reflecteix en la interpretació de Hüni i en el la meua exposició. Segons Thomä no queda clar si l'estatus del *destí comú* té a veure amb el *passat*, quan s'entén com el conjunt de “condicions prèvies, ‘ja d'antuvi directrius’ ‘transmeses per tradició (*überkommene*)’” que afecten tot destí particular, o amb el *present*, quan es diu que el destí comú s'efectua i s'esdevé juntament amb (*Mitgeschehen*) el ser amb altres del Dasein (cf. *SuZ*, 384/400, 386/402). Thomä (1990), 432.

ihm gründet mit das Geschick, worunter wir das Geschehen des Daseins im Mitsein mit Anderen verstehen)>> (*SuZ*, 386/402). Hüni reconeix que “el ja-existir-sempre i tenir-un-destí és el més proper i el primer”, i que “només en ell és actiu el destí comú”. Es pot afirmar que “en aquesta mesura el destí comú actua *amb* el destí particular i *també* en ell – però no segons ell i a causa seu”!¹⁸²³

Amb això no vull reanimar conceptes caducs com *esperit del poble*, *esperit universal*, *missions col·lectives*, etc. Res d'això. Aquestes versions del “destí comú” farcides de contingut metafísic i quasi-mitològic impliquen que el poble del cas està *predestinat a* una missió. A més, requereixen un *subjecte* superior que adjudiqui el destí a la *comunitat*, designant aquest terme un *ens* pràcticament substancial pel que fa a la seva possible identificació.¹⁸²⁴ Per contra, aquí només afirmo la dimensió no-individual del *món* com a herència i el fet que el fenomen del *destí* (exposat per Heidegger com a *represa apropiadora* del que ens ha estat fàcticament donat com a possibilitat) té una dimensió col·lectiva i comuna constitutiva i indefugible, que no depèn de les intencions “socials” dels individus (o col·lectius) en el seu actuar.¹⁸²⁵

3.4.2.2. La historicitat del món: el món *sigut* i l'ens mundi-històric

A partir de la caracterització de la historicitat del Dasein, s'insinua la historicitat del món.¹⁸²⁶ Aquesta possibilita la *intrahistoricitat* de l'ens intramundà que Heidegger designa com ‘allò mundi-històric (*das Welt-Geschichtliche*)’ que és de caràcter derivat.¹⁸²⁷

I. Cap al món *sigut*

Heidegger rebutja la concepció vulgar del *tot* del Dasein com a <<“trama de la vida” entre el naixement i la mort (*»Zusammenhang des Lebens« zwischen Geburt und Tod*)>> perquè hi prima l'*ara*, concebut l'existència com a <<seqüència de vivències “en el temps” (*Abfolge von Erlebnissen »in der Zeit«*)>> (*SuZ*, 373/390).¹⁸²⁸ Això denota una *historicitat impròpia*, en què el Dasein es temporalitza “presentificant”, fixat en l'*ara* i el merament real, cec pel passat i indiferent a l'elecció.¹⁸²⁹ En la

¹⁸²³ Hüni (1998), 135.

¹⁸²⁴ Per contra, considero que ‘poble’, ‘comunitat’ i ‘societat’ són termes no-substancials, que s’han d’entendre existènciàriament des de la possibilitat, la relacionalitat, la llibertat, el canvi i la historicitat.

¹⁸²⁵ Que jo vulgui passar desapercebut o deixar una empremta en la història futura, no determina *que* la hi deixi o no. I el mateix amb els “esperits de grandesa” d’alguns pobles i nacions, que moltes vegades acaben “sortint en la foto” de la història d’una manera molt diferent a la que pretenien.

¹⁸²⁶ L’èsser-en-el-món és primàriament *històric*. Així, el Dasein i el món ho són de manera íntimament vinculada.

¹⁸²⁷ <<A l’ens que no té la forma de ser del Dasein i que és històric per la seva pertinença al món, l’anomenem el mundi-històric (*Wir nennen das nichtdaseinsmäßige Seiende, das auf Grund seiner Weltzugehörigkeit geschichtlich ist, das Weltgeschichtliche*)>> (*SuZ*, 381/397).

¹⁸²⁸ En aquesta concepció <<només és “pròpiament real” la vivència present en l’“ara de cada moment” (*ist »eigentlich« je nur das »im jeweiligen Jetzt« vorhandene Erlebnis »wirklich«*)>> mentre que <<les vivències passades i les vivències per venir ja no són “reals” o no ho són encara (*Die vergangenen und erst ankommenden Erlebnisse sind dagegen nicht mehr, bzw. noch nicht »wirklich«*)>> (*SuZ*, 373/390).

¹⁸²⁹ <<El Dasein presenta el seu “avui” en la inestabilitat de l’hom-mateix. Mentre està a l’espera de la propera novetat, ja ha oblidat l’antic. L’hom refusa l’elecció. Cec per a les seves possibilitats, és incapaç de repetir el que ha sigut, i es limita a retenir i mantenir allò “real” que ha quedat d’allò mundanament històric ja sigut, les restes i informacions presents. Absort en la presentació de l’avui, comprèn el “passat” des del “present”. (*Unständig als Man-selbst gegenwärtigt das Dasein sein »Heute«. Gewärtigt des nächsten Neuen hat es auch schon das Alte vergessen. Das Man weicht der Wahl aus. Blind für Möglichkeiten vermag es nicht, Gewesenes zu wiederholen, sondern es behält nur und erhält das übrig gebliebene*

comprensió vulgar de la història (*Geschichte*) la subjectivitat té prioritat lògica sobre la història, car és el subjecte agent qui “fa història”. Heidegger s’oposa a aquesta concepció trivial. No és adequat pensar que el Dasein fa història com qui fa qualsevol altra cosa, ni que té història com si fos un atribut. El Dasein és radicalment històric (*geschichtlich*): és-esdevenint. Només això possibilita que hi hagi esdeveniments i fets històrics (*historisch*) en sentit vulgar. La *historicitat* (*Geschichtlichkeit*) del Dasein consisteix en què el seu ser “és” esdevenir (*Geschehen*). Aquesta és la seva *mobilitat* específica: passar, succeir, ocórrer... El Dasein és un esdevenir que s’extén¹⁸³⁰, tot ell, cap al seu néixer i cap al seu morir. Ni el *naixement* és un simple esdeveniment passat ni la *mort* un mer fet que ha de venir. No són instants-ara que determinin un segment. Són *dues formes de l’existència* (constants i constituents) de *ser-vers...* la mort o el naixement. Un anticipar-se i un reprendre el sigut.¹⁸³¹ El *destí* assolit en la resolució (instant) constitueix la *historicitat* pròpia del Dasein.

Però com arribem des de la *historicitat* del Dasein a la *historicitat del món*? El camí és assenyalat per l’experiència de les “coses passades”, els vestigis, runes i objectes històrics. I és que si atenem al fenomen del Dasein ja sempre estem a les rodalies del fenomen del món.

Per què aquesta preponderància del *passat* quan parlem d’història?¹⁸³² Què és ‘*passat*’? Les coses, el que està-aquí? Mitjançant l’exemple de les “**antiguitats**” en el museu veiem el següent. En els *stands* i vitrines del British Museum hi ha objectes del passat. Nosaltres els veiem, estan-aquí davant nostre. Ens hi podem atansar. Però no és això el que les constitueix com a *coses del passat*. Què fa que siguin *passat*? Que ja no tenen ús? Però podríem usar-les eventualment i continuarien sent objectes del passat. El que les fa “coses passades” és que el seu món, el món al qual pertanyien, ja no hi és. <<En ús o fora d’ús, ja no són el que eren. Què és el “passat” en elles? No és altra cosa, sinó el **món** dins del qual, formen part d’un context d’útils, les coses compareixien com a quelcom a mà i eren usades per un Dasein que, en tant que ésser-en-el-món, s’ocupava d’elles. És el *món* el que ja no és més. Però allò que qualche vegada fou un ens *intramundà* en aquell món, encara està-aquí. (*Ob im Gebrauch oder außer Gebrauch, sind sie gleichwohl nicht mehr, was sie waren. Was ist »vergangen«? Nichts anderes als die Welt, innerhalb deren sie, zu einem*

»Wirkliche« des gewesenen Welt-Geschichtlichen, die Überbleibsel und die vorhandene Kunde darüber. In die Gegenwärtigung des Heute verloren, versteht es die »Vergangenheit« aus der »Gegenwart.«.>> (*SuZ*, 391/406).

¹⁸³⁰ <<El Dasein mateix s’extén, de tal mode que el seu propi ser queda constituït d’entrada com a extensió (*Das Dasein (...)* *erstreckt sich selbst dergestalt, daß im vorhinein sein eigenes Sein als Erstreckung konstituiert ist*)>> (*SuZ*, 374/391). És l’<<extendre’s extès (*erstrecktes Sicherstrecken*)>> del Dasein (*SuZ*, 375/392).

¹⁸³¹ Una mica més endavant afirma que <<el Dasein fàctic existeix nativament, i nativament mor també, en el sentit de ser envers la mort. Naixement i mort, igual que el seu “entre”, només són mentre el Dasein existeix fàcticament, i són de l’única manera com això és possible: en base al ser del Dasein com a *cura*. En la unitat de l’estar-llençat i el ser vers la mort que refusa o que s’hi avança, naixement i mort es connecten en la forma característica del Dasein. En tant que *cura*, el Dasein és l’“entre”. (*Das faktische Dasein existiert gebürtig, und gebürtig stirbt es auch schon im Sinne des Seins zum Tode. Beide »Enden« und ihr »Zwischen« sind, solange das Dasein faktisch existiert, und sie sind, wie es auf dem Grunde des Seins des Daseins als Sorge einzig möglich ist. In der Einheit von Geworfenheit und flüchtigem, bzw. vorlaufendem Sein zum Tode »hängen« Geburt und Tod daseinsmäßig »zusammen«. Als Sorge ist das Dasein das »Zwischen«.*)>> (*SuZ*, 374/391).

¹⁸³² <<Història és l’específic esdevenir en el temps del Dasein existent, de tal manera que es considera com a història en sentit eminent l’esdevenir, en el conuiu, que és “passat” i a la vegada “transmès” i que continua produint efectes (*Geschichte ist das in der Zeit sich begebende spezifische Geschehen des existierenden Daseins, so zwar, daß das im Miteinandersein »vergangene« und zugleich »überlieferte« und fortwirkende Geschehen im betonten Sinne als Geschichte gilt*)>> (*SuZ*, 379/395).

Zeugzusammenhang gehörig, als Zuhandenes begegneten und von einem besorgenden, in-der-Welt-seienden Dasein gebraucht wurden. Die Welt ist nicht mehr.>> (*SuZ*, 380/396). Les antiguitats pertanyen a un món “passat”, malgrat que elles continuen sent presents. Són *indici* del que va ser. El caràcter històric de les antiguitats es funda en el Dasein *sigut*, en el món *sigut*. Ja que el món com a “tot interconnex del significar (*Bezugsganze des Bedeutens*) té sempre la profunditat del record (*Erinnerungstiefe*)”.¹⁸³³ El món no és dóna només com a horitzó de presència, ni tan sols com a horitzó dels projectes i de l’esdevenidor, sinó sempre i fonamentalment, com a *dimensió siguda susceptible de record* (i oblit). I és que el món és més un *esdevenir* que no pas un *horitzó*. En tot cas, si es vol pensar com a horitzó s’ha de pensar en el seu dinamisme propi (històric) i la seva profunditat.¹⁸³⁴

<<Però què significa **el ja-no-ser d’un món**? El món només és en la forma del Dasein existent, que en tant que ésser-en-el-món és fàctic. (*Was bedeutet aber das Nicht-mehrsein von Welt? Welt ist nur in der Weise des existierenden Daseins, das als In-der-Welt-sein faktisch ist.*)>> (*SuZ*, 380/396-397). El món *sigut* s’albira indirectament gràcies al *ja-no-ser-intramundans* els ens-antiguitats (àmfores, penjolls, tombes). Aquestes antiguitats que *estan-aquí* en un museu, a la vista com a objectes, són primordialment de manera *ja-no-intramundana*, car el món en què la circumstància els feia ser rellevants i a mà, ja no és. Ja no són coses familiars i disponibles, sinó “peces de col·leccionista” que estan-allí classificades en el museu, exposades a la nostra contemplació, admiració estupefacta, estupefacció o supina indiferència. Les antiguitats només són intramundanes com a objectes físics i com a peces de museu susceptibles d’intercanvi, venda, robatori i contraban, etc. El seu valor de canvi, però, es deu al *fet* de ser indicadors del món *sigut*, cosa que en certs nivells de la “cultura” és considerat de gran valor. Ara bé, el seu valor d’ús és nul, *ja-no-són-útils*. A molt estirar els podem adjuntar una funció cultural, pedagògica, científica, o de prestigi, riquesa, civilització i consciència pel patrimoni, etc. Però aquest no és el seu ser primari, sinó ser <<útils del Dasein (que hi ha) sigut (*Zeugen des da-gewesenen Daseins*)>> (*SuZ*, 380/397).¹⁸³⁵

Heidegger no ho diu directament, però juntament amb aquestes “coses del passat” (restes, tombes, ruïnes) que estan-aquí i, a la vegada, mostren un caràcter *no-intramundà*, hi apareix un **món** –per via negativa-. Precisament a partir del fenomen de l’absència, del ja-no-ser del món *en* el qual el Dasein que *fou* s’ocupava d’aquelles coses. L’antiguitat fa referència a un món que ja no és, que ens és aliè i que per això mateix *contrasta* amb el “nostre” món. La diferència entre (A) allò *en què* existim i *sobre el fons del qual* comprenem inadvertidament i vivim en un sentit, respecte (B) aquest **món absent i sigut** al qual es refereixen infructuosament aquestes presències desvalgudes que jauen rere les vitrines, *pot ser* ocasió per a una experiència (indirecta) del *món* en què som. No és una comprensió plena del mateix, però sí una guspira de la totalitat de sentit *vigent* sobre el fons de la qual els objectes “passats” *no* acaben de trobar el

¹⁸³³ Hüni (1998), 133.

¹⁸³⁴ És a dir, aquest horitzó (món) no només es dóna quan ens projectem “cap endavant”, sinó també quan ho fem “cap enrere”, quan *repetim* i *recollim* possibilitats sigudes. Podríem anar un pas més enllà en l’espai obert per la metàfora i indicar que també hi hauria horitzons (espai mundà) laterals. Serien possibilitats latents, paral·leles a les possibilitats històricament sigudes (i en alguns casos “fetes existents”), embrionàries... que poden ser “recuperades”, tot i que amb més dificultat, pel Dasein del cas. Serien els mals endreços, rampoines i brossa (inarticulada i no consumada) del món.

¹⁸³⁵ El Dasein no pot ser mai *passat*, sinó només *sigut* (*gewesen*), ja que és fàctic i històric, es troba sempre *enmig* del “ser” i mai en un *inici* absolut. Per ser passat hauria de poder consistir només en un estar-aquí, però la mòmia i el cadàver *ja* no són Dasein.

seu “lloc”.¹⁸³⁶ Aquesta esquerda en la nostra quotidianitat té quelcom inhòspit, sense haver d’arribar a l’angoixa...

En l’exposició anterior pot semblar que parlem de *diversos* mons. (B) El *món sigut* que ja no és i (A) el *món vigent* que és. Però això és més un efecte perceptiu que no la cosa mateixa. No veig cap raó de pes en contra la tesi que el *món sigut* continuï *sent* en tant que *sigut*. Entès així, el *món sigut* és una dimensió *historicotemporal* del món “vigent” i no *un altre món*. És a dir, és una dimensió *del* món -posada de relleu pels vestigis òntics (mundi-històrics)- que insinua *per contrast* la historicitat, mobilitat, totalitat i domini desaparebut del món imperant *en què* existim. Amb això guanyem un concepte de món més profund, intens, ampli i dinàmic.

Com que ja s’ha insistit que el món no és l’ens, *quan un món s’enfonsa, decau o desapareix*, això no comporta (necessàriament) la destrucció de l’ens. I és que el fenomen del món s’escapa quan es vol pensar en els termes òntics del creacionisme, que concep el no-res com a oposat a l’ens; o en termes mil·lenaristes i catastrofistes que pregonen “la fi del món”, entesa ònticament com a fi de la vida, del planeta, de l’univers. Aquesta versió apocalíptica ha guanyat pes des de la imposició d’una nova *facticitat* del poder-ser amb l’explosió de les bombes atòmiques d’Hiroshima i Nagasaki, el 1945¹⁸³⁷, així com amb la posada al descobert dels camps d’extermini, treballs forçats, *gulag* i altres modes d’abús industrial-ramader dels humans en la societat de masses del s.XX.

II. Món *sigut* i història-del-món

<<Amb el Dasein fàctic, en tant que ésser-en-el-món, també *hi ha* sempre una **història-del-món**. Quan aquell ja no hi és, **el món mateix és quelcom (que ha) sigut**. Això no ho contradia el fet que allò antany a mà dins del món no hagi deixat de ser encara i que, com a quelcom encara no passat del món que ha sigut, pugui trobar-se en un present “historiogràficament”. (*Mit dem faktischen Dasein als In-der-Welt-sein ist je auch Welt-Geschichte. Wenn jenes nicht mehr da ist, dann ist auch die Welt dagewesen. Dem widerstreitet nicht, daß das vormals innerweltlich Zuhandene gleichwohl noch nicht vergeht und als Unvergangenes der dagewesenen Welt für eine Gegenwart »historisch« vorfindlich wird.*)>> (*SuZ*, 393-394/408).

¹⁸³⁶ L’exemple del museu *pot* ser vàlid, però no necessàriament. De fet, l’experiència que *habitualment* es fa en anar al British Museum no genera cap esquerda en la quotidianitat i, per tant, no *anuncia* el món per contrast amb un ja-no-món. Pensem en un grup d’estudiants de secundària de viatge per Londres. En el programa hi ha la visita al British Museum. Per molts d’ells, possiblement, allò no és més que una parada en el transcurs de “visites” i “coses que s’han de veure”. En alguns casos alguns “sabran” que el que hi ha allí dins és important per la seva antiguitat. Però res d’això implica necessàriament una experiència de la cosa passada, ni molt menys de l’absència d’un món i, per tant, d’una esquerda en la monolítica quotidianitat del nostre món sobreentès.

¹⁸³⁷ El llençament de les dues bombes atòmiques a Japó el 1945 representa un canvi d’abast *mundial* (en sentit ontològic). Així com els *Konzentrationslager*, *gulag*, i altres formes sistemàtiques de depauperació i extermini dels humans. Aquests esdeveniments històrics (intramundans) es pot dir que impliquen el final i la destrucció del món (en què s’existia *fins* llavors). No pas del món com a tal, és a dir, de *tot* món. Crec que és raonable acceptar que alguns esdeveniments “intramundans” modifiquen (ontològicament) l’estructura del món. És a dir, la significativitat i intel·ligibilitat mitjana en què el Dasein és històricament llençat en cada cas (món 4A). Com he exposat (cf. cap. 2.3.1.) respecte el “joc” entre ens i ser de l’ens (comprensió del ser de l’ens, que “depèn” del món obert en què el Dasein (hi) és), no concebo la filosofia de Heidegger en termes idealistes. Hi trobo un “realisme” latent pel que fa a l’ens. Només així s’entén que una obertura del món, una projecció global de sentit pugui ser més exitosa o menys (contemplada retrospectivament i *relativa* des del transcórrer històric) i que cert “descobrir-se” de l’ens pugui posar en crisi la comprensió del ser de l’ens dominant (en la línia de l’argumentat per Haugeland).

Si apleguem aquesta suggerent apreciació ontològica de la història-del-món amb el que s'ha dit abans, que <<el món només és en la forma del Dasein existent (*Welt ist nur in der Weise des existierenden Daseins*)>> (*SuZ*, 380/397), estaria justificat parlar de “món present”, “món sigut”, “món futur”, en paral·lel al Dasein “sigut”, “futur” i “present”? Es correspon això al que quotidianament anomenem “món passat” o “històric”, a les “utopies” o “projectes de futur” (com l'evangelització, la Il·lustració, la globalització) i al “món actual” o “realitat actual”?

De fet, Heidegger no ha parlat d'un *món passat o sigut*, sinó del *ja-no-ser* d'un món. El món és “temporalment”, en un esdevenir, històricament. En aquest sentit, *l'absència d'un món* es deixa pensar com analogat a *la mort del Dasein*. Com a mínim com a *memento mori* referent al món (i no només al Dasein que *hi és*) i la seva finitud. El ja-no-ser d'un món s'albira gràcies a objectes que es mostren com a pertanyents a un entorn significatiu que ja no hi és. No en termes absoluts, però sí *graduals* i *relatius*. D'un món que com a totalitat de sentit concreta ja no té validesa, i al qual com a molt se li pot “insuflar vida” des del món en vigor (per mitjans *historiogràfics*), pagant el preu d'un anacronisme “ontològic”. Només ens podem referir al món que *ja no és*, en la mesura que *és-sigut* (*és* en tant que *sigut*) en els vestigis, indicis i marques que el nostre món arrossega d'un “estadi” (o “món”) anterior que l'ha constituït fàcticament en el seu *ser* (*mundar*). No és casual que les persones lúcides capaces d'assenyalar trets essencials del món (del que en diem “el nostre temps”), siguin sovint coneixedores d'*altres mons* i de *mons* que ja no són.¹⁸³⁸ La *distància* permet el *contrast* que possibilita el *tacte* per allò que forma estructuralment el nostre món. De totes maneres una versió *completa* del món en què som no és possible, ja que implicaria una sobreposició transparent (teòrica) del fàctic i el “transcendental”.¹⁸³⁹ Que es parli més del “món sigut” que del “món venidor” o “present” és indicatiu que, de terme mig, el món s'interpreta més com a *facticitat* no escollida, que no pas com a *projecte* (o *camp* dels destins resolts possibles).

III. Història-del-món i historicitat del món

Primàriament *històric* només ho és el Dasein (com a ésser-en-el-món fàctic).¹⁸⁴⁰ *En segon terme* ho pot ser el que compareix dins del món, l'útil, però també la *naturalesa* del món circumdant (*Umweltnatur*); el paisatge, la geografia “humanitzada”... Aquest ens, que no és el Dasein i que és històric per pertànyer a un món, l'anomenem *el mundi-històric* (*das Weltgeschichtliche*). Aquest ens no és mundi-històric en virtut d'una objectivació historiogràfica (*historische Objektivierung*)>> (*SuZ*, 381/397), sinó “en si”, per comparèixer en un món.¹⁸⁴¹

¹⁸³⁸ En un ordre històric, biogràfic i intel·lectual la lucidesa d'Stefan Zweig respecte el “seu” món a *El món d'ahir*, es dona per contrast amb el món que està deixant d'existir i en el qual ell havia estat criat. Aquest és un cas paradigmàtic del fer aigües d'un món i l'irrompre d'un altre (és a dir, del punt de trencament entre el món *mundant* vigent i el món sigut). Altres exemples serien la irrupció de la modernitat en el s.XVII, el final de la ciència i cosmovisió antiga i medieval i l'adveniment del “nou” món (món modern).

¹⁸³⁹ I una investigació aprofundida sobre la “naturalesa” de la historicitat del món, de l'esdevenir del món.

¹⁸⁴⁰ En aquesta afirmació ja hi ha implícit que el món *també* és *primàriament* històric, malgrat no hi hagi món sense Dasein. Però és que tampoc hi ha Dasein sense món, ni món sense ens (que no té la forma de ser del Dasein).

¹⁸⁴¹ <<L'útil i l'obra, els llibres, per exemple, tenen els seus “destins”; les obres arquitectòniques i les institucions tenen la seva història. Però també la naturalesa és històrica. Encara que no precisament en el sentit d'una “història natural”, sinó com a paisatge, terreny d'assentament o d'explotació, com a camp de batalla i lloc de culte. Aquest ens intramundà és històric com a tal, i la seva història no és una cosa “externa” que es limités a acompanyar la història “interior” de l'ànima. A

Heidegger precisa el doble significat ontològic de l'expressió '**història-del-món** (*Welt-Geschichte*)': (i) <<Per una part significa l'esdevenir del món en la seva essencial i existent unitat amb el Dasein (*Er bedeutet einmal das Geschehen von Welt in ihrer wesenhaften, existenten Einheit mit dem Dasein*)>>. Aquest és el sentit estricte del terme que m'interessa. (ii) <<Però a la vegada, i pel fet que amb el món fàcticament existent queda sempre descobert l'ens intramundà, ella esmenta també l'“esdevenir” intramundà d'allò a mà i del que està-aquí (*Zugleich aber meint er, sofern mit der faktisch existenten Welt je innerweltliches Seiendes entdeckt ist, das innerweltliche »Geschehen« des Zuhandenen und Vorhandenen*)>> (*SuZ*, 389/404).¹⁸⁴² Tot i que el primer sentit sigui *ontològicament* primari, els dos sentits estan imbricats, ja que <<el món històric només és fàcticament en tant que món de l'ens intramundà (*Geschichtliche Welt ist faktisch nur als Welt des innerweltlichen Seienden*)>> (*SuZ*, 389/404).

L'ens mundi-històric sempre s'ha donat com a tal, no li cal una comprensió explícita d'aquest des d'un saber històric (*historisch*). El Dasein té una tendència essencial a caure en el “món”, per això comprèn primerament la història a partir d'una visualització del que ve, es presenta i desapareix en el passat.¹⁸⁴³ És a dir, des d'una comprensió impròpia de la història com a saber òntic de la *intratemporalitat* (*Innerzeitigkeit*). El Dasein quotidià viu immers en el “món” de la convivència i l'ocupació, interpretat mitjanament i anònima.¹⁸⁴⁴ Aquest Dasein existeix *en* les maneres, les modes i els llocs habituals, fent les activitats amb les coses que “toca”. S'ocupa de l'ens en la seva qualitat de mundi-històric (*welt-geschichtlich*), segons el qual *es* comprèn i comprèn el “món”. Les nostres autointerpretacions més explícites (que *també* constitueixen el nostre *ser*) tenen com a punt de partida les coses que fem i entre les quals existim. En la *historicitat impròpia* ens entenem a partir *del que passa* (el mundi-històric), per tant, el *món* és entès a

aquest ens l'anomenem allò mundi-històric. (*Zeug und Werk, Bücher zum Beispiel haben ihre »Schicksale«, Bauwerke und Institutionen haben ihre Geschichte. Aber auch die Natur ist geschichtlich. Zwar gerade nicht, sofern wir von »Naturgeschichte« sprechen; wohl dagegen als Landschaft, Ansiedlungs-, Ausbeutungsgebiet, als Schlachtfeld und Kultstätte. Dieses innerweltliche Seiende ist als solches geschichtlich, und seine Geschichte bedeutet nicht ein »Äußeres«, das die »innere« Geschichte der »Seele« lediglich begleitet. Wir nennen dieses Seiende das Welt-Geschichtliche.*)>> (*SuZ*, 388-389/403-404).

¹⁸⁴² <<En la mesura en què el Dasein existeix fàcticament, compareix també allò descobert dins del món. *Amb l'existència de l'èsser-en-el-món històric, allò a mà i el que està-aquí es troben incorporats des de sempre a la història del món. (Sofern Dasein faktisch existiert, begegnet auch schon innerweltliches Entdecktes. Mit der Existenz des geschichtlichen In-der-Welt-seins ist Zuhandenes und Vorhandenes je schon in die Geschichte der Welt einbezogen.)*>> (*SuZ*, 388/403).

¹⁸⁴³ <<En raó de la transcendència del món, temporalment fundada, allò mundi-històric ja està sempre “objectivament” donat en l'esdevenir de l'existent ésser-en-el-món, però *sense ser aprehès en un saber històric*. I com que el Dasein fàctic en la seva caiguda s'absorbeix en allò del qual s'ocupa, comprèn en primer lloc la seva història mundi-històricament. I com, a més, la comprensió vulgar del ser comprèn el “ser” indiferentment com a estar-aquí, el ser del mundi-històric queda experimentat i interpretat en el sentit de quelcom que està-aquí venint, fent-se present i desapareixent. (*Auf Grund der zeitlich fundierten Transzendenz der Welt ist im Geschehen des existierenden In-der-Welt-seins je schon Welt-Geschichtliches »objektiv« da, ohne historisch erfaßt zu sein. Und weil das faktische Dasein verfallend im Besorgten aufgeht, versteht es seine Geschichte zunächst weitgeschichtlich. Und weil fernerhin das vulgäre Seinsverständnis »Sein« indifferent als Vorhandenheit versteht, wird das Sein des Welt-Geschichtlichen im Sinne des ankommenden, anwesenden und verschwindenden Vorhandenen erfahren und ausgelegt.*)>> (*SuZ*, 389/405).

¹⁸⁴⁴ <<El que compareix en el conuiu públic per l'ocupar-se quotidià no són únicament l'útil i l'obra, sinó també tot el que “succeeix” amb ells: “quefers”, empreses, incidents i accidents. El “món” és, a la vegada, sòl i escenari i, com a tal, forma part de l'anar i venir quotidià. (*Was dem alltäglichen Besorgen im öffentlichen Miteinander begegnet, sind nicht nur Zeug und Werk, sondern zugleich das, was sich damit »begibt«: die »Geschäfte«, Unternehmungen, Vorfälle, Unfälle. Die »Welt« ist zugleich Boden und Schauplatz und gehört als solcher mit zum alltäglichen Handel und Wandel.*)>> (*SuZ*, 387-388/403).

partir del “món” del mundi-històric, però també el Dasein *mateix* és comprès a partir d’aquest “món”.¹⁸⁴⁵

Això *mundi-històric* va i ve, es presenta i desapareix, es modifica, es recupera i s’abandona. Té la seva “història”. Però la *història* en sentit originari no és ni la dels objectes i les seves transformacions, ni la dels subjectes de vivències. Aquesta *història* només es mostrarà des de l’existència pròpia que guanya una comprensió genuïna del seu *esdevenir* en el món (i implícitament de l’*esdevenir* del món mateix). La història és historiar-se o esdevenir de l’èsser-en-el-món. **La historicitat del Dasein** no és la d’un subjecte, sinó que arrela en **la historicitat del món**: <<La tesi sobre la historicitat del Dasein no afirma que sigui històric un subjecte sense món, sinó l’ens que existeix com a ésser-en-el-món. *L’esdevenir de la història és l’esdevenir de l’èsser-en-el-món. La historicitat del Dasein és essencialment historicitat del món*, un món que, pel caràcter extàticohoritzontal de la temporalitat, pertany necessàriament a la temporalització d’aquesta temporalitat. (*Die These von der Geschichtlichkeit des Daseins sagt nicht, das weltlose Subjekt sei geschichtlich, sondern das Seiende, das als In-der-Welt-sein existiert. Geschehen der Geschichte ist Geschehen des In-der-Welt-seins. Geschichtlichkeit des Daseins ist wesenhaft Geschichtlichkeit von Welt, die auf dem Grunde der ekstatischhorizontalen Zeitlichkeit zu deren Zeitigung gehört.*)>> (*SuZ*, 388/403).

IV. Reflexions entorn la història-del-món

Al principi del capítol 5 (2^a secció) Heidegger es preguntava pel *tot originari* del Dasein, per la unitat i integritat d’una existència. **Hüni** ho respon per partida doble. (i) “Una primera unitat rau en la temporalitat interna”, (ii) “però la plenitud de contingut (*inhaltliche Fülle*)” i “l’esclarament comprensor (*verständige Bekundung*) només resulten de l’estira-i-arrotonsa (*Auseinandersetzung*) amb l’herència i el destí comú, és a dir, amb la història del món”. La plenitud fenomènica d’una existència implica arrelar en la història-del-món, en la historicitat *herencial i destinal*. Existint comprensorament, “el Dasein temporal pertany en el si d’aquesta història”.¹⁸⁴⁶

Un cop més es mostra que el món mateix (món 4) no és només un horitzó o marc significatiu, sinó sobretot un esdevenir. Encara més, un **esdevenir total** i totalitzant *en el qual* el Dasein pot arribar al seu destí. La tesi de Hüni és que “el món no és només un marc significatiu (*Bedeutungsrahmen*), sinó un esdevenir significatiu (*Bedeutungsgeschehen*)”. La història-del-món o “el món que s’esdevé (*geschehende Welt*)” és el que “determina l’èsser-en-el-món”, i “encamina totes les històries particulars”.¹⁸⁴⁷ No és un poder causal, ni un *telos* històric o intel·ligència que guiï els esdeveniments, sinó “l’esdevenir significatiu no derivable, que amb les seves empentes i estratificacions configura la història pròpia (*eigentliche Geschichte*)”.¹⁸⁴⁸ La història-del-món és més aviat fàctica, *s’esdevé*, no preexisteix, ni està preestablerta, perquè no actua com un agent. Però amb tot, té funció constitutiva i “*a priori*” pel Dasein del cas. És un poder *inercial*.

¹⁸⁴⁵ <<La pèrdua en l’hom i en allò mundi-històric s’ha revelat abans com a fugida davant de la mort (*Die Verlorenheit in das Man und an das Welt-Geschichtliche enthüllte sich früher als Flucht vor dem Tode.*)>> (*SuZ*, 390/405).

¹⁸⁴⁶ Hüni (1998), 135. Segons Hüni així és com s’ha de llegir la darrera cita de Heidegger.

¹⁸⁴⁷ Hüni (1998), 135.

¹⁸⁴⁸ Hüni (1998), 135-136.

Hüni arriba a considerar la història-del-món com la clau de volta secreta de *SuZ*.¹⁸⁴⁹ L'enigma essencial és la *mobilitat del ser*, que equivaldria a “l'esdevenir del món, que no pot ser mai conseqüència d'una altra cosa”.¹⁸⁵⁰ Ja he insistit prou que la qüestió del ser queda orfe sense la qüestió del món. Les dues estan essencialment vinculades pels conceptes de mobilitat i “temporalitat”. Ontològicament el món té autonomia respecte el Dasein del cas i respecte l'ens, però aquesta no és *absoluta*, ja que el destí del Dasein s'afegeix al destí comú (*Geschick*), i acaba afectant el món que s'heretarà. Igual que el mostrar-se de l'ens, en casos extrems, també pot arribar a afectar¹⁸⁵¹ l'esdevenir del món mateix (cosa que Hüni no contempla). Malgrat tot, el món regna sobre l'ens, i la seva transformació pot anticipar-se i funcionar independentment de la condició efectiva de l'ens sobre el qual impera.

Sobre el caràcter *total* del món, especialment problemàtic si el pensem en el seu *esdevenir* i *història*, **Trawny** diu: “que el món sigui un tot” i que, com a tal, “es pugui experimentar, depèn de premisses de les quals no disposem.” Aquestes premisses implícites a l'ésser-en-el-món, que permeten o obstaculitzen l'experiència del món com a tot “no poden ser les mateixes per a tots els temps.” L'experiència del món de l'home de l'Atenes platònica difereix de la d'aquell que ingressa en la guerra dels trenta anys a favor de la Reforma. Les premisses implícites canvien, “en tant que el món es transforma”. La *història* no és altra cosa que “el canvi i la transformació del món.”¹⁸⁵² Perquè “l'ésser-en-el-món és en si ésser-en-la-història”, i el Dasein, *com a tal* ser, “és en l'espai de joc d'un tot, històric en essència”.¹⁸⁵³ No es tracta d'un *tot lògic* en relació a les seves *parts*, ni d'una construcció sistemàtica basada en el pensament (*a la hegeliana*). El món és *total* en tant que “esdeveniment possible (*mögliches Geschehnis*)”. És a dir, “s'ha d'esdevenir necessàriament, si el tot ha de *ser* (*wenn das Ganze sein soll*)”: “hi ha tot, en tant que s'esdevé”.¹⁸⁵⁴ El dinamisme i la historicitat formen part de la peculiar “lògica” del tot (món).

A tot això, cal observar que Heidegger obvia completament la dimensió espacial o *espaiant*, del món en les indicacions sobre la seva historicitat. El dinamisme, moviment i esdevenir de la totalitat (de sentit i de ser), no deixa de ser una *espacialització*.¹⁸⁵⁵ Si l'espai l'adoptem com a terme per indicar *el dimensional* i el temps per indicar *el dinàmic*, la història-del-món implica els dos. Desenvolupar això ens duria molt lluny, però és important deixar-ho assenyalat.

¹⁸⁴⁹ Hüni (1998), 136. Hüni veu en la història-del-món la “paraula clau de l'anàlisi de la historicitat i de tot “*Ser i temps*””. De fet, vindria a ser l'única pista vers la *temporarietat* del ser, i cal recordar “que l'empresa de “*Ser i temps*” tenia com a intenció reconèixer que el ser està unit amb el moviment”. És a dir, que <<el propòsit d'aquesta exposició no és altre que portar-nos davant de l'enigma ontològic de la mobilitat de l'esdevenir en general (*die Absicht dieser Exposition ist, vor das ontologische Rätsel der Bewegtheit des Geschehens überhaupt zu führen*)>> (*SuZ*, 389/404).

¹⁸⁵⁰ Hüni (1998), 136.

¹⁸⁵¹ Indirectament, per via de *crisi* d'una comprensió del ser (un món) i de la *resolució* del Dasein del cas (destí) (cf. cap.2.3.2.3. (apartat II.3.), 3.3.3.4. (apartat III)).

¹⁸⁵² Trawny, P., *Martin Heideggers Phänomenologie der Welt*, Karl Alber, Freiburg - München, 1997, 39.

¹⁸⁵³ Trawny (1997), 39-40.

¹⁸⁵⁴ Trawny (1997), 40.

¹⁸⁵⁵ ‘Espai’ és una indicació formal a realitzar. No hem de partir saberudament de l'espai geomètric, ni de l'espai casolà, ni de l'espai de significació, sinó restar oberts a la multiplicitat i unitat fenomènica indicada pel terme. (cf. III, cap.1.3.5.; IV, cap.6.3.1.3. (apartat IV), 7.2.2.2.).

IV. EL MÓN EN LES LLIÇONS I ESCRITS DESPRÉS DE *SEIN UND ZEIT* (1927-1930)

<<L'essència del que és senzill i obvi és el que constitueix el lloc propi de l'abismal del món. I aquest abisme només s'obre si filosofem, però no si creiem que ja sabem de què estem parlant. (*Das Wesen des Einfachen und Selbstverständlichen ist es, daß es der eigentliche Ort für die Abgründigkeit der Welt ist. Und dieser Abgrund öffnet sich nur, [51] wenn wir philosophieren, aber nicht, wenn wir glauben, dergleichen schon zu wissen.*)>> (GA 27, 50-51/62).

1. LA QÜESTIÓ DEL MÓN DURANT UNA FASE CONVULSA DEL PENSAMENT DE HEIDEGGER

1.1. Presentació del període 1927/30 i dels textos escollits

Malgrat el considerable ressò de *SuZ* i l'expectativa respecte l'eventual publicació de la part restant (mancava la 3^a secció de la 1^a part, i tota la 2^a part del llibre), hom podria esperar que Heidegger es concediria un respir. Res més lluny de la realitat, biogràfica i filosòfica, que no suggereix cap mena de distensió intel·lectual, ans al contrari. El camí inaugurat amb el curs del KNS 1919 que conduí al filòsof des de la vida fàctica fins a la pregunta pel ser, preparada per una analítica existencial del Dasein com a ontologia fonamental, no es consolida en aquest “estadi” amb la publicació de *SuZ*. L'efervescència del pensament de Heidegger el duu a atacar un seguit considerable de fronts oberts i tensions acumulades a *SuZ*. Aquests fronts temàtics i tensions filosòfiques són diferentment accentuats segons l'ínterpret, donant lloc a un panorama filosòficament complex, multiforme i d'aparença a voltes contradictòria, que s'obre em els anys següents a la publicació de *SuZ*.

Quins són els conceptes dominants d'aquest període? Transcendència, essència, fonament, llibertat, no-res, ens en total... Aquests “nous” conceptes en combinació amb part de l'aportació filosòfica de *SuZ*, convenientment resituada, dona lloc a altres vies d'accés a la qüestió del món i altres maneres de determinar-ne provisionalment la forma de ser. Els efectes d'aquesta “nova” conceptualitat dona lloc a direccions inèdites sobre la *qüestió del món*. És des de la recerca d'aquesta qüestió que treballaré alguns textos i cursos del període, a pesar que Heidegger continua centrat en la qüestió del ser.

Potser el concepte central d'aquesta fase sigui el de **transcendència**, apuntat al § 69 *SuZ* (cf. III, cap.3.4.1.2.). La transcendència com a caracterització de l'ésser-en-el-món del Dasein “no és un mer donar un nou nom a la intencionalitat husserliana”, sinó que “inaugura una nova investigació sobre la fenomenalitat del fenomen”.¹ Com a reinterpretació de l'ésser-en-el-món el terme incideix en el caràcter extàtic i excèntric del Dasein, que ja és sempre defora entre les coses, a la vegada que esquematitza novament la relació del Dasein *mateix* (el *qui*) amb el *món*. Segons Görland en el SS 1928 ‘transcendència’ no significa tant la determinació fonamental del Dasein *com a ésser-en-el-món* sinó més aviat “el com del seu esdevenir-ho, la *condició de possibilitat* de l'ésser-en-el-món, el llençar-se més enllà [sobreimpuls]

¹ Bernet, R. (1994), “Phenomenological Reduction and the Double Life of the Subject”, a: Kisiel, T. i Van Buren, J. (eds.), *Reading Heidegger from the start (Essays in his earliest thought)*, State University of New York Press, Albany, 1994, 257.

temporal per sobre l'ens vers la unitat prèvia de món i si-mateix".² La transcendència com a condició possibilitat de l'ésser-en-el-món o esdevenir-se d'aquest.³

En aquest període es parla més que mai de l'*essència*, que no era un terme important a *SuZ* i ara esdevé central en el procedir heideggerià. L'essència del Dasein⁴, de existència⁵, del món, de la llibertat, de la veritat, del fonament... També s'insisteix més que mai en el *fonament*, modificant la manera d'articular conceptualment les troballes fenomenològiques i interpretatives de *SuZ*. En el SS 1928, enmig de la tasca d'una fonamentació metafísica de la lògica (metafísica de la veritat) es diu que *fonamentar* significa dirigir-se vers l'essencial i apropiari-s'ho de tal manera que en aquest "moviment" s'esdevé una transformació radical del Dasein. Aquesta apropiació és "renovadora" (perquè tal i com es veu en la nota al peu fonamentar és re-projectar), tot i que allò de què s'apropia ja *era*: s'apropia de l'*essència* des del *fonament*.⁶ Podríem dir que en aquesta fase del seu pensament Heidegger considera que el "conèixer" de la filosofia –o investigació sobre el ser– consisteix en posar al descobert el fonament i reapropiar-se de l'essència.⁷ Aquest "coneixement d'essència" seria *a priori*, en un sentit peculiar i diferent que Plató o Husserl, malgrat els vincles.⁸ La caracterització formal universal de *Grund* (fonament, raó, *ratio*) és la d'«allò primer, des d'on (*das Erste, von woher*)» (GA 26, 137/130).⁹ D'aquí se n'extreuen els quatre sentits de *ratio* i fonament.¹⁰

La connexió conceptual i quasi sistemàtica entre *essència* i *fonament* centra la tematització de la *transcendència* i l'aparició d'un concepte força especulatiu de *llibertat* (SS 1928, WS 1928/29, *VWdG*). No és casual, doncs, que sigui a *De l'essència del fonament* (1929) on la qüestió de la transcendència -i així la del món- tingui més rellevància explícita. Ara es planteja la qüestió del món com a recerca del *ser del món*, de l'*essència* o *possibilitat* del món com a tal. No és un estudi empíric (no ens ocupem del comportament causal de l'ens), però tampoc és una qüestió ontològica regional. Com es diu en el WS

² Görland, I., *Transzendenz und Selbst (Eine Phase in Heideggers Denken)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1981, 49.

³ Cf. Görland (1981), 50. Abans del SS 1928 la cooriginarietat dels èxtasis temporals, així com de la disposició afectiva i el comprendre, no permeten pensar la transcendència com a esdeveniment *a priori* que sobrepassa l'ens.

⁴ P.e. a WS 1929/30: «A l'essència del Dasein li pertany després de tot aquest ser-a-fora (*Zum Wesen des Daseins gehört am Ende dieses Weg-sein*)» (GA 29/30, 95).

⁵ Al SS 1928 s'hi diu: «En l'essència de l'existència hi rau la transcendència (*Im Wesen der Existenz liegt Transzendenz*)» (GA 26, 195/180).

⁶ Ja que «en totes les tasques filosòfiques de fonamentació cal observar (...) que fonamentació no vol dir proporcionar un altre fonament a una disciplina ja acabada, sinó que el fonament és sempre un nou projecte del pla de construcció. Tota fonamentació de la filosofia ha de transformar la filosofia mateixa; però la transformació només és possible assolint i atenent a l'essencial. (*Hier wie in allen philosophischen Aufgaben der Grundlegung ist prinzipiell zu beachten: Grundlegung heißt nicht, einer fertigen Disziplin ein anderes Fundament unterschieben, sondern Grundlegung ist immer ein neuer Entwurf des Bauplanes. Jede Grundlegung der Philosophie muß diese selbst verwandeln; aber Verwandlung ist nur möglich im Ergreifen und Festhalten des Wesentlichen.*)» (GA 26, 132/125).

⁷ Del tema que es tracti, sigui el Dasein, el món, o fins i tot el fonament mateix!

⁸ «Comprendre o saber significa: haver captat la raó [fonament] que fonamenta quelcom mitjançant el seu fonamentar (*Verstehen, Wissen heißt: den begründenden Grund für etwas in seinem Begründen erfaßt haben*)» (GA 26, 136/129).

⁹ És a partir d'aquí que planteja Leibniz el *principium rationis* (*Prinzip* o *Satz vom Grunde*) com el principi de l'*abans-que* o de la *primacia* (*Vorrang*). La primacia de l'ens (quelcom) abans que no-res, de l'aquest abans que aquell (ens) i de l'així abans que aixà. En resum: primacia del ser (essència), l'existència (estar-aquí) concreta d'aquest ens enlloc d'aquell altre i del ser-així de l'ens enlloc de ser-aixà. (cf. GA 26, 141-142/134).

¹⁰ Com a *essència* (el què), *causa* (raó de l'*estar-aquí* d'X), *argument* (raó del ser-vertader d'X) i fins i tot *motiu* (de l'obrar del Dasein, que té a veure amb l'essència, l'*estar-aquí* i el ser-vertader d'X).

1928/29 el problema del ser, del món i de la veritat en la seva unitat constitueixen el tot de la filosofia.¹¹

En paral·lel al guany de centralitat de la *transcendència* es va corsecant paulatinament el predomini de la *temporalitat*, fins llavors indiscutible. Seria exagerat creure que la temporalitat és anul·lada en el pensament de Heidegger, però és cert que ara es configura la qüestió de la temporalitat conjuntament amb l'espacialitat (topologia del ser) i no de manera independent o negligint aquesta. Recordo que a partir dels *Beiträge* (1936/38) es parla d'espai-temps (*Zeit-Raum*) i ja no de temporalitat o solament del temps.¹²

Però apareixen altres conceptes que treballaré en aquesta part IV. Resumint, tenim els conceptes “nous” de *transcendència*, *essència*, *fonament*, *llibertat*, *no-res*, *metafísica*, *esdeveniment fonamental*, *ens en total*, *ipseïtat*, *imperar del món*, etc. més alguns conceptes provinents de *SuZ*, que ara guanyen una dimensió extra com *món*, *projecte*, *Dasein*, *possibilitat*, *si-mateix*, *instant*, *estats d'ànim*, etc. En la seva interconnexió conformen un nou moment del pensar heideggerià, que proporciona algunes indicacions rellevants per a *la qüestió del món*, explícitament present. <<L'aclariment del concepte de món és una de les tasques més bàsiques de la filosofia (*Die Aufklärung des Welt-Begriffs ist eine der zentralsten Aufgaben der Philosophie*)>> (GA 24, 234/207) i *de les més difícils*, donada la natura escorredissa del fenomen, que és tan “evident” que se sobreentén i es malinterpreta una vegada i una altra.¹³

Aquesta nova constel·lació filosòfica és interpretada de formes disperses pels exegetes de l'obra heideggeriana. Per uns és una fase intermitja (Görland, Kisiel), per altres un camí sense sortida que força la *Kehre* (Hackenesch), per uns altres la fi del projecte “transcendental” de *SuZ* (Von Herrmann, Pöggeler) - cosa que comporta els primers indicis d'un tomb radical en el pensar de Heidegger-, i encara hi ha qui ubica aquests textos en el “primer Heidegger” (Richardson¹⁴) (cf.cap.1.2.). S'interpreti com es vulgui, es produeixen moviments de fons:

¹¹ A l'essència de la veritat (com es diu a *VWdG* i abans al SS 1928) li pertany el fonament. És a dir, hi té una relació essencial (cf.GA 26, 153-171/145-159). Per tant, *món-veritat-fonament* van junts (cf.cap.5.3.2.).

¹² L'espai-temps és <<el lloc-instantani o lloc-instant i la lluita de món i terra. La lluita i albergament de la veritat de l'esdeveniment-propí (*Die Augenblicksstätte und der Streit von Welt und Erde. Der Streit und die Bergung der Wahrheit des Ereignisses*)>> (GA 65, 371). <<Espai i temps mateixos, representat cadascun per si sol i en la seva conjunció habitual, sorgeixen de l'espai-temps, que és més originari que ells mateixos i que la seva conjunció, calculadorament representada (*Raum und Zeit, je für sich vorgestellt und in der üblichen Verbindung, entspringen selbst aus dem Zeit-Raum, der ursprünglicher ist als sie selbst und ihre rechenhaft vorgestellte Verbindung*)>> (GA 65, 372). <<El “temps” és tan poc joïc com l'espai còsic; i per començar, l'espai no és “objectiu” ni el temps “subjectiu”. Ambdós estan originàriament units en l'espai-temps, pertanyent a l'essència de la veritat la fundació abismal (sense-fonament) de l'Aquí, mitjançant el qual és fundada la ipseïtat i tot el vertader de l'ens per primer cop. (*Die »Zeit« ist so wenig ich-haft wie der Raum dinghaft; und erst recht ist der Raum nicht »objektiv« und die Zeit »subjektiv«. Beide sind ursprünglich einig im Zeit-Raum, zugehörig zum Wesen der Wahrheit die abgründige Gründung des Da, durch das Selbstheit und alles Wahre von Seiendem erst gegründet wird.*)>> (GA 65, 376).

¹³ <<El concepte de món, el fenomen així designat, és el que fins ara no ha estat reconegut en filosofia (*Der Begriff der Welt bzw. das damit bezeichnete Phänomen ist das, was bisher in der Philosophie überhaupt noch nicht erkannt ist*)>> (GA 24, 234/207). Però <<no es caracteritzen els inicis mateixos de la filosofia antiga pel preguntar per la naturalesa? (*Sind nicht schon die Anfänge der antiken Philosophie dadurch bestimmt, daß sie nach der Natur fragen?*)>> (GA 24, 234/207). Com pot ser que el fenomen del món s'hagi obviat i negligit? Com es pot haver escapat un fenomen tan central per a tot pensament filosòfic antic i modern? Del ‘món’ se n'ha parlat i molt, però bàsicament sobreentenen-lo i sense atendre al fenomen, com quan diem sense dubte i de manera espontània que les ciències expliquen el món on vivim, la realitat.

¹⁴ Richardson, W.J., *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1967, (ed.orig.1963), 243. Richardson considera *Vom Wesen der Wahrheit* (1930) com el pas endavant definitiu, on “Heidegger II emergeix a partir de Heidegger I”. Cal tenir en compte, que no coneixia els cursos impartits a l'època, sinó únicament allò publicat: el llibre sobre Kant, *Vom Wesen des Grundes* i *Was ist Metaphysik?*.

(i) La pregunta pel sentit del ser es planteja cada cop més¹⁵ com a pregunta per la veritat del ser (culminant provisionalment a *De l'essència de la veritat*).¹⁶

(ii) Com ja he dit els fenòmens de la transcendència, essència, fonament, no-res, etc. passen al centre de la discussió filosòfica. Fins i tot el món es desenvolupa com a *tema*¹⁷, mentre que la preocupació per la totalitat en forma de *l'ens en total (das Seiende im Ganzen)* guanya un pes específic a partir del WS 1928/29.¹⁸ L'interès per la qüestió del tot i el caràcter de totalitat va de la mà del fenomen del no-res (i el món). Aquesta constel·lació¹⁹ s'articula sota l'epígraf de *metafísica*.²⁰

(iii) A més, es produeixen modificacions i desplaçaments semàntics en el terme 'Dasein', menys insubstancials del que podrien semblar d'entrada (cf. cap. 1.1.1.).

1.1.1. Desplaçaments semàntics en el terme 'Dasein' (1927/30)

Ja en el curs del SS 1928, on Heidegger aparenta una continuïtat planera amb *SuZ*, es donen modificacions i canvis de perspectiva de relleu pel que fa al concepte de 'Dasein'. P.e., la insistència en el Dasein *metafísicament neutral* que distingeix del *fàctic*. Per altra banda en els cursos del WS 1928/29 es parla habitualment del Dasein humà (*menschliches Dasein*)²¹, mentre que al curs del WS 1929/30 apareixen expressions com 'Dasein de l'home (*Dasein des Menschen*)' o 'Dasein en l'home (*Dasein im Menschen*)' i es parla sovint d'home en un sentit similar a com es parlava de Dasein fàctic a *SuZ* (cf. II, final cap. 2.4.2.). Des del curs del WS 1928/29 i encara amb més insistència en el del WS 1929/30 es parla del *Da-sein*²², que remarca el caràcter d'obertura i estar-situat del Dasein fàctic (o "home"). 'Da-sein' esdevé expressió del que en la interpretació del terme que he fet – i de la qual aquest capítol 1.1.1. és un complement (cf. II, cap. 2)- anomeno Dasein 2 (Dasein com a *ésser-en-el-món*). Ara, Heidegger distingeix entre *l'home* (Dasein 1, Dasein fàctic *qua ens*) i el seu *Da-sein* (Dasein 2).

¹⁵ A partir del WS 1928/29 (GA 27).

¹⁶ Al final de *VWdW*, donat diverses vegades com a conferència, s'anuncia una nova torsió. La que ens duu des del demanar-nos per l'essència de la veritat a la pregunta per la veritat de l'essència (cf. GA 9, 201/170) –tot i que el comentari explícit d'això és afegit el 1949, en la 2^a edició de l'escrit-. Aquí es comencen a fixar alguns elements bàsics de la *volta* o *torsió (Kehre)*. Aquest gir "en" el pensament heideggerià apuntada pels exegetes seria una torsió en el ser mateix, segons el filòsof de Meßkirch.

¹⁷ Això s'esdevé sobretot en dues lliçons (WS 1928/29 i WS 1929/30) i és un aspecte fonamental a *VWdG*.

¹⁸ En el curs del SS 1928 ja n'hi ha dues mencions (al SS 1927 cap), i s'introdueix la temàtica, però no s'hi insisteix encara com en els propers textos i classes.

¹⁹ La interconnexió constant d'aquests conceptes els fa difícilment destriables. Tota anàlisi ha d'avançar, doncs, en bloc, i anar-se completant, per l'intercanvi de perspectives, accents i direccions. Això fa difícil separar "temàticament" els conceptes en capítols, com el redactat sistemàtic de la tesi sembla imposar-nos. Cal tenir això en compte respecte les repeticions que es donaran.

²⁰ No en el sentit de la disciplina filosòfica, sinó com a esdeveniment del Dasein mateix, que es pot relacionar amb l'imperar del món que apareix al darrer curs que treballa, el del WS 1929/30 (cf. cap. 8.3.).

²¹ Que el traductor al castellà (M. Jiménez Redondo) vessa per 'existència humana'.

²² En el curs del SS 1927 l'expressió *Da-sein* apareix un sol cop: <<El món és quelcom que té la forma de ser del Dasein. No és una cosa que està-aquí, sinó que hi és [és aquí] tal i com el *Da-sein* que nosaltres mateixos som és, és a dir, existeix. (*Die Welt ist etwas Daseinsmäßiges. Sie ist nicht vorhanden wie die Dinge, sondern sie ist da, wie das Da-sein, das wir selbst sind, ist, d. h. existiert.*)>> (GA 24, 237/209).

1.1.1.1. El Dasein neutral

En el § 10 del SS 1928, de cara a plantejar el problema de la transcendència, Heidegger mira enrere cap a l'anàlisi del Dasein. En el que hauria de ser un resum de les tesis més importants sobre el Dasein a SuZ s'apunten matisos nous. Es dibuixa la concepció *neutral* del Dasein (Dasein "en general") que tot i no ser un abstracte, tampoc és el Dasein fàctic, l'existent concret. Em centro en l'esbós del Dasein neutral exposat a SS 1928. A diferència del terme 'home'²³, 'Dasein' és una expressió essencialment neutral <<perquè la interpretació de l'ens es duu a terme abans de tota concreció fàctica (*weil die Interpretation dieses Seienden vor aller [172] faktischen Konkretion durchzuführen ist*)>> (GA 26, 171-172/160). El Dasein neutral no està, p.e., sexualment determinat com a home o dona, però això no vol dir que no sigui res.²⁴ Més aviat és el Dasein essencial en la seva positivitat originària²⁵, l'essència del Dasein, la possibilitat de cada Dasein fàctic existent.²⁶ Per tant, <<aquest Dasein neutral no és l'existent; el Dasein existeix en cada cas només en la seva concreció fàctica (*Dieses neutrale Dasein ist nie das Existierende; es existiert das Dasein je nur in seiner faktischen Konkretion*)>>. El Dasein neutral és la possibilitat de l'existència concreta.²⁷ L'anàlisi existenciària es mou sempre *en* el Dasein (ser-hi) dels existents i parla d'aquest, diu²⁸, en el que sembla una precisió conceptual en què Dasein signifiqui més aviat *ser*²⁹ (essència) i ja no ens. I és que en la 5^a tesi ens diu que <<aquest Dasein neutral tampoc és l'individu egoista ni l'individu òntic aïllat (*Dieses neutrale Dasein ist (...) auch nicht das egoistisch Einzelne, nicht das ontische isolierte Individuum*)>>. La problemàtica de SuZ se centra en el <<fet essencial del Dasein, que es pertany a si mateix en la seva existència (*Wesensbestand des Daseins, in seiner Existenz zu sich selbst zu gehören*)>>. Heidegger reconeix que aquesta neutralitat no és cap *abstracció* a partir de l'òntic i implica un peculiar *aïllament metafísic* del l'humà, tot i que no és cap solipsisme individual³⁰ (cf. cap.6.2.2.2., apartat II). A més, al

²³ <<Per designar l'ens que és el tema de l'anàlisi no s'escull l'expressió "ésser humà", sinó l'expressió neutral "el Dasein" (*Für das Seiende, das Thema der Analytik ist, wurde nicht der Titel >Mensch<, sondern der neutrale Titel >das Dasein< gewählt*)>> (GA 26, 171/160).

²⁴ No significa <<la dèbil negativitat d'un no-res òntic indiferent (*die schwache Negativität eines indifferenten ontischen Nichts*)>> (GA 26, 172/160).

²⁵ <<El Dasein en la seva neutralitat no és indiferentment ningú i cadascú, sinó l'originària positivitat i potència de l'essència (*Das Dasein in seiner Neutralität ist nicht indifferent Niemand und Jeder, sondern die ursprüngliche Positivität und Mächtigkeit des Wesens*)>> (GA 26, 172/160).

²⁶ <<La neutralitat no és la nul·lilitat d'una abstracció, sinó precisament la potència de l'origen, que duu en si la possibilitat intrínseca de tota concreta humanitat fàctica (*Die Neutralität ist nicht die Nichtigkeit einer Abstraktion, sondern gerade die Mächtigkeit des Ursprunges, der in sich die innere Möglichkeit eines jeden konkreten faktischen Menschentums trägt*)>> (GA 26, 172/160).

²⁷ És <<la font originària de la possibilitat intrínseca, la qual brolla en tot existir i fa possible intrínsecament l'existència (*der Urquell der inneren Möglichkeit, der in jedem Existieren quillt und die Existenz innerlich ermöglicht*)>> (GA 26, 172/161).

²⁸ <<L'anàlisi parla sempre només en el Dasein del Dasein dels existents, però no parla al Dasein de les existències; això últim seria un contrasentit, perquè només es pot parlar als existents (*Die Analytik spricht immer nur im Dasein vom Dasein der Existierenden, aber nicht zum Dasein der Existenzen; letzteres wäre widersinnig, weil man nur zum Existierenden sprechen kann*)>> (GA 26, 172/161).

²⁹ Dasein com a *ser-hi*, Aquí del ser, espai d'obertura i comprensió del ser de l'ens, inclòs de *l'ens* que *hi és*.

³⁰ És <<un peculiar aïllament de l'humà, però no en el sentit fàcticament existencial, com si el que filosofés fos el centre del món, sinó que es tracta d'un *aïllament metafísic* de l'humà (*eine eigentümliche Isolierung des Menschen, aber nicht in faktisch existenziellem Sinne, als wäre der Philosophierende das Zentrum der Welt, sondern sie ist die metaphysische Isolierung des Menschen*)>> (GA 26, 172/161). <<L'autèntica universalitat metafísica no exclou la concreció, al contrari,

Dasein en general li pertoca <<la intrínseca possibilitat d'una fàctica dispersió (*die innere Möglichkeit für die faktische Zerstreuung*)>> en la corporeïtat, la sexualitat, però també en les coses del “món” i la vida comuna. És *essencial* al Dasein *neutral* la *dispersió* en l'ens (dispersió transcendental que possibilita la diversitat, varietat i pluralitat (*Mannigfaltigung*)), cosa que també es defensa en el WS 1928/29.³¹ El Dasein neutral és la concreció de l'origen, <<l'encara-no del fàctic estar-dispers (*das Noch-nicht der faktischen Zerstreuung*)>> (GA 26, 173/161) en les coses i amb els altres. Això no s'ha d'entendre platònicament com si hi hagués <<un ésser originari que perdés ònticament la seva simplicitat en escampar-se en molts individus (*daß ein großes Urwesen in seiner Einfachheit ontisch zerspaltet wird in viele Einzelne*)>>, ja que la multiplicitat no és una pluralitat formal de determinacions³², sinó que pertany al *ser* mateix, al Dasein neutral.³³ A més, Heidegger observa que habitualment el Dasein existent no es relaciona amb un sol objecte, sinó amb diversos, en un context. Quan es relaciona amb una sola cosa ho fa prescindint de la resta del que es presentava, que no deixa de raure en el rerefons. La multiplicació (fàctica) es dona en relació a les coses, però també en relació a si mateix (diu sense concretar més), i això en virtut de la historicitat (<<el Dasein esdevé com un durar (*Dasein als Erstreckung geschieht*)>>), i fins i tot de l'espacialitat del Dasein –que es posa de manifest en el domini dels significats espacials en les llengües- (cf. GA 26, 173-174/162). La dispersió transcendental del Dasein, la possibilitat interna de la multiplicació, divisó, desagregació fàctiques, rau en *l'estar-llençat* com a existenciari (GA 26, 174/162). <<Aquesta dispersió llençada en allò múltiple, que ha de ser considerada metafísicament (*Diese metaphysisch zu nehmende geworfene Zerstreuung in Mannigfaltiges*)>> és el pressupòsit pel <<deixar-se arrossegar (*sich tragen lassen*)>> del Dasein per l'ens, com quan queda aclaparat per la naturalesa –en sentit ample- i és arrossegat per ella (GA 26, 174/162-163).³⁴ Aquest estar-dispers i llençat són quotidianament “invisibles”, per mor del seu mateix “efecte”.³⁵

sota un cert aspecte és el més concret, com ja veié Hegel, encara que ho exagerà (*die echte metaphysische Allgemeinheit schließt die Konkretion nicht aus, sondern ist in einer Hinsicht das Konkreteste, wie schon Hegel gesehen, wenngleich übersteigert hat*)>> (GA 26, 176/165).

³¹ També en el WS 1928/29 es considera que el punt de partida és el *Dasein neutral*. Partir del jo retallat i encongit per fer sorgir-ne el ser-uns-amb-altres és un error, igual que partir de la relació jo-tu per definir el Dasein com a tal. L'ens que som en cada cas és essencialment un *neutrum*. És en una neutralitat metafísica que es trenca en tant que és fàctic. Llavors esdevé fàcticament home o dona, p.e. (cf. GA 27, 147-148/159). L'estar-llençat pertany al Dasein neutral, com a moment estructural de la facticitat, mentre que la facticitat concreta del Dasein que sóc, és a dir, el “contingut” del meu estar-llençat ja no pertany a la neutralitat metafísica determinada en l'anàlisi, sinó a la facticitat “parcial” (no neutral) en què i com existeixo.

³² <<La multiplicitat (...) pertany al ser mateix. Amb altres paraules: a l'essència del Dasein en general li pertany ja, d'acord amb el seu concepte metafísicament neutral, una *difusió*, que, en un aspecte totalment determinat, és *dispersió*. (*Die Mannigfaltigkeit (...) gehört zum Sein selbst. Mit anderen Worten: zum Wesen des Daseins überhaupt gehört seinem metaphysisch neutralen Begriff nach schon eine ursprüngliche Streuung, die in einer ganz bestimmten Hinsicht Zerstreuung ist.*)>> (GA 26, 173/162).

³³ Malgrat les distàncies, les diferències de temàtica i enfocament (un més ontològic i l'altre més polític), en aquest punt Heidegger i Arendt *poden* convergir. Per Arendt, el fonamental de la vida pública és la *pluralitat* diversa dels humans. La *política* no és sinó l'espai *comú* d'aquesta pluralitat, d'aquesta multiplicitat de *diferències*. I justament en aquest espai es dona la llibertat (mentre que el domèstic i privat seria l'espai de la necessitat).

³⁴ El Dasein mític emergeix de la naturalesa, *com si* en fos un producte, un fill o alguna cosa així.

³⁵ <<En tot cas a l'essència de la dispersió fàctica li pertany que el caràcter d'estar-llençat i estar-inhibit romanguin profundament amagats a si mateixos, i justament per això trobem en el Dasein la simplicitat i la manca de preocupació d'un absolut **ser-arrossegat** (*Es gehört aber wieder zum Wesen der faktischen Zerstreuung, daß die Geworfenheit und Befangenheit sich selbst zutiefst verborgen bleibt, und gerade dadurch die Einfachheit und >Sorglosigkeit< eines absoluten Getragenseins in das Dasein kommt.*)>> (GA 26, 174/163).

Un dels senyals que permet conèixer la dispersió llençada del Dasein encara neutral és l'existenciari del *ser-amb* (*Mitsein*) del Dasein.³⁶ Aquest és pressupòsit metafísic de les tendències socials i agrupadores, és a dir, d'un <<genèric aspirar conjunt i [d'una] unificació genèrica (*gattungshafte Zusammenstreben und gattungshafte Einigung*)>>. *Ser-amb* i *dispersió* del Dasein són originaris i van de la mà. El *ser-amb* no deriva de la convivència (*Miteinanderleben*) fàctica, ni la dispersió del fàctic estar en contacte amb les coses, sinó que ja determinen el Dasein neutral. Tot i la flaire d'impropietat que la caracterització del *ser-amb* en Heidegger desprèn a voltes (cf.III, cap.1.3.6.), <<llibertat de l'un-amb-l'altre (*Diese Freiheit des Miteinander*)>> és possible, encara que <<pressuposi la possibilitat de l'autodeterminació d'un ens del caràcter del Dasein en general (*setzt die Möglichkeit der Selbstbestimmung eines Seienden vom Charakter des Daseins überhaupt voraus*)>>. Per tant, no deixa de ser possible <<el *ser-amb* com a relació pròpia de l'existència (*Das Mitsein als eigentliches Existenzverhältnis*)>> (GA 26, 175/164), malgrat que impliqui que cada coexistent (*Mitexistierende*) és pròpiament ell mateix (cf.III, cap.1.3.6.2., esp.1.3.6.3. (apartat I)).³⁷ La constricció de la vida fàctica en comú no anul·la la llibertat essencial del Dasein.³⁸

1.1.1.2. Nova versió dels dos sentits de 'Dasein': home i Da-sein

Vull considerar ara l'ús complex de 'Dasein' que es fa en el darrer curs que tracto, el WS 1929/30, on l'equivocitat del terme és alta. No se'n fa el mateix ús que a *SuZ*. Malgrat continua designant *l'ens* que som, també s'usa per assenyalar el *ser* d'aquest ens.³⁹ En comparació amb *SuZ* en el curs s'empra desacomplexadament el terme 'home' o 'humà' (*Mensch*), identificant-se tàcitament amb el Dasein fàctic (ens). Es parla de l'humà sense determinar si es refereix sempre a un individu, als homes tal i com fan i desfan, a l'humà en general... Es tracta, d'un ús ampli i obert, no delimitat conceptualment.

Per tant, ara 'Dasein' s'usa en dos sentits: (i) per una banda es refereix a l'ens que som, emprant-se sovint l'expressió '*menschliches Dasein*' i –en menor mesura- '*Dasein des Menschen*'⁴⁰ –estranyes a l'ús de 'Dasein' a *SuZ*.⁴¹ (ii) Per altra banda, 'Dasein' es manté com a terme eminentment ontològic per

³⁶ <<Aquest *ser-amb* amb... no sorgeix en virtut d'un fàctic *ser-hi-junts*, no s'explica només per raó d'un ser genèric, suposadament originari, dels ens corporis dividits sexualment (*Dieses Mitsein mit ... entsteht nicht aufgrund eines faktischen Zusammendaseins, es erklärt sich nicht nur auf dem Grunde eines vermeintlich ursprünglicheren gattungshaften Seins der geschlechtlich [175] gespaltenen leiblichen Wesen*)>> (GA 26, 174-175/163).

³⁷ No es pot donar un *ser-amb* propi si el Dasein que és-amb l'altre no existeix pròpiament des de si mateix. Això queda clar. Però a més, sembla que el Dasein que no és el "meu", l'altre, també ha d'existir pròpiament per tal que el meu *ser-amb* sigui propi. Aquest punt és més problemàtic. Per fer una analogia i deixar-ho en forma de pregunta: podem existir i *ser-amb* de manera genuïna amb els nostres veïns de pis, encara que ells no existeixin des de la propietat?

³⁸ El *ser-amb* és <<una determinació metafísica fonamental de la dispersió (*eine metaphysische Grundbestimmung der Zerstreung*)>>, però ella mateixa es fonamenta en darrer terme en la llibertat del Dasein en general, que és <<l'essència metafísica fonamental del Dasein metafísicament aïllat (*Das metaphysische Grundwesen des metaphysisch isolierten Daseins*)>> (GA 26, 175/164).

³⁹ Substituint l'ús prolix d'*Existenz* a les lliçons del SS 1927, terme que només surt tres cops en el WS 1929/30.

⁴⁰ Aquesta segona expressió oscila més en el seu ús. En aquestes lliçons Heidegger parla sovint del 'Dasein de l'home (*Dasein des Menschen*)' com a forma de ser de l'ens que anomenem 'home', però a voltes sembla ser un sinònim per parlar de l'home existent –és a dir, d'un ens-.

⁴¹ Aquestes expressions sonen familiars a l'oïda alemanya i s'entenen en el seu ús comú com a 'existència humana' i 'existència de l'home'. La distinció fonamental a *SuZ* entre *Dasein* i *Existenz* no desapareix del tot, però és deixada en segon pla durant aquestes lliçons, cosa que reforça l'ambigüïtat de l'ús de 'Dasein' que intento acotar; així, l'oïda no "avisada" tendirà a entendre 'Dasein' senzillament com a 'existència', cosa que en Heidegger no és el cas ni tan sols en

designar el ser de l'home, o millor, el mode fonamental de ser que possibilita l'home com a ens.⁴² Això es veu molt bé quan Heidegger medita sobre la tesi que l'home és configurador de món: <<la configuració de món s'esdevé i només sobre la base d'ella pot existir un home. Que l'home *qua* home sigui configurador de món no significa que l'home tal i com va caminant pel carrer ho sigui, sinó que el *ser-hi en* l'home és configurador de món. (*Weltbildung geschieht, und auf ihrem Grunde kann erst ein Mensch existieren. Der Mensch qua Mensch ist weltbildend, das heißt nicht: der Mensch, so, wie er auf der Straße herumläuft, sondern das Da-sein im Menschen ist weltbildend.*)>> (GA 29/30, 414/344). Ara 'Da-sein' no es remet a un ens, sinó a allò que constitueix l'home *qua* home, és a dir, el seu ser. Interpreto, doncs, que el Dasein fàctic (ens) és designat com a 'home' (normal i corrent), mentre que el Da-sein en l'home és precisament ja la transcendència⁴³ (l'èsser-en-el-món), l'obrir-se o estar obert al món, que ja no és ens, sinó estructura de ser.⁴⁴

Cap al final del curs WS 1929/30 Heidegger diu que en el *projecte* configurador de *món* el Dasein arriba a *si mateix*, irrompent enmig de l'ens, "esdevenint" ell mateix *efectivament ens*.⁴⁵ Ara podem designar com a 'home (*Mensch*)' l'ens que irromp com a real o efectiu (*wirklich*). Aquest ens "efectiu" *existeix*, ja que és obert al *ser* que anomenem *ser-hi*. Mentre que *Da-sein* –escrit així– "és" *ser*, l'obertura del ser. Aquest obrir-se "és" l'esdevenir-se del món que permet que el Dasein es visqui a *si mateix com a tal*, i així a l'ens que l'envolta.

Aquesta obertura a tot ens que és l'Aquí (Da) es pot llegir en relació al món, com una obertura que permet l'espai total de joc de possibilitats (i del real-possible). És cert que l'Aquí també es pot llegir en relació al Dasein -i encara en relació al Dasein fàctic-.⁴⁶ Així l'home (Dasein 1) és *l'ens* que existeix. I existeix en tant que Da-sein (Dasein 2), que "és" *el ser* en el qual és obert, s'obre, irromp i es manifesta ell juntament amb tot ens. Aquest *ser* (*Da-sein*) pensat com a esdeveniment no és altra cosa que la

aquest període específic.

⁴² <<Al ser de l'home l'anomenem *ser-hi* en un sentit que encara cal determinar, a diferència de l'estar present de la pedra (*Wir nennen das Sein des Menschen Da-sein in einem noch zu bestimmenden Sinne im Unterschied zum Vorhandensein des Steines*)>> (GA 29/30, 95/94). Més endavant Heidegger apunta que en l'avorritment profund a l'home li és assignada una tasca, una exigència extrema, que és la seva més peculiar obligació. <<Això: que a l'home li és exigít el Dasein com a tal, que li és encomanat... *ser-hi* (*Dieses, daß dem Menschen das Dasein als solches zugemutet wird, daß ihm aufgegeben ist - da zu sein*)>> (GA 29/30, 246/211)

⁴³ El mateix passa a *WIM*, com diu la cita següent. <<La transformació de l'home en el seu Da-sein [ser-hi], que tota angoixa fa succeir en nosaltres (*die Verwandlung des Menschen in sein Da-sein, die jede Angst mit uns geschehen läßt*)>> (GA 9, 113/101).

⁴⁴ Si estem d'acord que en l'època 1928-1930 sovint s'anomena 'home' al que a *SUZ* s'anomenava 'Dasein' (en tant que ens), crec que es pot continuar aplicant la meua distinció funcional entre el Dasein *qua* ens (sovint designat ara com a 'Mensch') i el Dasein *qua* ser (cf.II, cap.2.4.2.).

⁴⁵ <<**En l'esdevenir del projecte es configura (el) món**, és a dir, en el projecte brota alguna cosa i s'obre a possibilitats i d'aquesta manera irromp en allò real com a tal, **per experimentar-se a si mateix** en tant que irromput com a **realment ens** enmig d'allò que ara pot ser manifest com a ens (*Im Geschehen des Entwurfs bildet sich Welt, d. h. im Entwerfen bricht etwas aus und bricht auf zu Möglichkeiten und bricht so ein in Wirkliches als solches, um sich selbst als Eingebrochenen zu erfahren als wirklich Seiendes inmitten von solchem, was jetzt als Seiendes offenbar sein kann*)>> (GA 29/30, 531/432).

⁴⁶ Si es llegeix en relació al Dasein 2, en el seu vessant més ontològic d'obertura, d'Aquí del ser, llavors no hi ha conflicte. Si es llegeix en relació al Dasein 1 més incisivament òntic, llavors l'equiparació d'Aquí i món és problemàtica, perquè apunta a un subjectivisme radical, difícilment justificable. Dir que el món és *el meu món* com a conjunt de representacions de la meua ment no explica la irrupció de l'ens com a tal o qual, ni la possibilitat del meu *ser una ment que té un món* (de representacions) (cf.cap.6.2.3.). Reduir el món a la totalitat del que se'm manifesta a mi és insuficient. Parlar de la totalitat del manifestable s'apropa més al concepte ontològic de món, ja que no implica una negació de la tesi que afirmaria que el que se'm manifesta a mi és el que es manifesta a qualsevol, o senzillament, la manifestivitat de l'ens sense més.

configuració del món en què el Dasein 1 és emplaçat, projectat i llençat.⁴⁷ El Dasein *com a ens efectiu* enmig de l'ens irromp *amb* el projecte (cf. GA 29/30, 531/432; cita a la nota al peu anterior), no és anterior al projecte que es diu que ell “projecta”. Només és el seu Aquí *en i gràcies* al projecte.⁴⁸ El projecte originari en què es configura el món, i el Dasein (com a *si*) mateix, no és rendiment d'un subjecte particular⁴⁹, sinó la transcendència mateixa (cf. cap.5; esp. cap.5.1.2., 5.2.1. i 5.2.4.).⁵⁰

En la penúltima pàgina del curs WS 1929/30 es troba de nou la distinció entre *l'home* (Dasein fàctic com a ens) i el *Da-sein* (com a ser, transcendència, esdeveniment): <<Projectant, el ser-hi en ell [en l'home] el llença constantment a les possibilitats i d'aquesta manera el manté *sotmès* al real (*Entwerfend wirft das Da-sein in ihm ihn ständig in die Möglichkeiten und hält ihn so dem Wirklichen unterworfen*)>> (GA 29/30, 531/432). És a dir, el Dasein obté la *vinculabilitat* amb l'ens mitjançant el projecte (de món, transcendir, possibilitament) (cf. cap.8.3.2.1. i esp. 8.3.4.1.). El caràcter de projecte llençat de què parla *SuZ* es consolida amb la clarificació que el *Da-sein* (Dasein 2) és aquest *llençar* l'ens que som (Dasein 1) al món (tot de les possibilitats de ser de l'ens en total), quedant “sotmesos” al real-efectiu (la facticitat del trobar-se llençat enmig de l'ens). I conclou amb una caracterització del Dasein (aquí ‘home’) com l'ens que transcendent (Da-sein) *existeix* de manera *ab-sent*.⁵¹ No és mera presència. Tal determinació del Dasein humà és a la vegada *topològica i temporal*. L'absència del Dasein s'entén com el ser arrabassat pel trànsit (transcendir, ser-fora) que el duu a si mateix, i aquesta absència és un no-ser-mai-merament-present (en sentit temporal i topològic). El Dasein és aquell ens que no hi és mai tot; el que *és* present no és mai tot el seu *ser*. El *ser de l'home*, el *Da-sein com a esdevenir* historitzant, “és” una **ab-sència existent**. Fins i tot designant el Dasein *qua* ens amb el terme ‘home’, pensant-lo com a ésser corporal i considerant la possibilitat de determinar-nos uns als altres de manera simplement perceptiva, no haurem reduït el Dasein humà a mera presència.⁵² El Dasein fàctic determinat com a home corporal no és mai només *purament* present. És història esdevinguda, poder-ser determinat -“emmarcat” per un no-poder-ser-. Fins i tot als ulls dels altres més distanciats que ens determinen “només” com a cos o xifra, som més que una presència

⁴⁷ A partir de la cita anterior (cf. GA 29/30, 531/432), també es podria entendre que el *Da-sein* (Dasein 2) és l'essència del Dasein 1, és a dir, el seu *ser* que “fa” que com a ens estigui sempre fora de si en el món, única forma en la qual pot ser *ell mateix*. Llavors el món formaria part de *l'essència del Dasein*, és a dir, del *Da-sein* com a ser, com a esdeveniment, com a transcendència. Però no seria “part” del Dasein fàctic (Dasein 1).

⁴⁸ Podríem expressar-ho també dient: és només **en** el projecte. Sent aquest ‘en’ l' Aquí (Da) del Dasein, i el mateix ‘en’ de l' ésser-en-el-món.

⁴⁹ Ni d'un subjecte transcendental neutre i estructural (similar al kantian), ni de l'esperit hegelian, que més que “ser” subjecte, ho *esdevé* a través del temps, tot i que ‘en si’ ja ho és inicialment, per tal com la seva completud és d'alguna manera prèvia a la seva autoconsciència (per-a-si) o realització.

⁵⁰ En els textos escrits el 1929 (*WiM* i *VWdG*), el *Da-sein* es concep com a *transcendència* i es donen altres formulacions com <<Da-sein (ser-hi) significa: estar immers en el no-res (*Da-sein heißt: Hineingehaltensein in das Nichts*)>>. Això equival a un <<estar més enllà de l'ens (*Hinaussein über das Seiende*)>>, precisament de l'ens en total (GA 9, 115/102). Això és la transcendència com a moviment fonamental del Dasein que el constitueix com l'ens que és, possibilitant que es comporti respecte l'ens i respecte a si.

⁵¹ <<L'home és *arrabassat* en el trànsit i, per tant, essencialment “*absent*”. Absent en un sentit essencial: mai present, sinó absent, en tant que es *des-essència* vers el *sigut* i vers el *futur*, ab-sent i mai present, però *existent* en l'ab-sència. (*Der Mensch ist im Übergang entrückt und daher wesenhaft >abwesend<. Abwesend im grundsätzlichen Sinne - nicht und nie vorhanden, sondern abwesend, indem er wegwest in die Gewesenheit und in die Zukunft, ab-wesend und nie vorhanden, aber in der Ab-wesenheit existent.*)>> (GA 29/30, 531/432).

⁵² També la percepció, com Merleau-Ponty es va encarregar d'investigar, està prenyada d'absència (existent i significativa), de temporalitat, de rerefons (l'horitzó de què parlava Husserl).

fàctica.⁵³ Fins en les versions administratives del nostre *ser* com a estar-aquí, hi ha rastres d'aquesta *essència* (l'ab-sència existent) que es pot dissimular, però no suprimir.

És per tot això, que l'ús òntico-ontològic del terme 'Dasein' (sentit més òntic) no desapareix.⁵⁴ Al final del curs WS 1929/30 diu del Dasein (ens) que <<és l'ens de tipus primordialment propi, que s'ha obert al ser que anomenem Da-sein (*ser-hi*), a l'ens del que diem que *existeix*, és a dir, *ex-sistit*, que en l'essència del seu ser és un sortir des de si mateix, sense per això abandonar-se (*Es ist das Seiende ureigener Art, das aufgebrochen ist zu dem Sein, das wir Da-sein nennen, zu dem Seienden, von dem wir sagen, dass es existiert, d. h. ex-sistit, im Wesen seines Seins ein Heraustreten aus sich selbst ist, ohne sich doch zu verlassen*)>> (GA 29/30, 531/432).⁵⁵

1.1.2. Textos escollits del període 1927/30

Presento a continuació la meua tria bibliogràfica per a la IV part de la tesi, on intento articular el que es pot considerar una fase peculiar del pensament de Heidegger, que seria el període post-*SuZ*, el qual per un cúmul de raons –objectives algunes i pragmàtiques les altres– estableixo entre el 1927 i el 1930. D'entrada vull dir que em sembla filosòficament “perillós” dividir el pensament de qualsevol filòsof en èpoques fixament delimitades. Per altra banda és inevitable fer distincions i establir etapes en el desenvolupament del pensar de qualsevol filòsof. En el cas de Heidegger (sobretot si seguim la seva indicació que pensar és encaminar-se), reduir el seu pensament a “un” camí amb diferents etapes, és una simplificació. Ja que en un mateix moment històric pot haver-se emprès més d'un camí simultàniament. És en aquest sentit, que dic que entre 1927 i 1930 Heidegger emprèn diverses vies vers la qüestió del món (cf. cap.2). En aquest període es dediquen bastants esforços a la qüestió del món, tot i que no siguin sempre suficients.⁵⁶

⁵³ Pensem en la reducció de les persones a subjectes determinats per institucions de sentit i ordre com els estats, els hospitals, les escoles, etc. El nostre Dasein és determinat allí per una *història* clínica, *historial* acadèmic, *fixa* policial, el *currículum vitae*, les bases de dades, informe sobre el risc d'exclusió social donat la nostra història “ciutadana”, etc. Totes aquestes formes reductores no poden evitar parlar de nosaltres com a història, com a potencialitats, com a possibilitats, encara que sigui de manera màximament presencialista i fàctica.

⁵⁴ És l'ús de 'Dasein' que es refereix a l'ens que existeix i comprèn el ser comprènent-se en cada cas, l'ens que és en cada cas el seu ser, l'ens que som, que és amb l'altre ens com ell i que es troba enmig de l'ens en total, etc., no desapareix. <<En la mesura en què un home existeix, en tant que existent està ja transposat en altres homes, fins i tot quan de fet no hi ha cap altre home a prop. Ser-hi de l'home, ser-hi en l'home, significa per tant –no exclusivament, però si entre d'altres coses– estar transposat en altres homes. (...) Car ser-hi significa: *ser-amb* amb altres, i concretament en el mode de l'existir, és a dir, del coexistir. (*Sofern ein Mensch existiert, ist er als existierender schon in andere Menschen versetzt, auch dann, wenn faktisch keine anderen Menschen in der Nähe sind. Da-sein des Menschen, Da-sein im Menschen heißt daher - nicht ausschließlich, aber unter anderem - Versetztsein in andere Menschen. (...) Denn Da-sein heißt: Mitsein mit Anderen, und zwar in der Weise des Daseins, d. h. Mitexistieren.*)>> (GA 29/30, 301/256).

⁵⁵ Seguint d'aquest fragment, Heidegger continua, usant indiscriminadament 'home' per designar el Dasein com a ens, com es veu en la cita. <<Projectant, el ser-hi en ell [en l'home] el *llença* constantment a les possibilitats, i d'aquesta manera el manté *sotmès* al real. Llençat així en el llençament, l'home és un *trànsit*, trànsit com a essència fonamental de l'esdevenir. L'home és història, o millor, la història és l'home. (*Entwerfend wirft das Da-sein in ihm ihn ständig in die Möglichkeiten und hält ihn so dem Wirklichen unterworfen. So geworfen im Wurf ist der Mensch ein Übergang, Übergang als Grundwesen des Geschehens. Der Mensch ist Geschichte, oder besser, die Geschichte ist der Mensch.*)>> (GA 29/30, 531/432).

⁵⁶ Trobem anàlisis extenses d'aquesta qüestió (WS 1928/29, WS 1929/30) i, referències directes i indirectes a la fonamentalitat del món (SS 1927, i sobretot SS 1928, així com a *VWdG*). Sovint amb la boca petita o en “llocs” no

1.1.2.1. Dades generals dels textos seleccionats

La selecció bibliogràfica de lliçons i textos del període que presento ha seguit el criteri de la rellevància de la qüestió del món. Per això no treballa tots els textos del període 1927/1930, sinó només els que més aporten filosòficament al tema. Aquesta part IV de la tesi se centra en els dos escrits i els quatre cursos següents.

ESCRITS

- Què és metafísica? / Was ist Metaphysik?, a partir d'ara WiM: fou la lliçó pública inaugural sostinguda el 24 de juliol del 1929 a la Universitat de Freiburg. Publicada per primer cop el 1929. La trobem al volum 9 de la Gesamtausgabe (GA 9).

- De l'essència del fonament / Vom Wesen des Grundes, a partir d'ara VWdG: fou publicat per primer cop en el volum en homenatge al 70è aniversari d'Edmund Husserl⁵⁷ (GA 9).

El llibre sobre Kant del 1929 (Kant i el problema de la metafísica / Kant und das Problem der Metaphysik (GA 3)) l'he deixat de banda perquè no tracta explícitament la qüestió del món. S'hi troben indicacions importants respecte la metafísica –amb la qual el tema del món té a veure–, el Dasein i la qüestió de la transcendència, el projecte i la llibertat. Malauradament tant en el llibre sobre Kant com en les lliçons sobre la KrV del WS 1927/28 (GA 25), Heidegger no arriba a comentar la Dialèctica Transcendental ni l'específica qüestió del món. Aquesta tasca la desenvolupà en bona part Fink que llegí i treballà anualment durant una dècada (als anys seixanta) la KrV de Kant, com a fonamentació de la metafísica (en el sentit donat per Heidegger), precisament motivada pel problema del món.⁵⁸

L'escrit sobre la veritat del 1930 no el tractaré temàticament, encara que representa un nou gir que allunya un pas més a Heidegger de SuZ i enfoca la nova fase (1927/30) cap al que s'anomenarà el viratge. De l'essència de la veritat / Vom Wesen der Wahrheit, a partir d'ara VWdW, no fou editat fins el 1943, tot i que el text fou pensat el 1930 i sostingut diverses vegades amb el mateix títol com a conferència (GA 9).

CURSOS

preeminents, però es parla molt del món. S'ha de tenir en compte que els llocs on es desenvolupa més extensament aquesta qüestió -exceptuant l'article Vom Wesen des Grundes-, no foren publicats en vida de Heidegger, sinó que són lliçons posteriorment publicades a la Gesamtausgabe (GA 26 (1978), GA 27 (1996), GA 29/30 (1983)).

⁵⁷ Volum de suplement al Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Max Niemeyer, Halle, 1929, 71-110. Simultàniament publicat com a *separata*.

⁵⁸ Aquesta tasca la desenvolupà en bona part Fink que llegí i treballà anualment durant una dècada (als anys seixanta) la KrV de Kant, com a fonamentació de la metafísica (en el sentit donat per Heidegger), precisament motivada pel problema del món. Cf. Lazzari, R., "Weltfrage und kosmologische Interpretation von Kants *Kritik der reinen Vernunft* bei Eugen Fink", a: Nielsen, C. i Sepp, H.R. (eds.), Welt denken (Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks), Karl Alber, Freiburg - München, 2011, 38-56.

- *Els problemes fonamentals de la fenomenologia / Die Grundprobleme der Phänomenologie*: es tracta de les lliçons impartides a Marburg durant el semestre d'estiu del 1927. A partir d'ara les designaré abreujadament com a **SS 1927**. Editades per primer cop el 1975 per F.-W.von Herrmann al volum 24 de la *Gesamtausgabe* (GA 24).

- *Principis metafísics de la lògica a partir de Leibniz / Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*: es tracta del darrer curs impartit a Marburg el semestre d'estiu del 1928 (a partir d'ara abreujadament com a **SS 1928**). Editat per primer cop el 1978 per Klaus Held al volum 26 de la *Gesamtausgabe* (GA 26).

- *Introducció a la filosofia / Einleitung in die Philosophie*: es tracta de les primeres lliçons impartides en el seu retorn a la Universitat de Freiburg durant el semestre d'hivern del 1928/29 (a partir d'ara **WS 1928/29**). Editades per primer cop el 1996 per Otto Saame i Ina Saame-Speidel al volum 27 de la *Gesamtausgabe* (GA 27).

- *Els conceptes fonamentals de la metafísica. Món, finitud, solitud / Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*: són les lliçons a la Universitat de Freiburg durant el semestre d'hivern del 1929/30 (a partir d'ara **WS 1929/30**). Editades per primer cop el 1983 per F.-W.von Herrmann al volum 29/30 de la *Gesamtausgabe* (GA 29/30).

1.1.2.2. Sinopsi dels textos (escrits i cursos)

- **SS 1927**: Von Herrmann considera aquest curs la 3^a secció de la 1^a part de *SuZ*. És a dir, la “segona elaboració horitzontal-transcendental de ‘Temps i ser’”.⁵⁹ Les dues seccions escrites de *SuZ* apunten vers la 3^a, que les completa, i que aquest curs presenta de forma inacabada. Aquest text presenta un ambiciós projecte d'aclariment ontològic de les tesis sobre el ser històricament dominants: <<No tractem de la fenomenologia, sinó d'allò del qual ella mateix tracta (*Wir handeln nicht von der Phänomenologie, sondern von dem, wovon sie selbst handelt*)>> (GA 24, 1/25).⁶⁰ El curs consta de dues parts. La 1^a, organitzada molt sistemàticament, planteja (i) la tesi de Kant que el ser no és un predicat real, (ii) la tesi medieval de l'*existentia* (*Vorhandenheit*) i l'*essentia* com a constitutius del ser de l'ens – ja anunciada per Aristòtil-, (iii) la tesi de l'ontologia moderna del ser de la natura i de l'esperit com les dues formes fonamentals del ser; i (iv) la tesi de la lògica del ser com a “còpula”. La 2^a part no és tant històrica i allí Heidegger reconduïx aquestes problemàtiques concretes vers la pregunta pel *sentit* del ser. De les quatre tasques que vol emprendre tot just comença la primera, la diferència ontològica. En el plantejament d'aquesta hi trobem una extensa (i incompleta) presentació de la qüestió del temps i la temporalitat, de la relació entre el temps vulgarment comprès i el temps originari.⁶¹ En el discórrer sobre aquestes qüestions centrals té lloc una

⁵⁹ Cf. Herrmann, F.-W. von, *La segunda mitad de Ser y Tiempo (Sobre Los problemas fundamentales de la Fenomenología de Heidegger)*. Trotta, Madrid, 1997 (ed.orig.1991), 65.

⁶⁰ Cf. Herrmann (1997), 49. En aquest curs s'apunta vers el “concepte integral” o “*idea* de la fenomenologia”, que completa les observacions provisionals a *SuZ* (§ 7) sobre el <<concepte preliminar de fenomenologia>>, que era l'únic possible abans d'entrar en el detall de la investigació ontològica iniciada en aquests cursos.

⁶¹ Herrmann (1997), 53. Respecte l'exposició de la temporalitat feta a *SuZ* en aquest curs es produeix un canvi: “deixa de parlar-se d'una temporalitat merament extàtica, per passar a parlar-se de la temporalitat extàtico-horitzontal”. És la

lectura en diagonal de *SuZ* d'on es poden recollir indicacions sobre la transcendència, l'ésser-en-el-món i la qüestió del món. Tots aquests temes, però, no són centrals en l'objectiu del curs.

- **SS 1928**: el curs es divideix en dues parts diferenciades, malgrat estar connectades internament. La 1^a és més acadèmica i històrica. S'empra a Leibniz com a model per plantejar la interna connexió entre lògica i metafísica. La filosofia en la seva radicalització vers el fonament de la temporalitat originària com a sòl de la lògica i l'ontologia, és en sentit originari el que la ciència només és en sentit derivat. En relació a l'assolit per la 1^a part, en la 2^a s'intenta aclarir el principi del fonament (o principi de raó) com a problema fonamental de la lògica. Dins d'aquest marc acadèmic Heidegger exposa *el problema de la transcendència*, en relació al qual la qüestió del món és central. El curs conclou sense aclarir del tot l'entramat entre transcendència, món, comprensió de ser, llibertat, fonament i temporalitat, malgrat que es mostren alguns dels seus vincles interns.

Kisiel veu en el curs del SS 1928 el segon i darrer intent d'una elaboració del problema apuntat a *SuZ* sobre “*el ser i el temps*” (GA 26, 268/241), en aquest cas desenvolupada “en un camí més històric”.⁶² El text lliga *temàticament* amb *VWdG* en alguns punts (principi del fonament, món, transcendència, llibertat), però també en les *referències* filosòfiques (Leibniz, Kant, Plató) i, fins i tot, en les *estratègies expositives* concretes (p.e. és el primer cop que Heidegger fa una breu història del concepte de món (cf. cap.4)). Es pot considerar un primer esbós oral del que apareixerà per escrit el 1929.⁶³ Segons Görland, la transcendència guanya un sentit fonamental: “la configuració del món i el si-mateix és la condició de possibilitat de l'aparèixer l'ens per a mi”.⁶⁴ Gràcies a la transcendència em puc comportar respecte l'ens, tot i que en el curs hi ha moments en què la transcendència sembla pensar-se com a “execució de la subjectivitat mateixa” (desplaçant “el caràcter d'esdeveniment” que tenia en el context de l'angoixa), en considerar la transcendència com a condició de possibilitat de la comprensió del ser, es comença a intuir la funció de la transcendència com “una activitat super-subjectiva (*ein übersubjektives Tätiges*)”.⁶⁵

“constitució extàtico-horitzontal de la temporalitat (...) la que constitueix el fonament tant del *comprendre* al ser, com del *ser mateix en tant que comprès*, és a dir, el ser Obert, aclarit.“ En el § 21 “ja es pot mostrar com la unitat extàtico-horitzontal de la temporalitat projecta *temporaliter* el ser com a tal de l'ens que no és com el Dasein”. La *Temporalität* és “la temporalització més originària de la temporalitat com a tal”, en la qual es funda tota comprensió del ser. Mostrar com es dona això és una tasca que Heidegger deixa inacabada i acaba abandonant com a tal.

⁶² Kisiel (2007), 263. Però Heidegger ja no parla de la 3^a secció (de la 1^a part), sinó de la 2^a part de *SuZ* on la tasca apuntada en el § 69 de la part publicada s'hauria de realitzar. Aquesta tasca és “la inversió (*Umwendung*) radical de la intencionalitat en la transcendència”.

⁶³ Els temes indicats al final del curs -especialment la llibertat (transcendència) com a fonament del fonament-, enllacen amb el final de *VWdG* (1929). Al SS 1928 la transcendència (llibertat vers el fonament) es remet al temps originari (temporalització de la temporalitat) com a font, però sense aprofundir-hi gens. A *VWdG* la qüestió de la temporalitat com a font originària es deixa explícitament entre parèntesis. No es menysté la qüestió, ni s'esmena tot el plantejament anterior, però sí que s'intueix una distància respecte al plantejament de *SuZ* on la temporalitat feia el paper de font en què tots els problemes i fenòmens fonamentals troben el seu origen i la seva “mort” filosòfica. Ho dic en el sentit, que a vegades *sembla que* quan Heidegger remet un problema (el ser, el món, la veritat o el Dasein com a tal) a la temporalitat, el problema es dissol. Però això no és el cas. Podria ser que per evitar tal aparença, Heidegger arraconi cada cop més en aquest període 1927/30 la re-conducció dels fenòmens ontològics fonamentals a la temporalitat. També és cert que no s'aprofundeix prou en la temporalitat del Dasein, i menys encara en la temporalitat del ser que, per moments, semblen la pedra filosofal que tot ho ha d'aclarir.

⁶⁴ Görland (1981), 95.

⁶⁵ Görland (1981), 98.

- **WS 1928/29**: aquest curs de quatre hores setmanals té l'incentiu de ser un curs obert al públic universitari general (filosòficament profà), en el qual Heidegger apareix particularment didàctic, emprant menys terminologia "tècnica" de l'habitual. Les lliçons projectades consten de tres seccions de les quals només se'n donen les primeres dues, interrompent-se abruptament la segona. Les tres seccions havien de comparar *filosofia i ciència*, *filosofia i cosmovisió* i *filosofia i història* respectivament, de cara a veure les connexions internes (similituds i diferències) de cada parella. Kisiel considera que aquest és el més important dels cursos post *SuZ*, car és el primer cop que Heidegger nega que la filosofia sigui una ciència. La filosofia com a origen i possibilitat de la ciència és prèvia i està "per sobre" d'aquesta. Així, la filosofia no és ciència, ni tan sols ciència originària o primigènia (*Urwissenschaft*) (GA 27, 18/33), com havia estat designada anteriorment⁶⁶, però no per manca, sinó per excés.⁶⁷ La filosofia és més radical, més profunda i més essencial que la ciència, per tal com el filosofar és <<un existir a partir del fonament essencial del Dasein (*ein Existieren aus dem Wesensgrunde des Dasein*)>> (GA 27, 218/232). És a dir, s'esdevé en la transcendència, com a transcendir *explícit* (cf. cap. 5.3.2.).

El curs dóna voltes entorn a la qüestió de la transcendència, la comprensió del ser i la veritat com a desocultament (*Unverborgenheit*). Heidegger distingeix entre l'estar-descobert (*Entdecktheit*) l'ens, i l'obertura del Dasein (*Erschlossenheit*), com a modes del desocultament. El vincle intern entre ser-vora les coses i ser-uns-amb-altres (*Miteinandersein*) es treballa més que a *SuZ*, fins al punt que s'explica el ser-uns-amb-altres com un ser-vora el mateix⁶⁸ (p.e., vora o enmig de la classe de Filosofia, o enmig del veïnat). A més a més, es planteja una concepció *transcendental* de la cosmovisió (cf. cap. 3.3.2.), inèdita en l'obra anterior (i posterior) de Heidegger. Al final del curs es reconeix la unitat del problema del ser, el problema del món i el problema de la veritat com a contingut d'un eventual desplegament íntegre de la filosofia.

- ***Vom Wesen des Grundes*** (1929): segons Richardson aquest text "és un dels diamants més durs en tot l'ampli tresor de Heidegger", i conjuntament amb *WiM* és la primera explicació pública (sense comptar els cursos -no publicats quan Richardson escriu el seu llibre-) sobre *SuZ*⁶⁹: "La principal novetat d'aquest assaig consisteix en identificar el procés de la transcendència amb l'esdevenir-se de la llibertat", de manera que es dóna una singular perspectiva que unifica *SuZ*, el llibre sobre Kant i *VWdG*. Aquesta perspectiva no és ni la problemàtica del món, ni la de la transcendència, sinó més aviat la "de la

⁶⁶ Kisiel (2007), 268. La filosofia concebuda des del KNS 1919 com a ciència originària o primigènia (*Urwissenschaft*), com a ciència preteorètica o superteorètica, acaba reconeixent-se a si com a origen de la ciència, i per tant com a no-ciència. La filosofia és originàriament allò que la ciència és derivadament, per tant, no s'escau de posar-li el nom de 'ciència'. Anomenar l'originari amb el derivat és un error que a Heidegger se li posa de manifest en tota la seva claredat per primer cop en aquest curs. La filosofia té una relació primigènia i originària amb la veritat i el ser (i amb el món, afegiria jo), que en el cas de la ciència només és derivada.

⁶⁷ Per la comprensió del ser manté la filosofia una *philia* amb les coses, una amistat intrínseca, que la fa més "objectiva" (*sachlicher*) i <<més científica (*wissenschaftlicher*)>> del que la ciència mai podrà ser (GA 27, 219/233). Per això es rebutja l'expressió 'filosofia científica' com la de 'cercle rodó' (GA 27, 219/233, 221/235).

⁶⁸ GA 27, 89-98/98-107, 105-118/114-127, 132-142/143-154. Una amistat es funda, diu Heidegger, en la passió autèntica per una cosa en comú, com en el cas Goethe i Schiller (GA 27, 147-148/159) o Heidegger i Jaspers...

⁶⁹ Richardson (1967), 161.

transcendència vers el món com a llibertat i com a veritat".⁷⁰ En aquest assaig Heidegger se situa en la transcendència com a dimensió on es pot plantejar l'essència del fonament, dimensió que es conceptua com a *esdevenir-en-el-món* (esdevenir ésser-en-el-món). Aquesta fórmula no és de Heidegger sinó de collita pròpia, i apunta a la irrupció d'un ens tal com el Dasein enmig de l'ens, cosa que pressuposa l'aparició, fundació o institució d'un món, en el qual el Dasein s'hi troba llençat, situat, existint fàcticament i fent-se la pregunta *per què?*⁷¹ A pesar que el món no és pas el tema de l'assaig, l'escrit conté apreciacions valuosíssimes al respecte. No en va el món és un moment estructural de la transcendència, és a dir, de l'*esdevenir-en-el-món* el Dasein.

Per altra banda, aquest text esbossa el vincle essencial entre la qüestió del *món* i el problema de la *veritat* (del ser i de l'ens (cf.cap.8.3.2.2.)), en relació a la possibilitat de la pregunta *per què?*, aclarida en la mesura que la transcendència s'explicita en la seva unitària triplicitat com a *fonamentar* (*Gründen*) (cf.cap.5.3.1.). D'alguna manera s'insisteix, des del problema de l'essència del fonament, en allò apuntat al final del curs WS 1928/29 sobre la unitat de la problemàtica filosòfica (problema del ser, món i veritat). Aquest vincle serà posat de manifest des d'altres perspectives en *WiM* (el no-res manifest en l'angoixa) i WS 1929/30 (el vibrar de l'amplitud del món i la punta de l'instant en l'avorrimient profund, en què l'ens en total i la singularitat del Dasein dansen al mateix compàs (cf.cap.7.2.2.2.)).⁷²

Segons Görland, a *VWdG* el plantejament ontològicotrascendental, molt marcat al SS 1928, es debilita. S'accentua la finitud del Dasein i la disposició recupera terreny, "però sobre la nova base de la ipseïtat (*Selbstheit*), que vol dir: només degut al sobrepassar que supera l'ens tinc el total de la disposició afectiva temprada, la facticitat del meu estar-llençat la tinc com a *meva* només degut a la prèvia configuració del si-mateix".⁷³

- ***Was ist Metaphysik?*** (1929): la lliçó inaugural pel curs 1929 a Freiburg no vol parlar sobre metafísica, sinó guanyar el fenomen desenvolupant una pregunta metafísica concreta. Per què hi ha *ens* enlloc de *no-res*? La pregunta per l'ens implica la pregunta pel no-res, malgrat ser habitualment menystinguda. Tant per la ciència, que tracta de l'ens i de no res més, com per la filosofia, que redueix la metafísica a la lògica (i l'epistemologia). Així tenim que la ciència no vol saber res del no-res, i que la filosofia creu que ja sap el que n'ha de saber, és a dir, que el no-res és el judici negatiu: el *no* (*Nicht*) i la *negació* (*Verneinung*). Heidegger capgira la situació amb la tesi que el no-res és més originari que el no i la negació. La metafísica possibilita la lògica i no al revés. Heidegger atén al fenomen del no-res en el vincle intern del seu concepte amb el de ser. El ser no és ens, "és" *no-res* d'ens (com el món). Però el *no-res* com

⁷⁰ Richardson (1967), 193.

⁷¹ És a dir, en l'espai de possibilitats "generat" (ontològicament parlant) per la diferència ontològica que el Dasein mateix és, és a dir, *comprèn*.

⁷² A *VWdW* (1930) s'insistirà especialment en el problema de l'essència de la veritat (de l'ens i del ser), però s'ha de llegir sobre el fons d'aquesta problemàtica unitària i complexa que combina els següents conceptes: món, ser, veritat... en la concreció del Dasein que s'ho pregunta, trobant-se ja (projectat i) llençat enmig de l'ens en total.

⁷³ Görland (1981), 99. El fonamentar arrelat en la transcendència "com a implicació afectiva per l'ens (*Eingenommensein*)" és <<el fonamentar com a prendre base (*das Gründen als Bodennehmen*)>> (GA 9, 165/141). Les dues formes de la transcendència en la seva unitat possibiliten la intencionalitat i el posar de manifest l'ens en si mateix (GA 9, 168/144), així que a la vegada són fonamentar com a justificar (*Be-gründen*).

a fenomen no és la negació de la totalitat de l'ens, com creu el sentit comú. Aquesta totalitat òntica no es dona en cap captació ni judici. Però ens *trobem* afectivament disposats enmig de l'ens en total. Així en l'angoixa, tremp fonamental del nostre Dasein, es revela el *no-res* deixant-nos sense paraula ni judici, en denegar-se'ns l'ens; en el desistir (*das Nichten*) del no-res (cf. cap. 7.3.2.2.). En l'angoixa ens trobem inhòspitament enmig de l'ens en total, precisament pel seu enretirar-se. *Ens en total* i *no-res* es donen simultàniament.⁷⁴ El lligam del no-res amb l'estar-obert l'ens com a tal, amb la seva manifestivitat (*Offenbarkeit*) o veritat, mostra el vincle entre no-res, ser i món.⁷⁵ Finalment podem dir que la metafísica no és tan una disciplina filosòfica com <<l'esdeveniment fonamental en el Dasein (*das Grundgeschehen im Dasein*)>> (GA 9, 122/107), la transcendència (SS 1927, SS 1928, WS 1928/29), l'ésser-en-el-món (*SuZ*), la llibertat com a ser-fonament des del fonament desfonamentat (*VWdG*), l'esdevenir-se de la veritat (*VWdW*).

Per la seva banda, Richardson considera *WiM* una obra de transició on hi cristal·litzen els elements elaborats meticulosament a *SuZ*, fins al punt que “podríem dir que *WiM* no aporta doctrina rellevant que sigui nova”. Però a la vegada “hi ha una diferència profunda pel que fa a la perspectiva respecte a *SuZ*”, que anuncia una “evolució que ja s’ha encetat”.⁷⁶ A diferència de les primeres tres publicacions (*SuZ*, el llibre sobre Kant i *VWdG*), a *WiM* el focus ja no rau primàriament en el Dasein, “sinó que s’ha desplaçat en la major part vers allò cap al qual el Dasein transcendeix, això és, vers el ser (no-res)”. Per Richardson és un desplaçament subtil que no crida l’atenció.⁷⁷ Segons Görland ara la transcendència és exposada “com un esdeveniment que renuncia a la llibertat”, sense aquell activisme del Dasein que sovint s’ha confós amb voluntarisme i decisionisme. És el *no-res* i no la *lliure* temporalització que permet que l'ens es mostri *en total*. És en l'angoixa on aquest esdeveniment es fa manifest.⁷⁸ En l'angoixa es posa de manifest la transcendència del Dasein, es fa “visible” l'esmunyir-se i denegar-se de l'ens en tota la seva estranyesa i claredat *com a ens*. “L'ens és manifest *com a tal*, en la seva enticitat (*Seiendheit*), però no com a aquest o aquell”.⁷⁹

- **WS 1929/30:** el curs es planteja com un deixar advenir la problemàtica metafísica des de si mateixa, la qual s’articula en els conceptes englobants (*Inbegriffe*) de món, singularització i finitud. Com ja va sent costum el curs només ateny –i de manera incompleta– una presentació fenomenològica de la qüestió del món, que és la primera de les tres. Les lliçons es divideixen en dues parts diferenciades. A la 1^a

⁷⁴ <<Només en la clara nit del no-res sorgeix finalment l’originària obertura de l’ens com a tal: que és ens i no no-res (*In der hellen Nacht des Nichts der Angst ersteht erst die ursprüngliche Offenheit des Seienden als eines solchen: daß es Seiendes ist – und nicht Nichts*)>> (GA 9, 114/102).

⁷⁵ El no-res és un moment de la veritat o desocultament del ser en el qual l’ens es fa patent, és a dir, de l’obertura del món o l’Aquí del Dasein.

⁷⁶ Richardson (1967), 194.

⁷⁷ Richardson (1967), 207.

⁷⁸ Görland (1981), 99. Aquí és “l’angoixa, o millor, el desistir o anorrear del no-res (*Nichten des Nichts*) que esdevé manifest en ella, qui sustenta el succeir del ser (*das Geschehen des Seins*), en tant que deixa transcendir al Dasein”. Entenc que no és l’angoixa qui fa transcendir al Dasein, sinó que *en* l’angoixa aquest transcendir que és l’esdevenir-se constituent del Dasein *es posa de manifest* i es deixa “veure” com a tal. No és que l’angoixa el produeixi, ni que només es produeixi en l’angoixa, sinó que *en* ella esdevé fenomènic.

⁷⁹ Görland (1981), 99.

es desvetlla l'avorriment profund com a estat d'ànim fonamental del filosofar, que ens obre al *problema del món* i així també a la singularització del Dasein i a la finitud. En la 2^a part, essencialment vinculada amb la 1^a, s'escomet la pregunta pel món. 'Què és el món?' apareix en el títol d'aquesta part. No s'hi entra directament, sinó que s'enceta a partir de la comparació de tres tesis: *la pedra no té món, l'animal és pobre de món i l'home és configurador de món*. A dir veritat, les lliçons s'extenen en l'aclariment de la segona tesi, presentant algunes indicacions sobre què és l'animalitat (*Tierheit*) i la vida, per tal d'obrir pas a la tercera tesi, que és la que ens interessa. L'aclariment, parcial i provisional, de la qüestió del món també és "postposada" per un circumloqui (*Umweg*) necessari al tema –segons Heidegger–, sobre la dimensió del *lógos*. De fet, no és una desviació del tema, sinó una via indirecta d'accés. Sobre el fonament que possibilita tal cosa com el *lógos apophantikos*, és a dir, l'enunciat (*Aussage*) com a dir mostratiu (de l'ens). D'aquesta manera el problema del *món* i el problema de la *veritat*, implícit en tota la discussió com el del *ser*, apareixen vinculats. El final sobtat de les lliçons ens deixa amb la sensació que en les darreres hores Heidegger intenta dir masses coses a la vegada, i justament les més complexes, de manera que la comprensió final se'n ressenteix. Hom podria malpensar i considerar que Heidegger deixa el més difícil pel final –com per altra banda és raonable de fer–, en vista a exposar-ho a grans traces i sense haver d'entrar en el detall de les qüestions que encara no té aclarides.⁸⁰

⁸⁰ Tant en les lliçons com en les conferències i escrits que treballa s'hi dona un esquema expositiu similar. Es comença a poc a poc i amb bona lletra, parant molta atenció als termes del problema a tractar. Heidegger mostra un talent expositiu extraordinari en aquests indrets textuais. El problema s'exposa, i l'aclariment fenomenològic i hermenèutic ens duu a nivells més "originaris" i profunds. Acabem en una constel·lació de conceptes que ells mateixos suposen una sèrie de problemes, i les conclusions són més aviat indicacions generals de per on hauria d'anar la "cosa" i el treball filosòfic posterior. Això es pot entendre de diferents maneres. *Negativament*, p.e., en el sentit que no assolim la claredat sobre la qüestió plantejada. *Positivament*, p.e., en el sentit que ens hem obert al problema, ens hi hem situat, i Heidegger no tanca el problema en absolut, sinó que n'incrementa la problemàtica –això sí, amb l'adveniment del que podrien semblar nous problemes–. P.e., en plantejar la qüestió del principi de raó acabem amb més problemes que al principi: la qüestió de la transcendència, del fonament, de l'essència, de la veritat, etc. En plantejar la qüestió del món advenen els problemes sobre l'explicabilitat del món, el mostrar-se de l'ens, el *lógos* i l'enunciat, l'animalitat de l'animal, el projecte i la llibertat, i tot plegat, en un nivell "més profund" que a voltes fa difícil de relligar amb les experiències que tots podem fer, i que d'alguna manera ens permeten l'accés (fenomenològic) a aquests problemes implícits i no-dits.

1.2. Interpretacions del període 1927/30

En la historiografia filosòfica habitual es tira pel boc gros i s'estableixen dues etapes en el pensar heideggerià o dos Heideggers. Es distingeix entre un Heidegger fenomenològic i transcendental⁸¹ (centrat en *SuZ*) i un de posterior (post-metafísic, poètic, quasi-místic).⁸² Com els estudiosos bé saben es pot filar més prim. De la mateixa manera que els anys de la gènesi de *SuZ* es poden subdividir en diverses fases⁸³, també ens podem fixar en la fase que s'enceta després de la publicació de *SuZ*, i que pel que fa a la present investigació tanco amb les lliçons del WS 1929/30, ja que allí s'hi tracta la qüestió del món amb especial atenció, tot i que *en tant que fase* no quedi clausurada en aquestes lliçons.

Aquesta etapa post-*SuZ*⁸⁴ ha estat delimitada de maneres distintes per diversos acadèmics: Görland delimita l'etapa entre el 1928 i el 1931; Hackenesch estableix la fase 1927/1933; Kisiel parla del “fracàs de *SuZ*” en els anys 1927/1930, després de la “dècada fenomenològica”; Richardson considera que *VWdW* (1930) marca el tomb cap al “Heidegger II”, Leyte insisteix en la personalitat pròpia dels escrits del 1929 (*VWdG*, el llibre de Kant i *WiM*) que consumeix la interpretació del Dasein com a esdeveniment (ser); Thomä parla de *crisi* per delimitar el període 1928/33, com a entremig de la 1^a (1923/27) i la 2^a totalització (1949/76) del pensament heideggerià, etc. Sigui com sigui es constata que el pensament “engegat” a *SuZ* no s'atura, sinó que Heidegger continua amb la seva embranzida filosòfica, reprenent, reconfigurant, rearticulant temes ja tractats, però sempre en noves “constel·lacions”, que diria Benjamin. Tant cert és que aquesta pulsio filosòfica topa amb apories, culs-de-sac, contradiccions i camins sense recórrer, com que és precisament gràcies a aquest *élan* filosòfic que podem albirar la magnitud d'alguns problemes filosòfics de fons, i consegüentment aspirar a la seva articulació conceptual (provisional i històrica, com la filosofia mateixa és). Aquest és el cas, considero, de la qüestió del món. A continuació, exposo a grans trets com enfoquen el període esmentat i quins són els seus eixos bàsics segons els intèrprets esmentats.

1.2.1. Görland: una fase intermitja en el pensament de Heidegger

Ingtraud Görland (1981) és de les primeres en considerar aquest període específicament com una fase del pensament de Heidegger. Aquesta fase intermitja entre el primer i el segon Heidegger (Richardson (1963)) l'estableix entre el SS 1928 (sobre Leibniz i la lògica (GA 26)) i el WS 1930/31 (sobre Hegel (GA 32)), i s'articula mitjançant dos conceptes principals, com indica el títol del seu llibre: *transcendència* i *si-mateix*. Mentre que a *SuZ* teníem “l'esdevenir transcendent de l'angoixa i la propietat” per una banda i per l'altra “el projecte temporal i el comprendre el ser que possibilita la relació intencional”, a la lliçó del SS

⁸¹ En el sentit clàssic del terme i no en la interpretació que es fa forta precisament en la fase 1927/30.

⁸² És a dir, el Heidegger de la *Kehre*, el pensador del ser que distingeix entre la filosofia (metafísica) i la tasca del pensar, que parla d'una història del ser, de l'esdeveniment apropiador (*Ereignis*), del correspondre's l'home i el ser en la clariana (*Lichtung*), així com de la quaternitat (*Geviert*).

⁸³ Ciència originària de la vida fàctica (1919), ontologia fenomenològica de la vida fàctica (1922), hermenèutica de la facticitat (1923), analítica existenciària del Dasein i obertura a la qüestió del temps (1925/27). Cf. Adrián Escudero, J., *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*. Herder, Barcelona, 2010, 362.

⁸⁴ Com ja he explicat, delimito l'etapa entre el 1927/30 per una qüestió metodològica i per motius pragmàtics, i no per raons purament temàtiques. Em sembla raonable estendre més enllà aquesta fase, com fan molts dels intèrprets citats, que comença a donar els seus fruits més madurs i distintos respecte el projecte de *SuZ* a partir de mitjans dels anys 30, en l'escrit sobre l'origen de l'obra d'art, les interpretacions de Hölderlin i els *Beiträge* (1936/38).

1928 “transcendència, propietat (com a ipseïtat) i el comprendre el ser condicionant s’unifiquen”⁸⁵. A *SuZ* encara és concebible el Dasein que es temporalitza sota el paraigües del “subjecte”⁸⁶, mentre que en la nova fase l’esdevenir-se la transcendència és el que possibilita el món i el si-mateix. És el que permet parlar *posteriorment* d’una dimensió objectiva i d’una subjectiva. Però ‘món’ i ‘(ser) si-mateix’ designen més aviat *formes de ser* que no *ens*. No són l’ens objectiu i el subjectiu: aquesta forma de parlar només té sentit des del món en què ser-si-mateix és possible (des del ser-si-mateix en el món).

El llibre de Görland exposa la transformació i desenvolupament del *pensament de la transcendència* en Heidegger durant la fase intermitja (1928/1931)⁸⁷, on interactuen els conceptes de transcendència, angoixa, temporalitat i comprensió del ser. Görland justifica la fase intermitja en el filosofar heideggerià arrel de les concepcions habituals de la *Kehre*. Sobre “si la filosofia tardana de Heidegger representa un trencament respecte la seva obra primerenca o n’és el resultat conseqüent del que allí s’hi plantejava”, Görland veu la unitat d’aquestes dues èpoques del pensament de Heidegger en què el *viratge* expressa el pas “d’una manifestivitat (*Offenbarkeit*) fundada en el Dasein a una manifestivitat que s’esdevé pel Dasein (*zu einer für das Dasein sich ereignenden Offenbarkeit*)”⁸⁸. Això ve a ser un dels problemes amb què ens trobem més sovint en aquesta tesi: l’oscil·lar entre el món fundat en el Dasein (algunes lectures de *SuZ* van en aquesta direcció: el món com a rendiment del Dasein) i el món com a esdevenir-se en què el Dasein òntic arriba a si. És justament després de *SuZ* que s’enceta aquest tomb, encara que no es tracti d’un tall tant bruscat. Les diferents interpretacions sobre la *Kehre* heideggeriana de Schulz, von Herrmann i Franzen, coincideixen en què es produeix “un desenvolupament entre dues fases –a partir de la interpretació de la primera–”, mentre que difereixen sobre si es tracta d’una “unitat”, un “reïnici” o un “trencament”.⁸⁹ Segons Görland, l’extrema disparitat d’aquestes interpretacions rau en el fet que ometen una *fase intermitja* (1928/31). Des d’aquesta fase es pot apreciar millor l’ambivalència de l’ontologia fonamental de *SuZ*, que genera diversitat d’interpretacions.

La valoració global de Görland es pot resumir en tres punts. (i) Els elements transcendents cooriginaris a *SuZ* (comprendre projectant i disposició afectiva en l’ens pel qual tendim a deixar-nos portar) són “aclarits” en una (ii) relació condicional unilateral (*Bedingungsverhältnis*), on hi predomina el lliure projectar del Dasein per sobre del trobar-se disposat afectivament i de l’ens que compareix, justament gràcies a tal projectar⁹⁰ (esp. al SS 1928 i al llibre sobre Kant). Sembla que la transcendència del

⁸⁵ Görland (1981), 99.

⁸⁶ En una noció molt àmplia, certament. Si volem entendre el Dasein com a camp transcendental del fenomen (en un sentit anàleg al que emprà Husserl en termes consciencials), llavors cal insistir que es tracta del camp d’aparició *simpliciter*, és a dir, no es delimita respecte un altre (ens). No és cap regió òntica. En aquest sentit el Dasein no és un ens, sinó “el ser”... o més rigorosament, el “lloc” on es comprèn el ser (de tot ens). En tal sentit marcadament ontològic el Dasein no es pot entendre com un ens a diferència d’altres, sinó que és el “fet” de la manifestivitat de l’ens, i això permet entendre una mica que en certs contextos es digui que “el Dasein és el seu món”.

⁸⁷ Görland (1981), 11. A *SuZ* la transcendència no és central, sinó que “aquest desprendre’s de l’ens (*Sichlösen*) li esdevé al Dasein en l’angoixa, per a la qual pot estar preparat o davant de la qual pot fugir”. El Dasein es pot temporalitzar de diferents modes (propis i impropis) i “només el mode de la temporalitat pròpia es basa en un desprendre’s de l’ens”. No es pensa encara l’essència del Dasein com a transcendència.

⁸⁸ Cf. Görland (1981), 9.

⁸⁹ Cf. Görland (1981), 10.

⁹⁰ Görland (1981), 11. “El lliure transcendir l’ens en la temporalitat ‘precursora’ possibilita tant el caràcter de totalitat de la disposició afectiva en estats d’ànim, com també el comparèixer l’ens”. Desprendre’s de l’ens, que a *SuZ* resultava de

Dasein projecta alguna cosa així com un món, cosa que acaba exigint (iii) una tercera fase on els components de donació (*Gegebenheitskomponenten*) -la disposició afectiva i l'ens enmig del qual ens trobem -recuperaran el seu paper a partir d'un esdevenir de la transcendència que sobrevé al Dasein, que té, per tant, un caràcter "extrasubjectiu (*außersubjektiv*)".⁹¹

1.2.2. Hackenesch: esmena a la totalitat del període

Christa Hackenesch defensa l'existència d'una fase específica en el pensament de Heidegger després de la publicació de *SuZ* que s'extén des del 1927 fins al WS 1931/32⁹², tot i que acaba emmarcant aquest període entre el 1927 i el 1933. El revulsiu d'aquesta transformació de la filosofia heideggeriana seria la insatisfacció amb el concepte de *si-mateix* (*Selbst*) plantejat a *SuZ*. Hackenesch interpreta aquest període projectant Heidegger sobre el fons de l'idealisme hegel·lià. Heidegger s'apropriaria inadequadament de Hegel, transformant l'ontologia del subjecte d'aquest i malinterpretant-ne la història de reapropiació (camí vers l'autoconsciència (*Selbstbewusstsein*)). La crítica de Hackenesch és una esmena a la totalitat, ja que considera que Heidegger ordeix una metafísica del *si-mateix* insostenible que absolutitza la llibertat i concep un *si-mateix* desarrelat, sense món, lloc ni temps, després dels altres.⁹³ Segons l'autora Heidegger seria incapaç de pensar el col·lectiu si no és des del domini i la imposició d'un *si-mateix* sobre els altres.⁹⁴

1.2.2.1. Llegir Heidegger des de Hegel

Hegel pressuposa la unitat indeleble del *si-mateix* general i el *si-mateix* concret⁹⁵ que esdevé lliure en reconèixer que el món que se li oposa és el seu producte, en tant que *si-mateix* general. Aquesta unitat només apareix i és real (efectiva) en el seu exposar-se, per tant la realitat del *si-mateix* metafísic depèn del fer dels homes finits. L'objectiu de la llibertat és "fer-se transparentment visible el **món** com a context d'unitat englobant (*als umfassenden Einheitszusammenhang*), penetrar-lo, no haver-lo de prendre com a quelcom estrany i incomprès, experimentar-se en allò altre del món (*im Anderen der Welt*)".⁹⁶ Aquests conceptes fonamentals de Hegel esdevenen centrals en aquesta fase del pensament de Heidegger: *si-mateix* / llibertat / món. En l'exposició de Hackenesch, per a Heidegger l'individu (sic) és configurador de món (*weltbildend*) i la llibertat en l'home és més originària que aquest mateix.⁹⁷ "Un no-res inaprehensible" és "el lloc vertader de la llibertat". Aquest buit, aquest estat d'indeterminació (*Unbestimmtheit*), és el que fa

l'angoixa només *afirmada* per l'existència pròpia, es fonamenta ara en la temporalitat del Dasein.

⁹¹ Cf. Görland (1981), 11.

⁹² Que és un curs sobre Plató, l'al·legoria de la caverna i el *Teetet* (GA 34). Amb tot, amb els seus comentaris interpretatius crítics allarga el període *de facto* fins el 1933, lligant la crítica filosòfica amb una crítica de caire filosòficopolític d'efectes tant devastadors com efectistes (més que filosòficament *effectius*).

⁹³ Hackenesch, C., *Selbst und Welt (Zur Metaphysik des Selbst bei Heidegger und Cassirer)*, Felix Meiner, Hamburg, 2001, 81-82.

⁹⁴ Hackenesch (2001), 202. La proposta de Hackenesch és, per contra, "una filosofia del *si-mateix* que intenti conceptualitzar-lo en la seva contingència a la vegada que en el seu context indissoluble amb el 'món'".

⁹⁵ En aquest context, 'si-mateix' i 'jo' són sinònims.

⁹⁶ Hackenesch (2001), 197.

⁹⁷ Hackenesch (2001), 198.

possible “un *inici absolut*”, que “la figura d’un món existent no limita (*einer bestehenden Welt*)”.⁹⁸ El si-mateix lliure posa l’espai de possibilitats (món) de manera absoluta.⁹⁹

Segons Hegel, “tota la realitat del món té el seu fonament en un si-mateix, que la deixa sorgir a partir de si (*erstehen*)”.¹⁰⁰ Però la pretensió fonamentadora (del món) per part del si-mateix es dissol en “el reconeixement de la contingència de les ‘formes de producció del món (*Welterzeugung*)’”.¹⁰¹ Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, Dilthey conceben la configuració del món (*Weltbildung*) com un esdeveniment *asubjectiu*. Al s.XX el món es configura sense que calgui l’autoria de cap si-mateix (*hybris* metafísica del s.XIX). Heidegger i Cassirer reprenen l’herència de la filosofia hegeliana del si-mateix, transformant-la i no pas cap a millor.¹⁰²

El *motto* de Hegel és “pensar l’existència (*Existenz*) de l’home”, determinant l’home com a *concepte existent* (*existierenden Begriff*): “unitat originària de dues dimensions que estan en contradicció”, cos i ànima. “L’home és aquesta contradicció i s’experimenta com el ‘dolor del vivent’”, malgrat que la unitat és més originària que l’oposició. L’home ha de realitzar aquesta relació originària i lliurar-li una *figura* (*Gestalt*) per treure-la de la seva indeterminació. Així es guanya una forma determinada de la unitat d’un jo i el seu món. Aquesta no s’ha de pensar com a substància sinó com a *subjecte* (unitat relacional), és a dir, *activitat*.¹⁰³ L’essència de l’home consisteix en ser-subjecte, per tant, “la meua autèntica determinació consisteix en configurar el món, donant-me així forma *a mi*”.¹⁰⁴ El vincle del jo i el món és previ, però indeterminat. La determinació d’aquest vincle és el procés d’*apropiació* de la unitat originària. El subjecte s’ha oblidat de si com a configurador del món, per això experimenta el món com a oposició -límit extern de la seva llibertat-. Però justament aquesta *partició* entre jo i món és la condició que posteriorment l’home experimenti el món com a seu, s’hi *reconegui*. L’autoconsciència es guanya en un procés de llibertat, car *ser lliure* és “llevar l’estranyesa d’aquest món, en tant que el configuro, donant-me així un aspecte en ell (*indem ich sie gestalte und mir so in ihr einen Anblick gebe*)”.¹⁰⁵ Fins aquí el paral·lelisme amb Heidegger és sorprenent...

El fons positiu de la crítica de Hegel a les pretensions *individuals* de llibertat és el **concepte d’esperit** com a *si-mateix general* (*allgemeines Selbst*) que incorpora l’oposició entre generalitat i individualitat en si, i que és en aquesta *duplicació*. Aquest si-mateix metafísic és essencialment *històric*,

⁹⁸ Hackenesch (2001), 199.

⁹⁹ Hackenesch (2001), 200-201. “La ‘dialèctica’ de Heidegger entre ‘projecte’ i ‘recepció’ (*Hinnahme*) descriu la unitat del si-mateix, com a unitat de llibertat i finitud, com una figura ontològica, que precedeix a la concreció sensible de l’home”.

¹⁰⁰ Aques és el convenciment metafísic inicial de Hegel i la frase amb què comença el llibre de Hackenesch.

¹⁰¹ Hackenesch (2001), 1.

¹⁰² Hackenesch (2001), 2-3. Malgrat les aparences, diu Hackenesch, Heidegger i Cassirer estan més a prop de Hegel que de Kant, perquè “vinculen la realitat (*Wirklichkeit*) del si-mateix a la forma ‘empírica’, que és capaç de donar-se a si”, adoptant el “punt de vista” de l’autoconsciència com a procés en què se supera la diferència entre transcendental i empíric, general i particular. Els dos filòsofs no accepten ni un subjecte pur, ni el punt de fuga del subjecte absolut que resoldria totes les contradiccions. Però igual que Hegel, conceben el si-mateix com a *fer* (*Tun*) i no com a “autocertesa sense món del jo (*weltlose Selbstgewißheit des Ich*)”.

¹⁰³ Cf. Hackenesch (2001), 5-6. La *reflexió de la reflexió* és el paradigma conceptual de la *llibertat*, l’estructura de l’autoconsciència (*Selbstbewußtsein*).

¹⁰⁴ Hackenesch (2001), 7.

¹⁰⁵ Hackenesch (2001), 8. Ànima, cos, esperit, jo, món, etc., no són més que la petrificació de les fases d’un sol procés, la història de l’autoconsciència que, per cert, no és la de l’individu.

perquè la unitat que conté el seu concepte només s'exposa i demostra en "l'efectiva (*wirkliche*) unitat dels individus amb el seu món *en el temps*".¹⁰⁶ El *temps* és el medi d'exposició i desplegament del vertader, i no el nucli de l'existència de l'*individu*.¹⁰⁷ La llibertat i el guany del si-mateix consisteix en un 'fer de tots (>*Tun aller*<)' s'ha de pensar des de l'esperit que "articula la 'reconciliació' de particular i general, i no com a voluntat de tots (els individus)".¹⁰⁸ Aquí és rellevant la crítica hegeliana a la figura kantiana de la subjectivitat transcendental. El *jo penso* kantianà *només* designa la funció unificant del jo i no pas a l'home com a *concepte existent*.¹⁰⁹ El jo de Kant, en comparació amb el concepte d'autoconsciència (*Selbstbewußtsein*) com a autorelació (*Selbstbeziehung*) de Hegel¹¹⁰, apareix com una abstracció fixada del jo viu i actiu, com un *jo buit* que fa de complement subjectiu de la (idea de) *cosa-en-si*.¹¹¹ Per contra, Hegel amb la seva *identificació de jo i concepte* estableix una ontologia en què l'autoconsciència és fonament unitari del pol del subjecte i de l'objecte del coneixement, superant la diferència kantiana entre si-mateix *determinant* i *determinat* (transcendental i empíric). L'*individu existent* és la manifestació finita de l'infinít del concepte. El concepte ha de ser reconegut com la plasmació determinada d'ell mateix en aquest món, reintegrant i "cancel·lant" tota oposició entre sensible i intel·ligible, empíric i transcendental.¹¹² La *generalitat concreta* (*konkrete Allgemeinheit*) significa que l'individu no ha de buscar la seva essència dins seu; només la pot posseir en la seva relació amb el món fenomènic.¹¹³

En referència indirecta a Heidegger, Hackenesch diu de Hegel que "de la mateixa manera que no reconeix cap materialitat pura del [que està] 'donat', tampoc reconeix cap individualitat, que pretengui afirmar-se fora de l'espai categorial".¹¹⁴ Si aquí substituïm 'espai categorial' per 'comprensió del ser' ja som al cap del carrer. Heidegger *tampoc* admetria que pugui comparèixer cap *ens* (*com a tal*; sigui *com a individu* o *com al que sigui*) fora de la comprensió del ser, fora del món...¹¹⁵ Al meu entendre, Hegel i Heidegger, malgrat les diferències, comparteixen el fet de partir *in media re*. Sempre ens trobem *ja* en la mediació. L'immediat és *moment* de la mediació (del *concepte* en Hegel, del *món* o la *comprensió del ser*

¹⁰⁶ Hackenesch (2001), 9.

¹⁰⁷ Comentari que Hackenesch fa com a crítica soterrada a Heidegger, però crec que el que posa de manifest és no haver entès que el Dasein no s'esgota en l'individu (cf.II, cap.2.3.1.), a part que és clar per a tothom que Heidegger considera ontològicament més fonamental el "temps" i la "història" que no pas el Dasein fàctic, sigui *en tant que* individu o *en tant que* grup.

¹⁰⁸ Hackenesch (2001), 11.

¹⁰⁹ És obscur i imprecís que el jo sigui el fonament unitari de les categories, merament donades i no justificades en la seva necessitat. A part, el vincle de les categories i les idees kantianes amb la raó és un mer postulat.

¹¹⁰ Hackenesch (2001), 14. Autoconsciència com "el procés en què el jo s'"aliena", es distingeix de si, per realitzar-se per primer cop com a jo en el reconeixement d'allò distingit com a figura de si mateix, com a l'"altre de si mateix".

¹¹¹ Cf. Hackenesch (2001), 15. Kant descriu el jo com a unitat simple; fonament conceptualment inaferrable de tota síntesi. Més que fonamentar la constitució de la realitat, en descriu el punt de fuga.

¹¹² Cf. Hackenesch (2001), 16.

¹¹³ Cf. Hackenesch (2001), 17.

¹¹⁴ Hackenesch (2001), 20.

¹¹⁵ Això d'entrada, car és cert que en la meua investigació admeto alguna excepció a la tesi anterior, precisament en la "presència" *estranya* i *inhòspita* de l'ens (fins i tot de l'ens en total) en l'angoixa, l'avorriment, etc., en la qual no es comprèn com a *res* en particular. Bàsicament, però, l'ens no apareix llavors *com a tal* o qual, i tampoc *com a* individu, amb la qual cosa el paral·lelisme que sostinc entre Hegel i Heidegger en aquest aspecte –i en contra de la crítica de Hackenesch– sosté. (cf.III, cap.2.3.1.3. (apartat I); IV, cap.7.2.2.).

en Heidegger).¹¹⁶ Ens trobem “immediatament” en la mediació, comprenent el ser, en un món.

1.2.2.2. Crítica al Dasein: de l'individualisme radical i l'ambivalència del món (a SuZ) cap a una nova teoria de la subjectivitat (1927/33)

En un primer moment, Hackenesch reconeix que Heidegger enfoca l'home en tant que *mundà* (*welthaft*): ser-hi és primordialment ser en un món.¹¹⁷ Però mentre Hegel descriu el camí de l'*autoconsciència* en termes de la necessària decepció de les nostres certeses aparents, sabent que el *telos* del camí és “saber en tant que autoconsciència el món com a seu, haver esdevingut transparent”, per a Heidegger el *telos* és l'anàlisi completa de quelcom *donat*, que ell no situa en un procés englobant que se li mostri en la seva totalitat. És a dir, el Dasein fàcticament és una comprensió del ser i del món, que no té cap necessitat d'incardinar-se en un tot previ entès com a *cosmos* de l'esperit, com fa Hegel, perquè habita en “la contingència de la situació humana”, en la qual “té la certesa de tenir un món”. Al Dasein heideggerià li manca la *diferència* entre ell i el món.¹¹⁸ Hegel concep l'oposició epistemològica entre subjecte i objecte només com a etapa particular del procés humà vers l'autoconeixement i el coneixement del món. Heidegger amb el Dasein pretén veure el que ja *hi ha* sempre si ens alliberem de l'oposició d'home i món (determinació essencial de la metafísica): “ser en un món, viure-hi” significativament. Però segons Hackenesch, el concepte de Dasein comporta una veritat ontològica ahistòrica i atemporal.¹¹⁹

Hackenesch planteja la filosofia heideggeriana com una *fenomenologia del si-mateix* que lluita amb les disfresses que el Dasein es posa al llarg de la història de la metafísica. El Dasein no és cap figura de l'esperit (universal, general), perquè “una filosofia de l'esperit només aconsegueix una *exposició* (*Darstellung*) de l'home, però mai del seu ser”.¹²⁰ El jove Heidegger (1919/24) mostra un *individualisme*

¹¹⁶ Hackenesch (2001), 20-21. El que Hackenesch diu sobre Hegel s'adequa a la meua concepció del Dasein, que no és una individualitat “atòmica” sinó que es troba *com* el que *és* ja en el *món*, havent transcendit, havent-se configurat ja un món: “Una tesi fonamental de Hegel és la negativitat de la ‘immediatesa’. Per ell aquesta no significa més que l'abstracció a partir del context de mediació, que suporta i determina la realitat, el significat de tot el particular. La immediatesa de l'existència de l'individu en aquesta perspectiva és només un aspecte, ‘moment’ de la indissoluble totalitat de la mediació.”

¹¹⁷ Hackenesch (2001), 25. Només a partir d'això té sentit parlar de l'ànima, l'individu, el subjecte. “El filòsof no té res a abstroure ni a construir: ell només ha d'acompanyar (*mitgehen*) per tal de <<realçar en el concepte (*in den Begriff zu heben*)>> (SuZ, 140) el propi esdevenir de la comprensió de si-mateix i del món pròpia de l'home”. Fins aquí hi ha un paral·lelisme amb el Hegel de la *Fenomenologia de l'esperit*, on es tracta de deixar que el “Dasein” faci les seves pròpies experiències per tal de conceptualitzar-les.

¹¹⁸ Hackenesch (2001), 26: “Per això en el ‘Dasein’ no té lloc una diferència decisiva per a Hegel, a la qual se li denega la seva realitat: la que hi ha entre home i món en el seu indisoluble estar-refèrit-un-a-l'altre”.

¹¹⁹ Hackenesch (2001), 27. Ja que no es va donant forma com a activitat (*Tätigkeit*) en el procés de la història, “sinó que li és donada la seva figura (*Gestalt*) amb l'aparició de l'existència de l'home”. Hackenesch relaciona aquesta ahistoricitat amb el *pathos* de destrucció (de la tradició metafísica), però em sembla que fa una lectura plana del concepte de destrucció en Heidegger. Aquesta no annihila la tradició per trobar l'ahistòric que rau dessota (l'originari), sinó que és una repetició (reapropiació) de l'experiència fenomenològica que la tradició metafísica *articula* a la vegada que *oculta*. Aquest intent de “desenterrar” l'experiència “originària” que dona lloc a una conceptualitat o una altra no afecta només la metafísica; es pot aplicar a tot pensament o pràctica articulada conceptualment –també a Heidegger-. La destrucció és *arqueològica* (apartat el que *oculta*) i (re)constructiva (“recreadora”). No es tracta d'arribar a un element originari pur (com un *arkhé* metafísic), sinó d'experimentar de nou la *font* de la conceptualitat en què ens trobem comprenent.

¹²⁰ Hackenesch (2001), 29. En la prehistòria de *SuZ* (1919-1924) el que hi trobem “no és el fenomen del món, sinó el del jo, el de l'individu”. Thomä manté una postura similar. Els textos previs a *SuZ* (ja els primerencs) tenen com a *leitmotiv* el pensament ocult del si-mateix, i en ressegueix la motivació filosòfica fins a Schelling i Hegel. Thomä, D., *Die Zeit des*

radical, un viure's (*Selbsterlebens*) que no s'identifica amb l'autoconsciència, on <<es tracta radicalment i pura de mi mateix (*es radikal und rein um mich selbst geht*)>>. ¹²¹ Aquesta concepció es disposa en el concepte d'*existència* que no té a veure amb l'autoreflexió. ¹²² El Dasein seria l'individu sense cap significat adherit, que no està constituït per res *objectiu* o *general* "que sobrepassi la meua existència individual". ¹²³ A *SuZ*, el Dasein és el "lloc de l'interim (*Ort des Zwischen*)" que duu a una "aporía entre si-mateix i món", atès que la pretensió heideggeriana de "demostrar efectivament l'individu *com a individu en un món* (*Individuum in einer Welt*)" és fallida. ¹²⁴

La perspectiva encetada en la 2^a secció de *SuZ* on s'abandona el Dasein comú, ocupat en el "taller", determina retrospectivament el llibre i el període post-*SuZ*, a la vegada que fonamenta l'**ambivalència en el concepte de món**: "un món, que apareix a la vegada com a 'pàtria' del Dasein i com a espai d'alienació, és a dir, un món que busca encobrir i estalviar al Dasein allò 'inhòspit' del seu existir, el seu 'no-ser-a-casa', un món que l'aparta <<de la fina paret, que d'alguna manera separa l'hom de la inhospitalitat del seu ser>> (*SuZ*, 278)". La veritat és que Hackenesch fa una lectura tan interessant com hegeliana del Dasein i el món. Critica el món "immediat", allò que compareix, que és ensems *propri* i *dels altres*, a partir de l'útil de l'ocupació en comú, en el transparent context remissional (*Verweisungszusammenhang*) en què em puc comprendre, orientar i situar. Aquesta "construcció de la *simplicitat del món de la vida* (*Konstruktion der Einfachheit der Lebenswelt*)" concep *el món com a taller* (*Werkstatt*). ¹²⁵ Segons Hackenesch *SuZ* es mou en l'ambivalència entre l'exigència "del *concepte de si-mateix com un individu* (*Individuum*)" i el *món comú* com a lloc de l'anivellament en què cadascú és com l'altre i ningú és ell *mateix* (*SuZ*, 128/152). Això duu a Heidegger a la paradoxa d'una existència pròpia *més enllà* del món i a la vegada *en* ell, ja que "**per a Heidegger en darrer terme el món se centra en l'individu**". ¹²⁶

En aquest període (1927/1933), el Dasein es defineix com a *ser* o *subjectivitat* del subjecte. En comparació amb *SuZ* el *present* assoleix una importància que fins llavors havia suportat el futur. ¹²⁷ Hackenesch identifica el Dasein (si-mateix lliure) amb l'obrir el món present, gairebé en el sentit idealista de *posició* d'un món present (espacial). De fet fa antecedir el Dasein lliure al món, cosa que considero un

Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1920-1976, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1990, 31-240.

¹²¹ Heidegger, *Anmerkungen zu Karl Jaspers >Psychologie der Weltanschauungen<*, (GA 9, 29/36).

¹²² Hackenesch (2001), 30-31. En la tradició del concepte de vivència (Dilthey), el jove Heidegger intenta "un concepte del jo ençà de la diferència *reflexiva* entre jo i món". El jo 'es té' en una experiència *immediata* de si, en una relació-a-si (*Selbstverhältnis*) que no és cap reflexió.

¹²³ Cf. Hackenesch (2001), 34.

¹²⁴ Hackenesch (2001), 35. L'objectiu seria "descriure positivament la unitat d'home i món, l'estructura d'aquesta unitat", alhora que "retenir i fonamentar <<la possibilitat i la necessitat de la *individuació* més radical>> (*SuZ*, 38)".

¹²⁵ Hackenesch (2001), 41. Això no és altra cosa que una concepció *premoderna* del món, *natural* per a Heidegger, que li permet una crítica a la vida moderna, com a projecció de l'*hom*: és una degeneració, alienació i superficialitat del món casolà, tradicional i proper a les coses.

¹²⁶ Hackenesch (2001), 42-43. Car el context remissional significatiu està ancorat <<en el ser del Dasein respecte el seu ser més propi (*im Sein des Daseins zu seinem eigensten Sein*)>> amb el qual no hi pot haver cap circumstància (*Bewandtnis*), <<que més aviat és el ser el Dasein mateix és com és (*das vielmehr das Sein ist, worumwillen das Dasein selbst ist, wie es ist*)>> (*SuZ*, 123/148).

¹²⁷ Hackenesch (2001), 70: "Ser-subjecte significa: projectar l'horitzó d'un present, donar-s'*hi* un aspecte. Les coses 'es mostren' a aquest subjecte en un espai, que ell mateix ha obert en primer lloc, enlloc que aquest espai, un món present, el precedeixi a ell (*statt dieser Raum, eine gengewärtige Welt, ihm vorausläge*)".

error filosòfic, perquè és en el moviment de transcendència *vers* el món on el Dasein arriba per primer cop a *si* com a ens.¹²⁸ Per Hackenesch “el si-mateix com a temps, tal i com Heidegger el determina ara, és molt ‘més metafísic’ que el si-mateix a *SuZ*”.¹²⁹ El Dasein en el seu caràcter de *transcendència* seria l’instaurador de la *possibilitat*, i és “l’espai de la possibilitat” el que “obre per primer cop el de la realitat del present d’un món”, a partir del qual el Dasein supera el seu “‘estar-lleçat’ en una natura sense món”. Però malgrat tots els intents de Hackenesch per mostrar un Dasein *ponent* de món, la *finitud* (del Dasein, del món, del ser) és un caràcter fonamental que no pot ignorar. La reconeix a contracor¹³⁰, instint en què Heidegger relega l’estar-lleçat (naturalitat) a un segon pla. No és el punt de partida¹³¹, amb la qual cosa Heidegger identifica *de facto*: *temps = si-mateix = jo*.¹³² Per Heidegger “el jo d’una ‘llibertat originària’ que configura un món és més originari que el jo transcendental (i que l’empíric!). El “subjecte del projecte”, però, és “un jo finit, un individu”, però llavors “com es pot assegurar l’obligatorietat i vinculabilitat d’un projecte de món per a un altre? **Com pot evitar Heidegger l’absurda conseqüència que hi hagi tants mons com individus?**”.¹³³

1.2.2.3. Punts febles de la crítica de Hackenesch a Heidegger

En el seu llibre Hackenesch considera la destranscendentalització del subjecte en Heidegger (Lafont) com un retorn a un jo empíric individual amb “poders” transcendents per a configurar un món, partint de no-res (és a dir, d’una indeterminació absoluta (llibertat)). Personalment, crec que l’obra de Hackenesch, molt documentada i incisiva en alguns aspectes, té punts febles. És cert que l’ambigüitat de Heidegger *pot* donar peu a interpretacions com aquesta, però això no exculpa les mancances de la posició que defensa Hackenesch. Resumint:

(A) Hackenesch entén el *si-mateix* com a *ens*, mentre que jo considero que el *Selbst* heideggerià no és un ens, sinó una estructura de ser. Per això parla de la ipseïtat (*Selbstheit*) i del ser-si-mateix (*Selbstsein*).¹³⁴ Heidegger deixa clar, en molts llocs –esp. en els cursos del SS 1927 i SS 1928- que el món i

¹²⁸ Com Heidegger exposar repetidament, p.e. al SS 1928 i *VWdG* (cf. cap. 5.2.1.).

¹²⁹ Hackenesch (2001), 70. I té raó en la major densitat del si-mateix i de la seva problemàtica després de *SuZ*, així com en el caràcter aporètic de l’intent de fonamentar-ho tot en el temps. Però en la cita anterior, Hackenesch implica el caràcter no-òntic del si-mateix, a no ser que pensi també ònticament el temps, cosa que sabem que Heidegger no fa.

¹³⁰ Hackenesch (2001), 71: “La meua *finitud* no significa la meua naturalitat, és a dir, que jo *com a ésser sensible* estic consignat a la recepció de quelcom que m’és donat. Significa que jo no puc realitzar mai l’infinit espai de possibilitats com a tal, que la meua llibertat té els seus límits en el fet que, en tant que li dono una determinada figura, la finititzo. *Aquesta finitud fonamenta la meua naturalitat, sensibilitat i receptivitat.*” I no a l’invés.

¹³¹ Hackenesch (2001), 80. Encara més, l’estar-lleçat en un món com a haver-sigut (*Gewesenheit*) “*respecte al qual jo em puc comportar*”, cosa que és el cas, en tant que assumeixo (impròpiament o pròpia) la meua facticitat històrica, era fonamental a *SuZ*, pel domini de l’horitzó primari del futur. Ara (1927/33), “la finitud de l’home no es determina a partir de la unitat de la temporalitat, sinó com a recepció del present (*Gegenwart*) de les coses, de la seva ‘presència’ (*Anwesenheit*)”.

¹³² Hackenesch (2001): “La unitat de l’experiència en un món es fonamentaria en el temps originari, que és el jo mateix” (79). ‘Temps originari’ és “ara el nom per l’espai de l’absoluta indeterminació i, per tant, el títol per l’essència de l’home, la llibertat –i és del tot qüestionable, si aquí encara s’està emprant de manera sensata del concepte de temps, si no es disol de fet la dimensió del temps en traslladar-se a la de l’espai” (81).

¹³³ Hackenesch (2001), 84.

¹³⁴ En aquest sentit la traducció castellana de Leyte/Cortés de *Selbst* per *Mismo*, malgrat les dificultats que comporta, és fidel a la cosa. (cf. III, cap. 3.3.4. (a *SuZ*); IV, cap. 6.2.2. i 6.2.3. (SS 1927, SS 1928, *VWdG*))

el si mateix no són ens, sinó que pertanyen a l'ésser-en-el-món. (cf.cap.6.2.2.1. (esp.apartat I i III), 6.2.2.2. (esp.apartat I), i en menor mesura el cap.6.2.3.).

(B) Hackenesch equipara aquest *si-mateix* ònticament pensat amb *l'individu*, i per extensió, acaba identificant Dasein i individu.¹³⁵ Així pot remarcar la insuficiència del plantejament heideggerià respecte a Hegel que articula el si-mateix en l'horitzó de la *generalitat* (*Allgemeinheit*) i la comunitat, constituïnt-se com a lliure només en aquesta. Hackenesch oposa a això un absurd plantejament absolutament individualista en Heidegger.¹³⁶ La immediatesa com a *absoluta* absència de mediació no té sentit en Hegel, però tampoc en té massa des d'una perspectiva heideggeriana.¹³⁷ Hackenesch atribueix al *Selbst* heideggerià una llibertat absoluta¹³⁸, identificant l'existir propi amb la llibertat d'un pur individu sense determinacions “mundanes”, ahistòric i atemporal. Per tant, el Dasein lliure (propi) no té món, el projecta des del no-res.¹³⁹ Veient-ho així, Hackenesch s'exaspera i es demana com pot ser que el món d'un individu valgui per a altres? Com pot ser que hi hagi tants mons com individus? Per què el Dasein hauria de fer res del que li demanin els altres, la societat o comunitat? Hi ha cap altra via que el domini i la imposició?

(C) En el punt anterior ja es veia la darrera tesi de Hackenesch sobre Heidegger: “la configuració del món per part d'un individu lliure (*Weltbildung durch ein freies Individuum*)”¹⁴⁰ i, fins i tot, l'arraconament del món per part de la llibertat.¹⁴¹

¹³⁵ Val a dir que Heidegger no usa ni un sol cop en tot *SuZ* el terme ‘individu’. Al SS 1927 apareix un sol cop (GA 24, 105), al SS 1928 dos (GA 26, 172, 242), al WS 1928/29 un (GA 27, 293) i al WS 1929/30 tres cops (GA 29/30, 109, 386, 388). El terme ‘*Individuation*’ sí que apareix a *SuZ*, tot i que un sol cop i en un context específic on Heidegger intenta distanciar-se de la concepció del ser com a gènere (*Gattung*) de l'ens, i considera que la seva “universalitat” s'ha de buscar encara més amunt. Tot seguit esmenta la transcendència del ser del Dasein com a assenyalada, i en aquesta li atribueix en cursiva la possibilitat i necessitat de la *individuació*. Això va en la línia de la *Vereinzelung* del § 40 (sovint vessat com a ‘individuació’, tot i que crec que aquesta traducció no recull el fons filosòfic del terme, com explico en d'altres llocs, per això prefereixo ‘singularització’; Rivera ho tradueix com ‘aislamiento’) i que també apareix en els cursos que comentem nosaltres entre el SS 1927 i el WS 1929/30.

¹³⁶ Hackenesch (2001), 35: “Un concepte d'individu immediatament afirmat és tant buit com el de vida”.

¹³⁷ Crec que Hackenesch sobreposa en excés Heidegger amb Kierkegaard, com a antagonista de Hegel. Sense negar la influència indubtable de Kierkegaard en Heidegger, crec que no n'hi ha prou amb fer una lectura de la 2^a secció de *SuZ* i del Heidegger post-*SuZ* a partir d'aquest model unilateral, com fan Dreyfus/Rubin (1991) fa explícitament, i Hackenesch de manera implícita.

¹³⁸ Hackenesch (2001), 46: “El concepte d'individu de Heidegger es mostra com el d'una llibertat absoluta, sense món”.

¹³⁹ Hackenesch (2001), 48. Per això Hackenesch considera que *l'angoixa* juga un paper fonamental en la comprensió de la llibertat en Heidegger. La funció de l'angoixa com a “reducció” és triple: (i) inhabilita la significativitat del món, les meves certeses sobre la realitat, (ii) la qual cosa em singularitza i “m'aïlla”, tot i que no com allò enfront del món que s'enfonsa, (iii) sinó “que jo com a individu en una llibertat que no comporta cap determinació, he de tornar a ‘projectar’ el món de nou”.

¹⁴⁰ Hackenesch (2001), 72.

¹⁴¹ Hackenesch (2001), 110: “Amb el concepte de llibertat Heidegger desestima el de món, descarta la pretensió de l'home de ‘sentir-se com a casa’ en el buit sense significat del ser, superar la seva angoixa respecte aquest buit mitjançant el seu fer, produir significats”.

Per la meua banda considero:

(A) que Dasein no equival al *Selbst* o *si-mateix*¹⁴² i que aquest no és un ens, sinó una estructura de ser que pertany a l'èsser-en-el-món (transcendència);

(B) que el *Selbst* heideggerià no s'ha d'identificar pas amb l'individu, i menys amb un pur individu desvinculat de tot i tothom, com el planteja Hackenesch;¹⁴³

(C) i que el *si-mateix* es constitueix *primerament* en la transcendència, en l'èsser-en-el-món, en l'esdevenir-se del projecte de món (cf. cap. 5.2.1.), de manera que resulta absurd considerar que prèviament al món (de l'ocupació i dels altres) hi hagi un *si-mateix* que, ves per on, genera un món en un acte de llibertat; un món en el qual pot advenir l'ens que no és ell –altres i coses–, com sembla dir Hackenesch.

Com he dit, crec equivocadament identificar el Dasein amb la noció tradicional (moderna) d'individu, però amb això no nego la relació entre Dasein i individu, ni entre Dasein i comunitat. El *Dasein* per la seva ipseïtat (*Selbstheit*), pel seu haver-de-ser en relació al seu ser (*existència*), per la seva facticitat situada (*ser* aquest estar-situat) és condició de possibilitat de la noció d'*individu* de què parla Hackenesch. L'individu és una articulació determinant entre d'altres determinacions del Dasein que són “grupals” (familiars, de classe social, de comunitat històrica i cultural). *Podem* parlar del Dasein com a individu i en molts casos és el que fem, però *metòdicament* i amb tot el rigor del concepte *no es pot* identificar *exclusivament* el Dasein amb l'individu o els fenòmens purament individuals.¹⁴⁴

Per altra banda, en la interpretació de Hackenesch hi veig un doble biaix. Primer, la prioritat que dona a Hegel. Això és inevitable i respectable, car tots partim d'uns referents o altres i Hackenesch no oculta sinó que explicita la seva afiliació. En segon lloc, i més dissimuladament, hi domina una sospita de fons sobre la filosofia de Heidegger que té l'origen en els fets del 1933/34.¹⁴⁵ Crec que aquest factor pesa massa en la lectura que fa de la *llibertat* com a purament *individual* i la interpretació del *lliure* com a *alliberador* (*Befreier*) molt basada en el curs del WS 1931/32, que no oblidem, és un comentari del mite de la caverna de Plató.¹⁴⁶

¹⁴² Malgrat el caràcter de *si-mateix* (*Selbstheit*) sigui constitutiu del Dasein i possibiliti el Dasein fàctic del cas (Dasein 1), és estructural del Dasein ontològicament considerat com a ésser-en-el-món (Dasein 2). Però fins i tot he intentat no identificar de manera exclusiva el Dasein 1 amb l'individu, perquè considero que hi ha diversos “graus” de ser-col·lectiu que pertanyen al Dasein concret fàctic, fins al punt que aquest no es pot pensar reductivament *només* com a individu. També aquesta graus de ser-col·lectiu (per dir-ho d'alguna manera) tenen el caràcter-de-si-mateix o ipseïtat (*Selbstheit*) i són en cada-cas-meus (*Jemeinigkeit*). (cf. II, cap. 2.3.1.).

¹⁴³ Crec que el *Selbst* en Heidegger té més a veure amb la forma de ser que permetria tal cosa com un jo, un tu, un nosaltres, un ells. Això és el que es diu respecte la ipseïtat (*Selbstheit*) a *VWdG* o el SS 1928. En tot cas, si volem parlar de *si-mateix* en un sentit ontic, constituït, aquest *Selbst* pressuposa una ipseïtat, un ser-(si)-mateix, que possibilita tota autoidentificació. Una altra cosa és si la identificació de si és el pressupòsit de l'identificació de qualsevol altra cosa, com seria el cas segons l'apercepció transcendental kantiana. És la ipseïtat (i no ben bé el *si-mateix* si el pensem onticament) que (ens) permet dir “jo sóc tal i qual” sense substancialitzar aquest jo (relació d'autoadscripció de predicats i continguts). Hom pot dir “jo sóc barceloní del barri de Sants”, amb la qual cosa no exhibeix pas una individualitat en el sentit d'allò que em determina *només* a mi com a individu.

¹⁴⁴ Individu i col·lectiu han de ser emprats, si més no en el marc de la nostra investigació, com a dos “pols” que permeten considerar els diversos aspectes del Dasein com a ens.

¹⁴⁵ És a dir, amb la involucració de Martin Heidegger amb el règim nacionalsocialista en tant que rector de la Universitat de Freiburg, durant gairebé un any.

¹⁴⁶ Hackenesch estableix un seguit de lligams. El lliure és absolutament lliure; la seva forma és la de ser alliberador; el projecte és individual i no inclou als altres en un estira i arronsa, sinó que s'imposa amb violència (*Gewalt*) (sobre un mateix i els altres). Però Hackenesch obvia que aquesta “violència” que la filosofia genera a l'enteniment comú de les coses

A més, Hackenesch tendeix a reduir *tot* el que diu Heidegger a *tesis* sobre el *si-mateix*. És discutible tot el que diu Heidegger sobre el *si-mateix*, en *diversos* textos i contextos, es pugui agafar com un compendi de tesis coherent. Heidegger no és Hegel i s'hauria d'atendre a la diferència del procedir de cada filòsof. Heidegger dóna voltes sobre la cosa (cf. cap. 3.2.2.2., apartat III), el que diu en un moment del procedir, possiblement, no tingui una validesa neutra i homogènia, per tant no es pot aplicar com a igualment “vàlid” i consistent en qualsevol moment de l'anàlisi, del camí... El rondar fenomenològic entorn de la cosa en va mostrant aspectes (diferentment originaris), cosa que permet lligams i totalitzacions, però *no* aspira a “coses definitives”, tesis tancades o sistemes filosòfics. Les tesis que Heidegger pugui formular són, més aviat, punts de partida pels problemes, i no solucions o punts d'arribada i relaxació del pensament filosòfic.

1.2.3. Kisiel: una lectura moderada

Del text de Kisiel, el que m'interessa més és la circumscripció del període 1927/1930, en el qual segons ell es produeix el “fracàs” de *Sein und Zeit*. Sobre aquesta tesi hi ha molt a dir.¹⁴⁷ Sense entrar en el fons de la polèmica vull fer dues observacions.

(i) És un fet que el projecte d'escriure el llibre *SuZ* que havia de constar de dues parts -com s'esbossa explícitament al § 8- no es duu a terme. Això es pot considerar un fracàs.¹⁴⁸

(ii) El fracàs d'escriure el llibre sencer projectat es pot interpretar de diverses maneres.

(a) Podria ser un fracàs que invalidés la part publicada de *SuZ*, que en tal cas seria un projecte que no mena enlloc.

(b) Per contra, es pot llegir el fracàs del projecte “transcendental” de *SuZ* com una etapa necessària del pla més ampli que ha de desvetllar la pregunta pel ser. *SuZ* seria la febrada que calia passar per tocar fons i conèixer els límits del plantejament fonamentador “tradicional”, cosa que ens obriria a la radicalitat de la pregunta pel ser. Entès així el text no és un fracàs negatiu en el primer sentit, sinó un fracàs metodològicament productiu.

(c) Encara veig una altra manera de contemplar el “fracàs” de *SuZ*. Martínez Marzoa i sobretot Leyte veuen en *SuZ* un fracàs *exemplar* d'un cert preguntar pel ser¹⁴⁹, que assoleix un “èxit”

és l'explicitació del paper del presoner alliberat en el mite de la caverna. Si per això hem de ser considerats totalitaris, dictatorials i antidemòcrates, caldria argumentar-ho amb més base. A partir d'aquí Hackensch salta ja a una condemna de la filosofia de Heidegger, especialment lligant aquest període anterior al 1933, subrepticiament, amb les desgràcies i atrocitats generades pel règim nazi. Aquests darrers passos, em semblen profundament desafortunats. Una cosa perfectament legítima i necessària és entrar en el debat i el judici políticomoral sobre les actuacions de Martin Heidegger durant el nazisme. Una altra de molt diferent és que a causa d'aquests fets controvertits, la lectura filosòfica de Heidegger es guï per una tesi prèvia (no estrictament filosòfica), que cal *imprimir* en la lectura d'aquest filòsof. La intenció d'invalidar la seva filosofia com a tot, reduïda a un despropòsit amb intencions criminals, em sembla més que discutible. Que Heidegger fos conservador, políticament ambigu, reaccionari respecte moltes qüestions, etc. no ens hauria d'impedir d'obrir-nos a les qüestions que tracta. Ni ens ha de fer cecs per una actitud d'obertura a les coses que trobem en els seus textos i sobretot en els seus cursos, que xoca frontalment amb el tòpic del *Heidegger nazi*.

¹⁴⁷ Kisiel, T., “Das Versagen von *Sein und Zeit*: 1927-1930” a Rentsch (ed.), *Martin Heidegger: Sein und Zeit*, Akademie Verlag, Berlin, 2007 (ed. orig. 2001), 253-279.

¹⁴⁸ De fet, cada part s'articulava en tres seccions, i el que es publicà el 1927 foren exclusivament les primeres dues seccions de la 1ª part. A més, es pot percebre que la 1ª secció està molt més elaborada i “refinada” que la 2ª.

¹⁴⁹ Aquests filòsofs llegeixen unitàriament el pensar de Heidegger com un repertori aparentment variat de camins i temes, que en el fons consisteix únicament en l'execució mostrativa del *fracàs* del *voler dir* el ser.

fenomenològic: *mostrar* allò que el *dir* només enuncia defectuosament, que el ser no és un ens. En manifestar la diferència ontològica *efectua* la indicació del ser.¹⁵⁰

Segons Kisiel el nucli filosoficosistemàtic del col·lapse del projecte de *SuZ* és la *insuficiència de l'explicació del temps com a horitzó transcendental de la pregunta pel ser* (3^a secció). Per què fracassa aquest intent? A la *Carta sobre l'humanisme* (1947) reconeix que part de la culpa la té la “malinterpretació del “projecte” de la comprensió del ser com a rendiment del subjecte”, car “la comprensió del ser no és cap posar representacional (*kein vorstellendes Setzen*)”; només es pot pensar com a “relació extàtica a la clariana (*Lichtung*) del ser”.¹⁵¹ El període que s'obre just després de la publicació (parcial) de *SuZ* és la fase de presa de consciència de les insuficiències del projecte ontologicotranscendental fonamentador de la pregunta pel sentit del ser a partir del temps. Per Kisiel no hi ha dubte que les *indicacions formals* són el fil conductor que ens condueix des del jove Heidegger (KNS 1919) fins al tombant (*Kehre*) del pensament heideggerià – anunciat en el període 1927/30-. Es tracta de l’“arma secreta del mètode” (i de la lògica de formació de conceptes heideggeriana).¹⁵² És “l'autèntic concepte-guia metòdic i fenomenològic d'una fenomenologia del fenomen”. Kisiel estableix una continuïtat en la sèrie de indicacions formals que duen a *SuZ* i més enllà. Aquestes no són pures formalitats, ja que pavimenten el camí cap a la cosa mateixa de la filosofia. Cada nova indicació aprofundeix en la “prestrucció (*Praestruktion*)” de la *intencionalitat* entesa “com a pur referir-se-a (*Sich-richten-auf*)”. Aquest aprofundiment efectua el pas d'una noció de intencionalitat més o menys indeterminada (ambigua i oscil·lant en les seves connotacions epistemològiques i ontològiques) a una noció de la *transcendència* com a fenomen fonamental (“metafísic” en el sentit de Heidegger (cf. cap. 5.1.)).¹⁵³ La transcendència és la “nova” versió de l'èsser-en-el-món, com a estructura de ser amb caràcter dinàmic i d'esdeveniment. Intencionalitat, transcendència i existenciarietat tenen, en el fons (com

¹⁵⁰ En el cas concret de *SuZ* aquest fracàs s'articulava a partir de l'anàlisi existencial que tria un ens del qual en vol exposar el seu ser. Al llarg de l'anàlisi aquest plantejament inicial aniria esfondrant-se en tant que el Dasein no designaria tant un ens, com el ser mateix –en rigor com la diferència mateixa de ser i ens en el seu esdevenir-se-. Cf. Leyte, A., *Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid, 2005, 56-145.

¹⁵¹ Kisiel (2007), 255-256. El llenguatge de la metafísica, diu Heidegger, no era suficient per exposar el gir de “Ser i temps” a “Temps i ser”, i aquest tomb (*Kehre*) es posa ja de manifest a *De l'essència de la veritat* (escrit el 1930, no publicat fins el 1943). Segons el que diu a la *Carta* (1947), aquest tomb no és un canvi en el punt de vista de *SuZ*, sinó l'assoliment per primer cop de la localització de la dimensió (*Ortschaft der Dimension*) a partir de la qual s'havia experimentat *SuZ*. Això és, a partir de l'experiència fonamental de l'oblit del ser. Per tant, l'insuficient del treball sobre la 3^a secció de *SuZ* era l'intent de dir el tomb (*Kehre*) amb el llenguatge de la metafísica, és a dir, amb el llenguatge del subjecte i l'objecte occidental. Kisiel creu que la preocupació de Heidegger per assolir una manera de parlar que no objectivi el ser, ja la trobem en el jove Heidegger. Al KNS 1919, en el marc d'una lògica fenomenològica de la formació de conceptes filosòfics (GA 56/57, 107-117) es tracta de concebre la intencionalitat en el seu ús respecte el quelcom-primigeni (*Uretwas*) (el viure en i per a si, *das Er-leben*), alliberant-la del dualisme lògicoformal del subjecte que capta el seu objecte. Cal evitar aquesta des-vitalització, des-historització, des-mundanització i des-interpretació de la vida fàctica, generada pel veure teòric, interpretant la intencionalitat com el primigeni estar-referit-a o referir-se-a, que és el nucli, el cor, la font de la vida oculta i l'esdevenir del ser que la teorització sempre passa de llarg.

¹⁵² Les indicacions formals (també com a indicacions provisionals (*vorläufige Anzeige*)) són esmentades mitja dotzena de cops a *SuZ*, sense explicar-se què són ni com funcionen.

¹⁵³ Kisiel (2007), 257. Així, podem resseguir el camí que duu per diferents etapes: veiem “una intencionalitat tridimensional segons el seu sentit de referència, sentit de contingut i sentit d'execució (*Bezugssinn, Gehaltssinn, Vollzugssinn*) (1920/22) i complementada pel seu sentit de temporalització (*Zeitigungssinn*) com a síntesi el 1922; com a Da-sein (1923), ésser-en-el-món (1924), haver-de-ser (*Zu-sein*) (1925), ex-sistència (1926) i transcendència (1927/29)”. En aquest ordre de les coses també la definició de la cura (*Sorge*) de *SuZ* és clarament intencional, en aquest sentit preteorètic.

a fonament), una estructura temporal.¹⁵⁴ La *temporalitat*, però, no és una mera estructura “transcendental” pura. Aquest terme apunta a l’essència del *factum* mateix de la facticitat.¹⁵⁵ Heidegger acaba “assumint” que demanar-se pel *sorgir del temps* és impossible, perquè és el temps qui dona per primer cop la possibilitat del *sorgir* (*Entstehen*). Aquest és el cul-de-sac a què va a parar Heidegger després de *SuZ*.¹⁵⁶

Segons Kisiel la problemàtica central de la 3^a secció de *SuZ* que falta és l’exposició del *sentit* del ser, així com la *connexió* del ser i la veritat a partir de la temporalitat.¹⁵⁷ Per aclarir el context unitari de *ser* i *veritat* es comença amb el Dasein (esp. amb el *comprendre el ser* que el constitueix). Aquest *comprendre* es concep com a obertura; és a dir, com a projecte llençat o comprendre dispostat afectivament (§ 44 c). Però tot això va a parar de nou a la temporalitat extàtica, la clariana il·luminada de l’Aquí. Segons Kisiel, el temps és emprat com a “nom de pila” per a la *veritat* (obertura, clariana o desocultament (*Unverborgenheit*)). Aquesta cooriginarietat de ser i veritat (*SuZ*, 230/249)¹⁵⁸ s’articula en el període 1927/30: el problema de la filosofia com a *problema del ser, del món i de la veritat*¹⁵⁹ elaborat a partir del concepte central de *transcendència*. Kisiel comenta sobretot les lliçons del SS 1927, del SS 1928 i del WS 1928/29, a les quals dona una rellevància singular, per ser on la filosofia deixa de ser pensada com a ciència (originària, preteorètica, etc.) (cf. cap.3.1.1.3.). Aquest curs anuncia noves direccions en el pensament de Heidegger, malgrat que ho faci de manera silenciosa. La filosofia *no* és una ciència.¹⁶⁰

¹⁵⁴ Kisiel (2007), 257-258. “Però què pot ser més formal en la vida fàctica que el temps? I en relació a la funció indicadora: què ens pot ser en la vida fàctica més concret, immediat i proper que el temps? El temps extàtic és la formalitat última de la vida (ser) i, a la vegada, la proximitat més immediata del Dasein, la facticitat com a tal.”

¹⁵⁵ En uns fragments no usats per a la preparació del curs WS 1929/30, presentats per von Herrmann, Heidegger reconeix que <<la temporalitat no és només un factum, sinó que a la vegada amb l’essència del factum és facticitat (*Zeitlichkeit: Sie ist nicht nur ein Faktum, sondern selbst mit dem Wesen des Faktums: Faktizität*)>>. [Unbenutzte Vorarbeiten zur Vorlesung vom Wintersemester 1929 / 30: “Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit - Einsamkeit”] (fragments inèdits de preparació del curs WS 1929/30 (ed. per F.-W. von Herrmann)), a: Parvis, E., Herrmann, F.-W. von, Maly, K. i Fédier, F. (eds.), *Heidegger Studies 7*, Duncker & Humblot, Berlin, 1991, 9.

¹⁵⁶ El projecte de fonamentació va a parar a un fonament últim *-merament indicat* perquè *no es pot* “explicar”. Com a molt es constata. Fins a quin punt això és un fracàs o un resultat fenomenològic que cal assumir com a problema i que el pensament ha d’enfrontar com a tal?

¹⁵⁷ Kisiel (2007), 258. La preparació d’aquesta tasca s’esbossa en el § 69 c) de *SuZ*, on Heidegger es pregunta com es temporalitza el *món* en tant que (*allò*) *amb-vista-al-qual* (*Woraufhin*) dels èxtasis temporals en la unitat d’horitzó, segons els esquemes horitzontals del *cap-a-on* (*Wohin*) dels èxtasis. La unitat extàtica de la temporalitat “fonamenta l’obertura de l’Aquí”.

¹⁵⁸ Kisiel (2007), 259.

¹⁵⁹ És veritat que Kisiel –i Heidegger sovint– insisteix en la connexió entre ser i veritat molt més que no en la connexió entre ser, *món* i veritat. Nogensmenys Kisiel situa l’origen textual del problema del context unitari de ser i veritat en el § 69 c) de *SuZ* on es tracta del “problema de la transcendència del món”. Heidegger en el curs que Kisiel considera fonamental respecte el “trencament” que es produeix en aquesta època –WS 1928/29–, remarca que el problema de la filosofia és unitàriament el del ser, el món i la veritat. La meua insistència en el problema del món no és externa al plantejament heideggerià; només intenta resituar una problemàtica fonamental que apareix i desapareix (nominalment), sense acabar-se de consolidar explícitament com a tal.

¹⁶⁰ Kisiel (2007), 275. I els conceptes filosòfics són indicacions formals que conjuren al Dasein en l’home i l’inviten a una transformació, com es diu clarament en el curs del WS 1929/30 (cf. cap.3.2.2.2., apartat IV).

1.2.4. Thomä: el període de crisi del pensament heideggerià

1.2.4.1. El que segueix a *SuZ* més que un viratge és un període de crisi (1928/33)

A la pregunta *què ve després de *SuZ*?*, Thomä respon amb cautela. Al SS 1928 encara es manté a grans trets l'articulació de la *primera totalització* (1923/27) que consta de dos moments: (i) l'analítica del Dasein i (ii) l'analítica de la temporarietat del ser. A *SuZ* aquest esquema es complementa amb un *gir* implícit encara no expressat.¹⁶¹ En relació a això, Thomä presenta la teoria dels dos *viratges*¹⁶², que per la seva part acabarà rebutjant.

(i) El primer està implícitament projectat en el pla de *SuZ* (i cursos següents). L'analítica temporalitària ha de ser una repetició de l'analítica existenciària que deixi el Dasein "enrere" i parli "directament" del ser. Aquest primer viratge fracassa pel pes "subjectiu" del Dasein al qual és remès el ser. Després de *SuZ* l'estatus del Dasein esdevé problemàtic, de manera que la base inicial del projecte se'n va en orris.¹⁶³ Es produeix un cert gir vers la qüestió del món i l'espai-temps.¹⁶⁴

(ii) Al contrari del primer, el segon viratge "no es planifica, però es realitza" -a finals dels anys trenta-.¹⁶⁵ Hom pot considerar el segon tomb com una versió més conseqüent i elaborada del primer, sempre i quan acceptem que "no hi ha una unitat sistemàtica estricta °entre els primers escrits i els tardans", i ho considerem en el sentit heideggerià segons el qual "els textos segueixen un "camí" conseqüent".¹⁶⁶ El segon viratge abandona elements fonamentals de *SuZ*, desfent-se dels més "subjectius", però sense trencament abrupte, sinó més aviat en una reapropiació del viratge anunciat (i no realitzat) a l'obra del 1927.

Thomä no accepta aquesta lectura. Primer, perquè no és possible un segon viratge *a partir* del fracàs del pla d'un primer viratge d'acord amb *SuZ*.¹⁶⁷ *SuZ* no fracassa per les seves restes *subjectives*, "sinó en el seu model central de la "temporalitat"". També la part escrita de *SuZ* queda orfe de fonament, de manera que el "cadàver de l'obra" no pot servir per a un segon viratge que resolgui exitosament allò en què el primer intent no reeixí. A *SuZ* és "el "temps" del Dasein mateix el que hi ha al centre del dilema", de manera que si es vol designar el pensament de Heidegger després del 1927 legítimament com a 'viratge',

¹⁶¹ Thomä, D., *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910-1976*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1990, 458. Això és, <<aquesta analítica temporalitària és (...) a la vegada el viratge (*Diese temporale Analytik ist (...) zugleich die Kehre*)>> (GA 26, 201/186).

¹⁶² Thomä (1990), 460-461. Defensada per Rosales, "Zum Problem der Kehre im Denken Heideggers", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 241-262 (1984) i Grondin, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger* (1987).

¹⁶³ Cf. Thomä (1990), 459.

¹⁶⁴ [Brief an Jan Aler, November 1970]. *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft* 18, Berlin, 1973, 5. En aquesta carta del 1970 Heidegger reconeix que <<en adonar-se de la insuficiència de la pregunta plantejada per mi pel ser i el temps (*das Unzureichende der von mir angesetzten Frage nach Sein und Zeit klar geworden war*)>> arriba el moment de plantejar <<la pregunta pel concepte de món i per l'"espai-temps" (*die Frage nach dem Weltbegriff und nach dem >Zeit-Raum<*)>>.

¹⁶⁵ Thomä (1990), 460. Thomä reconeix el deute d'aquesta interpretació amb els treballs de Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* (1970) i Gethmann, *Verstehen und Auslegung* (1974).

¹⁶⁶ Thomä (1990), 460-461.

¹⁶⁷ Thomä (1990), 462. Perquè hi hagués un *altre* viratge "l'hauria de precedir necessàriament quelcom que es pogués 'capgirar (*umkehren*)', 'invertir (*verkehren*)' o 'donar-li l'esquena (*abkehren*)'", i *SuZ* no és un cos tòtic.

“cal retornar a aquest dilema”.¹⁶⁸ En cas contrari no té sentit parlar de cap ‘viratge’ en l’obra de Heidegger post 1927. El plantejat a *SuZ* no deixa una unitat *a partir de la qual* es pugui ‘virar’, ‘girar’, etc., sinó un dilema, una problemàtica irresolta internament.¹⁶⁹

D’acord amb aquest diagnòstic, Thomä designa el període que s’obre just després de *SuZ* com a **crisi (1928/33)**, seguit de la *cerca* (1934/48) que el duu a la *segona totalització* (1949/76) amb què es conclou la *història textual* (*Textgeschichte*) de Heidegger.¹⁷⁰

En una carta a Gadamer, Heidegger reconeix que aquell 1928 <<tot trontollava ([kam] alles ins Rutschen)>>.¹⁷¹ És l’any següent a la publicació de *SuZ* en què Martin Heidegger deixa Marburg per tornar a Freiburg i desitja filosòficament <<alguna cosa completament nova (*etwas ganz Neues*)>>.¹⁷² Es pot veure que el que s’obre el 1928 és un període de dubte i crisi¹⁷³, que Thomä fa acabar amb la *decisió* d’acceptar el rectorat de la Universitat de Freiburg; és a dir, amb el tristament cèlebre compromís nazi de Martin Heidegger.¹⁷⁴ A partir d’aquí passa a classificar i analitzar les interpretacions disponibles sobre la relació entre la filosofia i el compromís nazi de Martin Heidegger en acceptar el rectorat.¹⁷⁵ Sigui com sigui, Thomä considera innegable que a partir del 1928 el pensament heideggerià es sacseja profundament, de manera que no pot haver-hi una unitat estricta entre *SuZ* i el temps del rectorat (1933/34)¹⁷⁶ -sense que això exclouï les connexions internes posteriors entre pensament i política, ni l’entusiasme inicial de Martin Heidegger en la revolució nacionalsocialista, textualment documentat (esp. en els escrits del 1933/34)-.¹⁷⁷

Que a partir del 1928 s’iniciï una crisi profunda no vol dir que es produeixi un tall que separi les aigües. Hi ha desviacions respecte temes explícits de *SuZ* i apareixen posicions de semblança novedosa que

¹⁶⁸ Thomä (1990), 463.

¹⁶⁹ Thomä (1990), 464. De fet, si el pensament del Heidegger tardà arriba a una certa unitat no és pas “com a conseqüència d’una purificació del ja plantejat a *SuZ*”.

¹⁷⁰ La primera totalització va del 1923 al 27 segons Thomä.

¹⁷¹ Gadamer, H.-G., *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1977, 217.

¹⁷² *Martin Heidegger/Elisabeth Blochmann: Briefwechsel 1918-1969*, Storck, J. (ed.), Deutsche Schillergesellschaft, Marbach, 1989, 24.

¹⁷³ Sheehan, T., “>Time and Being<, 1925-27”, a: *Thinking About Being. Aspects of Heidegger’s Thought*, Shahan/Mohanty (eds.), University of Oklahoma Press, Norman, 1984, 186. Segons Sheehan Heidegger hauria “confessat” en un seminari del 1952 que després de la publicació de *SuZ* repassant l’obra “havia <<patit un ensurt>>” en veure que el sentit global de l’obra <<coixjava (*nach(hinke)*)>>.

¹⁷⁴ Cf. Thomä (1990), 466-467. Thomä, malgrat ser altament crític amb l’obra heideggeriana és molt rigorós en la defensa de les seves postures. Primer rebutja els arguments de Heidegger respecte el seu involucrament en el nacionalsocialisme i llavors presenta el debat perpetrat a *Les Temps modernes* tot just acabar la 2^a Guerra Mundial entre Löwith i De Waelhens, que serveix de patró fundacional a les interpretacions posteriors. Per una banda hi ha qui veu un vincle intern entre la filosofia de Heidegger i el seu compromís del 1933 amb el règim nacionalsocialista (Löwith et aut.) i per altra els que consideren que la filosofia de Heidegger no té res a veure amb les “relliscades” biogràfiques del seu autor, que serien externes al nucli filosòfic (De Waelhens et aut.).

¹⁷⁵ Cf. Thomä (1990), 474-487. Thomä identifica vuit posicions respecte la relació entre la filosofia de Heidegger i el nacionalsocialisme.

¹⁷⁶ Cf. Thomä (1990), 467-468.

¹⁷⁷ Respecte el sentit filosòfic i biogràfic dels textos, cursos i cartes de Heidegger durant el període del rectorat (1933/34) és molt recomanable tant per la seva completud i matis, com pel fet de tractar-se d’un text molt més recent: Zaborowski, H., >>*Eine Frage von Irre und Schuld?*<<. *Martin Heidegger und der Nationalsozialismus*, Fischer, Frankfurt a.M., 2010, 260-404.

ja eren implícites o buscades a SuZ.¹⁷⁸ Thomä detecta que en els textos posteriors al 1927 (esp. al curs del WS 1929/30)¹⁷⁹ es va perdent el rerefons pragmàtic del manipular les coses dominant a SuZ, que “co-determinava el ‘ser-si-mateix (*Selbst-sein*)””. L’actiu ocupar-se de les coses se substitueix per un <<deixar-se arrossegar quotidià (*alltäglichen Dahintreibens*)>> (GA 9, 110/98), un passar el temps per combatre l’avorriment que ens deixa buits (cf. GA 29/30, 136/125 ss., 181/158 ss.).¹⁸⁰ Així s’aguditzza la contraposició entre impropietat i propietat: a SuZ calia modificar *resoltament* l’ocupació “per obtenir un ‘actuar’ propi”, ara al passiu avorrir-se se li contraposa l’<<instant de l’actuar essencial (*Augenblick des wesentlichen Handelns*)>> (GA 29/30, 227)¹⁸¹ que arriba com el llamp...

1.2.4.2. L’actuar essencial en l’ara i aquí

Al WS 1929/30 es dibuixa una nova concepció de l’*instant* i el temps (cf. cap. 7.3.3.1.), que té com a punt de partida “una experiència que el Dasein fa en l’avorriment”, en el qual no se li ofereix res del qual ocupar-se. El Dasein és en l’amplitud íntegra del temps indiferent, sense que es perfili ni el passat ni el futur.¹⁸² A diferència de SuZ on es busca “el més propi del Dasein a través de la purificació de la <<possibilitat>>” que no perd el vincle amb la circumstància (*Bewandtnis*), al WS 1929/30 “el ser-<<si-mateix>> s’acredita més aviat en què <<en cada cas [sempre] hi sigui en el seu temps (*je zu seiner Zeit (... da ist)*)>> (GA 29/30, 224), és a dir, que en cada cas no se li escapi el seu temps, sinó que l’assumeixi”. Aquest temps assumit *en cada cas* és l’<<instant com a possibilitat fonamental de l’existència pròpia del Dasein (*Augenblick als die Grundmöglichkeit der eigentlichen Existenz des Daseins*)>> (GA 29/30, 224/193), que esberla l’embruix inhibitor del temps, “a favor d’una afirmació del Dasein que ara “és” sempre (*je*) en el seu temps”.¹⁸³ A partir d’aquest trencament (*Bruch*) (GA 29/30, 252/218) l’*amplitud* del temps no esdevé obsoleta, sinó que l’*instant* (*Augenblick*) la manté a la <<vista (*Blick*)>> (GA 29/30, 226/195), mentre que en l’avorriment era un temps que s’extenia il·limitadament. Heidegger parla de l’<<instant de l’actuar essencial (*Augenblick des wesentlichen Handelns*)>> (GA 29/30, 227/195) “amb el qual el món és agafat (*zugegriffen wird*) <<de manera pròpia>>”. Això ja estava anunciat a SuZ, segons Thomä, però **l’actuar essencial** només podia evitar el perill de la *caiguda*, amatent en tot present, protegint-se per la dimensió del futur. A SuZ aquest *actuar* era una desiderata que “només es pot acomplir quan el seu model temporal s’esberla”, com passa al WS 1929/30 on el futur perd la seva primàcia i l’*instant* pren el <<comandament (*Führung*)>>, com a restitució pròpia del temps. L’actuar (*Handeln*) del Dasein de què es parla (*VWdG*,

¹⁷⁸ Cf. Thomä (1990), 491.

¹⁷⁹ Per la meua banda m’he basat especialment en el curs del WS 1929/30 en els capítols 3.2., 6.1.3, 6.3.3., 7.2.2., 7.3.2.3., 7.3.3., 8.1. i 8.3..

¹⁸⁰ Thomä (1990), 497-498. El temps ja no es presenta “com un espai de joc on aprofitar ‘possibilitats’, sinó com a ‘amplitud (*Weite*)’ (GA 29/30, 227 ss.)”.

¹⁸¹ Thomä (1990), 498.

¹⁸² Thomä (1990), 501. “Només roman un Dasein que encara ‘és’, pel qual <<tota l’amplitud del temps sencer del Dasein (és) aquí (*die ganze Weite der ganzen Zeit des Daseins da (ist)*)>> - i justament <<d’una manera no articulada ni delimitada segons passat i futur (*gar nicht eigens gegliedert und abgegrenzt nach Vergangenheit und Zukunft*)>> (GA 29/30, 222)”.

¹⁸³ Thomä (1990), 501. El Dasein va de l’*amplitud* (*Weite*) a la *concisió* (*Kürze*). Això és <<l’haver-se aguditzat d’un instant (*Zugespitztheit eines Augenblicks*)>> (GA 29/30, 229/196-197). Es tracta “d’una mutació (*Umschlag*) senzilla, que s’estalvia la marrada pel futur, on es buscava d’entrada la possibilitat més pròpia”.

WS 1929/30, SS 1930), dóna <<l'empenta cap a la realitat (*den Ruck zur Wirklichkeit*)>> (GA 29/30, 257/222)¹⁸⁴, implica un pas vers la concreció. A més l'*actuar* no pertany ara “a un Dasein singularitzat (*vereinzelt*), a partir del qual es determini en primer terme tot ens, sinó a la <<Situació (*Situation*)>> de l'<<instant>>, en la qual s'obre el <<món>>”. El *poder* que pugui tenir el Dasein li prové de la *Situació* oberta que juntament amb l'<<aquí i ara (*hier und jetzt*)>> (GA 29/30, 224/192) guanya un pes impensable a *SuZ*.¹⁸⁵ Al WS 1929/30 el Dasein és en l'<<aquí i ara, referint-se a aquest ens manifest precisament d'aquesta manera (*hier und jetzt, mit Bezug auf dieses gerade so offenbare Seiende*)>> (GA 29/30, 224)”. Allò “predonat (*Vorgegebenes*)” en què es troba fàcticament és irrenunciable. El Dasein ja no es determina a si únicament des de si mateix (en la propietat) com a *SuZ*, sinó que s'embarca amb l'ens predonat en la Situació.¹⁸⁶ “L'èmfasi en l'instant” suplanta la complexa estructura de la temporalitat.¹⁸⁷

1.2.4.3. De la tensió si-mateix / món a *SuZ* a una nova concepció del món

Els desplaçaments filosòfics de després del 1927 es deixen descriure a partir de “la tensió irresolta entre ‘si-mateix’ i ‘món’” a *SuZ*, que és una via vers el *problema* del ser: “per una banda l'acoplament del si-mateix i el món ha de permetre trobar un context sota el títol del ‘ser’, en el qual el Dasein i l'ens que compareix en el món estiguin units; per altra banda la regressió al si-mateix singularitzat significa que el ‘ser’ és restringit al Dasein”.¹⁸⁸ En la nova concepció de l'*instant* s'abandona la *singularització* de *SuZ* i “s'afirma la unitat amb el <<món>>”. En la interpretació d'aquesta qüestió Thomä contraposa Tugendhat a Görland, advocant pel primer. Tugendhat defensa que a *SuZ* *si-mateix* i *món* no estan concertats -no són una unitat-, mentre Görland creu trobar una unitat, una *totalitat* que és tant del *Dasein* com de l'*ens en total*, car “el Dasein arriba a si mateix en un <<món>> com a <<totalitat>> en la qual se sap unit amb l'ens sota el títol del ser”.¹⁸⁹ Thomä reconeix que a partir de la nova concepció de l'*instant* (WS 1929/30) es dóna una *immanència* que podria ajudar a concertar el si-mateix i el món, atès que l'assimetria marcada pel futur (que suposava una transcendència en el sentit clàssic del terme) es cancel·la en l'instant.¹⁹⁰ Però

¹⁸⁴ Thomä (1990), 502. En aquesta visió més activa del Dasein no s'aclareix en absolut quina relació hi ha amb el ser-hi-amb (*Mit-dasein*).

¹⁸⁵ Thomä (1990), 503-504. En les lliçons del WS 1929/30 no és clar com el Dasein pot reconèixer el que li és <<més propi (*Eigenstes*)>>: a *SuZ* la mort funcionava com a negació de tota <<determinació establerta (*Bestimmtheit*)>>, a partir de la qual el Dasein podia reconèixer el seu <<destí (*Schicksal*)>>.

¹⁸⁶ Thomä (1990), 505. Això es dóna conjuntament a una “transformació de principi en la descripció del Dasein”, que “en l'<<instant>> es permet abocar-se pròpiament al que compareix (*eigentliches Sich-einlassen auf das Begegnende*), sense assolir <<la situació plena (*die volle Situation*)>> des del futur”.

¹⁸⁷ Thomä (1990), 506. Cosa que per Thomä és “fer malabarismes (*Spagat*)” car es renuncia a la complexitat de la temporalitat per apropar-se al ser.

¹⁸⁸ Thomä (1990), 509. Tal i com Thomä ho presenta, la 2^a secció de *SuZ* significaria un retrocés respecte la primera pel que fa a poder pensar el ser en general, ja que es posa el Dasein *mateix* (*selbst*) al centre de la discussió. Sembla llavors que tot ser (de tot ens) quedí remès al Dasein, en un esquema molt similar al de l'idealisme absolut. Malgrat aquesta lectura és possible amb el text a la mà, no és l'única. Per la meua banda he preferit llegir la 2^a secció de *SuZ* com un intent de pensar el món des de l'apropiació possible que el Dasein existent se'n pot fer, i no com un pas endavant vers un si-mateix nuclear que deixi el món com a àmbit de manifestació no reductible subjectivament al rerefons (cf. III, cap.3, esp.3.1., 3.2., 3.3.).

¹⁸⁹ Thomä (1990), 510. Thomä creu que la *identitat* proposada per Görland ja no funcionava a *SuZ*. Només a partir del futur s'intenta guanyar una totalitat del Dasein a la qual, malgrat tot, se li escapa el present d'alguna manera..., a part que no queda clar si aquesta totalitat és també la del món.

¹⁹⁰ Cf. Thomä (1990), 511.

aquest actuar en l'*ara i aquí* que ha de resultar exitós en el món, desactiva el pes del futur i abandona el si-mateix en la concepció de SuZ: “rere de la transmissió (*Übertragung*) del <<moviment fonamental>> del Dasein al <<món>> o al <<ser>> s’hi amaga una reinterpretació dramàtica pel que fa al si-mateix”.¹⁹¹

“El nou plantejament de Heidegger” exposat al WS 1929/30 reprèn el *dilema* de SuZ (com pensar conjuntament *si-mateix* i *món*). Es tracta d’assolir un accés a l’ens que “no hagi de ser precedit per l’accés singularitzat al Dasein” i que permeti “que el Dasein pertanyi al <<món>> no-quotidianament”. En el *comportament* (*Verhalten*) de l’home¹⁹², en el seu *fer i actuar*, hi resideix un *comportar-se envers...* (*Sichverhalten zu...*) (GA 29/30, 346/289) que permet delimitar per primer cop *l’ens en general* (*das Seiende überhaupt*) *com a tal* (*als solches*), cosa que permet captar-lo i usar-lo deliberadament.¹⁹³ L’home es troba <<en una manifestivitat de l’ens (*in einer Offenbarkeit von Seiendem*)>> (GA 29/30, 361/301-302) en tant que *pren* l’ens com a present o ens-que-està-aquí (*Vorhandenes*)¹⁹⁴, que només es manifesta des del tot i context global que el precedeix.¹⁹⁵

Mentre que a SuZ albiràvem el món en interrompre’s el tracte quotidià amb l’ens a mà, al WS 1929/30 s’abandona aquesta via, atès que “el món es revela en l’<<instant (*Augenblick*)>> com la <<vista (*Blick*)>> del Dasein (GA 29/30, 224) en l’<<amplitud (*Weite*)>>”.¹⁹⁶ Aquest *veure* es refereix a “quelcom lingüístic”. El món no es guanya silenciosament en el futur com a SuZ, car té a veure essencialment amb el “llenguatge”¹⁹⁷ o *lógos*, del qual n’és el seu hàbitat natural: “el <<prelògic>> àmbit del <<món>> (GA 29/30, 505)”.¹⁹⁸ La diferència respecte el Dasein “que disposa (*verfügend*)”, empra i maneja l’ens proper (a SuZ) és patent. Thomä considera que l’estratègia filosòfica de Heidegger en aquest “gir vers <<allò manifest>>” consisteix en introduir, sense que es noti gaire, “una dimensió, en la qual llenguatge i món estan units” i d’aquesta manera l’ens-que-està-aquí deixa de portar la creu d’allò *teòric*, *distant* i *derivat* del nostre viure immers en l’ens.¹⁹⁹ “El llenguatge duu a la llum un ordre, la mesura del qual li és vetada a l’home; a la vegada que és explicació d’un ens, tal i com pertany en un <<tot>>”.²⁰⁰ Aquest *tot* té un caràcter intacte i verge que no tenia el tot assenyalat pel terme ‘món’ a SuZ, que indicava un espai d’acció

¹⁹¹ Thomä (1990), 512. El si-mateix ja no es recolzaria en l’*esdeveniment fonamental* (*Grundgeschehen*) de la temporalitat, sinó en un altre esdeveniment del qual “rebria” el si-mateix el seu ser. L’instant de l’actuar essencial.

¹⁹² Thomä (1990), 515. A diferència de l’animal, “a l’home l’ens no només li és <<accessible (*zugänglich*)>>, sinó que li és <<manifest (*offenbar*)>> (GA 29/30, 405)” (cf. cap. 6.1.3.1.).

¹⁹³ Segons Thomä, s’arriba a la manifestivitat de l’ens en un “captar” més que en un “manejar”. Com a objecció crítica a Thomä, crec que no determina prou el sentit modificat i molt més genèric que el terme ‘*Vorhandenheit*’ o ‘*Vorhandensein*’ guanya en aquestes lliçons post-SuZ respecte el sentit específic que tenia a SuZ. De fet, pensar el terme en oposició a ‘*Zuhandenheit*’ no té massa sentit, atès que en el nou context filosòfic aquest segon terme pràcticament ha desaparegut.

¹⁹⁴ Thomä (1990), 516.

¹⁹⁵ Thomä (1990), 517. A part d’això, en aquestes lliçons sembla que s’accedeix a l’ens sense haver de recórrer a la disponibilitat de l’ens pel que fa al Dasein (el ser-a-mà de SuZ). Aquest és el “canvi –no confessat– de l’ens <<a mà>> a l’ens <<que-està-aquí>>”.

¹⁹⁶ Thomä (1990), 518-519.

¹⁹⁷ Thomä (1990), 519. El llenguatge, ja no és pensat derivativament a partir del context manipulatiu i pragmàtic, sinó a partir del món com a <<esdevenir manifest (*Offenbarwerden*)>> de l’ens.

¹⁹⁸ Thomä (1990), 519. Aquest àmbit de la manifestivitat (món) seria l’origen genuí del *llenguatge* a partir del qual posteriorment resulta el *comportar-se envers...* (*Sichverhalten zu...*) això o allò.

¹⁹⁹ El llenguatge té una opció entre el *xerrar* impropï i el *callar* propï, l’<<enunciar mostratiu (*aufweisendes Aussagen*)>> i el <<dir allò desocultat (*Sagen des Unverborgenem*)>> (GA 29/30, 42/54).

²⁰⁰ Thomä (1990), 520.

pragmàtica. Ara es parla de *l'ens en total* (*Seiendes im Ganzen*) manifest com a tal, és a dir, d'un món no *explícitament* dependent del Dasein ocupat (cf. cap. 7.1.1.2., 7.1.2.). Pot semblar que també el *ser* guanyi distància respecte el Dasein que el comprèn, en el sentit que es podria evitar el “subjectivisme” implícit a *SuZ* –segons alguns-. Més que mai la *comprensió del ser* és *comprensió del món*, ja que el *ser* de la *comprensió del ser* “ja no li és reservat exclusivament a ell [el Dasein], sinó que esmenta un <<món>>”. Derivant el llenguatge a partir del que és *manifest* (*Offenbaren*) Heidegger realitza “el gir des del ser <<més propi (*eigensten*)>> al <<ser en general (*Sein überhaupt*)>>”. La nova tasca de l'home és dur a la llum aquest *ordre* i aquesta *mesura* que el supera, que no és altra cosa que “un **esdevenir del món** (*Weltgeschehen*)” que deixa advenir la realitat (cf. cap. 8.1., 8.3.1., 8.3.4.).²⁰¹

1.2.5. Leyte: la metafísica com a situació originària

Arturo Leyte fa una lectura íntegra i unitària del pensar de Heidegger. És a dir, el considera com un tot en el qual s'hi poden distingir matisos, accents, però no etapes delimitades en sentit fort. Leyte s'oposa a la lectura generalista que distingeix entre dos “Heideggers” (cf. II, cap. 2.3.2.3.), però divideix la seva monografia sobre Heidegger en tres parts: I. El ser i el temps; II. La metafísica; III. La finitud. Respecte aquesta divisió la fase 1927/30 s'ubicaria en la segona part on Leyte s'atura amb especial atenció en els textos del 1929: *De l'essència del fonament*, *Kant i el problema de la metafísica* i *Què és metafísica?*.

‘Metafísica’ passa a ser un terme clau, tan bàsic com ‘Dasein’, ‘diferència ontològica’ ‘ser’, etc. En aquests textos es plasma la metafísica com la *situació essencial* que som (Dasein): “l'únic àmbit i horitzó que hi ha”. En tot cas, preguntar-se per la metafísica implica segons Leyte el reconeixement (i constitució) d'una distància respecte aquesta mateixa situació –i sense abandonar-la.²⁰² Això ve a ser el mateix que diu Heidegger (WS 1928/29) quan afirma que la filosofia és un *transcendir explícit* (cf. cap. 5.3.2.). L'*explicitesa* de Heidegger és la *distància* de Leyte. Es tracta d'un cert “entendre”²⁰³ la metafísica, un assumir-la, i no pas d'un superar-la o sortir d'ella, que no seria possible. En definitiva, ‘metafísica’ significa el mateix que ‘Dasein’ un cop realitzat el trajecte de pensament de *SuZ*, en què es deixa enrere el caràcter d'*ens* del Dasein per indicar-lo com a *ser*, com el creuament (ser/ens) o la diferència mateixa.

Heidegger se situa enfront de (i) la metafísica com a disciplina filosòfica que ha oblidat precisament (ii) la metafísica com a esdevenir-se de la *diferència* i de la *copertinença* d'aparèixer i no-aparèixer, ens i ser, ser i no-res (i afegiria: *ens i món*²⁰⁴). El no-aparèixer (del ser) és condició necessària de l'aparèixer (de l'ens). Es tracta d'una dualitat essencial i infrangible, unitària en la seva tensió. L'oblit del no-aparèixer pertany a l'aparèixer de les coses. En aquest sentit ‘ser’, ‘no-res’, ‘Dasein’, ‘món’ són noms aproximatiu sobre *això* que permet que apareguin les coses, que la manifestació tingui lloc. Per tal que hi hagi presència d'*això* o d'allò, *quelcom originari* s'enretira (diguem-n'hi ser, no-res, món...). Per a Heidegger, però, cal rescatar aquest oblit necessari (del ser, del món...). Això és: cal no oblidar aquest oblit que sempre s'ha

²⁰¹ Thomä (1990), 521.

²⁰² Cf. Leyte, A., *Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid, 2005, 156-157.

²⁰³ Com a explicitar, no tan com a activitat intel·lectual que es sedimenta en proposicions descriptives.

²⁰⁴ I ja posats, també la *diferència* i *copertinença* entre món familiar i món com a tal (inhòspit no-ser-a-casa sobre el qual s'erigeix la mundanitat com a urbanització del ser). És a dir, entre món 4A i món 4B. El “saber” o “assumpció” d'aquesta *diferència* i *copertinença* ja ens situaria en el món 4C (exposat a la III part de la tesi).

produït i sempre es produeix. Al meu entendre, també la qüestió del món filosòficament plantejada s'oposa a l'oblit de l'oblit.²⁰⁵

Leyte interpreta de manera radical una de les frases de *WiM*: <<la metafísica és l'esdeveniment fonamental en el Dasein. És el Dasein mateix. (*Die Metaphysik ist das Grundgeschehen im Dasein. Sie ist das Dasein selbst.*)>> (GA 9, 122/107). Per Leyte, “la metafísica és l'esdeveniment i res més”.²⁰⁶ ‘Dasein’ no és tan el nom d’un ens, sinó la indicació formal d’un *origen* fenomenològic, d’una *situació* de problemàtica conceptualització. ‘Dasein’ no es refereix a un fet empíric, a una cosa o a un concepte metafísic (en sentit clàssic). No és un terme amb un significat determinat com podria ser-ho ‘arbre’ o ‘home’. Amb ‘Dasein’ “es reconeix una situació en la qual s’hi està, encara que, com a conseqüència d’un determinat hàbit que obliga a pensar-ho tot segons l’esquema relacional subjecte-objecte, aquesta situació no aparegui ni es manifesti com a tal i resulti oblidada”. Amb ‘Dasein’ s’apunta a la tasca a d’accedir adequadament a un fenomen radicalment refractari a les formes de comprensió i d’elaboració conceptual tradicionals, molt marcades pel plantejament epistemològic modern. Aquesta noció profundament ontològica de ‘Dasein’ lliga amb el sentit emergent de Dasein a partir dels escrits del 1929 i especialment en el darrer curs comentat per mi, el WS 1929/30 (cf. cap.1.1.1.2.), que és una reinterpretació del Dasein com a ésser-en-el-món o Dasein 2 exposat a la II part de la tesi (cf. II, cap.2.4.2.). Allí es distingeix entre l’home (Dasein 1 o Dasein fàctic) i el seu Da-sein (Dasein 2, esdeveniment, *ser*).²⁰⁷

²⁰⁵ Cf. Leyte (2005), 159-160.

²⁰⁶ Leyte (2005), 163. I també és l’esdeveniment del món (*imperar* (cf. cap.8)) que permet l’ingrés de l’ens en el món (cf. cap.6.1.2.) i és simultani a la “constitució” del Dasein com a *si-mateix* (cf. cap.5.2.1., 6.2.2.2. i 6.2.2.3.).

²⁰⁷ Leyte (2005), 168. En resum, la manifestació del Dasein és de caràcter ontològic, és a dir, “es manifesta com a diferència, però no ja merament com a *diferència* de tot ens –que també-, sinó en un sentit més radical com a diferència *en tant que* diferència”. Tenia sentit durant l’anàlisi distingir entre el Dasein i el seu sentit (temps), però això ja no té raó de ser en concloure l’anàlisi: ‘metafísica’, ‘temporalitat’, ‘no-res’ són el Dasein mateix, en tant que *esdeveniment* (esdevenir-se que és el Dasein mateix).

2. VIES D'ACCÉS A LA QÜESTIÓ DEL MÓN

Al curs del WS 1929/30 Heidegger reconeix tres camins per dirigir-se vers la qüestió del món. A continuació en faig un recompte i afegeixo dues vies que Heidegger emprà en els seus treballs filosòfics del període 1927/30, tot i no especificar-les aquí. Una altra qüestió és si hi ha altres vies d'atansar-se a la qüestió del món que les exposades aquí i quines són.

En preguntar “què és el món?”, inicialment no sabem ben bé ni què preguntem, ni en quina direcció ho estem fent, ni on ens trobem en tal preguntar. Per això és important aclarir de quina manera accedeix (i planeja accedir) Heidegger al fenomen del món. A la 2ª part del curs WS 1929/30 (§ 42) sobre els conceptes fonamentals de la metafísica reflexiona l'accés a la qüestió del món i distingeix tres vies:

(i) Via històrico-semàntica: Heidegger es refereix explícitament al text publicat el 1929 *De l'essència del fonament* on es fa una història del terme ‘món’ (GA 9, 142-156/123-134) (cf. cap.4). Es donen explicacions sobre el terme *kosmos*, *mundus*, *món*, però limitades pel tema de l'escrit, l'essència del fonament. El que es diu allí sobre la història de la paraula caldria completar-ho i fonamentar-ho en la història del concepte de món, diu, car la història de la paraula és només l'armadura externa. Cal copsar <<aquella història interna (*jene innere Geschichte*)>> en relació al *problema* fonamental de la metafísica seguint el fil del *problema* del món (GA 29/30, 262/226). Un recompte similar de la història de la paraula ‘món’ el trobem (una mica més desenvolupat sobretot pel que fa a Kant) en el curs WS 1928/29.²⁰⁸

(ii) Via de la quotidianitat desenvolupada a *SuZ* (cf. III, cap.1). Aquesta realitza <<una primera caracterització del fenomen del món mitjançant una interpretació del mode *com primerament i regularment ens movem quotidianament en el nostre món* (*eine erste Kennzeichnung des Weltphänomens durch eine Interpretation der Art, wie wir uns zunächst und zumeist alltäglich in unserer Welt bewegen*)>> (GA 29/30, 262/226). El món treu el cap en la tematització del nostre existir immediat amb i entre les coses.²⁰⁹ La peculiaritat d'aquest comportament vora l'ens ens passa per alt, i més quan hi atenem expressament, ja que ho “malmetem” conceptuant-ho amb eines provinents d'una altra mena de comportament respecte l'ens (el comportament teòric). El que es fa a *SuZ* és un primer intent. Allí no es parla en excés de conceptes de món²¹⁰ sinó que es vol caracteritzar *el fenomen del món des de la quotidianitat*, de manera inicial i provisional. <<Des d'aquesta primera caracterització del fenomen del món i a través d'ella cal avançar fins a la mostració del fenomen del món com a problema (*Von dieser ersten Kennzeichnung des Weltphänomens und durch sie hindurch gilt es vorzudringen zur Aufweisung des Weltphänomens als Problem*)>> (GA 29/30, 263/226). Crec que el que Heidegger vol dir és que cal ser prudents a l'hora d'avaluar les anàlisis del món

²⁰⁸ En aquestes lliçons, com ja he comentat, la qüestió del món no només s'encara des de la història del terme, sinó sobretot respecte la relació entre cosmovisió i filosofia, que ocupa íntegrament la 2ª part del curs.

²⁰⁹ En relació amb <<allò que quotidianament tenim a mà, el que fem i el que vivim (*was uns alltäglich zuhanden ist, was wir gebrauchen und betreiben*)>> (GA 29/30, 262/226).

²¹⁰ Com a compost ‘concepte de món (*Weltbegriff*)’ només apareix tres cops a *SuZ* i en relació al que allí anomena ‘concepte natural de món’ (§ 11). En el § 14 es distingeixen els significats de ‘món’, remetent-se al seu fenomen, que té diferents sentits (*Bedeutungen*). Evidentment es tracta de quatre conceptes de món, però no es refereix a conceptes històrics concrets sobre el món, com el que pugui tenir Kant o Tomàs d'Aquino.

desenvolupades a *SuZ*, ja que en bona part són encara molt properes al comprendre de terme mig (especialment en la 1^a secció del llibre, on es tracta de manera més explícita el tema). Al meu entendre, què sigui el món segons aquest comprendre quotidià oscil·la entre el *món circumdant* (*Umwelt*) entès com a entorn de vida i acció dels homes particulars del cas²¹¹ i el *món com a univers*, com a totalitat de l'ens present, físic, “en el qual” ens situem amb els nostres entorns “generals”, però particulars. Aquesta segona accepció de món, el pensa “objectivament”, el concep com a totalitat espacial i temporal del que hi ha, i contrasta amb l'anterior sentit, que s'acostuma a concebre, llavors, en termes “subjectius” –i com a molt, “intersubjectius”-. Heidegger considera que no s'ha entès massa el que diu a *SuZ*, i en aquesta línia afegeix irònicament respecte algunes simplificacions, que ell mai ha dit ni ha pretès demostrar que <<l'essència de l'home consisteixi en què manegi cullera i forquilla i viatgi en tramvia (*das Wesen des Menschen bestehe darin, daß er mit Löffel und Gabel hantiert und auf der Straßenbahn fährt*)>> (GA 29/30, 263/226-227).

(iii) **Via d'una consideració comparativa** (*vergleichende Betrachtung*). Aquesta és la que emprèn en el curs WS 1929/30, on es plantegen tres tesis sobre la relació que tenen amb el món la pedra, l'animal i l'home -correlativament: manca de món (*Weltlosigkeit*), pobresa de món (*Weltarmut*) i configuració del món (*Weltbildung*)- i per via comparativa es dirigeix vers el món mateix (l'essència del món (cf. cap.8)). De quines maneres pot estar referit l'ens al món i què ens diuen aquestes maneres sobre el món. Aquest camí hauria de permetre aproximar-nos més a l'àmbit en què *es pot* preguntar “metafísicament” pel món, convertint-lo en problema (cf. cap.3.2.1., 3.2.2.): <<es tracta de dur **el mundà del món** a la mirada per primera vegada com a possible tema d'un *problema fonamental* de la *metafísica* (*es gilt, allererst das Welthafte der Welt in den Blick zu bringen als mögliches Thema eines Grundproblems der Metaphysik*)>> (GA 29/30, 264/227). No és que ja “tinguem” present l'essència del món i ens hi haguem d'apropar més originàriament, sinó que ens hi hem d'obrir *per primer cop* com a tal. L'objectiu és convertir en “tema” allò que fa que el món sigui món. El *mundà del món*, diu aquí.²¹² Com anem veient, el problema del món és alhora el problema de com accedir-

²¹¹ No es tracta d'un món *universal* sinó de la tensió entre “el món del taller” i el món públic de l'hom. Cal apuntar que la interpretació de terme mig de què sigui el món no és un *factum* transcendental pel que fa al seu contingut, sinó que és històrica. Sense haver passat ni un segle des que Heidegger pensà això, podem dir que avui el *món circumdant* en què vivim continua sent particular (la meua ciutat, el meu barri, el meu bloc de pisos, la meua família i amics, els meus recorreguts, els llocs on compro i on menjo...) en un sentit, però conté una “universalitat” que no tenia en temps de Heidegger. El fenomen de la globalització (amb èmfasi en els mitjans de comunicació instantània a l'abast de molts) ha de ser repensat en aquests termes, precisament com una reconfiguració del llunyà i el proper, i així de l'*entorn* en què ens trobem i de la comprensió mitjana del món. Precisament el món és més un “tothom” del que ho era a principis del s.XX, tot i que això s'ha matisar i cal veure de quines noves formes s'entén la particularitat (allò que és nostre i no de tothom, el nosaltres-vosaltres-ells, etc.). Determinar la globalització com a desaparició completa de tot límit seria fer-ne un gra massa i no atendre prou a la complexitat dels fenòmens d'avui.

²¹² Crida l'atenció que a nivell terminològic es parli de *welthaft* com allò propi del món, i no de *weltlich* que és l'adjectiu que correspon a la mundanitat (*Weltlichkeit*) del món de què es parla a *SuZ*. Podria no tractar-se d'un canvi innocent, atès que a *SuZ* *weltlich* és un adjectiu que s'aplica al Dasein, per tal de distingir-lo de l'ens intramundà (*innerweltlich*). Aquesta diferència *seria*, llavors, fonamental. El Dasein és *còsmic* o *mundà* (*weltlich*), no merament intramundà. ‘Mundà’ a *SuZ* correspon al ‘configurador de món (*weltbildend*)’ del curs WS 1929/30. Ja que *welthaft* semblaria ser exclusiu per parlar del món i no del Dasein, que seria *weltlich* i *weltbildend*. *Weltlich*, a *SuZ*, es predica del Dasein i del món, ja que en la seva forma substantivada (*Weltlichkeit*) és el terme de *SuZ* per l'essència del món (que es diu aquí) o el ser del món (que es diu allà). Amb tot, no puc atribuir massa importància a aquesta observació, ja que la designació ‘*welthaft*’ només apareix un cop en tot un curs de més de 500 pàgines –mentre que *weltlich* no apareix ni una sola vegada-. Fink empra *welthaft* i *Welthaftigkeit* amb certa freqüència. P.e.: Fink, E., *Einleitung in die Philosophie*, Königshausen + Neumann, Würzburg,

hi, de com preguntar per ell.

Aquesta via comparativa vers el món no comença en el buit, sinó que tal preguntar brolla d'un tremp anímic fonamental, objecte de tota la 1^a part del curs: l'avorriment profund de l'*hom s'avorreix*. Ens preguntem pel món, *comparant* la relació que hi "mantenen" pedra, animal i home, però des del "record" disposat a l'avorriment profund (cf. GA 29/30, 509/415). La via comparativa cap a l'essència del món s'elabora partint de l'afectivitat, que fa de base de la comparació. Això em porta a considerar una altra via d'accés al món -no necessàriament independent com en el cas present-: *la via del tremp afectiu* (iv).

Però abans vull comentar que el curs del WS 1928/29 també enfila la *via comparativa* tot i que no directament dirigida a la qüestió del món, sinó orientada cap a una determinació essencial de la filosofia. El projecte del curs s'havia de desenvolupar en la múltiple comparació entre filosofia i ciència; filosofia i cosmovisió; i, filosofia i història (part no realitzada). La qüestió del món apareix extensament en la 2^a (i última) part del curs, en una exposició sobre la cosmovisió i el concepte de món, que té com a base l'elaboració filosòfica de la transcendència (del Dasein) i que temàticament es troba en les rodalies dels escrits del 1929 *VWdG* i *WiM*.²¹³ Allí es reconeix la unitat filosòfica dels problemes del ser, del món i de la veritat (cf. cap. 5.3.2.).

Per justificar les dues vies d'accés al món que afegeixo a les que Heidegger presenta -tot i que es tracta de dues vies que Heidegger mateix transita- recordo com he elaborat la qüestió del món a la III part de la tesi. Allí he plantejat tres vies d'accés²¹⁴ (o nivells d'anàlisi) que es poden llegir a *SuZ*, trobant-se A i B en la 1^a secció i C en la 2^a secció.

- (A) Familiaritat (equival a la via de la quotidianitat (ii))
- (B) Esfondrament
- (C) Apropiació-reapropiament

La via B de *SuZ* té a veure amb la via afectiva (iv) que presento tot seguit i la via C es pot relacionar amb la via de la transcendència (v), que en part és una reelaboració de la qüestió de l'ésser-en-el-món.²¹⁵ Dit això, passo a presentar aquestes altres dues formes d'accés al món.

(iv) Via afectiva: Aquest camí ha estat indicat a *SuZ* (§ 29) quan es diu que els estats d'ànim (*Stimmungen*) són obridors, car posen de manifest una totalitat de cop, on ens trobem i on les coses es manifesten (cf. III, cap. 1.4.2.1.). De manera encara més radical ha estat *seguit* en el § 40 (cf. III, cap. 2.1.). De la mà de l'angoixa s'han assolit intuïcions molt potents sobre què sigui el món, el Dasein i l'ésser-en-el-món. A més, aquesta és la via principalment explotada en la lliçó inaugural del curs 1929 de Freiburg *Què és metafísica?* (cf. cap. 7.2.1.), i també és la base sobre la qual es desenvolupa la via comparativa (iii) vers el

1985, 90-92.

²¹³ Part del curs WS 1928/29 sembla, de fet, una primera elaboració de *VWdG*.

²¹⁴ En aquest sentit no "reduïxo" com sembla que Heidegger faci en l'exposició anterior (WS 1929/30, § 42) l'accés al món en *SuZ* al camí de la quotidianitat, sinó que hi afegeixo el camí 4 (tremp afectiu) i, en part, el 5 (transcendència), determinat a *SuZ* sobretot en termes d'"apropiació" (resolució precursora).

²¹⁵ Accentuant més aviat aspectes de la perspectiva de l'existència pròpia (p.e. la llibertat vers el fonament), que no pas de la quotidianitat indiferent o impròpia.

món i la via de la transcendència (llibertat) en el curs de Freiburg del WS 1929/30 (cf. cap. 7.2.2., 7.3.2.3., 7.3.3.1.). L'angoixa i l'avorriment profund són estats d'ànim fonamentals que trenquen la connivència quotidiana amb el temps, les coses, les persones i el nostre propi viure. En aquest sentit s'oposen a la quotidianitat mitjana –també temprada a la seva manera–, i són excepcions a l'estat “normal” en què existim, que acostumem a esquivar. Les preguntes metafísiques <<si són realment metafísiques, han de poder desenvolupar-se a partir de qualsevol estat d'ànim fonamental del Dasein (*wenn sie wirklich metaphysisch sind, dann müssen sie sich aus jeder Grundstimmung des Daseins entfalten lassen*)>> (GA 29/30, 269/231).²¹⁶ I justament la pregunta pel món és una pregunta metafísica.

(v) Via de la transcendència: Aquesta manera d'arribar “temàticament” a la qüestió del món a partir de l'elaboració del *factum* fonamental de la transcendència el trobem sobretot a SS 1928, WS 1928/29 i *VWdG* (cf. cap. 6.3.1., 6.3.2.). També és important al SS 1927. De manera menys explícita també “hi és” a *WiM*, i WS 1929/30 (en relació a la configuració del món en el projecte (cf. cap. 6.3.3.2.)). Però millor em centro a presentar aquesta via en un sol text. A *VWdG* la qüestió del món emergeix del preguntar per l'essència del fonament. En el camí vers l'aclariment del fonament s'obre la qüestió de la veritat (òntica, ontològica, i del seu vincle), i s'estableix que la dimensió on preguntar per l'essència del fonament és la transcendència. És en l'aclariment de la transcendència “del” Dasein que la qüestió del món esdevé central. Transcendència, segons Heidegger, és una manera d'anomenar l'èsser-en-el-món, per això l'aclariment de la transcendència i del concepte de món són paral·lels (cf. cap. 5). L'estructura dinàmica de la transcendència exposada pel filòsof de Meßkirch equival a l'esdeveniment fonamental que no es pot pensar en termes òntics (reals, causals, motivacionals), sinó que ja sempre s'ha esdevingut i s'està esdevenint en tant que hi ha Dasein... i món. Aquest esdeveniment fonamental es pot entendre com el “fet” que hi som, és a dir, el fet del Dasein com a ésser-en-el-món²¹⁷, ja que aquest no és altre que el fet que es dona (el) *ser*, car el ser de l'ens no es dona neutralment i abstracta, sinó que té un “lloc” on donar-se. Vet aquí la importància d'aquest *lloc* (Dasein). El que seria d'una “senzillesa” inefable –encara que s'articuli conceptualment en diversos moments, conceptes, indicacions, etc.- s'ha de desplegar d'alguna manera. A *VWdG* s'intenta un discurs sobre la “constitució” d'aquest lloc on es dona el ser, organitzat entorn de la pregunta pel fonament. El Dasein és transcendència (llibertat vers el fonament) però és finit, de manera que també la manera de parlar del fonament participa de l'abisme del fonament, de la seva finitud. Considero que, anant ocasionalment més enllà de la lletra de Heidegger, es pot establir un discurs prou consistent sobre la qüestió del món, des de la tematització de la transcendència i el *fonamentar*. Com ja es va veient, parlar del *món* en solitud analítica, té tant poc sentit com parlar del *ser* sense tenir en compte l'ens. Aquest discurs sobre el món té a veure amb l'explicitació de la transcendència i la llibertat com a “moviment” constituent del Dasein. El Dasein només arriba a *si* en tant que és projectat vers el *món*, comprenent el ser, per sobre de l'ens al qual *retorna*. Només en tal retorn l'ens es pot manifestar *com a tal* per primer cop, inclòs l'ens

²¹⁶ Això tampoc vol dir que puguem triar aleatòriament qualsevol estat d'ànim, sinó que d'alguna manera ens hi hem de veure portats. La llibertat és la del deixar-se vincular per allò essencial, diu Heidegger. Però, què és essencial? Com ho identifiquem? O som més aviat nosaltres els que som “identificats” per allò essencial?

²¹⁷ És clar que es pot entendre i enfocar d'altres maneres. P.e. com es fa a *WiM*, del mateix any 1929. <<Per què hi ha ens i no més aviat no-res? (*Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?*)>> (GA 9, 122/108).

que el Dasein mateix és. És a dir, el Dasein en la seva ipseïtat o “identitat” (i diferència respecte l’ens que ell no és).

Heidegger reconeix que hi ha *altres camins* possibles de plantejar la qüestió del món. Tot i que <<tots aquests camins tenen necessàriament les seves mancances i dificultats pròpies, concretament perquè tot camí ve de fora, és a dir, comporta els principis i els modes de veure de l’enteniment vulgar, i perquè en el transcurs del recorregut del camí es tracta de desprendre’s en primer lloc d’aquest mode habitual de veure i preguntar, o bé de modificar-lo sota la coerció d’allò contemplat cada vegada més clarament (*Alle diese Wege aber haben notwendig ihre Mängel und eigenen Schwierigkeiten, und zwar deshalb, weil jeder Weg von außen her kommt, d. h. die Prinzipien und Sehweise des vulgären Verstandes mitbringt, und weil es gilt, im Verlauf des Durchlaufens des Weges diese zunächst gewohnte Art des Sehens und Fragens abzustreifen bzw. unter dem Zwang des immer deutlicher Erblickten umzuwandeln.*)>> (GA 29/30, 264/227). Heidegger insisteix en què tot encaminar-se del preguntar, prenguem la via que prenguem, requereix un treball filosòfic per veure-hi a través de les ombres que aquest propi veure interpretatiu comporta, en tant que entendre-hi normal i corrent. No es pot iniciar cap “reflexió” filosòfica des d’un estat cristal·lí i autoaclarit, sinó que partim sempre d’un estar situats en una comprensió normal de les coses. És a dir, sempre que comencem una elaboració filosòfica ens trobem que aquest començament no és absolut ni pur, car parteix d’un previ “ja haver començat abans”. Sempre el precedeix un haver-començat no aclarit filosòficament i això no és superable. A través d’aquest comprendre comú, i d’alguna manera gràcies a ell i a pesar d’ell, el filosofar ha de saber deixar-se portar per la cosa mateixa en allò que té de més originari.

Altres camins vers la qüestió del món que no trobem directament en Heidegger podrien ser, p.e., una hermenèutica sobre els usos del terme ‘món’, expressions i girs comuns o populars en la nostra llengua (i d’altres) en què aparegui el terme i derivats.²¹⁸ O una elaboració històrica sobre concepcions històriques del món (explícites i implícites), en el folklore (llegendes, rondalles, contes), el mite, la religió, els tics morals i socials (bases de l’educació”, dins i fora de les “institucions educatives”)... així com en l’imaginari cultural de les diverses cultures –en sentit molt general... com amb el que distingim entre continents, entre Orient i Occident (divisió sempre relativa i relacional, com la de Nord i Sud), etc.

²¹⁸ Exemples d’expressions, girs, usos i paraules on apareix el terme ‘món’ en català: *on hi ha món, viu al seu món, immund, coses mundanes, el llibre del món, fer-se pel món, conèixer món, arreu del món, au món (o enlloc del món), fora del món, final d’un món, “això és tot un altre món”...*

3. UBICACIÓ DE LA QÜESTIÓ DEL MÓN COM A PREGUNTA FONAMENTAL DE LA FILOSOFIA

3.1. Filosofia, ciència i cosmovisió

Si la filosofia és la “disciplina” adequada per tractar la qüestió del món, necessitem una noció mínimament aclarida d'en què consisteix. Aquesta determinació de l'essència de la filosofia és un objectiu recurrent en el pensar heideggerià. Em centraré en la via de Heidegger per determinar la filosofia encetada al KNS 1919 i represa amb vigor a finals dels anys vint (esp. SS 1928, WS 1928/29, WS 1929/30), que la situa respecte dos poders epocals que sovint l'encobreixen: la ciència i la cosmovisió.

3.1.1. La filosofia és ciència o cosmovisió?

Sovint s'ha identificat la filosofia amb la ciència, però també s'ha assimilat la filosofia a la cosmovisió, especialment aquells que veien una diferència profunda entre filosofia i ciència.

3.1.1.1. KNS 1919: primer estadi de la tensió filosofia / cosmovisió

Ja en el seu primer curs a Freiburg (KNS 1919)²¹⁹ Heidegger mostra un afany incansable per aclarir la idea de la filosofia. El jove filòsof s'esforça per establir la posició autònoma de la filosofia respecte la cosmovisió i la ciència. La filosofia es determina com a ciència originària (*Urwissenschaft*) preteòrica.²²⁰

La primera idea clara del curs és que la cosmovisió és genuïnament no-filosòfica. Aquest caràcter *només* apareix en contraposar-la a la filosofia i gràcies a aquesta última.²²¹ Una segona idea és que la filosofia no és una cosmovisió²²², malgrat haver-hi una relació essencial entre les dues, encara per determinar. I una tercera, és que filosofia i ciència no són pures esferes teòriques aïllades del viure, sinó que estan embrollades en el particular món vital de cada vida personal.²²³

Per arribar a aquí, Heidegger identifica prèviament tres concepcions de la relació entre filosofia i

²¹⁹ *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* a: *Zur Bestimmung der Philosophie* (GA 56/57).

²²⁰ Aquesta és una forma peculiar de la fenomenologia (basada en la intuïció hermenèutica) que es distingeix críticament del neokantisme, Dilthey, Simmel, el realisme neoaristotèlic i, en part, de la fenomenologia de Husserl.

²²¹ <<El caràcter genuïnament no-filosòfic de la cosmovisió pot emergir només si es contraposa a la filosofia, (...) a través de les eines metodològiques de la filosofia mateixa. La cosmovisió es converteix en el problema de la filosofia en un sentit nou del tot. (*Der im echten Sinn un-philosophische Charakter von Weltanschauung überhaupt läßt sich nur herausstellen, indem sie der Philosophie gegenübergestellt wird, (...) mit den methodischen Mitteln der Philosophie selbst. Die Weltanschauung wird zum Problem der Philosophie in einem ganz neuen Sinne.*)>> (GA 56/57, 12/13-14).

²²² <<la cosmovisió representa un fenomen estrany a la filosofia (*Weltanschauung ein philosophiefremdes Phänomen darstellt*)>> (GA 56/57, 17/22).

²²³ <<Dins del particular món vital dominant en cadascú, l'existència de tota persona estableix en cadascun dels seus moments una relació amb el món, amb els valors motivacionals del món circumdant, de les coses del seu horitzó vital, de les altres persones i de la societat. Aquestes relacions vitals poden estar impregnades (...) per una forma genuïna d'activitat i de vida: per exemple, la forma científica, religiosa, artística o política. (*Jedes Dasein persönlichen Lebens hat in jedem seiner Momente innerhalb seiner bestimmten, vorherrschenden Lebenswelt ein Verhältnis zur Welt, zu den Motivationswerten der Umwelt, der Dinge seines Lebenshorizontes, der Mitmenschen, der Gesellschaft. Diese Lebensbezüge können durchherrscht sein (...) von einer genuinen Leistungs- und Lebensform, z. B. der wissenschaftlichen, religiösen, künstlerischen, politischen.*)>> (GA 56/57, 4/4).

cosmovisió, sense quedar-se amb cap d'elles:

(i) Filosofia i cosmovisió *s'identifiquen*.²²⁴ La cosmovisió és la *tasca immanent* de la filosofia; en el fons són el mateix.²²⁵ Els filòsofs escruten el món amb vitalitat i intensitat superiors a la mitjana, i penetren en el seu sentit últim. Les cosmovisions filosòfiques són les més completes, encara que tothom té una concepció del món: el pagès, l'obrer, el polític. A partir d'un vast coneixement de les ciències particulars, les arts, la política i la societat, i des d'un ancoratge individual i social a la vegada, el filòsof arriba a una concepció fonamental del món, del sentit, la finalitat de l'existència humana i de l'activitat cultural. Resoldre de manera universal els enigmes de la vida i del món és el *telos* de la filosofia (cf. GA 56/57, 7-8/8).

(ii) Filosofia i cosmovisió *no s'identifiquen*. La cosmovisió és el *límit* de la filosofia²²⁶ (com a ciència crítica de valors).²²⁷ En funció del sistema de normes absolutament vàlides (respecte el vertader, el bo, el bell i el sagrat) establert per una epistemologia crítica, la filosofia *pot* culminar en una cosmovisió de caracter científic. La fita de la filosofia científica no és la cosmovisió, sinó el sistema de valors, però en la personalitat del filòsof s'ateny certa unitat entre filosofia científica i cosmovisió.²²⁸

(iii) Resta <<la buida possibilitat (*die leere Möglichkeit*)>> (GA 56/57, 11/11) de la *incompatibilitat* de la filosofia i la cosmovisió. Assumir que es tracta d'estructures heterogènies comporta desvincular la filosofia de les preguntes últimes de la humanitat. Llavors a la filosofia no li restaria cap valor i deixaria de ser científica, atès que abans (ii) hem suposat la cosmovisió com a tendència íntima de la filosofia com a ciència (crítica de valors). (cf. GA 56/57, 11-12/12).

El **problema de la cosmovisió**, doncs, és que aquesta té un vincle amb la filosofia -per alguns n'és la culminació-, però una identificació de les dues condemna la filosofia al fracàs, ja que a la cosmovisió és essencialment no-filosòfica. Així, la cosmovisió mostra el *problema de la filosofia*. La idea de la filosofia ha d'aclarir-se des d'ella mateixa (cf. GA 56/57, 12/13-14).

²²⁴ Per tant, <<la filosofia és, en darrer terme, *idèntica* a la doctrina de la cosmovisió (*Philosophie ist letztlich identisch mit Weltanschauungslehre*)>> (GA 56/57, 10/11). <<Tota gran filosofia es consuma en una cosmovisió, tota filosofia (...) és metafísica (*Jede große Philosophie vollendet sich in einer Weltanschauung - jede Philosophie ist, (...) Metaphysik*)>> (GA 56/57, 8/9).

²²⁵ <<Filosofia i cosmovisió signifiquen en el fons la mateixa cosa, només que la cosmovisió expressa amb major claredat la naturalesa i la tasca de la filosofia. *Cosmovisió com a tasca de la filosofia*: és a dir, una consideració històrica de la manera com la filosofia ha resolt en cada cas aquesta tasca. (*Philosophie und Weltanschauung bedeuten im Grunde dasselbe, nur daß Weltanschauung Wesen und Aufgabe der Philosophie zu schärferem Ausdruck bringt. Weltanschauung als Aufgabe der Philosophie: also philosophiegeschichtliche Betrachtung der Art und Weise, wie Philosophie sich jeweils dieser Aufgabe entledigt hat.*)>> (GA 56/57, 8/9).

²²⁶ <<La cosmovisió és el límit de la filosofia. La filosofia com a ciència crítica *no és idèntica* amb la doctrina de la cosmovisió. (*ist die Weltanschauung die Grenze der Philosophie. Philosophie als kritische Wissenschaft ist nicht identisch mit Weltanschauungslehre.*)>> (GA 56/57, 10/11).

²²⁷ Segons la postura neokantiana (Rickert, etc.) la reflexió crítica de l'epistemologia -i de les disciplines filosòfiques que en parteixen- condueixen a valors últims i resultats universals sistemàticament ordenables. <<El sistema de valors proporciona en primera instància els mitjans científics per a construir una cosmovisió crítica i científica (*Das System der Werte stellt allererst die wissenschaftlichen Mittel bereit für die Ausbildung einer kritischen, wissenschaftlichen Weltanschauung*)>> (GA 56/57, 9/10).

²²⁸ <<La formació d'una cosmovisió d'aquesta mena és sobretot una tasca de la presa de posició personal del filòsof respecte la vida, el món i la història (*Die Ausbildung einer solchen Weltanschauung ist allerdings auch Sache der persönlichen Stellungnahme des Philosophen zu Leben, Welt und Geschichte*)>> (GA 56/57, 10/10). Tot i que el sistema de valors no sigui qüestió personal o contingent, ja que ha estat transcendentalment establert.

3.1.1.2. Filosofia com a cosmovisió o filosofia científica? (SS 1927)

L'expressió grega '*philosophía*' apunta vers la ciència en general (*Wissenschaft überhaupt*), que és la base de les altres ciències i les engloba. La filosofia com a ciència primera s'acaba perfilant com a ciència absoluta en els idealistes (cf. GA 24, 4/27). En tal cas, parlar de 'filosofia científica' és un pleonasme, ja que la filosofia és eminentment científica. Però si s'ha arribat a aquesta expressió és perquè han proliferat i predominat, des del principi, filosofies que fan perillar o neguen directament aquesta científicitat. Tals concepcions han deixat en segon pla la filosofia com a ciència teòrica, i l'han considerat una *saviesa del món i de la vida*. És a dir, un saber eminentment pràctic, com aquell apuntat per la noció corrent de 'cosmovisió (*Weltanschauung*)' (cf. GA 24, 4-5/28).

En el curs del SS 1927 es debat l'**oposició entre (A) filosofia com a cosmovisió i (B) filosofia científica**.²²⁹ Resumidament, la posició de Heidegger s'articula en dos punts.

(A) La filosofia *no* té com a meta establir una cosmovisió (científica o no), ja que tota cosmovisió és una empresa òntica i positiva²³⁰, que parteix del que hi ha de fet, perquè està essencialment referida a l'ens²³¹, mentre que el tema de la filosofia és el ser (ontologia). La filosofia *pot* mostrar l'essencialitat de la cosmovisió pel Dasein i té una relació essencial amb aquesta.²³² Però la filosofia <<no pot elaborar ni establir mai aquesta o aquella determinada cosmovisió (*Sie kann aber nie eine bestimmte Weltanschauung als diese und jene ausbilden und setzen*)>>. Amb tot <<té una relació elemental i de principi amb la formació de tota cosmovisió, també amb les que no són teòriques sinó fàcticament històriques (*hat (...) einen elementaren und prinzipiellen Bezug zu aller, auch der nicht theoretischen, sondern faktisch geschichtlichen Weltanschauungsbildung*)>> (GA 24, 13/34-35).

La tesi que la filosofia *no* té com a tasca donar lloc a una *cosmovisió* implica que ella *no* es relaciona *positivament* amb l'ens. Però si no tracta l'ens, de què s'ocupa? Fora de l'ens no hi ha res. S'ocupa la filosofia del contrari de l'ens? Del no-res? La tesi de fons és que el *ser* (donat en la comprensió del ser)²³³

²²⁹ En el curs WS 1928/29 es treballa extensament –i comparativa- la relació de filosofia, ciència i cosmovisió, amb la intenció d'*introduir-nos en la filosofia* mateixa, i determinar-la essencialment. programàticament també s'estableix –ja que no consta en el curs escrit- una comparació entre filosofia i història. En les sessions introductòries, Heidegger es pregunta (i) si la filosofia és ciència o bé cosmovisió?, (ii) si és *tant* una cosa *com* l'altra?, o (iii) si *no* és ni una cosa *ni* l'altra? (cf. GA 27, 9/24). En aquest autoexamen (*Selbstbesimmung*) de la filosofia i el filosofar ens veiem llençats cap enrere, vers la història (*Geschichte*) en el sentit de <<l'esdevenir del propi Dasein (*das Geschehen des Daseins selbst*)>> (GA 27, 10/24). La relació de la *filosofia* amb la *història* subjau a les preguntes anteriors.

²³⁰ <<Tota cosmovisió i visió de la vida és ponent, és el que és en relació amb un ens. Posa un ens, és positiva. La cosmovisió pertany a cada Dasein i, com aquest, està en cada cas determinada històricament de forma fàctica. (*Alle Welt- und Lebensanschauung ist setzend, d. h. auf Seiendes seiend bezogen. Sie setzt Seiendes, sie ist positiv. Weltanschauung gehört zu jedem Dasein und ist wie dieses je faktisch geschichtlich bestimmt.*)>> (GA 24, 12/34).

²³¹ <<Precisament, perquè aquesta positivitat [13] –és a dir, la relació a l'ens, al món que és i al Dasein que és- pertany a la naturalesa essencial de la cosmovisió i (...) de l'elaboració de la cosmovisió, és impossible que l'elaboració d'una cosmovisió sigui tasca de la filosofia (*Weil zum Wesen der Weltanschauung und (...) Weltanschauungsbildung überhaupt diese Positivität gehört, d. h. die Bezogenheit auf Seiendes, seiende Welt, seiendes Dasein, deshalb kann Weltanschauungsbildung gerade nicht Aufgabe der Philosophie sein*)>> (GA 24, 12-13/35).

²³² <<La filosofia pot (...) mostrar (...) que a la naturalesa essencial del Dasein hi pertany alguna cosa així com una cosmovisió. La filosofia pot i ha de delimitar el que constitueix en general l'estructura d'una cosmovisió. (*Philosophie kann (...) zeigen, daß zum Wesen des Daseins so etwas wie Weltanschauung gehört. Philosophie kann und muß umgrenzen, was die Struktur einer Weltanschauung überhaupt ausmacht.*)>> (GA 24, 13/34).

²³³ <<Hem de comprendre el ser, ser que no pot ser ja denominat ens, ser que no pot aparèixer com un ens entre l'altre ens,

és condició de possibilitat per accedir a l'ens (com a tal). *Si no comprenem el ser*²³⁴ *no podem comportar-nos respecte l'ens*²³⁵. Aquesta comprensió no és conceptual ni explícita, i és anterior (*früher*) a l'experiència de l'ens. Heidegger considera que el *ser* és l'única tema vertader de la filosofia, ja que aquesta no és ciència de l'ens sinó *ciència del ser, ontologia*. La filosofia conceptua la precomprensió del ser, mentre que la cosmovisió és una presa de posició òntica.²³⁶ Una filosofia cosmovisional (*Weltanschauungsphilosophie*) és <<un cercle quadrat (*ein hölzernes Eisen*)>> (GA 24, 16/37).

(B) En conseqüència, si la filosofia no es pot entendre com a cosmovisió, l'oposició entre filosofia cosmovisional i científica es desvalla, de manera que els seus membre ja no es poden definir per contrast. Si no hi ha filosofia cosmovisional l'adjectiu 'científica' no diu res sobre el caràcter de la filosofia. Parlar de 'filosofia científica' és superflu. En el SS 1927 encara es considera la filosofia com a ciència -justament en un sentit altíssim distint del de les ciències positives que estudien l'ens, cosa que fa absurd qualificar la filosofia de *científica*-. La filosofia com a ciència del ser no tracta d'una esfera determinada (*Gebiet*), amb diferents cercles (*Bezirke*) articulats en camps (*Felder*), com fan les ciències (cf. GA 24, 17/38).²³⁷

Tant el concepte de *filosofia* com el de *ciència*²³⁸ (i *ciències*), només es pot exposar a partir del concepte correctament entès de *Dasein*, com el projecte de *SuZ* assenyalava. A més, hi ha, tant per a la filosofia com per a la ciència, allò *predonat* (*das Vorgegebene*): l'ens en el seu *ser*. La ciència *pressuposa* com a base allò prèviament donat, és a dir, implica que l'ens està descobert, es manifesta.²³⁹ Però amb l'existència fàctica del *Dasein* temporal estan donades *dues possibilitats essencials d'objectivació*, perquè en la temporalitat ja s'ha efectuat la *distinció* entre ser i ens.²⁴⁰ Les ciències positives s'ocupen de

però que, malgrat tot, ha de donar-se i de fet es dona en la comprensió del ser (*Wir müssen Sein verstehen, Sein, das selbst kein Seiendes mehr genannt werden darf, Sein, das nicht unter anderem Seienden als Seiendes vorkommt, das es aber gleichwohl geben muß und auch gibt im Verstehen von Sein, im Seinsverständnis*)>> (GA 24, 14/36).

²³⁴ Sigui la realitat (*Realität*), l'efectivitat (*Wirklichkeit*), la vida, l'existència, la persistència (*Beständigkeit*), etc.

²³⁵ Com a real, efectiu, viu, existent, persistent (com els nombres i les relacions geomètriques).

²³⁶ <<La filosofia és la interpretació teoricoconceptual del ser, de la seva estructura i les seves possibilitats. És ontològica. Pel contrari, la cosmovisió és un coneixement ponent de l'ens i una presa de postura ponent respecte l'ens, no és ontològica, sinó òntica. (*Philosophie ist die theoretisch-begriffliche Interpretation des Seins, seiner Struktur und seiner Möglichkeiten. Sie ist ontologisch. Weltanschauung dagegen ist setzendes Erkennen von Seiendem und setzende Stellungnahme zu Seiendem, nicht ontologisch, sondern ontisch.*)>> (GA 24, 15/36).

²³⁷ P.e. naturalesa, història, l'espai pur de la geometria (esfera); naturalesa no-viva o físicomaterial, naturalesa viva (cercles). Dins de la naturalesa viva distingim entre el món vegetal i el món animal (camps).

²³⁸ Com a tal <<la ciència és una determinació (un compromís) del *Dasein*, o sigui, una possibilitat lliure i lliurement adoptada de la seva existència (*Die Wahrheit ist eine Bestimmung (Gewähr) des Daseins, d. h. eine freie und frei ergreifbare Möglichkeit seiner Existenz*)>> (GA 24, 455/380-381).

²³⁹ <<Allò ja develat precientíficament pot convertir-se en *objecte* de la investigació científica. Una *investigació científica* es constitueix en l'*objectivació* del prèviament ja develat d'alguna manera. (*Das vorwissenschaftlich schon Enthüllte kann zum Gegenstand wissenschaftlicher Forschung werden. Eine wissenschaftliche Forschung konstituiert sich in der Vergegenständlichung des zuvor schon irgendwie Enthüllten.*)>>. <<L'*objectivació* serà en cada cas diferent d'acord amb el què sigui donat prèviament i amb el com ho sigui (*Die Vergegenständlichung wird verschieden sein, je nach dem, was und wie etwas vorgegeben ist*)>> (GA 24, 456/381).

²⁴⁰ Per tant ella és <<l'*arrel* i a la vegada el *fonament de la possibilitat* i, si s'entén correctament, de la *necessitat fàctica de l'objectivació de l'ens donat prèviament i del ser donat prèviament* (*ist die Zeitlichkeit die Wurzel und der Grund zugleich für die Möglichkeit und rechtverstanden für die faktische Notwendigkeit der Vergegenständlichung des vorgegebenen Seienden und des vorgegebenen Seins*)>> (GA 24, 456/381).

l'objectivació de l'ens²⁴¹, aprofundint <<en la direcció de la captació directa quotidiana (*in der Zugrichtung des alltäglichen direkten Auffassens*)>> (GA 24, 456/381), tot i pressuposar el projecte ontològic (p.e. el projecte matematitzant de la naturalesa que possibilita la ciència moderna). *El ser* també està develat (*enthüllt*), en la comprensió del ser, però el Dasein existent no s'hi comporta directament com amb l'ens.²⁴² Tampoc comprèn *ontològicament* el seu propi ser, sinó que s'hi comporta *preontològicament* (cf. GA 24, 456-457/381-382).

La filosofia com a ciència només pot tenir lloc en l'objectivació del ser com a tal. Per tal que ens comportem respecte l'ens aquest ha d'estar descobert, és a dir, ha de *ser*. Per tant, en principi, **l'objectivació del ser** sempre és possible, encara que el seu desenvolupament resulti problemàtic i qüestionable.²⁴³ La història de la filosofia ens “ensenya” que <<juntament amb l'autènticament vist i genuïnament interpretat, hi conviu una falsedat fonamental (*daß mit dem wirklich Gesehenen und dem echt Ausgelegten eine grundsätzliche Unwahrheit zusammenwohnt*)>> que consisteix en la direcció vers l'ens que impera en el comportament quotidià. Així, <<l'acte fonamental de la constitució de l'ontologia (*der Grundakt der Konstitution der Ontologie*)>> -que no és altre que <<l'objectivació del ser o *projecte del ser sobre l'horitzó de la seva comprensibilitat (die Vergegenständlichung des Seins, d. h. der Entwurf des Seins auf den Horizont seiner Verstehbarkeit)*>>- comporta un greu risc. <<Justament aquest acte fonamental està condemnat a la manca de certesa i a estar exposat contínuament al perill de ser tergiversat **perquè aquesta objectivació del ser necessàriament ha de moure's en la direcció projectiva contrària al comportament quotidià respecte de l'ens**. Per tant, el projecte del ser es transforma necessàriament en un projecte òntic o pren la direcció que va vers el pensar, el concebre, l'ànima, l'esperit, el subjecte (*gerade dieser Grundakt, ist der Unsicherheit überantwortet und steht ständig in der Gefahr einer Verkehrung, weil diese Vergegenständlichung des Seins sich notwendig in einer Entwurfsrichtung bewegen muß, die dem alltäglichen Verhalten zu Seiendem zuwiderläuft. Daher wird der Entwurf des Seins notwendig selbst zu einem ontischen, oder aber er nimmt die Richtung auf Denken, Begreifen, Seele, Geist, Subjekt (...)*)>> (GA 24, 459/383-384).²⁴⁴

La filosofia s'ha de justificar des de si mateixa com a articulació conceptual de la precomprensió ontològica i com a *ontologia universal (universale Ontologie)* (cf. GA 24, 16/37). L'ontologia és *ciència temporalitària (temporale Wissenschaft)*, per tant, no es recolza ni en la ciència ni en la cosmovisió.²⁴⁵

²⁴¹ L'ens donat prèviament <<no és solament el que es troba davant com a naturalesa, sinó també com a Dasein mateix (*inicht nur als Natur im weitesten Sinne, sondern auch als Dasein selbst*)>> (GA 24, 456/381).

²⁴² <<En l'existència fàctica, científica o precientífica, el ser és conegut, però el Dasein fàctic està desorientat respecte del ser (*In der faktischen Existenz des Daseins, sei es in der wissenschaftlichen oder vorwissenschaftlichen, ist Sein bekannt, aber das faktische Dasein ist bezüglich des Seins desorientiert*)>> (GA 24, 458/383).

²⁴³ Car <<la direcció del projecte possible del ser com a tal (*die Richtung des möglichen Entwurfs des Seins als solchen*)>>, que “guia” subreptíciament tal objectivació, és sempre incerta i insegura. I és que <<fins i tot els fenòmens més coneguts com el de la transcendència i els fenòmens del món i de l'ésser-en-el-món estan encoberts (*schon die bekannteren Phänomene wie das der Transzendenz, die Phänomene von Welt und In-der-Welt-sein sind verdeckt*)>> (GA 24, 458/383). Aquests encobriments són *parcials* i no complets, cosa que dificulta encara més la seva investigació.

²⁴⁴ També els intents de Heidegger són insegurs i incerts, però la seva empresa és “seriosa” en tant que prèviament a cap objectivació del ser duu a terme una ontologia desencobridora del Dasein, de la “subjectivitat del subjecte”.

²⁴⁵ Ja que <<el temps és l'horitzó primari de la ciència transcendental, de l'ontologia, o, més breument, l'horitzó transcendental (*die Zeit ist der primäre Horizont der transzendentalen Wissenschaft, der Ontologie, oder kurz der transzendentalen Horizont*)>> (GA 24, 460/384). D'aquí el títol de la 1ª part de *SuZ*: <<La interpretació del Dasein en funció de la temporalitat i l'explicació del temps com a horitzó transcendental de la qüestió pel ser (*Die Interpretation des Daseins*)>>

3.1.1.3. La filosofia no és una ciència (WS 1928/29)

El curs del WS 1928/29 marca un gir important en la polèmica entre filosofia i ciència, encetada una dècada abans. Sovint s'ha considerat la filosofia com a ciència fonamental i absoluta, la més estricta de les ciències. Per primer cop Heidegger es distancia aquí de la seva concepció anterior i defensa tesi que *la filosofia no és cap ciència*. Kisiel remarca la importància de la transformació esdevinguda en el WS 1928/29²⁴⁶, que documenta l'inici de la ruptura amb la constel·lació conceptual *horitzó-transcendència-temporarietat*, que havia de ser el nucli de la 3^a secció de *SuZ*.²⁴⁷

Aquesta tesi s'articula en set punts: (i) La filosofia no es pot subsumir sota el concepte de ciència, com si aquesta fos el gènere i la filosofia una diferència específica. (ii) La filosofia en tant que filosofar només es pot determinar des d'ella mateixa. Fins i tot l'eventual impossibilitat de la filosofia l'ha de decidir ella mateixa. (iii) La filosofia no és una ciència: no és científica ni acientífica. (iv) Si no és una ciència no és per mancança, sinó per excés: <<allò que la ciència només té en un sentit derivat a la filosofia li convé en un sentit originari (*das, was die Wissenschaft nur in einem abgeleiteten Sinne hat, in einer ursprünglichen Weise zukommt*)>> (GA 27, 16/32).²⁴⁸ (v) I és que tota ciència brolla de la filosofia, mai a la inversa. Per això s'ha caracteritzat sovint la filosofia com a ciència primordial (*Ur-wissenschaft*), cosa que desorienta més que res. (vi) Orientar la filosofia a partir de la ciència és allunyar-se de la seva essència, com passa en la filosofia moderna que s'inspira en la matemàtica per construir una filosofia "científica". (vii) Enganxar i fusionar elements cosmovisionals a una ciència, no donarà mai com a resultat l'essència de la filosofia. (cf. GA 27, 13-18/29-33). Amb tot això, queda definitivament enrere la concepció encara defensada al SS 1927 de la filosofia com a *ciència* que té el ser com a "objecte" (cf. cap.3.1.1.2.).

L'essència de **la ciència** consisteix en la recerca (*Forschung*)²⁴⁹ i no en una acumulació de saber que s'ensenya i s'aprèn mitjançant tècniques adequades. La ciència és una manera de manifestar l'ens (*Offenbarmachen des Seienden*). En tant que veritat òntica (estar-descobert (*Entdecktheit*) l'ens) pressuposa la veritat ontològica. És a dir, el desocultament (*Unverborgenheit*) del ser. Així, la comprensió preontològica també subjau a la investigació científica. Ni el fet que el Dasein existeixi essencialment en la veritat –

auf die Zeitlichkeit und die Explikation der Zeit als des transzendentalen Horizontes der Frage nach dem Sein)>>.

²⁴⁶ Kisiel (2007), esp.268-275.

²⁴⁷ Kisiel (2007), 262: "Amb la renúncia al joc de llenguatge de la temporarietat s'acaba el somni de la filosofia com a ciència temporària, és a dir, de l'objectivació del ser mateix a partir de l'horitzó del temps. Que la filosofia no pot ser cap ciència en absolut, és el tema principal de les lliçons del WS 1928/29." Al desembre del 1928 Heidegger ja tem que l'intent de *SuZ* no sigui un "camí de bosc" que no porta enlloc. A *VWdG* escombra la interpretació temporària de la transcendència (GA 9, 162/139; nota 59). A SS 1930, p.e., ja és la llibertat i no l'horitzó unitari de la temporarietat qui fa la funció possibilitant de la comprensió del ser (GA 31, 303). També al WS 1929/30 "l'horitzó transcendental del temps" es suspèn. De fet, en l'avorriment profund es posa en dubte que el temps sigui un horitzó (GA 29/30, 219 ss./189 ss.). Des del vibrar entre l'amplitud buida de l'horitzó temporal i la punta de l'instant ens hem de preguntar de nou per l'essència del temps (GA 29/30, 251-253/217-219) (cf. cap.7.2.2.2., apartat I). Cf. Kisiel (2007), 272-274.

²⁴⁸ Si parlar de 'filosofia cosmovisional' és com parlar d'un <<ferro de fusta (*hölzernes Eisen*)>>, parlar de 'filosofia científica' és com dir <<cercle rodó (*rundlicher Kreis*)>>. Del cercle no se'n pot predicar que sigui rodó, perquè és el rodó *simpliciter* (GA 27, 16-17/32).

²⁴⁹ <<La ciència existeix solament en la passió del preguntar, en l'entusiasme del descobrir, en l'inexorabilitat del retre compte de críticament, del demostrar i fonamentar (*Wissenschaft existiert nur in der Leidenschaft des Fragens, im Enthusiasmus des Entdeckens, in der Unerbittlichkeit des kritischen Rechenschaftsablegens, der Ausweisung und Begründung*)>> (GA 27, 13/29).

manifestivitat (*Offenbarkeit*) de l'ens- (cf. GA 27, 150-153/163-165) ni el *factum* de la comprensió preontològica del ser no són rendiment de la ciència.²⁵⁰

La **ciència** com a possibilitat fonamental de relacionar-se amb el món (en sentit 1 i 2) és un signe de la llibertat del Dasein²⁵¹, no en va a Grècia es considerava ideal suprem de la vida humana.²⁵² A diferència d'altres comportaments que també “estan en la veritat”, però, la ciència és <<estar en el desocultament de l'ens per mor d'aquest desocultament (*In der Unverborgenheit des Seienden sein um der Unverborgenheit willen*)>> (GA 27, 179/192). Ella implica un privilegiat *deixar-ser* (*sein lassen*) l'ens²⁵³ que se centra en el seu estar-descobert i no equival al deixar-ser del quotidià ser-vora (*Sein bei...*) l'ens, que s'ocupa amb les coses. En actitud teòrica (ciència) el Dasein es proposa fer valdre els drets i pretencions de l'ens. En la seva relació apassionada amb l'ens la ciència li dona l'última paraula i el converteix en *objecte*.²⁵⁴ Però la ciència mai és el *primer* que es dona, sinó que *parteix* d'una predonació de l'ens. Aquest *positum* és l'ens que la ciència troba d'antuvi. Si l'ens ja es manifesta per si sol, quina és la tasca de la ciència? A pesar que l'ens ja està descobert (manifest precientíficament) i el Dasein es mantingui en la manifestivitat, <<sempre es dona en la manifestivitat de l'ens un específic ocultament de l'ens, que només la ciència pot superar (*dann muß bei aller Offenbarkeit von Seiendem (...) noch eine spezifische Verborgenheit des Seienden existieren, die nur Wissenschaft als solche überwindet*)>> (GA 27, 180/193-194). Heidegger ho exemplifica (cf. GA 27, 179-182/192-195): en llaurar un camp topem amb l'oposició del sòl, que ofereix resistència i exigeix de l'arada duresa i solidesa. Aquesta relació entre resistència (del sòl) i contra-resistència (de l'arada) no és objecte d'examen, però es dona sense més en el context d'explotació del camp. Aquesta relació la podem trobar en d'altres contextos (construcció d'una casa, d'un pont, perforació d'un túnel...). La ciència es centra en la *relació* sense atendre al *context* (d'existència). La ciència no amplia el context, ans en prescindeix per centrar-se en les relacions pures que no només estan-aquí en llaurar o construir un pont, sinó que també es

²⁵⁰ A *VWdG*: <<El “factum” de les ciències, això és, l'existència de fet d'una comprensió del ser tan necessàriament implícita en les ciències com en qualsevol conducta respecte a l'ens, no és ni una instància fonamentadora de l'*a priori* ni la font de coneixement del mateix, sinó únicament una possible indicació de la constitució originària del ser de, p.e., la història o la naturalesa. (*Das >>Faktum<< der Wissenschaften, d.h. der in ihnen notwendig so wie in jeden Verhalten zu Seiendem eingeschlossene faktische Bestand an Seinsverständnis ist weder Begründungsinstanz für das Apriori noch die Quelle der Erkenntnis desselben, sondern nur eine mögliche veranlassende Anweisung auf die ursprüngliche Seinsverfassung z.B. von Geschichte oder Natur (...)*)>> (GA 9, 133/117).

²⁵¹ <<Aquesta particular relació mundana amb l'ens mateix ve suportada i conduïda per una actitud lliurement escollida de l'existència humana (*Dieser ausgezeichnete Weltbezug zum Seienden selbst ist getragen und geführt von einer frei gewählten Haltung der menschlichen Existenz*)>> (GA 9, 104/94). La ciència <<és una possibilitat lliure de l'existència (*eine freie Möglichkeit der Existenz ist*)>> (GA 29/30, 282/242).

²⁵² Pel grecs el <<*Bios theoretikós* és, doncs, una nova actitud bàsica del Dasein humà en tant que demorar-se contemplat el tot del món (*Βίος Θεωρητικός ist also eine neue Grundhaltung des menschlichen Daseins als verweilendes Betrachten des Ganzen der Welt*)>>, en el sentit de l'ens en total (GA 27, 169/181).

²⁵³ <<Es tracta de deixar ser l'ens, el què és i com és (*Es gilt, das Seiende sein zu lassen, was und wie es ist*)>> (GA 27, 180/193).

²⁵⁴ Com diu a *WiM*: <<En totes les ciències com a tals hi regna una relació amb el món que les obliga a buscar a l'ens mateix per a convertir-lo en objecte d'una investigació i d'una determinació fonamentadora que varia d'acord amb el tema i el mode de ser de cadascuna (*Der alle Wissenschaften als solche durchherrschende Bezug zur Welt läßt sie das Seiende selbst suchen, um es je nach seinem Wasgehalt und seiner Seinsart zum Gegenstand einer Durchforschung und begründenden Bestimmung zu machen*)>>. En la ciència <<es consuma una supeditació particularment delimitada a l'ens mateix per tal que sigui ell mateix el que hagi de revelar-se (*vollzieht sich eine eigentümlich begrenzte Unterwerfung unter das Seiende selbst, auf daß es an diesem sei, sich zu offenbaren*)>> (GA 9, 104/94).

donen allí on no arriben les nostres empreses.²⁵⁵ L'apropament científic no és una ampliació de l'experiència tècnica, sinó <<una transformació completa de la nostra actitud bàsica respecte l'ens (*eine völlige Verwandlung der Grund-stellung zum Seienden*)>> (GA 27, 182/195).

En què consisteix, llavors, el contemplar teòric de la ciència? El <<“simplement mirar” les coses en si mateixes (*Das »nur Hinsehen« auf die Dinge an ihnen selbst*)>>? Per començar, no es tracta d'un simple no fer res. El 'simplement' s'ha de pensar positivament, no privativament. És una acció primigènia o protoacció (*Urhandlung*) que dóna l'oportunitat a l'ens perquè es mostri tal i com és. Perquè això passi fa falta oci, no tenir pressa ni pressió, donar-se temps... L'acció científica com a activitat és més <<fer un pas enrere enfront de l'ens (*Zürucktreten vor dem Seienden*)>>, que no apropar-s'hi per manipular-lo (GA 27, 183/196). Aquest demorar-se en la mera consideració l'ens tampoc és un quietisme. En l'exemple de l'arada, les coses que es mostraven en el treballar la terra ara apareixen sota una nova llum. L'ens es mostra *transformadament* –en el seu mostrar-se, no en les seves propietats, que ja eren les mateixes que ara determinem –, i ja no es tracta principalment del camp, l'arada, etc., sinó *simplement* de coses materials, determinades en el seu moviment, posició, extensió, etc. L'ens ja no apareix *a mà*, en el pla de la manipulació pràctico-tècnica, sinó com un simple cos en el seu estar-present-aquí (ens *qua* natura física). Aquesta és la transformació del ser de l'ens esdevinguda en el *deixar-ser* de la ciència (cf. GA 27, 183-184/195-197).²⁵⁶

Havent vist la caracterització “essencial” de la ciència, podem anotar finalment les *diferències* fonamentals entre ciència i filosofia. La **ciència** implica un doble límit: (A) És coneixement de l'ens i no del ser; (B) i sempre es remet a un àmbit delimitat de l'ens i mai a l'ens en total.²⁵⁷ A la ciència no li és accessible ni el *ser* com a tal, ni l'ens en total (*das Seiende im Ganzen*), ni la interna connexió entre ser i ens.²⁵⁸ La claredat del mostrar-se *l'ens* en la ciència pressuposa l'obscuritat en què roman *el ser* que possibilita el descobriment del primer.²⁵⁹

La **filosofia**, per contra, (A) té com a “tema” el ser i (B) es remet a l'ens en total.²⁶⁰ En canvi, una

²⁵⁵ L'acotat <<àmbit de la nostra aplicació tècnico-pràctica [llaurar, construir] se'ns revela ara com un petit fragment d'un àmbit molt més ampli i comprehensiu (*das Gebiet der nächsten praktisch-technischen Bearbeitung ist jetzt nur noch ein kleiner Ausschnitt eines umfassenderen*)>>, i va prenent cos la idea que les mesures en els i les regles emprades en els casos pràctics no són més que subcasos, <<doncs, en definitiva, totes les coses materials tenen aquestes propietats (*weil am Ende alle materiellen Dinge solche Eigenschaften haben*)>> (massa, densitat, força) (GA 27, 182/195).

²⁵⁶ Això es completa més endavant, on es parla del projecte científic i la determinació del ser de l'ens com a 'natura' (en el sentit de l'ens material, mòbil, espaciotemporalment determinat, i matematitzable). (cf. cap. 6.1., 6.2.1.).

²⁵⁷ Perquè <<l'estar-en-la-veritat de la ciència és, precisament, un estar envoltada d'ocultament. I àdhuc aquest ocultament del ser és per cada ciència només un ocultament restringit en cada cas. (*Das In-der-Wahrheit-sein der Wissenschaft ist gerade ein Umstelltsein von Verborgenheit. Selbst diese Verborgenheit des Seins ist für jede Wissenschaft je nur eine beschränkte.*)>> (GA 27, 213/226).

²⁵⁸ De fet, <<és sobre la base d'aquesta no accessibilitat i en l'àmbit així delimitat com la ciència pot investigar (*daß auf dem Grunde dieser Unzugänglichkeit und in dem so begrenzten Umkreis Wissenschaft allein forschen kann*)>> i ser el que ella és (GA 27, 224/238).

²⁵⁹ <<El que atorga a la ciència la seva claredat, en el sentit d'un tornar-se manifest l'ens, la posiciona a la vegada en l'obscuritat, pel que fa a l'ocultament del ser. La relativa claredat del coneixement científic de l'ens està envoltada i pressionada per l'obscuritat de la comprensió del ser. (*Was der Wissenschaft die Helle gibt, im Sinne der Offenbarkeit von Seiendem, versetzt sie zugleich ins Dunkel — im Sinne der Verborgenheit des Seins. Die relative Helle wissenschaftlicher Erkenntnis des Seienden ist umdrängt vom Dunkel des Seinsverständnisses.*)>> (GA 27, 213/227).

²⁶⁰ La filosofia <<si es dirigeix a l'ens ho fa des de la pregunta pel ser i es remet, per tant, a l'ens en total (*wenn auf Seiendes, dann von der Frage nach dem Sein her, auf das Seiende im Ganzen*)>> (GA 27, 219/233).

ciència de l'ens en total és impossible per essència. Així és que la filosofia té una relació *explícita* amb el transcendir mateix²⁶¹, mentre que la ciència només pressuposa implícitament aquest transcendir fonamental (cf. cap. 5.3.2.).

A més, mentre que la ciència té com a meta el <<rendiment (*Leistung*)>>, la filosofia té més a veure amb la <<formació (*Bildung*)>> en el sentit fonamental de la *paideia* platònica. A la ciència –sempre inconclusa– li escau el progrés i el desenvolupament, així com l'envelliment i obsolescència dels resultats. En canvi, *en la filosofia no hi ha envelliment, perquè no hi ha resultats*. També es diferencien per l'arrelament en l'existent. El científic, com a investigador, es pot substituir per un altre (idea del treball científic en equip, com a empresa, com a funcionariat). En la filosofia l'arrelament va fins al més originari de l'existència del filòsof. Cada filòsof és únic i complet. Només s'hi pot accedir mitjançant el co-filosofar viu, en la *repetició* original i autònoma, mai en la repetició “de lloro o escolanet”. La relació entre mestre i deixeble també és ben diferent en els filòsofs que en els científics (cf. GA 27, 225-226/238-239).

3.1.2. Filosofia i metafísica

La concepció de la filosofia després de *SuZ* es transforma. A SS 1927 encara es concep com ciència del ser (ontologia), però al WS 1928/29 Heidegger rebutja definitivament la caracterització de la filosofia com a ciència (del ser), avançant cap a una identificació de filosofia i metafísica. A *WiM* i WS 1929/30 la metafísica s'entén ja com a esdeveniment fonamental “del” Dasein (transcendència).²⁶² Segons Leyte “‘metafísica’ esdevé en Heidegger un terme constitutiu d'importància no menor que, per exemple, el de ‘ser’”²⁶³ El terme indica l'esdeveniment d'una diferència insuperable anunciada sota diferents noms: ‘Dasein’, ‘diferència ontològica’, ‘ser’, ‘temps’, ‘no-res’, ‘finitud’, etc.²⁶⁴ Considero que el terme ‘món’ també assenyala aquest *esdeveniment*, aquesta *diferència* (cf. cap. 6.2.2., 8.2. i 8.3.).

3.1.2.1. La filosofia com a ontologia i la fenomenologia com a mètode

Hem vist com, al curs SS 1927, Heidegger encara concep la filosofia com a ciència del ser. L'*ontologia* és filosofia científica que ha d'objectivar el ser. La filosofia, però, pot sucumbir en un doble perill: (I) que tot l'òntic es dissolgui en l'ontològic (Hegel), sense captar el fonament de l'ontologia mateixa; (II) que es tergiversi o s'elimini l'ontològic en ser explicat mitjançant l'òntic, deixant de banda els pressupòsits ontològics que comporta tota explicació òntica. Per evitar això cal l'elaboració i

²⁶¹ <<En el transcendir la filosofia té originàriament i expressa allò que a la ciència només li convé en un aspecte (*im Transzendieren hat die Philosophie ursprünglich und ausdrücklich das, was der Wissenschaft nur in einer Hinsicht zukommt, und zwar so, daß sie dessen, was ihr Wesen trägt, selbst nicht mächtig ist*)>>, precisament en l'aspecte que la delimita en un àmbit i la possibilita com a tal. (GA 27, 219/233).

²⁶² Richardson (1967): “Filosofia i metafísica són una mateixa cosa, i ambdues s'esdevenen en el procés de transcendència anomenat ‘existència’”.

²⁶³ Leyte, A., *Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid, 2005, 155.

²⁶⁴ En la interpretació de Leyte s'insisteix que aquest *esdeveniment* té un caràcter unitari sempre deixat enrere i que mai no es pot recuperar del tot, ja que la unitat ve donada per l'*esquerda*, per la *diferència*, que només es pot indicar, però no pas exposar o enunciar. Per tant, no és una unitat a què puguem aspirar com en el projecte hegel·lià, sinó una *unitat en la diferència*, i per tant, una marca de la *finitud* mateixa. Del ser, del Dasein, del món.

fonamentació del mètode de l'ontologia de què s'ocupa la *fenomenologia*.²⁶⁵ Aquesta no s'ha de considerar <<una tècnica filosòfica (*eine philosophischen Technik*)>>. No és un procedir determinat, sinó un fer camí en funció del que indica la cosa cap a la qual ens dirigim. Perquè <<en l'essència de tot autèntic mètode, en tant que camí per a la revelació de l'objecte, s'hi troba sempre l'acomodar-se a allò que és revelat mitjançant el propi mètode (*im Wesen aller echten Methode als Weg zur Erschließung der Gegenstände liegt es, sich nach dem selbst immer einzurichten, was durch sie selbst erschlossen wird*)>>. El mètode genuí que <<proporciona l'accés als objectes, es torna necessàriament obsolet degut als progressos realitzats per ell i la creixent originarietat de la revelació que permet (*den Zugang zu den Gegenständen verschafft, wird der auf ihrem Grund vollzogene Fortgang und die wachsende Ursprünglichkeit der Erschließung die Methode, die dazu verhalf, notwendig veralten lassen*)>> (GA 24, 467/390).

La *fenomenologia* com a mètode de l'ontologia té com a tasca accedir adequadament al ser i tematitzar-lo, sense confondre'l amb l'ens, tot i que l'ens sigui sempre el punt de partida cap al ser.²⁶⁶ Heidegger distingeix tres components fonamentals (*Grundstücke*) en el mètode ontològic:

(i) La *reducció* fenomenològica és un comportament metodològic *negatiu* en el qual es “desvia” la mirada de l'ens i es reconduïx i es reorienta cap al seu ser.²⁶⁷

(ii) La *construcció* fenomenològica com a comportament metodològic *positiu* és un explícit dirigir-se al ser (*Hinführung zum Sein*), una interpretació.²⁶⁸

(iii) La *destrucció* fenomenològica és l'estratègia metodològica per la qual <<l'ontologia es pot assegurar fenomenològicament del tot de l'autenticitat dels conceptes (*kann sich die Ontologie phänomenologisch der Echtheit ihrer Begriffe voll versichern*)>> (GA 24, 31/48). Sent el Dasein fàctic i històric, la investigació ontològica també es situa fàcticament.²⁶⁹ Per això <<les possibilitats d'accés a l'ens són variables i són diversos els modes d'interpretació d'aquest ens en diferents moments històrics

²⁶⁵ <<L'expressió 'fenomenologia' és la denominació del mètode de la *filosofia científica en general* (*der Ausdruck >Phänomenologie< ist der Titel für die Methode der wissenschaftlichen Philosophie überhaupt.*)>> (GA 24, 3/27). <<Dit amb més rigor, la investigació fenomenològica és l'ocupació explícita [467] entorn al mètode de l'ontologia (*Genauer gesprochen, die phänomenologische Forschung ist die ausdrückliche [467] Bemühung um die Methode der Ontologie*)>> (GA 24, 466-467/389).

²⁶⁶ <<El captar el ser, és a dir, la investigació ontològica, es dirigeix primer i necessàriament a l'ens, però després s'allunya, d'alguna manera, d'aquest ens i [29] retorna al seu ser (*Das Erfassen des Seins, d. h. die ontologische Untersuchung geht zwar zunächst und notwendig je auf Seiendes zu, wird aber dann von dem Seienden in bestimmter Weise weg- und [29] zurückgeführt auf dessen Sein*)>> (GA 24, 28-29/46).

²⁶⁷ Husserl reconduïx el veure fenomenològic immers en l'actitud natural (abocat a coses i persones) vers la vida transcendental de la consciència i les vivències noètico-noemàtiques, que constitueixen els objectes com a correlats de la consciència. Heidegger entén la *reducció* com <<la reconducció de la mirada fenomenològica des de la comprensió, sempre concreta, d'un ens fins a la comprensió del ser d'aquest ens (projectada sobre el mode del seu desocultament) (*die Rückführung des phänomenologischen Blickes von der wie immer bestimmten Erfassung des Seienden auf das Verstehen des Seins (Entwerfen auf die Weise seiner Unverborgenheit) dieses Seienden.*)>> (GA 24, 29/47).

²⁶⁸ <<El ser no és tan accessible com l'ens, no el trobem simplement davant, sinó que, com es veurà, sempre ha de ser portat sota la mirada en una lliure projecció (*Das Sein wird nicht so zugänglich wie Seiendes, wir finden es nicht einfach vor, sondern es muß, wie zu zeigen sein wird, jeweils in einem freien Entwurf in den Blick gebracht werde*)>> (GA 24, 29/47).

²⁶⁹ Tot inici de la consideració del ser <<està determinat per l'experiència fàctica de l'ens i el cercle de les seves possibles experiències que sempre pertanyen a un Dasein fàctic, és a dir, a un lloc històric d'una investigació filosòfica (*Dieser ist offensichtlich jeweils bestimmt durch die faktische Erfahrung des Seienden und den Umkreis der Erfahrungsmöglichkeiten, die jeweils einem faktischen Dasein, d. h. der geschichtlichen Lage einer philosophischen Forschung, eignen*)>> (GA 24, 30/47).

(sind die Zugangsmöglichkeiten und die Auslegungsweisen des Seienden selbst in verschiedenen geschichtlichen Lagen verschieden, variabel)>> (GA 24, 30/48). Tota concepció filosòfica està impregnada d'un *concepte mitjà del ser* (*Durchschnittsbegriff von Sein*), tradicional i impercebut, que emmarca la investigació en horitzons i perspectives tradicionals, no comprovades. No sabem si són originàries, si parteixen del fenomen autèntic, fins que “desconstruïm” els conceptes heretats.²⁷⁰ En resum, per *construir* els conceptes ontològics, cal *reduir* l'ens al seu ser i *destruir* els conceptes tradicionals, és a dir, *apropiar-se'ls* des de l'experiència que els havia originat. El coneixement filosòfic és essencialment, i en un sentit peculiar, coneixement històric (cf. GA 24, 31/49).

Com indicava el projecte investigador de *SuZ*, l'ontologia (investigació de la *comprensió del ser*) pressuposa una *analítica del Dasein*.²⁷¹ L'ontologia té un fonament òntic.²⁷² En el SS 1928 s'hi insisteix, en termes de la *finitud del filosofar*: <<tota concreció de la filosofia fàctica ha de caure víctima també del fàctic (*muß jede Konkretion der faktischen Philosophie auch diesem Faktischen zum Opfer fallen*)>> (GA 26, 198/183). Per tant, cal tenir en compte la fragilitat del pensar i la brevetat del preguntar. El perill constant de perdre el fil, la condemna de no poder completar els camins, etc. mostren la filosofia com un obrir-se finit que s'*hereta*. És sempre una tasca pel futur.²⁷³ Cada generació se l'ha de reapropiar des del Dasein històric del cas, deixant que ella mateixa es desclogui, obrint el ser i el món.²⁷⁴ Per tant, a l'hora de

²⁷⁰ <<Per això pertany necessàriament a la interpretació conceptual del ser i de les seves estructures, això és, a la construcció reductiva del ser, una *destrucció*, això és, una desconstrucció crítica dels conceptes tradicionals, que emprem necessàriament al començament, que els desconstrueixi fins a les fonts (...) (*Daher gehört notwendig zur begrifflichen Interpretation des Seins und seiner Strukturen, d. h. zur reduktiven Konstruktion des Seins eine Destruktion, d. h. ein kritischer Abbau der überkommenen und zunächst notwendig zu verwendenden Begriffe auf die Quellen (...)*)>> (GA 24, 31/48).

²⁷¹ L'analítica existenciària proposa la temporalitat (*Zeitlichkeit*) com a sentit del ser del Dasein i la temporalitat (*Temporalität*) com a sentit del ser a seques (cf. GA 24, 21-22/41-42).

²⁷² <<L'ontologia té com a disciplina fonamental l'analítica del Dasein. En això es funda al seu torn el fet que l'ontologia no pugui fonamentar-se de forma purament ontològica. La seva possibilitat mateixa remet a un ens, és a dir, a l'òntic: al Dasein. L'ontologia té un fonament òntic... (*Die Ontologie hat zur Fundamentaldisziplin die Daseins-Analytik. Darin liegt zugleich: Die Ontologie läßt sich selbst nicht rein ontologisch begründen. Ihre eigene Ermöglichung wird auf ein Seiendes, d. h. Ontisches zurückverwiesen: das Dasein. Ontologie hat ein ontisches Fundament...*)>> (GA 24, 26/45). Aristòtil ja deia que la ciència primera és *teologia* (es basava en un *ens*, doncs).

²⁷³ <<No s'ha de deixar de banda el peculiar breu alè del preguntar i pensar, sinó que requereix del nostre esforç per no caure inadvertidament víctimes d'ell. Només en rares ocasions podem recórrer de punta a punta l'intrinsec camí complet d'una problemàtica i mantenir-la viva i capaç de transformacions, i quan podem fer-ho ja no tenim la força de trobar un alè totalment nou per a altres possibilitats igualment essencials. O quan això és possible, llavors resulta més difícil l'elaboració perquè en el fons és una impossibilitat intrínseca el deslligar-se de les anteriors. Així, se segueixen obrint en cada cas els horitzons i l'essencial sempre és deixat al futur, com la vertadera herència. Però l'essencial no és el que pot ser negat i discutit per l'esperit de l'època. (*Die eigentümliche Kurzatmigkeit des Fragens und Denkens ist zwar nicht zu beseitigen, aber es bedarf unserer Anstrengung, ihr nicht unversehens zum Opfer zu fallen. Wir vermögen zum einen nur selten, den inneren Duktus einer Problematik im ganzen zu durchlaufen und in Lebendigkeit und Verwandlungsfähigkeit zu erhalten, oder wenn wir das noch vermögen, dann haben wir wieder nicht die Kraft, ganz neu Atem zu holen für andere gleichwesentliche Möglichkeiten. Oder, wenn das möglich ist dann ist die entsprechende Ausarbeitung schwieriger, weil die Ablösung vom Früheren im Grunde eine innere Unmöglichkeit ist. So bleibt das jeweilige Aufbrechen der Horizonte; das Wesentliche ist immer der Zukunft überlassen, als das eigentliche Erbe. Nicht aber ist das Wesentliche, was widerlegbar ist und was der Zeitgeist diskutiert.*)>> (GA 26, 198/183-184).

²⁷⁴ <<La finitud de la filosofia no consisteix en què es topi amb límits i no es pugui anar més enllà d'ells, sinó en què, en la simplicitat de la seva problemàtica central, amaga una riquesa que exigeix una vegada i una altra un nou despertar (*Die Endlichkeit der Philosophie besteht nicht darin, daß sie an Grenzen stößt und nicht weiter kann, sondern darin, daß sie in der Einfachheit ihrer zentralen Problematik einen Reichtum birgt, der je wieder ein neues Wachwerden fordert*)>> (GA 26,

dilucidar el *caràcter científic* de l'ontologia caldrà (i) mostrar el fonament òntic de l'ontologia, (ii) el caràcter d'aquest fundar, i (iii) caracteritzar el mode de coneixement de l'ontologia com a ciència del ser (cf. GA 24, 27/45).²⁷⁵

La identificació de filosofia i ontologia (ciència del ser) es consolida en el SS 1927. L'ontologia és *ciència transcendental*. <<Superem l'ens, per arribar al ser (*Wir übersteigen das Seiende, um zum Sein zu gelangen*)>> (GA 24, 23/43). És ciència *crítica*, car només entrem en la filosofia efectuant la distinció entre ser i ens, sent "crítics" (*chrinein* en grec).²⁷⁶ Per això és també ciència *temporària*, atès que la distinció ontològica exigeix pensar el ser a la llum del "temps".²⁷⁷

Segons Kant conèixer quelcom *a priori* vol dir conèixer-ho a partir de la seva possibilitat. <<*A priori* vol dir, doncs, el que fa possible l'ens com a ens, en el *que* és i en el *com* és (*Apriori heißt mithin das, was Seiendes als Seiendes in dem, was und wie es ist, möglich macht*)>> (GA 24, 461/385). Però per què la *possibilitat* o *condició de possibilitat* d'una cosa ha de ser *anterior* (*früher*)? Per què les determinacions del ser són "*a priori*"? (i) En primer lloc, <<no pas perquè coneguem el ser abans que l'ens. Ja que d'entrada i prèviament experimentem l'ens; el ser només el coneixem després o potser mai. (*nicht deshalb, weil wir es früher erkennen als das Seiende. Denn zunächst und vorher erfahren [462] wir Seiendes; das Sein erkennen wir erst später oder vielleicht überhaupt nicht.*)>> (GA 24, 461-462/385). No s'ha de pensar 'anterior' en termes del concepte vulgar del temps. (ii) En no tenir clar el sentit en què l'*a priori* té a veure amb el temps, s'acaba identificant l'*a priori* amb essencialitats extratemporals, supratemporals, atemporals.²⁷⁸ (iii) Heidegger postposa la resposta a un aclariment de la <<temporarietat de la comprensió del ser (*Temporalität des Seinsverständnisses*)>> (GA 24, 462/386).²⁷⁹ Però que el temps sigui ontològicament primer, en l'ordre de fonamentació, no vol dir que sigui ònticament primer o que sigui etern.

198/184).

²⁷⁵ Això s'elabora parcialment en el SS 1927 on es repassen les quatre tesis fonamentals sobre el ser que han tingut vigència en la Història de la Filosofia, que haurien d'il·luminar la distinció entre ser i ens (cf. cap. 1.1.2.).

²⁷⁶ <<Amb aquesta distinció entre el ser i l'ens i amb l'elecció del ser com a tema ens allunyem, de forma radical, del camp de l'ens. El superem, el transcendim. Podem anomenar també a la ciència del ser, en tant que ciència crítica, la *ciència transcendental*. (*Mit dieser Unterscheidung des Seins vom Seienden und der thematischen Abhebung des Seins gehen wir grundsätzlich aus dem Gebiet des Seienden heraus. Wir übersteigen, wir transzendieren es. Wir können die Wissenschaft vom Sein als kritische Wissenschaft auch die transzendente Wissenschaft nennen.*)>> (GA 24, 23/42). Sobre el concepte de transcendència: cf. cap. 5.

²⁷⁷ Les proposicions ontològiques són temporàries, i per tant, aprioriques (cf. GA 24, 461/385) <<*A priori* significa 'des de l'anterior' o 'l'anterior' (*Apriori heißt >von Früherem her< oder >das Früheren<*)>>. El terme 'ja (*schon*)' és el que ha aparegut més vegades en el curs, diu Heidegger. P.e.: <<Rau 'ja prèviament' a la base, 'ha de ser comprès sempre ja d'antuvi', onsevulla que l'ens comparegui, 'ja està abans' projectat el ser (*Es liegt >vorgängig schon< zugrunde, >es muß immer schon im vorhinein verstanden sein<, wo Seiendes begegnet, ist >zuvor schon< Sein entworfen*)>> (GA 24, 461/385). La tradició des de Plató ho ha designat com a *a priori*.

²⁷⁸ La negació dogmàtica de la relació entre *a priori* i el temps, es dona perquè s'entén aquest en sentit vulgar.

²⁷⁹ <<I atès que el temps com a font de tot el que fa possible (de les possibilitats) és el més anterior de tot, totes les possibilitats posseeixen, com a tals, en la seva funció de fer possible, el caràcter de l'anterior, és a dir, són *a priori* (*Und weil die Zeit als Quelle aller Ermöglichungen (Möglichkeiten) das Früheste ist, sind alle Möglichkeiten als solche in ihrer Ermöglichungsfunktion vom Charakter des Früher; d. h. apriori*)>> (GA 24, 463/386-387).

3.1.2.2. Filosofar com a metafísica. Esdeveniment fonamental del Dasein

La concepció escolar de la metafísica estableix una dualitat entre coses i idees, entre allò físic i metafísic. Però no és aquesta “diferència metafísica” entre cosa i idea, sensible i suprasensible, al que es remet Heidegger. La diferència metafísica és cega respecte *la metafísica mateixa*. És a dir, l'esdeveniment fonamental de la diferència (segons Leyte) o *diferència ontològica* (ens i ser, allò dit i el dir mateix).²⁸⁰ En els escrits breus del 1929 trobem la *dualitat essencial* indicada pel terme ‘metafísica’, tal i com Leyte exposa. A *Què és metafísica?* (1929) la dualitat es dona com a copertinença de ser i no-res. Es tracta tant d'una identitat, com d'una diferència. Hi afegiria la diferència entre l'ens en total i el món com “aquell” que cedeix el caràcter de totalitat a l'ens (cf. cap. 7.1.2.). A *De l'essència del fonament* (1929) la dualitat es manifesta com a diferència ontològica entre ser i ens. La metafísica seria l'esdevenir-se d'aquesta “diferència” (ser – ens, ser – no-res, món - ens), fonamental pel sorgir del Dasein com a ens.

I. Filosofia com a filosofar: el transcendir explícit del Dasein

Ens hem informat de l'abandonament de la concepció de la filosofia com a *ciència* (del ser) en curs WS 1928/29. En aquella “Iniciació a la Filosofia”²⁸¹ es parteix d'una sorprenent identificació de *ser-home* i *filosofar* (un peculiar transcendir). La filosofia no és externa, com un bé cultural que podem escollir o ignorar, <<perquè l'essència de la filosofia és ser una possibilitat finita d'un ens finit (*weil das Wesen der Philosophie ist, eine endliche Möglichkeit eines endlichen Seienden zu sein*)>>. Sense saber res de filosofia som en ella (com a possibilitat). <<Ser aquí en tant que home significa filosofar (*Als Mensch da sein, heißt philosophieren*)>> (GA 27, 3/19). Això no vol dir que tothom sigui filòsof o filosofi amb igual intensitat. Com les mònades de Leibniz que reflecteixen íntegrament el món des de cadascuna d'elles, el Dasein (presentat aquí simplement com l'home del cas), filosofa en un grau o altre.²⁸² La filosofia és *filosofar*, és més aviat un *com*.²⁸³ Un *com* en el qual es produeix una explicitació del *transcendir* (constituent del Dasein

²⁸⁰ Cf. Leyte (2005), 163.

²⁸¹ Les lliçons del WS 1928/29 es titulen *Einleitung in die Philosophie*. Tenint en compte que el verb *einleiten* significa: introduir, iniciar, encaminar, encapçalar, preludejar, provocar... prefereixo parlar d'una “Iniciació a la filosofia” que no pas d'una “Introducció” com fa el traductor al castellà (García Norro).

²⁸² <<Però perquè el ser-home té diverses possibilitats, múltiples nivells i graus de lucidesa, pot l'home estar en la filosofia de formes diverses. Corresponentment, la filosofia pot romandre oculta com a tal, o anunciar-se i manifestar-se en el mite, religió, poesia, ciències, sense ser reconeguda com a filosofia. Però com que la filosofia com a tal pot desenvolupar-se també de forma expressa i pròpia, sembla com si aquells que no s'impliquen en el filosofar explícit estiguessin fora de la filosofia. (*Weil nun aber das Menschsein verschiedene Möglichkeiten, mannigfache Stufen und Grade der Wachheit hat, kann der Mensch in verschiedener Weise in der Philosophie stehen. Entsprechend kann die Philosophie als solche verborgen bleiben oder sich bekunden im Mythos, in der Religion, in der Dichtung, in den Wissenschaften, ohne daß sie als Philosophie erkannt wäre. Weil nun die Philosophie als solche sich auch ausdrücklich und eigens ausbilden kann, sieht es so aus, als stünden diejenigen, die sich [4] am ausdrücklichen Philosophieren nicht beteiligen, außerhalb der Philosophie.*)>> (GA 27, 3-4/19). La filosofia rau en cadascú però “encadenada”. Ara bé, <<posar en marxa el filosofar, deixar que la filosofia en nosaltres s'esdevingui (*in Gang bringen des Philosophierens, die Philosophie in uns zum Geschehen werden lassen*)>> (GA 27, 5/21) és una cosa que només pot fer cadascú per si sol lliurement, i ningú pot fer-ho pels altres.

²⁸³ <<Filosofia no es refereix a allò del qual es tracta en ella, allò que en ella ha de ser conegut, sinó al com, a la forma bàsica del comportament que ella representa. Per això diem: filosofia és filosofar. (*Philosophie nennt nicht das, was da behandelt, erkannt werden sollte, sondern das Wie, die Grundart des Verhaltens. Daher sagen wir: Philosophie ist Philosophieren.*)>> (GA 27, 25/33).

o proto-acció (*Urhandlung*) de l'home), el qual té a veure amb la *llibertat*, que permet el vincle amb l'ens i la necessarietat (cf. cap. 5.2.4., 5.3., 6.3.3.2. (apartat I), 8.3.2.).²⁸⁴

Filosofar és transcendir explícit, preguntar-se pel ser de l'ens. <<Existir significa filosofar (*existieren heißt philosophieren*)>> (GA 27, 214/228). En rigor, existir seria *prefilosofar*, és a dir, precomprendre el ser de l'ens. <<El transcendir expressament com a filosofar és el preguntar reiteratiu pel ser de l'ens; preguntar sobre el ser com a tal (*Transzendieren als Philosophieren ist sich wiederholendes Fragen nach dem Sein des Seienden; das Sein als solches befragen*)>>, intentar concebre allò que ja sempre hem comprès (GA 27, 216/230). La filosofia com a *ontologia* planteja un problema que brolla de l'essència del Dasein. Per això, *filosofar* és seguir una direcció “interna” a l'existir.

La filosofia, com a *explícit* deixar ser la transcendència des del seu fonament (cf. cap. 5.3.2.), parteix sempre de la precomprensió del ser²⁸⁵, de <<la possibilitat d'execució de la distinció de ser i ens (*Möglichkeit des Vollzugs des Unterscheidens von Seiendem und Sein*)>> (GA 27, 223/237). Com que el filosofar brolla del nucli del Dasein <<necessita d'un alliberament i conducció pròpies (*einer eigenen Befreiung und Führung bedarf*)>>, <<un alliberament en el qual el Dasein ha d'exercir violència contra si mateix (*einer Befreiung, bei der das Dasein gegen sich Gewalt brauchen muß*)>> (GA 27, 220/234).²⁸⁶

II. Identificació de filosofia i metafísica

II.1. El terme ‘metafísica’ i l'experiència originària que indica

Des de la caracterització de la filosofia com a filosofar del Dasein (WS 1928/29), en l'escrit WiM i sobretot en el curs WS 1929/30, s'arriba a una concepció radical de la filosofia, la qual acaba designant la mateixa experiència que el terme ‘metafísica’ ja indicava veladament. És a dir, l'experiència del moviment constituent de la transcendència, on *món*, *Dasein* i *ens en total* guanyen les seves respectives posicions. Per veure això, faré una presentació del terme ‘metafísica’ (en el present apartat II.1.) seguida d'una exposició de la concepció essencial de la filosofia com a metafísica (en l'apartat II.2.), partint en els dos casos del curs del WS 1929/30.

‘Metafísica’ no és una <<paraula primordial (*Urwort*)>> (GA 29/30, 37/50) perquè no s'emmiralla en allò que precisament designa. Es tracta d'un mer compost de paraules. Però acaba *esdevenint* un *concepte* fonamental, en tant que apunta a una experiència radicalment originària: l'esdeveniment ontològic en què es constitueix el Dasein (com a *ens* que *és* en el *món*), que Heidegger ja havia designat com a ‘transcendència’ (SS 1927, SS 1928, WS 1928/29, *WiM*, *VWdG*). En el curs WS 1929/30 s'explica perquè designar com a ‘metafísica’ al preguntar pel món, la singularitat i la finitud (cf. cap. 3.2.1.).

Històricament ‘metafísica’ és el producte de la compactació de l'expressió ‘*tà metὰ tà physikà*’, forjada amb una funció bàsicament heurística. Després d'Aristòtil la filosofia es fa acadèmica, escolar, i el saber es sedimenta, quedant classificat en disciplines. Però hi ha una sèrie d'escrits aristotèlics de difícil

²⁸⁴ <<Car només on hi ha llibertat esdevé possible la vinculació i la necessitat (*Nur wo Freiheit ist, wird Bindung und Notwendigkeit möglich*)>> (GA 27, 214/227).

²⁸⁵ Kiesel (2007), 268. Precisament el filosofar és “el trànsit articulador del preconceptual comprendre el ser al problemàtic voler-concebre” (*vom vorbegrifflichen Verstehen des Seins zum fraglichen Begreifenwollen*)”.

²⁸⁶ Com deia Plató en el *Fedre*, en esmentar els esforços i la lluita de l'ànima per dirigir-se vers les coses mateixes.

ubicació. Els arxivers es troben en un destret respecte uns escrits que van després dels escrits de física²⁸⁷ i que hi tenen a veure, tot i ser més generals. En aquest context hel·lenístic apareix el terme ‘tà metà tà physikà’, per encabir els escrits de *próte philosophía* d’Aristòtil en l’esquema triple de lògica, física i ètica (Andrònic de Rodes, s.I a.C.). Aquest **significat tècnic** del terme²⁸⁸, en què ‘metà’ té un sentit purament espacial com el d’allò que es troba *darrere de (post)* o després de la física, patirà una transformació en traduir-se. En llatí, l’expressió composta grega passa a ser una paraula i ‘metà’ pren un **significat de contingut**, com si es determinés *de què* tracta la disciplina. ‘Metà’ s’entén ara com a ‘més enllà’, ‘per sobre de’ (*trans, super*). La metafísica és l’estudi del que està més enllà de la física, del super-sensible o trans-sensible. La proposta de Heidegger consisteix en seguir el camí invers. És a dir, desconstruir el procés realitzat històricament. Cal interpretar ‘metafísica’ a partir de la *próte philosophía* i no a la inversa. Així es legitima el terme, referint-lo a l’experiència originària a què, de manera obscura, apunta.

El judici heideggerià respecte el *concepte tradicional de metafísica* és sever.

(i) Es tracta d’un concepte *alienat* que pretesament ens duu vers ens suprasensibles “donats”, és a dir, positius.²⁸⁹ Amb això es perd la indicació central del filosofar com a *postura fonamental autònoma (eigenständige Grundhaltung)*. L’alienació i exterioritat del concepte tradicional de metafísica resideix en què el seu objecte és un ens present, encara que superior.

(ii) És un concepte *confús*. Es distingeix entre l’ens suprasensible i les determinacions més universals de l’ens (la pregunta per l’ens com a tal), però no es distingeixen els *dos modes fonamentalment diversos de trobar-se més enllà (Hinausliegen)*, que queden acoplats en un sol concepte. El *metà* queda indeterminat. No es distingeix entre *suprasensible* i *insensible*²⁹⁰ (cf. GA 29/30, 67-68/71-72). Com s’ha de pensar el ‘metà’, el ‘més enllà’, ‘sobre’ o ‘super’?²⁹¹

Concebent-se aproblemàticament, la metafísica desatén el problema fonamental que havia de designar, i vers al qual Heidegger vol fer cap. Perquè ‘metafísica’ és el títol d’un problema, la pregunta per *què és* ella mateixa. Què és *metafísica*? Què vol dir *filosofar*? Ella es pregunta per l’ens en total, però què significa <<en total (*im Ganzen*)>>? Heidegger considera que s’ha parlat massa *de* filosofia, i ara cal parlar

²⁸⁷ Respecte el que es diu en el curs WS 1929/30 sobre la *physis*: cf. cap. 6.1.1.1..

²⁸⁸ Designant-la així, la filosofia autèntica <<no es designa pel que fa al seu contingut ni segons la seva problemàtica especial, sinó mitjançant un títol que hauria d’indicar la seva posició en l’ordre extern dels escrits (*Man kennzeichnet die eigentliche Philosophie durch diese Bezeichnung nicht inhaltlich, nicht nach ihrer besonderen Problematik, sondern durch einen Titel, der ihre Stelle in der äußerlichen Ordnung der Schriften anzeigen sollte*)>> (GA 29/30, 58/65). Ve a ser un nom purament tècnic, sorgit d’una perplexitat, que no diu res sobre el contingut de la cosa designada.

²⁸⁹ <<Però el tot –això trans-sensible i allò sensible–, en certa manera, està *present d’una mateixa manera (Das Ganze aber - dieses übersinnliche und das Sinnliche - ist in gewisser Weise gleichmäßig vorhanden)*>> (GA 29/30, 66/71). Heidegger critica la dogmàtica teològica medieval per concebre la filosofia primera aristotèlica i tota metafísica en una òntica: tant l’ens com a tal (naturalesa o essència de l’ens), com l’ens suprem fonament del primer (*theion*) són concebuts positivament, com a ens present, subsistent, que està-aquí (*vorhanden*), encara que de manera supra-sensible.

²⁹⁰ El coneixement teològic és no-sensible, en el sentit de *trans-sensible*, ja que tracta un ens que es troba *més enllà* dels sentits, mentre que el coneixement de l’ens com a ens tracta quelcom no-sensible, però no perquè estigui més enllà del sensible, sinó perquè és quelcom *insensible*, no accessible directament pels sentits.

²⁹¹ Heidegger desenvolupa aquesta crítica en la metafísica de Tomàs d’Aquino (1225-1274), que equipara, sense més, *prima philosophia, metaphysica* i *theologia* o *scientia divina* (cf. GA 29/30, 69-77/73-78). També presenta el concepte de metafísica de Suárez (1548-1617) com a pont vers la metafísica moderna. Aquesta es determinaria a partir de la ciència natural matemàtica presentant-se com a ciència del que és absolutament cert (Descartes). La metafísica tindria com a contingut allò absolut (Fichte). (cf. GA 29/30, 82-84/82-84).

des d'ella. Això és, *filosofar*, actuar des de la metafísica.²⁹² No podem preguntar-nos per ella des de fora, sinó únicament des de “dins”, des d'un estat d'ànim fonamental, que caldrà despertar i mantenir despert com a pas “metòdic” a un preguntar metafísic autèntic (cf. cap. 7.2.2.1.). La metafísica és un esdeveniment, com la filosofia és filosofar, i només ella pot parlar amb autoritat d'ella mateixa.²⁹³

II.2. Concepció radicalitzada de la filosofia (metafísica)

La filosofia (en el sentit de la metafísica) és incomparable, és <<*quelcom independent, una cosa última (etwas Eigenständiges, Letztes)*>> (GA 29/30, 3/25). La filosofia no és ni ciència²⁹⁴, ni cosmovisió. Art i religió són formes de *fer* del mateix ordre essencial que la filosofia, a diferència del que passa amb la ciència i la cosmovisió. Un recull dels significats que ha tingut la filosofia (metafísica) al llarg de la història ens servirà per conèixer <<*opinions sobre la metafísica, però no a ella mateixa (Wir lernen Meinungen über die Metaphysik kennen, aber nicht sie selbst)*>> (GA 29/30, 5/26). Aquesta incomparabilitat ens exigeix guanyar la metafísica des d'ella mateixa, és a dir, atenent que *filosofia és filosofar*. Obscurament sabem que <<la filosofia és un pronunciament últim i una conversació silenciosa²⁹⁵ de l'home, que l'abraça completament i de manera contínua (*Philosophie - eine letzte Aussprache und Zwiesprache des Menschen, die ihn ganz und ständig durchgreift*)>> (GA 29/30, 7/27). És essencial al nostre ser-home (Dasein).

En aquest curs WS 1929/30 es plasma una concepció radical de la filosofia (metafísica) com a esdeveniment i protoacció. La filosofia apareix *equivocament* –pel seu caràcter escapívol-, té una *inseguretat* pròpia i el *perill* és el seu indret d'apareixement.

(i) L'*equivocitat* (*Zweideutigkeit*) és essencial a la filosofia, fins el punt que d'entrada ella es mostra en la forma de l'aparentar (*Schein*). La filosofia (metafísica) apareix amagant-se, fent-se passar pel que *no* és.²⁹⁶ Aquesta equivocitat té tres facetes: (a) la doble aparença de ciència i cosmovisió generada per la filosofia²⁹⁷; (b) l'equivocitat anterior s'aguditza en el context universitari on el professor dotat d'autoritat

²⁹² <<El decisiu és, però, que sortim d'aquest tractar sobre..., i comencem amb l'actuar en la metafísica mateixa. Això no vol dir altra cosa que preguntar ara de manera pròpia i real. (*Das Entscheidende ist aber, daß wir aus diesem Verhandeln über ... herauskommen und mit dem Handeln in der Metaphysik [87] selbst beginnen. Das besagt nichts anderes, als nun eigentlich und wirklich zu fragen.*)>> (GA 29/30, 86-87/85).

²⁹³ <<Només arribarem a fer-nos amb la seva essència [de la filosofia] experimentant-ho a partir del propi filosofar. Però això no ho experimentarem llegint i fent recensions de bibliografia filosòfica, sinó amb l'esforç de l'intent. (*Nur wenn wir es aus dem Philosophieren selbst erfahren, werden wir mit ihrem Wesen vertraut. Aber wir erfahren das nicht durch Lesen und Rezensieren von philosophischer Literatur, sondern durch die Anstrengung des Versuchens.*)>> (GA 29/30, 232/199).

²⁹⁴ En contra de la concepció que es plany que la filosofia encara no ha entrat en el camí segur i ferm de la ciència, i que aquesta seria la seva missió. L'ideal de la filosofia com a ciència absoluta és <<la degradació més funesta de l'essència intimíssima de la filosofia (*die verhängnisvollste Herabsetzung ihres innersten Wesens*)>> (GA 29/30, 3/24).

²⁹⁵ A diferència del traductor al castellà, A. Ciria, que vessa *Zwiesprache* com a ‘conversación a solas’, he preferit l'opció de ‘conversació silenciosa’. En la *Zwiesprache* l'home pot conversar amb si mateix o amb altres –no presents (perquè no hi són, perquè són morts, perquè no els hem conegut (filòsofs, artistes, científics, cares sense nom de la nostra infantesa))- , “mentalment”, o fins i tot, amb la vida, el viure, les coses i el món. En fer-ho, certament no s'està parlant amb algú com en un diàleg quotidià amb un interlocutor present, però tampoc és una conversació “a soles”.

²⁹⁶ <<Més encara, es fa passar per una cosa que no és en absolut. Això no és ni una vel·leïtat seva ni una mancança, sinó que forma part de l'essència positiva de la metafísica. Què? L'equivocitat. (*Noch mehr, sie gibt sich als etwas, was sie gar nicht ist. Das ist weder nur eine Laune von ihr noch ein Mangel, sondern das gehört zum positiven Wesen der Metaphysik. Was? Die Zweideutigkeit.*)>> (GA 29/30, 15/34).

²⁹⁷ La filosofia no es genera inspirant-se en la ciència, ni guanya el seu sentit esdevenint útil per a la vida. Això és endosar-li

deixa anar la lliçó magistral i els estudiants l'aprenen i se n'examinen.²⁹⁸ Però la filosofia no està tancada en les facultats, no es limita als experts, ni es determina per la distinció acadèmic / extraacadèmic, car “afecta” a cadascú, encara que equívocament. (c) Per acabar, la mateixa veritat filosòfica és profundament equívoca. Es poden demostrar les proposicions filosòfiques?²⁹⁹ Heidegger es mostra hesitatiu sobre si les coses essencials són demostrables en absolut. Potser allò demostrable és, justament, allò de poc valor filosòfic. Però llavors, la filosofia és indemostrable? Si el que diu és indemostrable on rau el seu caràcter de veritat, si el té? (GA 29/30, 19-20/37-38).³⁰⁰

(ii) Davant d'aquesta equivocitat profunda, hem d'afirmar que la filosofia és *insegura*: <<no tenim certesa del filosofar (*Wir sind des Philosophierens ungewiß*)>> (GA 29/30, 27/43), ni cap seguretat absoluta. La filosofia és un <<fer humà (*menschliches Tun*)>> i, com a tal, té a veure amb la llibertat, la finitud i l'existència del Dasein. La veritat de la filosofia és la veritat del Dasein³⁰¹ (cf. III, cap. 2.3.2., esp. cap. 2.3.2.2. (apartat I), 3.3.3.4.). Així el que vulgarment se li retreu a la filosofia i a les seves veritats “febles”, és justament el seu caràcter propi i la seva força. Tot això ni ho sabem amb certesa absoluta ni incertament, sinó *en un saber peculiar* que és el propi de la filosofia i que descobrim endinsant-nos en el filosofar.

apèndixs externs. Les formes híbrides de la “filosofia” que hi ha, de fet, només tenen existència literària. Tractats científics amb afegitons moralitzants, o una prèdica expressada amb estil científic. <<Les dues coses poden oferir l'aspecte de la filosofia, i amb tot cap de les dues ho és (*Beides kann so aussehen wie Philosophie und ist doch keine*)>>. Però també al contrari: podem trobar un àrid tractat científic sense rastre de subjectivitat moralitzant ni cosmovisió que estigui carregat de filosofia; o un diàleg sense termes ni estructura científica, expressat planerament, que sigui una concepció filosòfica estricta (cf. GA 29/30, 16-17/35).

²⁹⁸ <<La filosofia com a especialitat, com a assignatura d'examen, una disciplina en la qual es fa el doctorat igual que en d'altres disciplines. Pels estudiants i els docents la filosofia té l'aparença d'una especialitat general sobre la qual s'imparteixen lliçons. (*Philosophie als Lehrfach, Examensfach, eine Disziplin, in der wie in anderen Disziplinen promoviert wird. Für die Studierenden und Dozenten hat die Philosophie den Schein eines allge meinen Faches, darüber Vorlesungen gehalten werden.*)>> (GA 29/30, 17/36). El filòsof professional forma part d'aquells homes que <<poden o han de tenir el curiós destí de ser pels demés una ocasió per tal que en ells es desvetlli el filosofar (*das merkwürdige Schicksal haben können oder müssen, für die anderen eine Veranlassung dafür zu sein, daß in diesen das Philosophieren erwacht*)>> (GA 29/30, 19/37).

²⁹⁹ En filosofia ens preguntem per què no ha estat demostrat (d'una o altra manera) que els sentits són el principi fonamental del coneixement o que la llibertat és una idea que no existeix en la realitat física, etc.

³⁰⁰ <<El pressupòsit que finalment, limitant-nos al que és demostrable, es podria eliminar bàsicament l'equivocitat, es redueix a un pressupòsit més profund: que en general allò demostrable és l'essencial, també en filosofia. Però potser això sigui un error, potser només sigui demostrable allò que és en l'essencial irrellevant, i potser allò que primer s'ha de demostrar no tingui en si cap pes interior. (*Diese Voraussetzung, daß am Ende durch die Beschränkung auf Beweisbares die Zweideutigkeit grundsätzlich beseitigt werden könnte, geht auf eine tiefer liegende zurück: daß überhaupt das Beweisbare das Wesentliche auch in der Philosophie sei. Aber vielleicht ist das ein Irrtum, vielleicht ist beweisbar nur, was im Wesentlichen belanglos ist, und vielleicht trägt all das, was erst bewiesen werden soll, kein inneres Gewicht in sich.*)>> (GA 29/30, 21/39).

³⁰¹ <<La seva veritat és essencialment la veritat del Dasein humà. La veritat del filosofar està conjuntament arrelada juntament en el destí del Dasein. Però aquest Dasein succeeix en llibertat. La possibilitat, el canvi i la situació són obscurs. El Dasein es troba enfront de possibilitats que no coneix. Està sotmès a un canvi que no coneix. Es mou contínuament en una situació que no domina. Tot el que forma part de l'existència del Dasein igual d'essencialment forma part de la veritat de la filosofia. (*Philosophie hat nur einen Sinn als. Ihre Wahrheit ist wesenhaft die des menschlichen Daseins. Die Wahrheit des Philosophierens ist im Schicksal des Daseins mitverwurzelt. Dieses Dasein aber geschieht in Freiheit. Möglichkeit, Wandel und Lage sind dunkel. Es steht vor Möglichkeiten, die es nicht voraussieht. Es ist einem Wandel unterworfen, den es nicht kennt. Es bewegt sich ständig in einer Lage, der es nicht mächtig ist. All das, was zur Existenz des Daseins gehört, gehört ebenso wesentlich zur Wahrheit der Philosophie.*)>> (GA 29/30, 27/43-44).

(iii) No només equívoca i insegura, sinó que a la filosofia li pertany un tremp afectiu inestable, alguna cosa així com el *perill*. Per què no hauria de trontollar tot, si ni tan sols sabem amb certesa si estem filosofant o no? <<En efecte. **Ha de trontollar tot**. Altra cosa no ens podem exigir. (*In der Tat. Es soll alles ins Wanken geraten. Wir können etwas anderes von uns aus gar nicht fordern.*)>> (GA 29/30, 28/44). Aquesta vacil·lació del fons mateix, aquesta tremolor de la base, aquest trontollar de tot plegat, pertany a la filosofia. Per filosofar cal trobar-se anímicament corprès per la cosa mateixa (cf. cap. 7.1.1. i cap. 7.2.).³⁰² Diu en el WS 1929/30: <<La filosofia, aquest amor a..., aquesta nostàlgia per..., ha de mantenir-se en la nihilitat, en la finitud. La filosofia és el contrari de tot aquietament i seguretat. (*Philosophie, diese Liebe zu ... als Heimweh nach ... in der Nichtigkeit, in der Endlichkeit sich halten muß. Philosophie ist das Gegenteil aller Beruhigung und Versicherung.*)>> (GA 29/30, 28/44). La filosofia com a **remolí** (*Wirbel*) en què l'home es troba i només des d'on podrà concebre de manera radical el Dasein que és a la vora de l'ens. La veritat del concebre filosòfic és radical, per això sempre l'assetja la perillosa proximitat de la màxima incertesa. <<Cap cognoscent està necessàriament tan a prop de l'error com el que filosofa. (...) L'últim i el més extrem és el més perillós i el més insegur... (*Kein Erkennender steht jeden Augenblick notwendig so hart am Rande des Irrtums wie der Philosophierende...*) *Das Letzte und Äußerste ist das Gefährlichste und Unsicherste...*>> (GA 29/30, 29/44).³⁰³ La **perillositat de la filosofia** (*die Gefährlichkeit der Philosophie*) es negligeix en concebre's com a ciència absoluta (cf. GA 29/30, 30/45). La radicalitat del filosofar implica estar disposats a aquesta perillositat, és a dir, a endinsar-nos en la pròpia existència.

II.3. La metafísica com a esdeveniment fonamental del Dasein

No s'ha de menystenir la importància d'aquest **sobresalt** (*Schrecken*), d'aquest conat de desesperació alliberadora que corre per l'espina dorsal del filosofar genuí, ja que aquí es revela <<que el concepte filosòfic és un *atac* a l'home, i a sobre a l'home en el seu tot, tret de la quotidianitat i foragitat vers el fonament de les coses (*daß der philosophische Begriff ein Angriff ist auf den Menschen und gar auf den Menschen im Ganzen - aufgejagt aus der Alltäglichkeit und zurückgejagt in den Grund der Dinge*)>>. Quin és aquest fonament? S'insinua amb el terme 'món'? (cf. cap. 3.2.) <<En tot cas l'atacant no és l'home, el dubtós subjecte de la quotidianitat i de la beatitud sapiencial, sinó que és *el ser-hi en l'home qui dirigeix en el filosofar l'atac contra l'home* (*Der Angreifer aber ist nicht der Mensch, das zweifelhafte Subjekt des Alltags und der Wissensseligkeit, sondern das Da-sein im Menschen richtet im Philosophieren den Angriff auf den Menschen*)>> (GA 29/30, 31/46).³⁰⁴ Per filosofar s'ha de travessar la cuirassa de la quotidianitat, i per això es parla d'una transformació (*Verwandlung*) o conversió del Dasein.³⁰⁵ És el mateix moviment indicat pels diferents modes del concepte ontològic de món extrets de SuZ: el món 4A que en esberlar-se mostra el món 4B, que possibilita el món 4C (cf. III, cap. 2.1.1.3. (apartat I), 3.3.2.4., 3.3.5.). En el sacsejar-se l'existència *podem* ser

³⁰² Aquesta idea ha estat anunciada a la III part de la tesi, en parlar de la nihilitat de l'ésser-en-el-món i del món com a no-res (cf. III, cap. 2.1., 2.2.2., 3.2.).

³⁰³ La mateixa idea la trobem a *WiM* (cf. GA 9, 122/107).

³⁰⁴ Aquí es mostra una diferència respecte l'exposició de la crida de la consciència a SuZ (cf. SuZ, 275/295). El cridat (l'atacat) és l'home dispers en l'ens i qui crida (l'atacant) és el seu Da-sein. Es transforma aquí terminològicament la diferència que he marcat entre Dasein 1 i Dasein 2, a la distinció entre home i Da-sein?

³⁰⁵ Merker, B., *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis (Zu Heideggers Transformation der Phänomenologie Husserls)*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1988, 8, 57, 153-193. Parla d'una 'Konversion' de la impropietat a la propietat de l'existència.

remesos al nostre ser-hi més propi, obrir-nos pròpiament al món com a tal. És necessària una específica “violenciació” de l’habitual per assolir l’essencial, el fonamental, com la cita anterior recull.³⁰⁶

El que irromp en aquesta “violència” (“crit sord” de la consciència), en el “remolí” de la nihilitat del fons que ens serveix de “base”, es pot entendre com la *transcendència* mateixa (“reduïda” com en el cas de l’angoixa).³⁰⁷ En tot cas, l’important és l’irrompre mateix, l’*esdeveniment*. En l’escrit del 1929, *WiM?*, es constata el vincle d’aquest esdeveniment amb el terme ‘metafísica’. La metafísica <<no és ni una disciplina de la filosofia acadèmica ni un àmbit d’ocurrències arbitràries (*Sie ist weder ein Fach der Schulphilosophie noch ein Feld willkürlicher Einfälle*)>>, sinó <<l’esdeveniment fonamental del Dasein. És el Dasein mateix. (*Die Metaphysik ist das Grundgeschehen im Dasein. Sie ist das Dasein selbst.*)>> (GA 9, 121-122/107).

La metafísica és el Dasein mateix, però precisament en el seu *esdevenir-se* (Dasein II)³⁰⁸, i no en la seva “posició” ontològica (Dasein II) (cf. cap. 5.2.1. i 5.2.4.). Segons Leyte, “hauríem de limitar-nos a entendre que la *metafísica* és l’*esdeveniment* i res més”, per tant, s’identifica amb el sentit més ontològic del Dasein (l’esdevenir-se (l’èsser-)en-el-món). Recordem que el Dasein ja era concebut a *SuZ* “com el *lloc* mateix (el *Da*) de la diferència, a saber, entre l’ens, les coses, i allò que no és ni pot ser ens, el ser. (...) *Da-sein* significa, al capdavall, el lloc, caracteritzable ambigüament com a no-lloc, també com a creuament, però en cap cas identificació, entre ens i ser.”³⁰⁹ Entre ens i món, doncs. ‘Metafísica’ diu el mateix que ‘Dasein’: un origen³¹⁰ que no és fruit d’una imposició conceptual o teòrica; simplement *es reconeix*.³¹¹

Filosofar <<és posar en marxa la metafísica (*ist das In-Gang-bringen der Metaphysik*)>>, cosa que només passa <<per mitjà d’un salt particular de la pròpia existència que s’endinsa en les possibilitats fonamentals del Dasein en total (*durch einen eigentümlichen Einsprung der eigenen Existenz in die Grundmöglichkeiten des Daseins im Ganzen*)>> (GA 9, 122/108) (cf. cap. 5.3.2. (final)). Si tornem al WS 1929/30, veiem que *filosofar* no només <<és un mode fonamental del ser-hi o *Da-sein* (*ist (...) eine Grundart des Daseins*)>>, sinó que, entesa com a posar-en-marxa la metafísica (*WiM*) i explicitar la transcendència (WS 1929/30), <<la filosofia és la que, habitualment de manera encoberta, fa que el ser-hi o *Da-sein* arribi a ser per primera vegada allò que pot ser (*Die Philosophie ist es, die im Verborgenen zumeist das Da-sein erst zu dem*

³⁰⁶ Cf. Franzen, W., “Die Sehnsucht nach Härte und Schwere. Über ein zum NS-Engagement disponierendes Motiv in Heideggers Vorlesung >>Die Grundbegriffe der Metaphysik<< von 1929/30”, a: Gethmann-Siefert, A. i Pöggeler, O. (eds.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988, 78-92. L’autor defensa que en alguns indrets d’aquest curs WS 1929/30 es veu exemplarment aquest “enyor de la duresa i pesantor” com a rèplica a la “insostenible lleugeresa del ser” (M.Kundera) (78). Aquesta postura intransigent, preparada pel perill i la càrrega més pesant, es pot entendre com un dels factors que dugué a Martin Heidegger a comprometre’s inicialment amb el nacionalsocialisme, agafant la cadira de rector a la Universitat de Freiburg a l’abril del 1933. Franzen no vincula la filosofia de Heidegger amb el nazisme, però veu un camí possible de tal filosofia vers un comprometre’s existencial i anar a totes en el moment de la irrupció d’allò “nou” i perillós.

³⁰⁷ A *SuZ* era gràcies a l’angoixa que la *nihilitat* del món i del Dasein treia el cap, ara, al curs WS 1929/30, es deu a l’avorriment profund.

³⁰⁸ És l’esdeveniment de la transcendència, essencial a l’home, que en el WS 1928/29 s’ha considerat com a *filosofar* entès com a *transcendir explícit* (cf. cap. 3.1.2.2. (apartat I), 5.3.2.).

³⁰⁹ Leyte (2005), 164.

³¹⁰ ‘Origen’ no pas com a *principi* del qual se’n derivin conseqüències. Tal principi ja seria un derivat, *a posteriori*.

³¹¹ Leyte (2005), 167-168. “Però si costa reconèixer el *Dasein* perquè no es presenta com a quelcom obvi és perquè la seva *evidència* no és la d’un ens.” Si diem que el Dasein és un ens, p.e. ‘l’home’, precisament se’ns haurà escapat el Dasein. Voldrà dir que “no se l’ha reconegut i [que] s’ha interpretat mitjançant una idea prèvia (la d’home)”. El desmuntatge de *SuZ* diu així: “el Dasein, que semblava un ens, en realitat s’acaba reconeixent com el ser.”

werden läßt, was es sein kann)>> (GA 29/30, 33/47). ‘Filosofia’ se solapa amb ‘metafísica’ i ‘transcendència’. Fins i tot amb part del que significa ‘configuració de món (*Weltbildung*)’³¹² (cf. GA 29/30, 512/418, 519/423).

Filosofar és primigènia. No és un comportament comparable a cap altre. És <<l’esdevenir fonamental del Dasein (*das Grundgeschehen des Daseins*)>>, que el constitueix com a tal, autònom i heterogeni als comportaments habituals (GA 29/30, 34/48).³¹³ La filosofia no és una ocupació que tingui el seu àmbit i que sigui part de l’existència, sinó que ja ho ha abraçat *tot* d’entrada (cf. cap. 6.3.3.2., 7.1.1., 8.3.2.), permetent atendre a les coses amb una simplicitat i essencialitat habitualment oblidades.³¹⁴ Per això, he parlat de “*món propi*” arrel de la resolució a *SuZ* (cf. III, cap. 3) –no obstant les diferències entre la resolució de *SuZ* i l’esdeveniment i irrupció del fonament a *WiM* i el curs WS 1929/30-.

La metafísica seria, en paraules de **Leyte**, “una dualitat que no és reductible, sinó que forma part constitutiva de la cosa mateixa. En efecte, d’una cosa en forma part tant el que apareix com el que no apareix, però de tal manera que ‘no-aparèixer’ no és un defecte ni una cosa suprimible o superable, sinó que és elemental.”³¹⁵ La *dificultat de reconèixer el no-aparèixer* com a fonamental i irreductible és rellevant per a la qüestió del món, ja que és un obstacle central a l’hora de pensar-lo. El món, en tot allò que se li atribueix de *positiu* (significativitat, caràcter de totalitat, manifestivitat de l’ens), no ha d’oblidar la seva cara oculta (món 4B). Necessàriament oculta. El seu no-aparèixer per tal que aparegui l’ens, el seu enretirar-se per deixar manifestar-se les regions òntiques del cas, és un aspecte *positiu* del seu ser. Fins i tot en tant que *significativitat* (món 4A), el món com a tal s’ha de sostroure i ocultar-se, donant espai al comparèixer significatiu de l’ens.

II.4. Oposició entre filosofia i sentit comú.

És interessant remarcar la tensa relació que la *filosofia* manté amb el *sentit comú* -objecte de reflexió habitual en els cursos de finals dels anys vint-. Per una banda el sentit comú es mostra cec i insensible a les indicacions filosòfiques, en tant que penetren la fina capa de la familiaritat, d’allò donat per descomptat, del *comú* sense més. Per altra banda, el sentit comú com a producte inadvertit d’un cúmul de pre-decisions i pre-donacions ontològiques, com a magma de pressuposicions, preconcepcions i precomprensions, és possiblement un sòl fèrtil per al cultiu de la filosofia.³¹⁶ Com qui pica pedra en una

³¹² Esdeveniment en què el Dasein arriba per primer cop al seu ser (cf. cap. 8.1., 8.3. (esp. cap. 8.3.3.)).

³¹³ Heràclit i Plató ja apuntaven que només l’home que filosofa hi és de manera desperta (*das wache Dasein*), i Hegel designa la filosofia com a món invertit, car el que per a l’home corrent és normal, en ella està al revés: <<però en el fons és l’autèntic col·locar bé el propi Dasein (*aber im Grunde das eigentliche Zurechtrücken des Daseins selbst ist*)>> (GA 29/30, 34/48).

³¹⁴ <<No es tracta d’altra cosa que de tornar a guanyar aquesta dimensió original de l’esdevenir en el Dasein filosofant, per així tornar a “veure” totes les coses amb més senzillesa, més força i més perseverança (*Um nichts Geringeres geht es, als diese ursprüngliche Dimension des Geschehens im philosophierenden Dasein wieder zu gewinnen, um alle Dinge erst wieder einfacher, stärker und nachhaltiger zu >sehen<*)>> (GA 29/30, 35/48).

³¹⁵ Leyte (2005), 159. “La pregunta ‘què és metafísica?’ (...) no té el propòsit de liquidar la metafísica sinó de reconèixer el no-aparèixer com a fonamental i no reductible.”

³¹⁶ Wittgenstein, a *Sobre la certesa*, s’atansa a quelcom similar a un *sòl comú* sobre el qual es construeixen les creences empíriques, apreses, etc. Aquesta base està, d’alguna manera, desfonamentada i no té com a pilars evidències *vistes* o *intel·ligides*, sinó més aviat *formes d’actuar* i *modus vivendi*. <<358. Ara, m’agradaria de considerar aquesta seguretat no pas com una cosa semblant a la precipitació o a la superficialitat, sinó com (una) **forma de vida**. (Això és expressat molt malament i, segurament, també pensat malament.) (*Ich möchte nun diese Sicherheit nicht als etwas der Vorschnelligkeit oder*

mina, el filòsof ha d'extreure i clarificar el que de manera "invisible" constitueix *el comú* del sentit comú, allò que ja sempre hem deixat enrere en el nostre investigar la realitat, perquè és "evident", de calaix, massa elemental com per a ser qüestionat, sinó és per un boig o un bromista. El sentit comú com a "constructe" ve a ser el resultat i sediment de la pre-comprensió del ser en el viure i parlar en comú del Dasein històric. Quelcom així com una "objectivació" de la transcendència del Dasein (Dilthey parlava d'una objectivació de la vida, i podríem afegir que es tracta d'una sedimentació semàntica de l'esdevenir-se del món). En tant que solidificació d'un moviment essencial de l'existència, enclou en si tant un *moment de veritat* que cal posar de manifest, com la mateixa *ocultació* d'aquest moment (s'oculta l'imperar del món, l'esdeveniment de la transcendència, la comprensió preontològica del ser, el moviment de l'existència com a ser-possible).

La filosofia es pregunta: què és (el) ser?³¹⁷ I el no-res? I el món? Què vol dir ser-hi? D'entrada no podem pensar en res particular. Hegel considerava que la filosofia, en tant que crítica, s'allunya del sa sentit comú.³¹⁸ En contra del tòpic que fa del *ser* el més comprensible i clar dels conceptes ja que tots l'usem sempre segons Aristòtil la investigació del ser fracassa cada cop de nou (i una cosa semblant passaria amb el *món*). Es miri com es miri, el perill més gran que desvia la filosofia és la seducció del seu més gran oponent, <<la suposada intel·ligibilitat i obvietat de les coses (*die vermeintliche Selbstverständlichkeit der Dinge*)>> (GA 27, 217/231). Aquesta tensió i distància entre el filosofar i l'assenyat enteniment comú es remarca especialment durant el 1929 i el 1930.³¹⁹ El seny de l'home normal no és adequat per copsar la magnitud de l'irrompre en el propi Da-sein necessari pel filosofar. Per contra, l'home normal (*Normalmensch*) té tendència a espantar-se davant de la filosofia que s'expressa com a tal (cf. GA 29/30, 31/46). Per això la rebaixa, l'encobreix, la normalitza i la inhibeix, convencent-se que la filosofia és inofensiva, universal i estable, comuna a tots els homes: <<el normal és l'essencial, el mitjà i per tant vàlid universalment, és el vertader (l'etern promig) (*das Normale sei das Wesentliche, das Durchschnittliche und daher Allgemeingültige sei das Wahre (der ewige Durchschnitt)*)>> (GA 29/30, 32/47). Tan cert és que <<la filosofia és una cosa que concerneix a qualsevol. No és una prerrogativa d'un home en particular. (*Philosophie ist etwas, was jedermann angeht. Sie ist kein Vorrecht eines Menschen.*)>> (GA 29/30, 22/39). Com que la filosofia no s'identifica en absolut amb el sentit comú. La filosofia no és allò que

Oberflächlichkeit Verwandtes ansehen, sondern als (eine) Lebensform. (Das ist sehr schlecht ausgedrückt und wohl auch schlecht gedacht.)>> Es refereix a la seguretat del *sentit comú* amb què afirmen "això és una mà", "el cel és blau" o "el món ja existia abans que jo nasqués", etc. <<359. Això, però, vol dir que vull considerar-ho com una cosa que jeu més enllà del justificat i de l'injustificat; com quelcom animal, per dir-ho així. (*Das heißt doch, ich will sie als etwas auffassen, was jenseits von berechtigt und unberechtigt liegt; also gleichsam als etwas Animalisches.*)>>. Wittgenstein (1989), 146-147.

³¹⁷ Aquesta és <<la qüestió inicial, final i fonamental de la filosofia. Què significa ser? A partir de què podem comprendre quelcom així com el ser? Com és possible la comprensió del ser? (*Anfangs-, End- und Grundfrage der Philosophie: Was bedeutet Sein? Von wo aus ist dergleichen wie Sein überhaupt zu verstehen? Wie ist Seinsverständnis überhaupt möglich?*)>> (GA 24, 19/40).

³¹⁸ Hegel diu: <<en relació a aquest [sentit comú] el món de la filosofia és en si i per si mateix un món trastocat (*im Verhältnis zu diesem ist an und für sich die Welt der Philosophie eine verkehrte Welt*)>> (G.W.F. Hegel, "Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt", a: *Sämtliche Werke I*, De Glockner, 185 ss). (GA 24, 19/39).

³¹⁹ A *Was ist Metaphysik?* (1929) l'angoixa ens arrenca de la quotidianitat. Al llarg del curs WS 1929/30 es parla del sacseig necessari de l'existència per "entrar" en el filosofar genuí que ja s'esdevé inadvertidament amb nosaltres, i també de l'avorriment profund en què tot "ens rellisca". També a *Vom Wesen der Wahrheit* (1930) es remarca el *chorismós* que s'obre entre el sentit comú i la filosofia.

tothom sap explícitament i que li resulta evident, com que “dos més dos són quatre”, que “la terra existia molt abans que jo nasqués” o que “tinc dues mans amb cinc dits cadascuna”... La filosofia no és en absolut evident per a tothom. Tot el contrari: <<Pensadors com Aristòtil, Descartes, Leibniz i Hegel han de suportar ser refutats per un doctorand (*Denker wie Aristoteles, Descartes, Leibniz und Hegel müssen es sich gefallen lassen, von einem Doktoranden widerlegt zu werden*)>>! (GA 29/30, 24/41). En contra del que el seny mitjà indica, les matemàtiques són el coneixement menys vinculant i més buit de contingut, mentre que la filosofia és <<el coneixement més vinculant i en si mateix més ple, és a dir, que busca el tot (*die verbindlichste und in sich vollste, d. h. auf das Ganze gehende Erkenntnis*)>> (GA 29/30, 25/41).³²⁰

També a *De l'essència de la veritat* (1930) apareix l'antagonisme entre l'enteniment comú (*der gemeinsame Verstand*) i la filosofia. El sentit comú <<apel·la a la inqüestionabilitat de l'ens manifest i interpreta tota pregunta del pensar com un atac contra el sa sentit comú de l'home (*beruft sich auf die Fraglosigkeit des offenbaren Seienden und deutet jedes denkende Fragen als einen Angriff auf den gesunden Menschenverstand*)>> (GA 9, 199/168). En la sana normalitat restem aferrats a l'ens que es dona, i les insidioses esmenes a la totalitat de la filosofia, que s'encamina cap al 'ser', resulten inoportunes i fora de lloc. La filosofia es veu com un atac extravagant al sa sentit comú, perquè es lliura a l'obertura del ser de l'ens, que implica <<no negar-se a l'ocultament de l'ens en total (*die der Verborgenheit des Seienden im Ganzen sich nicht versagt*)>> que s'esdevé en l'essència de la veritat (GA 9, 199/168). El pensar de la filosofia és un resoldre's al rigor que es manté obert al “joc” del simultani *desocultar-se* (*entbergen*) l'ens (particular) i l'*ocultar-se* (*verbergen*) l'ens en total (cf. GA 9, 193/163). La filosofia es lliura a l'essència de la veritat, que s'articula desocultant i ocultant ensems. No s'acaba amb l'ens –cosa que als ulls de l'home assenyat la fa sospitosa–, només hi comença. La filosofia és autònoma respecte el discurs sobre l'ens (científic o comú), atès que ha de salvaguardar l'essència de la veritat, el misteri del fenomen que implica l'ocultament i l'errar. Per això a *WiM*, es diu que la filosofia (veritat de la metafísica) té sempre com a veïna la possibilitat del més profund dels errors.³²¹

³²⁰ <<Els coneixements matemàtics no han de ser sostinguts necessàriament per la substància interior de l'home (*Mathematische Erkenntnisse müssen nicht notwendig von der inneren Substanz des Menschen getragen sein*)>>, com sí que passa amb el coneixement filosòfic (GA 29/30, 25/42).

³²¹ <<I atès que la veritat de la metafísica habita en aquest fonament abismal, té permanentment a l'aguait i en el seu veïnatge més proper la possibilitat del més profund dels errors (*Weil die Wahrheit der Metaphysik in diesem abgründigen Grunde wohnt, hat sie die ständig lauende Möglichkeit des tiefsten Irrtums zur nächsten Nachbarschaft*)>> (GA 9, 122/107).

3.2. Concepte del món i pregunta pel món

3.2.1. “Què és el món?” com a pregunta metafísica (WS 1929/30)

Si filosofar és *transcendir* de manera explícita i transcendir és el moviment essencial en què el Dasein arriba al seu ser en ser projectat vers un món comprenent el ser, de manera que l'ens es pugui manifestar com a l'ens que és (cf. cap. 5.2.), no hi ha dubte que la pregunta per la filosofia i la qüestió del món van unides (cf. cap. 5.3.2.).³²² Són indissolubles i igualment primàries, malgrat que Heidegger tendeix a enfocar-ho tot des de la segona. A la vegada reconeix arreu que la possibilitat de la comprensió del *ser* és l'èsser-en-el-món o transcendència (cf. cap. 5). En cert sentit el “fonament” de tota comprensió del ser és l'èsser-en-el-món i el món mateix (en sentit fort³²³).

A la ponència *WiM* es comença amb la renúncia de parlar “sobre” metafísica i planteja tractar la qüestió metafísica concreta del no-res, en aquest cas.³²⁴ Nogensmenys, ens dóna dues indicacions que caracteritzen tot *preguntar metafísic*. (i) La pregunta metafísica engloba la totalitat de la problemàtica metafísica i és aquesta mateixa totalitat. (ii) La pregunta metafísica inclou en ella mateixa a aquell que pregunta. El posa en qüestió (com a tal) <<des de la situació essencial del Dasein que pregunta (*aus der wesentlichen Lage des fragenden Daseins*)>> (GA 9, 103/93). Això també passarà, doncs, amb la pregunta “metafísica” pel món, que Heidegger es planteja explícitament durant el WS 1929/30 sobre els conceptes fonamentals de la metafísica. Allí es desenvolupa de manera incompleta –un cop més– <<la pregunta per l'essència del món (*die Frage nach dem Wesen der Welt*)>> (GA 29/30, 430/356). En el transcurs de l'anàlisi s'admet que <<el fenomen del món mai podem tenir-lo directament a la vista (*Das Weltphänomen können wir nie direkt in den Blick haben*)>> (GA 29/30, 431/357), ja que com ja he dit, es tracta d'un fenomen altament peculiar. Es tracta, doncs, d'*indicar* cap al fenomen del món (cf. cap. 3.2.2.) sense definir-lo, sense pretendre que els conceptes mitjançant els quals l'articulem *continguin* semànticament el món.³²⁵ La fenomenologia, i encara més en la pregunta pel món, ha d'estar més disposada que mai a obrir-se més enllà de la perspectiva i la metàfora de la visió.³²⁶

³²² Heidegger desenvolupa explícitament aquest vincle entre pregunta per la filosofia i pregunta pel món al curs del WS 1928/29 (cf. cap. 5.3.2.). En el curs del WS 1929/30 es desenvolupa la pregunta “què és el món?” com a pregunta metafísica fonamental i en l'article *VWdG* la qüestió del món sorgeix enmig de l'aclariment de l'essència del fonament, que passa per explicitar la transcendència (unitat dels tres modes del fonamentar (*Gründen*)).

³²³ Pensat ontològicament des de la transcendència (l'èsser-en-el-món) el *món* no és un ens, i deixa de ser un concepte subsidiari al Dasein i al ser. Passa a formar part de la primera línia de conceptes fonamentals.

³²⁴ En el mateix sentit al curs del WS 1929/30 diu: <<Així doncs, aquí, com arreu, fàcilment hem tornat a parlar massa *sobre* la filosofia. En tal parlar sobre la filosofia mai som suficientment estalviadors, ni mai actuem el suficient en el filosofar. (*So haben wir bereits hier wieder - wie überall - leicht zuviel über die Philosophie geredet. Wir sind nie sparsam genug in solchem Reden über die Philosophie, nie handelnd genug im Philosophieren.*)>> (GA 29/30, 232/199).

³²⁵ Cal evitar la manera de procedir que aplatja tota qüestió en una indiferenciada forma de ser de les coses en tant que presents (*Vorhandenes*) i que Heidegger associa a l'enteniment vulgar (cf. cap. 3.1.2.2., apartat II.4.).

³²⁶ Seguint les indicacions nietzscheanes sobre *l'olfacte* en filosofia, proposo considerar també la perspectiva del *tacte* amb els fenòmens (molt proper al *tracte* amb les coses (*Umgang*) que defineix l'existència quotidiana segons Heidegger), així com l'*oida*, el *gust*, etc. Cenyir a la visió, ni que sigui semànticament el procedir, preguntar i “saber” filosòfics, no és tan un error, com una manera de posar-se les coses més difícils del que ja són. Cal pensar des del màxim grau d'obertura de les nostres possibilitats, també metafòricolingüístiques, aprofitant tots els camps semàntics del nostre sentir i experimentar, i no només el corporal.

Però per què ens preguntem per l'essència (del món)? Aquest ús sovinteja després de *SuZ*.³²⁷ En demanar-se pel *ser* d'alguna cosa, per la seva *possibilitat interna*, es pregunta per la seva essència. 'Essència' en Heidegger no és el mateix que en la tradició filosòfica.³²⁸ Significa el que possibilita l'experiència fenomenològica i la comprensió hermenèutica d'allò que investiguem. Al curs del WS 1929/30 ens diu alguna cosa més al respecte: (i) L'essència no és idèntica amb la forma més general d'alguna cosa, no és la idealitat platònica ni fregeana. L'essencial és el més important, la *possibilitat* de la cosa que es tracta.³²⁹ (ii) La filosofia es pot considerar *coneixement essencial* (*Wesenserkenntnis*) perquè es tracta d'un *preguntar essencial*, i no perquè el seu objecte siguin les "essències". (iii) Per preguntar essencialment cal que l'existència filosòfica s'impliqui i s'apliqui.³³⁰ (iv) Un cop més, tota la responsabilitat del preguntar filosòfic recau sobre ell mateix. Només des de la filosofia es pot *decidir* (fixem-nos que no diu 'saber') si el preguntar és o no essencial. Només des del filosofar, atès que la filosofia és un *actuar essencial* (*wesentliches Handeln*), com ho són també l'art o la religió.³³¹ La filosofia no tracta *sobre* les coses, no les descriu, sinó que filosofar és ser-hi (*Dasein*). És a dir, ser-hi enmig de les coses, amb elles, des d'elles.

A partir d'un fragment de Novalis que diu: <<La filosofia és en realitat nostàlgia, un impuls d'estar a tot arreu com a casa (*Die Philosophie ist eigentlich Heimweh, ein Trieb überall zu Hause zu sein*)>>³³², Heidegger fa un pas més en l'apropar la filosofia, el preguntar metafísic, vers la qüestió del món. La filosofia només pot ser un impuls nostàlgic tal si *no* ens trobem arreu com a casa. Estar a tot arreu com a casa significaria <<ser, en tot moment i sobretot, en el tot (*jederzeit und zumal im Ganzen sein*)>> (GA 29/30, 8/28). Per tant, no estem complets, ni plenament, ni en el tot de manera pròpia. Però és que <<a aquest "en total o en (un) tot" i a la seva totalitat els anomenem el *món*. Nosaltres som, i en tant que som, sempre estem esperant alguna cosa. Sempre som cridats per quelcom així com un tot. Aquest "en total" és el món. (*Dieses >im Ganzen< und seine Gänze nennen wir die Welt. Wir sind, und sofern wir sind, warten wir immer auf etwas. Wir sind immer von Etwas als Ganzem angerufen. Dieses >im Ganzen< ist die Welt.*)>>. Sent així, <<preguntem: què és això – el món? (*Wir fragen: Was ist das - Welt?*)>> (GA 29/30, 8/28). La nostàlgia (filosofar) és aquest ser moguts vers el ser en total (*zum Sein im Ganzen*). Com si d'alguna manera

³²⁷ És un terme que Heidegger ja no abandonarà. P.e. a *La pregunta per la tècnica* (*Die Frage nach dem Technik*) del 1953 (GA 7) es pensa l'essència de la tècnica com a *Ge-stell* (em-plaçament).

³²⁸ Aquesta tradició és la que parteix de Plató (idees com a models universals idèntics de la pluralitat de coses que en són mera còpia o reflexe) i Aristòtil (forma com a substància segona de les substàncies individuals).

³²⁹ <<Només quan s'aconsegueix captar l'essencialitat de quelcom arribem a la proximitat de l'essència, i mai, per contra, quan ens esforcem per trobar primer, com l'únic i el propi, l'essència més general possible que s'adequa a totes les formes, l'essència més buida (*Nur wo es gelingt, die Wesentlichkeit von etwas zu fassen, kommen wir in die Nähe des Wesens, nie dagegen, wenn wir uns abmühen, das möglichst allgemeinste, auf alle Formen passende, d. h. leerste Wesen zuerst und als einziges und eigentliches zu finden*)>> (GA 29/30, 231/198).

³³⁰ <<Això no és un assumpte de mètode, sinó del compromís i de la *capacitat de comprometre's de l'existència filosòfica* (*Das ist keine Sache der Methode, sondern eine solche des Einsatzes und der Einsatzmöglichkeit der philosophierenden Existenz*)>> (GA 29/30, 231/198).

³³¹ <<En correspondència amb l'íntim [232] parentiu de tot l'actuar essencial en conjunt –ja sigui com a art, filosofia o religió–, val per a la filosofia el que val pel poeta: no xerris, forma poetes. (*Entsprechend der innersten [232] Verwandtschaft alles wesentlichen Handelns im Ganzen -sei es als Kunst, Philosophie oder Religion - gilt von der Philosophie, was dem Dichter gilt: Bilde Dichter, rede nicht.*)>> (GA 29/30, 231-232/198-199).

³³² Novalis, *Schriften 2*, J.Minor, Jena, 1923, 179 (fragment 21).

haguéssim de tornar a guanyar el món *en què* existim, però en el qual per altra banda no ens hi trobem com a casa. Llavors Heidegger relliga la qüestió del *món* amb la qüestió de la *finitud* (i més tard de la *singularització* (qui som)). El nostre ser és tendir cap a un tot que se'ns sostrau, però a la vegada hi ha com una gravetat que ens frena...³³³ Ni hi arribem, ni hi podem deixar d'anar. Però <<què és aquest oscil·lar d'una banda a l'altra entre el “ni una cosa ni l'altra”? Ni això ni tampoc allò, aquest “malgrat tot sí, i malgrat tot no, i malgrat tot sí”. Què és aquesta inquietud del no? L'anomenem la *finitud*. (*Was ist dieses Hin- und Herschwingen zwischen dem Weder-Noch? Nicht das Eine und ebenso nicht das Andere, dieses >Doch und doch nicht und doch<. Was ist diese Unruhe des Nicht? Wir nennen es die Endlichkeit.*)>> (GA 29/30, 8/28).

Aquí hi ha indicacions fonamentals provisionals sobre el *món*. Determinacions, encara poc delimitades, del *món*: el *món* té a veure amb (i) l'<<en total>> i amb (ii) el *cap a on* estem encaminats). Però també s'emmarca el fenomen del que som, del *Dasein*: (iii) som (en) un estar de camí cap al *món* (tot). Som aquest camí, aquest in-acabar, aquest no-arribar. Vet aquí la *finitud*. Som aquest passar i esdevenir *en direcció a* la totalitat (que no s'ha de pensar en termes de lògica formal, però tampoc de lògica hegeliana: no hi ha completud a què es pugui aspirar amb propietat). Dit a la manera de *SuZ*: en direcció vers el *món* (propí), des del *món* quotidià (caigut), on irromp eventualment la nihilitat. Segons la terminologia que he adoptat podríem dir que existim “caminant” vers el *món* 4C, des del *món* 4A, alterats pel *món* 4B.

Es podria dir que entre la totalitat indicada pel *món* i la singularitat radical marcada pel *Dasein en la seva singularització* (*Vereinzelung*) –en la seva ‘conversió’ o resolució-, hi regna una tensió indissoluble, però que permet precisament tant una manera de ser com l'altra: el ser-total i el ser-singular. El tercer concepte filosòfic que apareix entre parèntesi en el títol del curs, i al qual no s'hi “arribarà”, la *finitud*, havia de permetre pensar en la seva *unitat* el *món* i el *Dasein* (en la seva singularitat irrepètible). I aquest és un dels problemes de fons: la tensió entre el *món* i el *Dasein*, entre la totalitat i la singularitat (cf.III, cap.2.2.2.4., 3.1.2., 3.3.2.4., 3.3.5.; IV, cap.6.2.2.1., 6.2.2.4., 7.2.2.2.).

Al final exabrupte del curs WS 1929/30 (com sembla ser tradició en els cursos de Heidegger), en una aglomeració pràcticament insuportable de direccions, conceptes i expressions fonamentals, s'afirma l'home com a *història*, com a *trànsit*, com *esdevenir*.³³⁴ La *finitud*, però, no caracteritza només a “l'home” (facticitat del *Dasein*), sinó igualment al *món*. Aquest no és un il·limitat en-què on els humans juguen, sinó

³³³ <<Sempre hem progressat ja d'alguna manera cap aquest tot, o millor, estem de camí cap a ell. Però som empesos, és a dir, a la vegada ens veiem com arrossegats cap enrere, reposant en una gravetat que contraresta. Estem de camí cap a aquest “en total”. Nosaltres mateixos som aquest “de camí”, aquesta transició, aquest “ni una cosa ni l'altra”. (*Wir sind immer schon irgendwie zu diesem Ganzen fortgegangen oder besser unterwegs dazu. Aber wir sind angetrieben, d. h. wir sind zugleich irgendwie von etwas zurückgerissen, in einer abziehenden Schwere ruhend. Wir sind unterwegs zu diesem >im Ganzen<. Wir sind selbst dieses Unterwegs, dieser Übergang, dieses >Weder das Eine noch das Andere<.*)>> (GA 29/30, 8/28).

³³⁴ <<L'home és aquell “no poder quedar-se” i malgrat tot “no poder moure's de lloc”. Projectant, el ser-hi en ell el llença constantment a les possibilitats, i d'aquesta manera el manté *sotmès* al real. Llençat així en el llençament, l'home és un *trànsit*, trànsit com a essència fonamental de l'esdevenir. L'home és història, o millor, la història és l'home. (*Der Mensch ist jenes Nicht-bleiben-können und doch nicht von der Stelle Können. Entwerfend wirft das Da-sein in ihm ihn ständig in die Möglichkeiten und hält ihn so dem Wirklichen unterworfen. So geworfen im Wurf ist der Mensch ein Übergang, Übergang als Grundwesen, des Geschehens. Der Mensch ist Geschichte, oder besser, die Geschichte ist der Mensch.*)>> (GA 29/30, 531/432).

que és una totalitat dependent dels *qui* existeixen. I tornant al Dasein (Dasein 1 o “home” en aquestes lliçons), aquest és un fer, un estar encaminat vers el món del qual, “paradoxalment”, parteix. Aquesta paradoxa respecte el món és *la mateixa* que es produeix respecte el Dasein, el ser del qual consisteix en haver de ser el seu ser (que ja és!). Encara més, en la transcendència el Dasein arribar a ser si mateix per primer cop, abans i tot de la distinció existència pròpia / impròpia (cf. cap. 5.2.1, 5.2.4.).

Però amb tot això ens hem allunyat una mica de les *preguntes metafísiques* fonamentals: la pregunta pel *món*, la *singularització*³³⁵ i la *finitud*, com a articulació de la con-junció entre “món i singularització”. Heidegger insisteix que la *Vereinzelung* no és cap <<entossudir-se de l’home en el seu jo escanyolit i diminut (*daß der Mensch sich auf sein schwächtiges und kleines Ich versteift*)>>, sinó més aviat un *entotsolament* (*Vereinsamung*) en què l’home arribar al *món* per primer cop, entès aquest com a “proximitat a l’essencial de totes les coses”.³³⁶ Potser podríem dir que hi arriba *pròpiament* per primer cop, atès que *impròpiament* ja hi és sempre. Aquesta singularització no ens tanca en la “individualitat” separada, al revés, ens duu a la vora essencial del món i les coses. La *finitud* és <<el *mode fonamental del nostre ser* (*die Grundart unseres Seins*)>> (GA 29/30, 8/29), però no en diu gaire més. Sabem però que la finitud³³⁷ pertany a la constel·lació de la transcendència (que articula Dasein, ens i món). Possiblement sigui un altre nom per a designar-la.

Les *preguntes metafísiques* demanen pel més “evident”. No són qüestions teòriques, ni pràctiques en el sentit de resoldre un problema. Són transformadores de l’essencial, de la nostra transcendència i el nostre ésser-en-el-món. El preguntar filosòfic no busca originalitats, ni novetats que entretinguin la consciència quotidiana, així <<com més conegut i evident és allò pel que es pregunta, més essencial és la pregunta (*je bekannter und selbstverständlicher das ist, wonach sie fragt, um so wesentlicher ist die Frage*)>> (GA 29/30, 258/223). D’alguna manera posa de relleu el que mai posem de relleu, i en això té un “efecte” essencial en el nostre ser, no en l’ens. És per això que sovint el seny condemna la filosofia com a banal, ja que ella pregunta *per* allò que ell ja coneix de sobres.

El preguntar filosòfic “conjura el nostre Dasein”, ens commina a ser pròpiament, a guanyar la proximitat al ser.³³⁸ A transformar-se, a esdevenir la seva existència en un autèntic existir (cf. cap. 3.1.2.2., apartat II.3.). Les preguntes filosòfiques fonamentals no són velles ni noves, sinó *alliberadores*, a la vegada

³³⁵ Aquesta apunta vers la ipseïtat (*Selbtheit*) del Dasein.

³³⁶ <<Aquesta singularització és més aviat aquell entotsolament en la qual cada home arriba per primera vegada a la proximitat de l’essencial de totes les coses, al món (*Diese Vereinzelung ist vielmehr jene Vereinsamung, in der jeder Mensch allererst in die Nähe zum Wesentlichen aller Dinge gelangt, zur Welt.*)>> (GA 29/30, 8/29).

³³⁷ Que el *món* –que no és un ens– sigui *finit*, i el *Dasein*, que en cert sentit sí que és un ens, també sigui *finit*, no diu res determinat ni definitiu sobre *la finitud de l’ens* que no té la forma de ser del Dasein. Aquest problema està deixat als llimbs per Heidegger. Podria tenir a veure amb la discussió que he encetat en el comentari de *SuZ*, arrel dels §§ 43 i 44 especialment, on s’insinua alguna cosa així com un “ens sense ser” (cf. III, cap. 2.3.1.3.).

³³⁸ En la filosofia <<molt més essencial que l’agudesa mental i que el rigor de la penetració conceptual, que tal vegada necessitem i que, en front a la ciència, continua sent d’un tipus peculiar, és la seriositat de mantenir aquestes preguntes en el seu camí correcte, per tal que serveixin a allò que li és encomanat al filosofar: *no descriure la consciència de l’home, sinó conjurar el Dasein en l’home. (Weit wesentlicher als der Scharfsinn und die Strenge der begrifflichen Durchdringung, die wir vielleicht benötigen und die der Wissenschaft gegenüber eigener Art bleibt, ist der Ernst, diese Fragen auf ihrem rechten Weg zu halten, damit sie dem dienen, was dem Philosophieren aufgegeben ist: nicht das Bewußtsein des Menschen zu beschreiben, sondern das Dasein im Menschen zu beschwören.)*>> (GA 29/30, 258/222).

que només es poden desenvolupar amb propietat des d'un alliberament del Dasein a si mateix.³³⁹ (cf. cap. 6.3.1.3., 7.3.3.1.) Aquest constrènyer al “deure” de ser (el que som) del preguntar filosòfic és radicalment diferent a la impersonalitat i imparcialitat abstracta del punt de vista científic. La filosofia consisteix en <<un preguntar que, en el preguntar, abans de tot *ha de configurar-se l'espai de la pregunta*, i que només en el preguntar és capaç de *mantenir-lo obert (eines Fragens, das im Fragen allererst sich den Frageraum bilden muß und im Fragen allein ihn offenzuhalten vermag)*>> (GA 29/30, 258/222) .

I si tornem a la nostra qüestió, veiem que el preguntar per *què és el món?* té com a <<lloc constant (*der ständige Ort der Frage*)>> l'estat d'ànim fonamental de l'avorriment profund (cf. cap. 7.2.2.). En preguntar *què és el món?* no busquem una resposta determinada ni una definició, sinó que respondre aquí vol dir desenvolupar (*entfalten*) correctament la pregunta metafísica. Les preguntes metafísiques no *queden sense resposta* perquè siguin absurdes o impossibles, sinó perquè <<tal respondre en el sentit de la comunicació de la constatació d'un estat de coses (*solches Antworten im Sinne der Mitteilung eines festgestellten Sachverhaltes*)>> és insuficient a tal preguntar (GA 29/30, 273/235) ofega tal preguntar. La pregunta *què és el món?* no espera una constatació fàctica d'un estat de coses enunciable en una proposició.

3.2.2. L'especificitat de la pregunta filosòfica o metafísica: apreciacions metodològiques

3.2.2.1. Apreciacions fenomenològiques generals: atendre els fenòmens trivials i deixar-los parlar

La fenomenologia tal i com l'assumeix Heidegger, consisteix en una atenció peculiar als fenòmens, sent els més bàsics també els més escapívols i difícils de veure. El món és un d'aquests fenòmens, per tant, les consideracions metodològiques generals li escauen en particular, i amb una radicalitat en què encara ens hem d'entrenar. Al WS 1928/29 trobem un seguit d'apreciacions que hem de llegir amb la qüestió del món com a fons.

El més essencial acostuma a ser allò que mai tematitzen. La filosofia té un deler per a les *constatacions trivials (triviale Feststellungen)*, però la dificultat rau en “veure” aquestes banalitats i dir-les tal i com es mostren, sense teoritzar abans d'hora i resoldre el que encara no ha estat ni tan sols plantejat

³³⁹ <<Aquestes preguntes no venen dels llibres, no s'han recopil·lat en una reelaboració de tota mena de tendències filosòfiques, no es repeteixen des d'una tradició alienada de la metafísica, sinó que ara revelen la seva possibilitat, és a dir, *la seva necessitat en la penúria del nostre Dasein*. Aquestes preguntes només són autèntiques si estan arrelades allí d'on ara veiem que procedeixen i només si hi resten. Però si són autèntiques d'aquesta manera, llavors no són noves. Però si no són noves, llavors tampoc són antigues. Ni antigues ni noves, sinó essencials. Però en l'essencial també ha vingut a ser ja indiferent tot allò que es vincula a la recerca de la originalitat (...). La pregunta constant a nosaltres és només si experimentem o si som capaços de desencadenar la força d'alliberació que rau tancada en aquestes preguntes en tant que preguntes. (*Diese Fragen stammen nicht aus Büchern, sind nicht zusammengestellt durch Verarbeitung von allerlei philosophischen Richtungen, sie sind nicht nachgesprochen einer veräußerlichten Tradition der Metaphysik, sondern sie verraten jetzt ihre Möglichkeit, d. h. Notwendigkeit in der Not unseres Daseins. Nur wenn diese Fragen da verwurzelt sind, wo wir sie jetzt herkommen sehen, und nur wenn sie da verwurzelt blei-[253]ben, sind sie echt. Wenn sie aber dergestalt echt sind, dann sind sie nicht neu. Aber wenn nicht neu, dann ebensowenig alt. Weder alt noch neu, sondern wesentlich. Im Wesentlichen aber ist auch schon all das gleichgültig geworden, was sich an die Sucht der Originalität knüpft (...). Die ständige Frage an uns ist nur, ob wir die Kraft der Befreiung erfahren bzw. auszulösen vermögen, die in diesen Fragen als Fragen beschlossen liegt.*)>> (GA 29/30, 252-253/218-219).

com a problema: <<la dificultat i el decisiu rau en aconseguir fixar allò que es constata, de manera que a partir del que comença mostrant-se, sigui d'on pròpiament resultin els problemes (*Die Schwierigkeit und das Entscheidende liegt (...) darin, das, was da festgestellt ist, nun auch festzuhalten, derart, daß sich aus dem, was sich zunächst zeigt und wie es sich zeigt, die Probleme erst ergeben*)>> (GA 27, 69/78). Es tendeix a eliminar aquestes trivialitats i elevar-les al rang de coneixement entregant-se a tota mena de teories, precisament abans d'haver-les aferrat fenomenològicament en allò que són (p.e. teories sobre com la ment es relaciona amb les coses).³⁴⁰ Per contra, primer de tot cal assegurar el terreny, aferrar-se a les constatacions de calaix, a les “naturalitats” passades per alt, als fenòmens banals que són la base de tot autèntic problema filosòfic. Si no ho fem així, les teories s'enlairen com castells en l'aire, allunyant-se cada cop més del terreny fenomènic que pretenien “explicar”. **Fixar i assegurar les trivialitats** (fenomèniques) és el primer, abans de construir cap teoria. Només des d'allò que es mostra i en la mesura en què es mostra, en la proximitat amatent a aquest mostrar-se n'han de brollar els problemes i s'han de forjar els conceptes³⁴¹ (principi de tots els principis de Husserl).

La “visió” ha de prevaldre sobre l’argumentació”, el fenomen per sobre el sistema. És a dir, no tot es pot establir deductivament, hi ha coses que només es poden constatar, i sovint són les fonamentals. Amb tot, normalment les teories i arguments procedents de la lògica formal s'imposen <<sobre el que immediatament cal prendre i aprehendre (*über das, was unmittelbar aufzunehmen und zu fassen ist*)>>. Això es deu a la tendència de tota teoria filosòfica a enxarxar-se amb les teories prèvies, generant un sistema. A sobre, la filosofia sovint es constitueix en una mala imitació de la ciència, en considerar que l'únic coneixement genuí és l'argumentatiu, el demostrat racionalment, <<deixant de banda la instància que representa una visió immediata de les coses precisament en la seva immediatesa (*so daß man die Instanz einer unmittelbaren Anschauung in ihrer Unmittelbarkeit nicht mehr sieht*)>> (GA 27, 70/79). En el WS 1929/30 es recoman seguir la regla fenomenològica, vigent en les ciències i en la filosofia, de <<posar un objecte sota les millors condicions de la seva observabilitat (*ein Objekt unter die besten Bedingungen seiner Beobachtbarkeit zu bringen*)>> (GA 29/30, 134/124). Però és l'objecte i no un mètode previ qui prescriu de quina manera hi hem d'entrar”. Cal deixar parlar “les coses”³⁴², ja que són les coses mateixes que en el

³⁴⁰ <<Es desenvolupa un elaborat i potser en si valuós sistema de teràpia sense haver fet abans el diagnòstic. Mitjançant un excés de gast i pompa de subtils teories i arguments es busca explicar aquesta relació sense haver assegurat abans l'estat de coses que cal convertir en problema. Hom s'esforça en problemes que no existeixen, i no veu aquells que resulten quan, enlloc d'eliminar les trivialitats, hom les explota. (*man (...) ein durchgearbeitetes und in sich vielleicht wertvolles System einer Therapie entwickelt, ohne daß man die Diagnose gestellt hat. Mit einem ungeheuren Aufwand von scharfsinnigen Theorien und Argumenten wird diese Beziehung zu erklären gesucht, ohne daß man zuerst den Tatbestand gesichert hat, der zum Problem werden soll. Man bemüht sich also um Probleme, die gar nicht existieren, und sieht nicht diejenigen, die sich ergeben, wenn man die Trivialität nicht beseitigt, sondern sie ausschöpft.*)>> (GA 27, 69/78-79).

³⁴¹ <<Es tracta de concentrar l'esforç en fixar i mantenir realment allò que es mostra, és a dir, el fenomen, i com més simple sigui, fixar-lo i mantenir-lo de forma més persistent; car només així pot el fenomen desenvolupar (alliberar) amb tota precisió els problemes que s'amaguen en ell (*Es gilt, die Anstrengung darauf zu konzentrieren, das, was sich zeigt, das Phänomen, wirklich fest- und durchzuhalten, je einfacher, um so nachhaltiger; nur so entwickelt das Phänomen die ganze Schärfe der darin verborgenen Probleme*)>> (GA 27, 70/79).

³⁴² ‘Les coses’ és una expressió formal que es refereix a allò cap al qual apuntem, pel qual preguntem, que ens ocupa o preocupa, i que volem atendre filosòficament. L'expressió ‘les coses mateixes’ no té cap connotació privilegiadament òntica. Es pot usar, i de fet habitualment s'usa, en sentit ontològic (respecte essències, *eide* i correlacions essencials en el cas de Husserl, respecte els fenòmens de ser, com el món, en el cas de Heidegger).

seu estar-obertes (*Offenheit*) ens ensenyen quins són <<els modes d'accés a l'ens mateix que s'ha de concebre, determinats, possibles i adequats en cada cas (*die je bestimmten, möglichen angemessenen Weisen des Zugangs zu dem zu erfassenden Seienden selbst vor*)>>. Els modes de la veritat no es predecideixen metòdicament, sinó que l'ens mateix els ha d'insinuar i el fenomenòleg els ha de saber llegir. Aquests modes de ser i de mostrar-se tracen <<el camí, la possibilitat i els mitjans d'apropiació de l'ens o bé del seu rebuig, de la possessió de l'ens o de la seva pèrdua (*der Weg, die Möglichkeit und die Mittel der Aneignung des Seienden bzw. seiner Abwehr, des Besitzes des Seienden bzw. seines Verlierens*)>> (GA 29/30, 135/124-125). I enlloc ha estat fenomenològicament establert que l'accés a l'ens sigui universalment l'observació i qüestionament teòrics...

Heidegger defensa una fenomenologia *hermenèutica*, per tant, no hem de sobreestimar la descripció. Romandre en la mera descripció (immediata) del fenomen, de les coses tal i com “són”, seria anàleg a confondre la filosofia amb la botànica (cf. GA 27, 70/79). El primer que es veu pot ser més un semblar-ser (*Schein*) que un fenomen originari. Per això cal articular el veure-hi i allò vist en una interpretació (projecció o construcció fenomenològica (SS 1927)), *repetir* l'anàlisi dels fenòmens (*SuZ*) i insistir en el caràcter *indicatiu formal* de tot concepte filosòfic (WS 1929/30, § 70). El filosofar és en bona part una *repetició* apropiant dels conceptes.³⁴³ És a dir, un co-filosofar. D'aquí el seu caràcter radicalment històric.

3.2.2.2. Rudiments metodològics de cara a la pregunta pel món

El fenomen bàsic de l'ésser-en-el-món (*SuZ*) o transcendència (1927/30) és el punt de partida pel qüestionament filosòfic del món. La conceptuació del món s'ha d'apropiar d'aquesta “situació ontològica fonamental”, de l'ésser-en-el-món (transcendència) que som, el qual no consisteix en cap rendiment subjectiu (cf. cap.5.1.2.). Al SS 1928 Heidegger diu que en l'anàlisi existenciària <<ens apoderem d'allò que en tot plantejament analític està ja en la seva base com a **unitat i totalitat originàries**, com a síntesi, que no hem realitzat expressament, sinó que, per dir-ho d'alguna manera, **es realitza en nosaltres i amb nosaltres des de sempre, en la mesura en què existim** (*daß wir in der Analytik uns nur dessen bemächtigen, was in jedem analytischen Ansatz schon zugrunde liegt als ursprüngliche Einheit und Ganzheit, als Synthesis, die wir zuvor nicht ausdrücklich vollzogen haben, sondern die gleichsam an und mit uns immer schon, sofern wir existieren, vollzogen ist*)>> (GA 26, 200-201/185).³⁴⁴ Es tracta de guanyar l'ésser-en-el-món o transcendència, d'apropiar-nos del fenomen inicial. Per saber com ens podem atansar al fenomen del món, val la pena la següent consideració sobre els enunciats d'essència, els estats d'ànim fonamentals, els conceptes englobants, el cercle filosòfic i les indicacions formals, tal i com apareixen esp. al curs del WS 1929/30.

³⁴³ <<En tot el que és essencial –i això és la seva marca- no hi ha cap progrés i, per tant, cap devaluació. Per la seva pròpia essència el filosofar real no pot ser mai superat, sinó que ha de ser repetit sempre de nou. (*In allem Wesentlichen aber — das ist seine Auszeichnung — gibt es keinen Fortschritt und demnach auch keine Entwertung. [224] Wirkliches Philosophieren kann seinem Wesen nach nie überholt werden, sondern muß selbst immer neu wiederholt werden.*)>> (GA 27, 223-224/237).

³⁴⁴ Partir d'aquest fenomen curtcircuita la “pseudoproblemàtica” moderna sobre la realitat del món extern que hem comentat en la part III de la tesi. (cf. III, cap.2.3.1.1.).

I. Enunciats d'essència

Com s'ha exposat fa poc (cf. cap. 3.2.1.), preguntar-se per l'essència d'alguna cosa és demanar-se <<per la possibilitat intrínseca (*nach der inneren Möglichkeit von*)>> d'allò (GA 26, 203/188). Centrem-nos en un cas. Què es vol dir amb la proposició essencial que *el Dasein és en un món?* <<Com podem afirmar que l'ésser-en-el-món pertany a l'essència del Dasein? (*Wie können wir aber dann behaupten, zum Wesen des Daseins gehöre das In-der-Welt-sein?*)>> (GA 26, 216/199). Què significa això? No es tracta d'un *enunciat existencial fàctic* de caràcter òntic sobre el fet que aquest o aquell Dasein determinat existeix ara aquí, sinó d'un *enunciat existenciari* de caràcter ontològic. Vol dir que el Dasein és *per essència* en el món, existeixi fàcticament o no. La constitució fonamental del Dasein és l'ésser-en-el-món. <<El Dasein no és un ésser-en-el-món perquè existeixi fàcticament, sinó al contrari, pot existir fàcticament en tant que Dasein perquè la seva essència és ésser-en-el-món (*Das Dasein ist nicht deshalb ein In-der-Welt-sein, weil es gerade faktisch existiert, sondern umgekehrt, es kann faktisch nur als Dasein existieren, weil sein Wesen In-der-Welt-sein ist*)>> (GA 26, 217/199).³⁴⁵ L'essència del Dasein, el seu *a priori*, el seu previ que li dóna la possibilitat de ser el Dasein fàctic que és, és l'ésser-en-el-món. *Ser i món* constitueixen la possibilitat del Dasein. En aquest sentit hauríem de ser cauts a l'hora de *reduir* el món (o el ser) a un moment de l'ens Dasein fàcticament existent. El *món* és part de l'estructura essencial fonamental que constitueix el Dasein com a possible ens fàcticament existent que és ell mateix i no un altre. Per tant, el món no és un moment de l'ens Dasein fàctic concret existent, sinó un moment de la seva essència *prèvia* (no en sentit idealista, sinó fenomenològic-hermenèutic). No dic que el món pre-existeixi (pre-subsisteixi)³⁴⁶, sinó que el món és condició de possibilitat del Dasein fàctic³⁴⁷: *sempre s'ha hagut de donar* per tal que *es manifesti, compregui* i, en definitiva, *hi hagi* Dasein (el Dasein concret que en cada cas som).

Des de Kant, p.e., un enunciat d'essència podria ser 'un cos és extens' (exemple de judici sintètic a priori), tot i que Heidegger parla d'enunciats d'essència en un sentit més ampli, ja que no ens referim només a enunciats essencials que possibiliten enunciats empírics concrets, sinó que ens possibiliten a nosaltres mateixos com a tals (Dasein), possibilitant llavors entre d'altres coses, l'establiment d' enunciats empírics concrets (també sobre nosaltres mateixos).

³⁴⁵ <<Amb aquesta proposició no afirmo que el meu Dasein fàctic succeeixi, ni tampoc dic que, d'acord amb la seva essència, hagi d'existir en cada cas fàcticament, sinó que dic: si el Dasein existeix fàcticament, llavors la seva existència té l'estructura d'ésser-en-el-món, és a dir, el Dasein és, d'acord amb la seva essència, ésser-en-el-món, tant si existeix fàcticament com si no. (*ich stelle mit diesem Satz nicht fest, daß mein Dasein faktisch vorkommt, noch sage ich gar, daß es seinem Wesen nach je auch faktisch existieren müsse, sondern ich sage: Wenn Dasein faktisch existiert, dann hat seine Existenz die Struktur des In-der-Welt-seins, d. h. das Dasein ist seinem Wesen nach In-der-Welt-sein, mag es faktisch existieren oder nicht.*)>> (GA 26, 217/199).

³⁴⁶ Tot i que Heidegger no té problemes en admetre que el *cosmos* (conjunt de l'ens subsistent o món 1) hi seria igualment sense humans, i per tant, sense Dasein (cf. III, cap. 2.3.1.3., esp. apartats I i II.2.).

³⁴⁷ <<El Dasein només pot existir en cada cas com a aquest determinat, en la mesura en què, com a Dasein, té alguna cosa així com un món (*es kann nur als je dieses bestimmte existieren, sofern es als Dasein überhaupt so etwas wie Welt hat*)>> (GA 26, 218/200). Què vol dir, però, "tenir món"?

II. Estats d'ànim fonamentals i conceptes englobants

Les preguntes metafísiques exigeixen el *ser-corpresos* per la cosa mateixa. El preguntar filosòfic mateix es troba sempre temprat, però és que, a més a més, només els estats d'ànim fonamentals (*Grundstimmungen*) són capaços d'obrir-nos un tot (cf. cap. 7.1. i 7.3.2.). El curs del WS 1929/30 es pregunta: què és el món?, què és la finitud?, què és la singularització? I «cadascuna d'aquestes preguntes pregunta en el tot (*Jede dieser Fragen fragt in das Ganze*)», en tant que són preguntes metafísiques (cf. cap. 3.2.1.). Però no n'hi ha prou amb saber que hi ha aquestes preguntes o repetir-les en veu alta, «el que és decisiu és si tals preguntes les preguntem realment, si tenim la força per carregar amb elles al llarg de la nostra existència sencera (*entscheidend wird, ob wir solche Fragen wirklich fragen, ob wir die Kraft haben, sie durch unsere ganze Existenz hindurch zu tragen*)» (GA 29/30, 9/29). Els conceptes que ens calen són d'un tipus primigeni (*ureigner Art*), conceptes metafísics o filosòfics. El seu rigor només l'assolim si «prèviament som *corpresos* per allò que han de concebre (*zuvor ergriffen sind von dem, was sie begreifen sollen*)» (GA 29/30, 10/30). Per ser-arrabatats i atrapats (*Ergriffenheit*) per la cosa del preguntar caldrà desvetllar els estats d'ànim fonamentals del Dasein en què la filosofia i l'autèntic preguntar tenen lloc.³⁴⁸ El preguntar pel món, també, haurà de ser-corpresos per allò mateix que vol “conceptuar”. «Després de tot, el que Novalis anomenava nostàlgia, és l'estat anímic fonamental del filosofar (*Am Ende ist das, was Novalis das Heimweh nennt, die Grundstimmung des Philosophierens*)» (GA 29/30, 11-12/31), que en Heidegger pren altres noms com angoixa, avorriment, meravella...

Les preguntes metafísiques no es refereixen a conjunts òntics o objectes determinats. Si «la metafísica és un esdevenir fonamental en el Dasein humà (*Metaphysik ist ein Grundgeschehen im menschlichen Dasein*)»³⁴⁹, el seu preguntar és un esdeveniment i els seus no es poden entendre en el sentit corrent de ser «un representar determinant (*ein bestimmendes Vorstellen*)», una representació general que determina allò donat particular. Els conceptes metafísics arrelen en un *ser-corpresos* no-representatiu, no figuratiu, que no re-presenta “la cosa”. Com hem vist abans (cf. cap. 3.2.1.) la metafísica pregunta des del *tot* de l'ens i *inclou* així al que pregunta.³⁵⁰ Així, els conceptes fonamentals no són generals, conceptes abstractes de particulars individuals, sinó que «cadascun d'ells concep el tot en si: són **conceptes englobants**³⁵¹ (*Sie begreifen je das Ganze in sich, sie sind In-begriffe*)» (GA 29/30, 12/32). Tot concepte metafísic inclou en si el Dasein

³⁴⁸ «La filosofia succeeix en cada cas en un temple d'ànim fonamental (*Philosophie geschieht je in einer Grundstimmung*)» (GA 29/30, 10/30).

³⁴⁹ Trobem la mateixa expressió a *WiM* (GA 9, 122/107).

³⁵⁰ «La metafísica és un preguntar que pregunta endinsant-se en el tot de l'ens, i en preguntar d'aquesta manera nosaltres mateixos som posats en qüestió, conjuntament en la pregunta. (*Metaphysik ist ein Fragen, in dem wir in das Ganze des Seienden hineinfragen und so fragen, daß wir selbst, die Fragenden, dabei mit in die Frage gestellt, in Frage gestellt werden*)» (GA 29/30, 12/32).

³⁵¹ *Inbegriff* significa d'entrada la quinta essència d'alguna cosa, la seva personificació o encarnació. És a dir, allò que recull i exemplifica en un concret quelcom d'abstracte, espiritual o difícil de trobar en l'ara i aquí. També es pot entendre com la substància, el cor d'un tema, d'una institució, d'un temps... Però Heidegger juga amb la paraula mateixa, i en separar *In-* de *-Begriff*, apunta a un sentit que el terme en l'ús habitual no té del tot. Aquests conceptes que abasten, abracen i com-prenen, són a la vegada, dins d'aquest tot que ells posen de manifest, sense “sortir-ne”. És a dir, *In-begriff* és el concepte que té “en” ell o que és “en” si allò que concep, però a la vegada és abastat per allò que concep, i per això no es tracta d'una representació sinó més aviat d'un *símbol*, com sembla que Fink va interpretar-ho (1960). Tradueixo el terme com a ‘concepte englobant’.

filosofant mateix. Cada concepte del tot és, essencialment, un concepte englobant de l'existència filosofant (un cop més el món i la ipseïtat radical, en aquest cas del filosofant, es pertanyen).

És la mateixa idea que es defensa a l'inici de *WiM*. Heidegger està resolt a no parlar *sobre* metafísica, sinó a *endinsar-s'hi* (cf. GA 9, 103/93). La situació en què el Dasein existent es troba forma part de la totalitat de la metafísica que la pròpia pregunta posa de manifest.

Pel que fa a la qüestió del món, tot preguntar metafísic es remet a la pregunta pel món, ja que tot preguntar metafísic es planteja des d'un tot i inclou, d'alguna manera, aquest tot. Com diu al final del WS 1928/29, la totalitat de la filosofia (com a preguntar metafísic explícit) es desenrotlla unitàriament en la pregunta pel ser, pel món i per la veritat (cf. cap. 5.3.2.). Fins i tot quan no ens demanem pel món explícitament, impliquem tota aquesta problemàtica.

III. El moure's en cercle de la filosofia

A la III part ja hem que a *SuZ* ja es parla del cercle del comprendre, i de la connexió d'aquesta estructura hermenèutica amb el concepte de sentit, que no deixa de recordar (molt) al món pensat com a horitzó. Però també en els documents bibliogràfics del 1927/30 trobem apunts sobre aquesta apreciació metodològica, molt rellevant per a la qüestió del món. He repetit ja un munt de vegades que el punt de partida, sigui l'ésser-en-el-món o la transcendència no deixa de ser a la vegada el que cal aclarir i articular "conceptualment", és a dir, és la fita filosòfica. Les qüestions filosòfiques són les trivialitats que s'acaben mostrant com a problemes, i en aquest sentit la qüestió del món és un problema de primera magnitud. Al WS 1929/30 diu que moure's contínuament en cercle <<és l'indici que ens estem movent en l'àmbit de la filosofia (*ist das Zeichen, daß wir im Bereich der Philosophie uns bewegen*)>> (GA 29/30, 266/229). I en l'anàlisi del món partim d'ell per anar cap a ell, quan tota anàlisi ja el pressuposa. En què quedem? Aquest donar voltes sobre el mateix és rebutjat com a inútil per l'enteniment comú, que ho veu tot molt més fàcil.³⁵² El seny rebutja la circularitat no només per la seva buidor lògica, sinó perquè <<donar voltes en cercle no porta enlloc. Però sobretot mareja, i el mareig és inquietant. Sembla com si estiguessis penjant enmig del no-res. (*Im Kreis gehen - das führt zu nichts. Vor [267] allem aber macht es schwindlig, und Schwindel ist unheimlich. Man kommt sich vor, als hänge man zwischen dem Nichts.*)>> (GA 29/30, 266-267/229). És justament aquest vertigen, aquesta proximitat al no-res (en termes de *WiM* (cf. cap. 6.3.2. i 7.3.)), que senyala que ens trobem amb un problema filosòfic, és a dir, una qüestió de fons. Ara bé, no es tracta merament de donar voltes al perímetre per tornar a passar sempre pel mateix lloc, sinó més aviat de circular atansant-nos a al "centre", a la cosa mateixa. <<Decisiu [és] el mirar al *centre* com a tal, un mirar que només és possible en la marxa circular. El centre com a tal només es manifesta en el donar-hi voltes al voltant. Per això tots els intents d'expulsar argumentant allò circular de la filosofia ens porten lluny de la filosofia. (*das entscheidend (...) das im Kreisgang mögliche und in ihm allein mögliche Blicken ins Zentrum als solches. Dieses als ein solches offenbart sich nur im Kreisen um es. Daher führen alle Versuche, das Zirkelhaftes aus der Philosophie hinauszuarargumentieren, von der Philosophie weg*)>> (GA 29/30, 267/229-230). Les qüestions metafísiques en

³⁵² <<Arreu un girar donant voltes. Aquest moure's en cercle de la filosofia és novament una cosa que repugna a l'enteniment vulgar. Ell, precisament, només vol arribar al fi, tal i com s'agafen les coses pel mànec. (*Überall ein Kreisen. Dieses im Kreise Sichbewegen der Philosophie ist wieder etwas, was dem vulgären Verstande zuwider ist. Er will gerade nur ans Ziel kommen, so, wie man der Dinge im Handgriff habhaft wird.*)>> (GA 29/30, 266/229).

el sentit especificat per Heidegger han de ser envoltades, encerclades, mantenir-se en moviment al seu entorn, atenent-les en el propi moviment que ens garanteix una modificació de perspectiva.³⁵³ És un donar voltes amatent, que hi veu, escolta, sent. No és un cec girar entorn de ves a saber què! De fet, el camí que he recorregut entorn la qüestió del món de la mà de *SuZ* ja ha donat de si una triple perspectiva sobre aquest: la familiaritat, la inhospitalitat i la reapropiació.

Però de què depèn que el donar voltes sigui vident o cec? Doncs de la cosa mateixa. Tot i que sempre podem estar veient només l'aparent... Com sabem si estem veient el que busquem en el nostre anar-ho envoltant? Aquesta és una de les qüestions fenomenològiques de fons. Per començar, sabem que estem "veient" la cosa, *perquè la "veiem"*. En la mesura que la veiem i la mantenim en el seu mostrar-se, sense introduir-hi el que no prové del veure-hi mateix, i per tant, del que la cosa ha mostrat de si, estem en la fenomenologia i el que diem en aquest encerclar ha de ser pres en consideració. Ara bé, dir la cosa tal i com la veiem, ja pressuposa les nostres formes de dir, de veure, de... És clar! Que tal caminar donant voltes vident sigui un coneixement complet i indestructible no ho diu ningú. És senzillament un coneixement guanyat fenomenològicament i que només podem tombar amb un altre coneixement guanyat també així que no completi aquest primer, sinó que el forci a resituar-se en tant que aparença o fenomen mig encobert que ara es mostra *més* plenament, en una visió més ampla o profunda, i el deixi en evidència com a visió "falsa".³⁵⁴ En cert sentit, cada visió fenomenològicament acreditada *és* vertadera, dins de la seva honestedat i modèstia de no voler ser més del que és. Cada fenomenologia concreta sobre una qüestió o altra es legitima en la mesura que ens permet accedir a la qüestió, ens duu al fenomen. Ella mateixa és el medi en què podem accedir a allò que tractem, i fins i tot rebatre com ho hem tractat en un primer moment o com ho hem articulat conceptualment. En aquest sentit la fenomenologia no és tant un tractar sobre coses –des de fora, des de lluny, com qui les mira des de la finestra de casa– sinó un estar amb elles i acompanyar-les. El seu *dir* ha de ser un estar en les coses mateixes del cas.³⁵⁵

IV. Indicacions formals (WS 1929/30)

En el § 70 del curs del WS 1929/30, a més de l'última reflexió explícita sobre les indicacions formals que trobem en Heidegger, es fa una triple advertència metodològica negativa sobre el preguntar temàtic pel món, en tant que el concepte de món és una indicació formal. (i) No entendre el món com una cosa *present* (*vorhanden*), (ii) no aïllar el fenomen del món i (iii) no pretendre accedir-hi directament, ni agafar el que la indicació formal diu com a contingut, sinó únicament com a direcció *vers* el fenomen. La lliçó positiva és que cal afrontar la qüestió del món (i els altres problemes metafísics) en la seva complexitat i connexió interna amb altres qüestions.³⁵⁶

Els conceptes metafísics (segons el propi títol del curs WS 1929/30) han estat denunciats per dur-nos a una aparença transcendental. Kant considera que les idees de la raó i els raonaments metafísics no es

³⁵³ Fenomenològicament aquesta imatge és molt potent, car recull la lliçó husserliana sobre la percepció i la plasma en l'àmbit més ampli del pensar.

³⁵⁴ Més que falsa hauríem de dir, poc acurada, mal articulada, incompleta, o alguna cosa de l'estil.

³⁵⁵ Crec que la fenomenologia hauria de superar la distinció entre "veure" i "dir" allò vist, ja que *veure-hi* ja diu i *dir* ja és veure-hi. Amb tot, la qüestió de l'expressivitat (lingüística o la que sigui) és un problema immanent al que plantejo.

³⁵⁶ Que en el cas d'aquestes lliçons són la pregunta per la singularització i per la finitud.

poden acreditar intuïtivament i en aquest sentit només són regulatius, i en cap cas constitutius de coneixement. Heidegger considera que no hi ha una comprensió suficient que els conceptes filosòfics funcionen com a *indicacions formals* a realitzar en cada cas afectant de ple el Dasein que els usa. En tot cas, el filosofar viu sempre en l'estar-expressat, en l'arribar-a-la-paraula. I un cop expressat i comunicat, la *possibilitat* de malinterpretació li pertany necessàriament.³⁵⁷ Heidegger anota **dues malinterpretacions dels conceptes filosòfics o metafísics** prou comunes.

(A) L'enteniment vulgar tendeix a tractar com a present (*vorhanden*) tot el que li surt a l'encontre, també el que li arriba pel discurs filosòfic. No es tracta d'una malinterpretació basada en l'equivocitat i inconsistència de la terminologia, sinó d'una malinterpretació *objectiva* (*sachlich*). No entén que la filosofia no és una constatació d'estats de coses positius, sinó de l'obrir-se el ser, cosa que implica en cada cas una transformació del Dasein humà³⁵⁸, una certa *conversió* i abandonament de la tendència quotidiana per atendre al ser més propi. Però l'enteniment vulgar és dropo -Kant parla d'una 'màcula de vagància' (*faulen Fleck*) de la naturalesa humana-, i no està per transformacions ni terrabastalls, i continua com sempre. Així considera que el coneixement filosòfic de l'essència del món hauria d'aportar quelcom sobre un ens present. Fins i tot si caracteritzem el món com a manifestivitat de l'ens en el seu *com a* això o allò, l'enteniment corrent anivella aquest *com a* en una pura formalitat buida, lògica, i situa tota la qüestió en l'estructura de l'enunciat (S és P, S com a P). Això és fatídic perquè aplanar la dimensió (*Dimension*) del problema i tota profunditat possible. La formalitat que usem per atansar-nos al món no pot ser la formalitat lògica abstracta i buida.³⁵⁹ Aquest és un dels problemes més greus, i és que la qüestió de la veritat i del món (manifestivitat de l'ens com a tal en total) s'han ocultat en la reducció de la metafísica a lògica. Les possibilitats de la filosofia s'escolen entre la mera *empíria* i la mera *lògica*, desapareixent entre els fets empírics i els lògics. En d'altres paraules, Heidegger adverteix això en denunciar el domini inadvertit de la comprensió del ser com a estar-aquí (*Vorhandenheit*). Els conceptes filosòfics, que indiquen formalment sense contenir en si estàticament allò a què es refereixen, es poden prendre en tot moment <<en el seu

³⁵⁷ <<El filosofar només és viu on arriba a parlar, on s'expressa, la qual cosa no significa necessàriament una "comunicació als altres". Aquest prendre-la-paraula en el concepte no és, diguem, una cosa fatalment inevitable, sinó l'essència i la força d'aquesta acció humana essencial. Però un cop el filosofar està expressat, llavors està exposat a la malinterpretació... (*Das Philosophieren ist nur da lebendig, wo es zum Wort kommt, sich ausspricht, was nicht notwendig >Mitteilung an andere< besagt. Dieses Zum-Wort-kommen im Begriff ist nicht etwa eine fatale Unvermeidlichkeit, sondern Wesen und Kraft dieser wesentlichen menschlichen Handlung. Wenn das Philosophieren aber ausgesprochen ist, dann ist es der Mißdeutung preisgegeben...*)>> (GA 29/30, 422/350-351).

³⁵⁸ <<... aquella essencial *malinterpretació objectiva* a què sucumbeix forçosament l'*enteniment vulgar* quan tot el que li surt a l'encontre expressat filosòficament ho tracta *com a present*, i ho pren d'entrada (...) al mateix nivell que les coses que ell fa quotidianament, i no pensa ni tampoc pot entendre que *allò del que tracta la filosofia només s'obre en i des d'una transformació del Dasein humà* (*jener wesentlichen sachlichen Mißdeutung, auf die der vulgäre Verstand zwangsläufig verfällt, indem er alles, was ihm als philosophisch ausgesprochen entgegenkommt, wie etwas Vorhandenes erörtert, es von vornherein, zumal da es wesentlich zu sein scheint, in derselben Ebene nimmt wie die Dinge, die er [423] alltäglich betreibt, und nicht bedenkt und auch nicht verstehen kann, daß das, wovon die Philosophie handelt, überhaupt nur in und aus einer Verwandlung des menschlichen Daseins sich aufschließt.*)>> (GA 29/30, 422-423/351).

³⁵⁹ <<... la *caracterització formal* no dona l'essència (*die formale Charakteristik nicht das Wesen gibt*)>>, <<com a molt indica només la *tasca* decisiva de concebre la relació a partir de la dimensió pròpia, enlloc de, a la inversa, anivellar la dimensió mitjançant la caracterització formal (*allenfalls gerade nur die entscheidende Aufgabe anzeigt, die Beziehung aus ihrer eigenen Dimension zu begreifen, statt umgekehrt die Dimension durch die formale Charakteristik zu nivellieren*)>> (GA 29/30, 425/352-353).

contingut però sense indicació (*Nun ist es jederzeit möglich, diese Begriffe anzeigenfrei in ihrem Gehalt zu nehmen*)>>, donant lloc a greus confusions i <<qüestionaments sense base (*bodenlose Fragestellungen*)>> (GA 29/30, 429/355).³⁶⁰

El concepte de món en tant que indicació formal (i) no apunta a un contingut present (*vorhanden*), ni a una definició o estructura lògica, però tampoc a cap ens que està-aquí. (iii) No ens dona directament el món, car aquest no apareix mai directament a la vista. No és objecte possible de contemplació, com havia advertit Kant.

(B) La **connexió** errònia dels conceptes filosòfics, sovint assolits de manera **aïllada**, analíticament, sense atendre suficientment a les seves connexions fenomenològiques. Els conceptes estan entrelligats i es remeten uns als altres. Però la *voluntat analítica* despedaçant els fenòmens acaba obtenint conceptes empobrits, mentre que la *voluntat sistemàtica* obvia la complexitat i densitat, i reconfigura els resultats analítics en un tot imposat externament, com un gran *collage*. Per això, conceptes fonamentals com ‘Dasein’ o ‘existència’ es malinterpreten pràcticament sempre, per tal com no s’hi accedeix des del fenomen unitari i interconnectat amb d’altres fenòmens cooriginaris (p.e. el Dasein i el món). Tenim normalment, doncs, un excés analític que es despenja del context (*Zusammenhang*) i una voluntat sintètica que ja fa sempre tard. <<La *connexió originària i única dels conceptes està fundada ja pel Dasein mateix*. La vivor de la connexió depèn d’en quina mesura el Dasein ve a si mateix en cada cas (que no és el mateix que el grau de reflexió subjectiva) (*der ursprüngliche und einzige Zusammenhang der Begriffe ist schon durch das Dasein selbst gestiftet. Die Lebendigkeit des Zusammenhanges hängt davon ab, inwieweit je das Dasein zu sich selbst kommt (was nicht dasselbe ist wie der Grad der subjektiven Reflexion)*)>> (GA 29/30, 432/358). Aquest **context o connexió** (*Zusammenhang*) és “històric”, és a dir, rau ocult en la història o esdevenir-se del Dasein. La historicitat rebutja els excessos analítics i els sistemàtics pel que fa a la formació dels conceptes.³⁶¹

Heidegger ho exemplifica a partir de la definició del Dasein i la seva existència. <<Tot comportament humà respecte l’ens com a tal en si mateix només és possible si és capaç de comprendre el no-ens com a tal (*Alles menschliche Verhalten zu Seiendem als solchem ist in sich nur möglich, wenn es das Nicht-seiende als solches zu verstehen vermag*)>> (GA 29/30, 433/358). La comprensió del no-ens i la nihilitat només s’esdevé si el Dasein <<és ex-posat al no-res (*in das Nichts hinausgehalten ist*)>> (GA 9, 115/102). Davant d’aquestes declaracions l’enteniment vulgar es re-presenta el no-res com a “cosa” present. I es representa que l’home està present en el no-res, que no té res o que ell no és res. Així, s’entén la filosofia i la de Heidegger en concret com a nihilisme pur³⁶², com a negació de tota lògica³⁶³ (tant la lògica formal,

³⁶⁰ Un exemple típic d’això és el problema de la llibertat humana pensat en termes de causalitat, partint del mode de ser del que és present. En tal cas, fins i tot buscant una *altra* mena de causalitat, no s’està seguint la indicació de l’existència i del caràcter de Dasein de l’ens que s’anomena lliure.

³⁶¹ Precisament <<la historicitat del Dasein prohibeix, encara més que una **sistemàtica**>>, externa i esmussadora del caràcter indicatiu dels conceptes, <<tot **aïllament** i separació aïlladora de conceptes particulars (*Die Geschichtlichkeit des Daseins verwehrt doch mehr als eine Systematik jede Isolierung und isolierte Ablösung einzelner Begriffe*)>> (GA 29/30, 432/358).

³⁶² Aquesta és una crítica que Heidegger va rebre sovint. També en la recepció durant el nazisme se li retreu tal nihilisme. W. Classen, per exemple, critica el nihilisme, pessimisme i individualisme de l’ontologia fonamental i li oposa l’arrelament del pensament de Kierkegaard. Cf. Zaborowski (2010), 573-574.

³⁶³ Aquest és el punt central de la crítica de Carnap a Heidegger. Cf. Friedman, M., *Carnap Cassirer Heidegger. Geteilte Wege*, Fischer, Frankfurt a.M., 2004, (ed.orig. 2000), 25 i ss.

com la “lògica” comuna), etc. El no-res, p.e., s’escapa com a fenomen a les formes de pensar comunes que critiquen la filosofia que en parla, perquè el conceben com a subsistència (*Vorhandenheit*).³⁶⁴ Profans i experts, tots podem recaure en aquestes interpretacions si no ens sotmetem a la transformació del Dasein que ens obri i concedeixi <<un lliure poder escoltar amb atenció (*aus einem freien Aufhorchenkönnen*)>> (GA 29/30, 434/359).

Avisats de les dues formes habituals de malinterpretar els *conceptes filosòfics*, cal insistir ara en el seu caràcter positiu com a **indicacions formals**.³⁶⁵ Concebre filosòficament és indicar, assenyalar, apuntar i no definir, ni determinar un contingut immutable que passa d’uns a altres.

(i) La diferència entre els conceptes filosòfics i els científics s’imposa amb fermesa en el cas de la **mort**.³⁶⁶ A *SuZ* el Dasein es caracteritza com a ser-vers-la-mort. Aquesta possibilitat extrema del seu poder-ser li permet <<comprendre’s a partir d’allí en la ipseïtat més pròpia i completa del seu Dasein (*sich von daher in der eigensten und ganzen Selbstheit seines Daseins verstehen*)>>. El Dasein *pot* precursar la seva mort i aquesta possibilitat l’obre a una comprensió radical de si mateix com a íntegre-poder-ser, per això aquesta possibilitat es relaciona amb la manera de ser *pròpiament*. La mala interpretació comuna entén que l’home per ser genuí ha d’estar capficat en pensaments obscurs i recurrents sobre la seva mort³⁶⁷; tal “avançar-se” a la mort pot ser tan insofrible que ens dugui directament al suïcidi. Heidegger considera que aquesta tendència a pensar-ho tot com a estant-aquí, és inevitable. Metodològicament hem de saber que <<per a l’enteniment vulgar el pròpiament ens és allò que està sempre present (*für den vulgären Verstand das eigentlich Seiende das ist, was immer vorhanden ist*)>> (GA 29/30, 427/354).

(ii) Les indicacions formals apel·len al Dasein del cas exigint-li una **transformació**, només en la qual aquestes poden atènyer (en un o altre grau) allò que assenyalen. Els conceptes filosòfics demanen un <<obrir-se prèviament de la dimensió del concebible (*vorgängiges Aufschließen der Dimension des Begreifbaren*)>> (GA 29/30, 429/355). La indicació s’efectua concretament en aquest estar-obert del Dasein transformat del cas, *concebent* així, per primer cop, allò apuntat. Les indicacions formals funcionen com a conceptes només en aquesta mesura, ja que no es tracta de definicions que incloguin directament el contingut del que designen. Els conceptes filosòfics apunten “cap a dins” del Dasein concret del cas. És a

³⁶⁴ Al pensar comú (i al filosòfic) se li escapa que <<l’estar-exposat en el no-res no és una propietat subsistent del Dasein en relació amb una altra cosa subsistent, sinó un mode fonamental com el ser-hi com a tal temporalitza el seu poder-ser (*die Hineingehaltenheit in das Nichts keine vorhandene Eigenschaft des Daseins bezüglich eines anderen Vorhandenen ist, sondern eine Grundweise, wie das Da-sein als solches sein Sein-Können zeitigt*)>>. **El no-res** no és el buit nul (*die nichtige Leere*) que impedeix que res sigui present, sinó <<el poder constantment expel·lent, l’únic que empeny cap a dins del ser i ens permet empoderar-nos del Dasein (*die ständig abstoßende Macht, die einzig in das Sein hineinstößt und uns des Daseins mächtig sein läßt*)>> (GA 29/30, 433/359).

³⁶⁵ <<Tots els conceptes filosòfics són *formalment indicatius*, i només si se’ls pren així donen l’autèntica possibilitat del concebre (*Alle philosophischen Begriffe sind formal anzeigend, und nur, wenn sie so genommen werden, geben sie die echte Möglichkeit des Begreifens*)>> (GA 29/30, 425/353).

³⁶⁶ Heidegger també comenta la malinterpretació dels conceptes filosòfics fonamentals de ‘resolució’ i ‘instant’, introduïts ja a *SuZ*. La resolució, p.e., no és un estat present que el Dasein tingui (com un estat mental o volitiu), sinó a la inversa, la resolució “té” al Dasein. (cf. GA 29/30, 427-428/354-355).

³⁶⁷ Es pren aquest poder-ser essencial <<com un informe sobre propietats de l’home, que existeix també juntament a la pedra, la planta, l’animal (*als einen Bericht über Eigenschaften des Menschen, den es neben Stein, Pflanze, Tier auch gibt*)>>, i pensa així que <<en l’home hi ha present una relació amb la mort (*Im Menschen ist ein Verhältnis zum Tode vorhanden*)>> (GA 29/30, 427/354).

dir, vers el seu Aquí, vers la seva obertura més pròpia, només *en i des* de la qual el concepte indicatiu pot concebre.³⁶⁸ Però el concepte filosòfic no conté el fenomen, perquè el fenomen només es dona en l'obertura, és a dir, en l' Aquí del ser-Aquí (Da-sein). Tots els conceptes filosòfics, també els que fem en l'aclariment del problema del món, són *formalment indicatius*. És a dir, <<el contingut de significat d'aquests conceptes no esmenta ni diu directament allò al qual es refereix, sinó que només dona una indicació, una advertència per tal que qui comprèn dugui a terme una transformació de si mateix en el Dasein (*Der Bedeutungsgehalt dieser Begriffe meint und sagt nicht direkt das, worauf er sich bezieht, er gibt nur eine Anzeige, einen Hinweis darauf, daß der Verstehende von diesem Begriffszusammenhang aufgefordert ist, eine Verwandlung seiner selbst in das Dasein zu vollziehen*)>> (GA 29/30, 430/356).

³⁶⁸ <<Els conceptes són indicatius perquè un cop s'han guanyat autènticament, demanen sempre l'exigència d'aquesta transformació, però ells mateixos mai poden causar-la. Remeten cap a dins del Dasein. (...) Són *formalment indicatius* perquè en aquesta indicació, encara que d'acord amb la seva essència apunten en cada cas a una concreció del Dasein singular en l'home, mai la porten ja amb si en el seu contingut. (*Weil die Begriffe, sofern sie echt gewonnen sind, immer nur diesen Anspruch solcher Verwandlung ansprechen lassen, aber nie selbst, die Verwandlung verursachen können, sind sie anzeigend. Sie zeigen in das Dasein hinein. (...) Weil sie bei dieser Anzeige zwar ihrem Wesen nach je in eine Konkrektion, des einzelnen Daseins im Menschen hineinzeigen, diese aber nie in ihrem Gehalt schon mitbringen, sind sie formal anzeigend.*)>> (GA 29/30, 429/355).

3.3. La qüestió de la cosmovisió

La qüestió de la cosmovisió no es pot deslligar de la qüestió de l'estatut de la filosofia (en relació a la qual apareix a KNS 1919, WS 1928/29 i WS 1929/30), però tampoc de la qüestió del món. El tema de la cosmovisió no apareix a *SuZ*³⁶⁹ però ja preocupava al jove Heidegger, que en el KNS 1919 tracta el problema de la relació entre filosofia i cosmovisió (cf. cap.3.1.1.1.). La qüestió revifa vigorosament en el curs del WS 1928/29, on apareix una nova concepció transcendental, més profunda, de què és la cosmovisió, amb la qual la filosofia s'hi relaciona essencialment (cf. cap.3.3.2.2., 3.3.2.3.). En el curs del WS 1929/30 reapareix la qüestió i es determina l'autonomia radical de la filosofia, en distingir-se de la cosmovisió (en el sentit habitual) i la ciència. Després, nominalment, la qüestió s'esvaeix, sense que la problemàtica de fons a què apunta desaparegui.

El problema de la cosmovisió apareix especialment en temps de crisi general com ho fou de manera esplèndida el període europeu de finals del s.XIX fins acabar la 2^a Guerra Mundial. Es poden establir paral·lelismes amb altres moments històrics de canvis profunds com seria l'anomenat període hel·lenístic, on apareixen models de discurs que engloben el teòric i el pràctic, tot apuntant al salvífic, en el que serà a la vegada una premonició i un trànsit vers l'auge del cristianisme.³⁷⁰ Un canvi profund s'està produint en l'Europa on neix i creix Heidegger. De fet, la qüestió de la cosmovisió desperta un gran interès a finals del s.XIX i principis del s.XX, amb escrits polèmics i sovint catastrofistes (Nietzsche, Spengler, Klages), estudis temàtics (Dilthey, Jaspers) i reflexions crítiques (Husserl, Heidegger) entre d'altres. Sent la nostra època viscuda com a època de trànsit i caracteritzada pels mitjans (fins a l'excés) amb el terme 'crisi', aquestes reflexions generen un interès addicional al que ja tenen de per si. L'interès augmenta amb la possibilitat de relacionar la qüestió de la cosmovisió (i de la seva possible diversitat) amb el problema de la globalització que apunta a la configuració d'un sol "món". Més aviat, d'una sola cosmovisió. Si això és factible, desitjable o si s'està produint o no, no és el tema de la tesi. Amb tot, les reflexions següents poden ajudar a clarificar el debat.

3.3.1. Interpretació habitual de la cosmovisió

És en el curs WS 1928/29 on trobem la reflexió filosòfica més profunda de Heidegger sobre la cosmovisió, donant lloc a una visió del fenomen que supera l'habitual. Però per arribar a la concepció *transcendental* de la cosmovisió, cal primer aclarir que significa el terme en general i com ha estat interpretat, cosa que en aquest curs mateix també s'exposa.

³⁶⁹ N'hi ha només una referència indirecta per via d'un comentari a Jaspers. Segons Heidegger, Jaspers en la seva *Psicologia de les cosmovisions* (1919) treballa en direcció a una antropologia existenciària –que es podria entendre com a "cosmovisió". És a dir, investiga <<l'exposició de les possibilitats fàctiques existencials en els seus caràcters fonamentals i en les seves connexions, i la interpretació de la seva estructura existenciària (*Die faktischen existenziellen Möglichkeiten in ihren Hauptzügen und Zusammenhängen darzustellen und nach ihrer existenzialen Struktur zu interpretieren*)>> (*SuZ*, 301/318).

³⁷⁰ En dotar d'un sentit redemptor absolut a la realitat històrica, opaca als models teòrics (ciència i filosofia) i pràctics (teories morals i polítiques) vigents, el cristianisme "s'empassa" l'hel·lenisme de manera fulminant.

3.3.1.1. Breu història del terme ‘cosmovisió’

El mot ‘cosmovisió’ és una encunyació alemanya de finals del s.XVIII que <<no té equivalència en altres llengües, ni tampoc en temps anteriors (*Es hat in anderen Sprachen und in früheren Zeiten keine Entsprechung*)>> (GA 27, 230/240). Això no vol dir pas que el que signifiqui el terme no es doni en d’altres àmbits lingüístics o en èpoques anteriors. En tot cas, Heidegger exposa una breu història “alemanya” del sentit del terme: (i) Kant en la seva *Crítica del Judici* (1790) usa el terme per referir-se a la <<intuïció i consideració del món donat de manera sensible (*als Anschauung und Betrachtung der sinnlich gegebenen Welt*)>>, el *mundus sensibilis*, la simple aprehensió de la naturalesa en el sentit més lax. Goethe i Humboldt³⁷¹ encara usen el terme en el sentit de <<contemplació de la naturalesa (*Betrachtung der Natur*)>> (GA 27, 230/244). (ii) Amb l’arribada del Romanticisme això canvia. Schelling en el seu *Projecte d’un sistema de filosofia de la naturalesa* (1799) concep la *Weltanschauung* com una de les dues formes que té la intel·ligència de produir una *imatge del món (Weltbild)*, precisament es tractaria d’una “acció” inconscient i cega, sense voluntat.³⁷² (iii) Hegel en la seva *Fenomenologia de l’esperit* (1809) parla d’una *Weltanschauung* moral, en una accepció molt allunyada del primer ús kantià. Görres parla de *Weltanschauung* política, Ranke de *Weltanschauung* religiosa i cristiana. L’ús es va eixamplant i es comença a parlar de *Weltanschauung* democràtica, pessimista, medieval... (iv) Bismark diu que <<la gent molt llesta té cosmovisions sorprenents (*Es gibt doch wunderliche Weltanschauungen bei sehr klugen Leuten*)>>, amb la qual cosa ja hem arribat al significat lax vigent. Aquest ús és tan comprensible com obscur, de manera que el primer que cal fer és <<obrir-se camí a través d’aquest concepte equívoc i de límits difusos per arribar al que volem dir quan parlem avui de cosmovisió (*uns zunächst durch diesen verschwimmenden und vieldeutigen Begriff hindurchzutasten zu dem, was wir (...) meinen, wenn wir von Weltanschauung heute sprechen*)>> (GA 27, 231/245).

3.3.1.2. Ús lax actual i interpretacions filosòfiques del terme ‘cosmovisió’

Heidegger parteix de la comprensió mitjana del terme. Tots ens entenem <<quan reconeixem certs enunciats com a expressió de la cosmovisió d’algú, com a enunciats en què s’expressen conviccions que ja no es poden discutir objectivament ni demostrar científicament (*wenn wir etwa bestimmte Aussagen von anderen als Ausdruck ihrer Weltanschauung erkennen, als Überzeugungen, die sich nicht mehr objektiv wis-*

³⁷¹ Lafont contraposa Humboldt a Heidegger. Humboldt defensaria “la diversitat irreductible de ‘perspectives del món (*Weltansichten*)’ inherents als diferents llenguatges donats”, que “només són accessibles mitjançant una anàlisi filosòfica de tals llenguatges”, mentre que Heidegger, si més no sobre el paper, tindria la pretensió d’extreure les “formes fonamentals d’una articulació significativa possible d’allò comprensible en general” de l’“ontologia del Dasein”. Heidegger creu poder postular una “unitat de la significativitat, és a dir, la *constitució ontològica del món*” (cf. *SuZ*, 365/380-381). Però Lafont creu que Heidegger no és conseqüent i oscil·la cap a una possible pluralitat de les perspectives del món, com es veu en dues notes al marge del seu exemplar de *SuZ*, que remarquen el paper constitutiu del llenguatge (*SuZ*, 442 <87c>; 443 <161a>) i fan impossible qualsevol lectura hipostatitzant de la diferència ontològica. Lafont, C., *Lenguaje y apertura del mundo*, Alianza Editorial, Madrid, 1997 (ed.orig.1994), 110.

³⁷² <<Schelling planteja fins i tot una forma esquemàtica per a diverses possibles visions del món, és a dir, per a diverses formes possibles d’aprehensió productiva del tot de l’ens (*Schelling spricht sogar von einem Schematismus der Weltanschauung, von einer schematischen Form für verschiedene mögliche Weltanschauungen, d. h. Weisen des produktiven Auffassens und Deutens des Ganzen des Seienden*)>> (GA 27, 231/245).

senschaftlich diskutieren und beweisen lassen)>> (GA 27, 231/245-246). És a dir, ens n'adonem quan deixem el camp de les discussions científiques i passem al de les discussions cosmovisionals, i viceversa. A més, avui domina la tolerància en front de la pluralitat de cosmovisions, diu Heidegger, i tenim bon olfacte per captar-les en la seva diversitat (en l'art, la religió, la filosofia, la política...). Fins i tot es dona un cert gaudi en aquest captar diferències cosmovisionals (cf. GA 27, 231-232/244-246). L'atenció especial actual pel tema de la cosmovisió es deu, apunta Heidegger, al fet que la cosmovisió unitària i tancada en què estàvem s'ha esberlat. La cosmovisió no esdevé tema mentre és vigent en tota la seva força, no es fa notar quan és tot el que ella pot ser. Quan comencem a discutir sobre ella és que la cosmovisió unitària i dominant, fa aigües, diu al WS 1928/29 (cf. GA 27, 232/246) i bé que ho podríem estar dient avui.

La cosmovisió és una *visió* del món... Però no es tracta d'un mirar teòric, d'un considerar, ponderar i avaluar les coses. No és una consideració científica. Ni precientífica. No té rastre de *theoria*. Però tampoc es tracta d'una consideració estètica, d'una contemplació artística. Tampoc es tracta d'una intuïció misteriosa que permeti veure coses que són habitualment ocultes. Ni una suma de totes les formes de veure les coses de què disposem. La cosmovisió és una *presa de posició* (*Stellungnahme*), un posicionament convençut, al qual sovint ens trobem ja "posicionats".³⁷³ Aquesta convicció cosmovisional no és una teoria o ideologia que usem a vegades, en funció del context, com un principi o idea que hem assolit. Més aviat, la cosmovisió és <<la força motriu bàsica de la nostra acció i del nostre Dasein sencer (*die bewegende Grundkraft unseres Handelns und ganzen Daseins*)>> (GA 27, 233/247). En tot cas i especialment quan no hi apel·lem expressament.

El terme 'cosmovisió (*Weltanschauung*)' comprèn la 'visió' i el 'món'. Per començar, *Anschauung* (visió o intuïció) té el significat d'*Ansicht*, és a dir, 'forma de veure', 'opinió', 'parer' (de *parèixer*, és a dir, semblar-nos les coses així o aixà). La cosmovisió és aquella forma de veure les coses arrelada, que som, i que no es refereix a coses o àmbits particulars de l'ens, sinó al tot de l'ens. N'estem convençuts tot i que no ho podríem demostrar als altres, argumentar-ho de forma teòrica i molt sovint no som capaços ni d'exposar-ho expressivament. En segon terme, el mot 'món (*Welt*)' també és equívoc: (i) D'entrada ens referim al conjunt de l'ens en el sentit de *cosmos*, naturalesa... (món 1), (ii) però també parlem d'història del món (*Welt-geschichte*) o conjunt de la història, separant allò històric (humà) del merament natural. (iii) En alguns casos *Weltanschauung* adquireix un significat més estret i precís: cosmovisió científica en el sentit d'una *imatge científica del món* (*Weltbild*) tal i com la plasmen les ciències naturals. Per això sovint es complementen la *visió del món* amb la *visió de la vida* (*Welt- und Lebensanschauung*) (cf. GA 27, 234/248).

Així, cosmovisió es refereix tant a l'ens que no és de la forma de ser del Dasein com al Dasein, i a les seves relacions recíproques. Amb aquesta caracterització provisional de la cosmovisió veiem que no es tracta d'un fenomen senzill, i que estem lluny d'una conceptualització precisa de la seva estructura. També

³⁷³ <<Cosmovisió no és cap simple contemplació de les coses, ni tampoc una suma del saber sobre elles; la cosmovisió és sempre una presa de postura, un posicionament en el qual ens mantenim per pròpia convicció, sigui aquesta desenvolupada per nosaltres mateixos, o sigui aquesta adoptada per influència o imitació d'altres als quals ha resultat que hem anat a parar (*Weltanschauung ist kein bloßes Betrachten der Dinge, ebensowenig eine Summe von Wissen über sie; Weltanschauung ist immer Stellungnahme, und zwar solche, in der wir uns aus eigener Überzeugung halten, sei es aus eigener und eigens gebildeter, sei es aus solcher, die wir lediglich mit- und nachmachen, in die wir hineingeraten sind*)>> (GA 27, 233/247).

veiem que l'horitzó per determinar aquest fenomen ve donat pel fet que en tant que *visió* és un comportament (*Verhaltung*), postura o posicionament (*Haltung*), un *ethos* de l'existència que la sosté i la determina d'arrel. El Dasein en la seva postura i comportament se sap situat respecte l'ens en total. (cf. GA 27, 234-235/248-249).

També els filòsofs s'han preocupat, en especial recentment (diu Heidegger), de les cosmovisions. Heidegger no vol entrar en la tipologia de les cosmovisions i les seves modificacions, o en l'estudi d'una cosmovisió particular, ni arribar a un concepte general per via inductiva, sinó que s'encamina vers *l'essència de la cosmovisió*, vers la seva possibilitat interna: *què vol dir cosmovisió?* No es tracta de la psicologització del món (Jaspers), ni de l'estructura de la vida anímica (Dilthey), ni d'una psicologia o antropologia sobre què sigui l'home (Scheler), sinó de la pregunta per l'existència o *Dasein*. (cf. GA 27, 236-237/250-251). Sent un fenomen tant esmunyedís, Heidegger pren especialment la caracterització de Dilthey com a fil conductor.

Dilthey a *L'essència de la filosofia* (1907) concep la cosmovisió com un vincle englobant entre la pròpia vida i el món. Un tot que podem “veure” i “sentir”.³⁷⁴ La cosmovisió és el lligam intern entre (i) imatge del món i (ii) experiència vital, del qual se'n pot extreure (iii) un ideal de vida. Segons Dilthey, aquests tres ingredients heterogenis pel que fa al seu origen i caràcter estructuren la cosmovisió, caracteritzada com a context o connexió (*Zusammenhang*). Per Heidegger, Dilthey encara pren el terme ‘cosmovisió’ en un <<considerar el que està aquí davant (*Betrachten des Vorhandenen*)>>, com un coneixement del món. Entén la cosmovisió com <<una formació espiritual que inclou coneixement del món, ideals, regulacions de l'existència i fins últims (*ein geistiges Gebilde, das Welterkenntnis, Ideale, Regelgebung und oberste Zwecksetzung einschließt*)>>, però que no implica cap comportament pràctic concret. La cosmovisió no és directament pràctica, diu Dilthey, cosa que a Heidegger li sembla poc agut (cf. GA 27, 235-237/249-251). La concepció de Dilthey de la cosmovisió és “tripartita”, com es veu en la taula.

Ésser	Valor	Voler	<i>Estatut epistemològic</i>
Allò real (món)	Vida	Principis	<i>Objectiu</i>
Coneixement	Sentiment	Voluntat	<i>Subjectiu</i>
Imatge del món (i) <i>Weltbild</i>	Experiència de la vida (ii) <i>Lebenserfahrung</i>	Ideal de vida/Acció (iii) <i>Lebensideal</i>	<i>Subjectiu</i> - <i>objectiu</i>

³⁷⁴ <<Així diu Dilthey: “En cada moment del nostre Dasein es dona una relació entre la nostra pròpia vida i el món, el qual ens envolta com un tot que s'ofereix a la nostra vista. Ens sentim, sentim el valor de la vida de cada moment particular, i sentim també el valor de l'efecte de les coses sobre nosaltres, això darrer en relació amb el món objectiu. En progressar la reflexió es manté aquesta connexió entre experiència de la vida i desenvolupament de la imatge del món.” (*So sagt, Dilthey: »In jedem Moment unseres Daseins besteht ein Verhältnis unseres Eigenlebens zur Welt, die uns als ein anschauliches Ganzes umgibt. Wir fühlen uns, den Lebenswert des einzelnen Momentes und die Wirkungswerte der Dinge auf uns, dies aber im Verhältnis zur gegenständlichen Welt. Im Fortschreiten der Reflexion erhält sich die Verbindung von Erfahrung über das Leben und Entwicklung des Weltbildes. (Wilhelm Dilthey, Das Wesen der Philosophie. In: Kultur der Gegenwart I, 4; 1907. S. 37 f. (Gesammelte Schriften V, S. 379 f.))>> (GA 27, 235-236/249-250).*

Heidegger considera que Dilthey intuïtivament es mou cap al fenomen originari, però la seva plasmació conceptual és insuficient. Els tres ingredients de la cosmovisió estan determinats de manera externa i insegura. (i) La *imatge del món* en Dilthey no és més que el context causal objectiu del subsistent; és a dir, de les coses enteses des de les ciències de la naturalesa. (ii) *L'experiència de vida* equival a la valoració subjectiva de la vida, la vivència del sentit i significat de l'existència, mentre que (iii) *l'ideal de vida* són els principis d'acció. Així "resumeix" Dilthey els tres àmbits de l'ens, als qual la cosmovisió es refereix a la vegada: (i) a la naturalesa coneguda causalment, (ii) al context anímic viscut de vivències i (iii) als principis assumits i vinculants.

En tot això hi regna, segons Heidegger, la indeterminació i l'ambigüitat ontològica més grans. Cadascun dels ingredients és considerat implícitament segons un prisma ontològic diferent, que a més no s'elabora. La cosmovisió és considerada a vegades **objectivament** com a realitat subsistent (realitat causal natural, la vida de l'ànima i els principis); a vegades **subjectivament** com a objecte de coneixement, de sentiment i de volició, i d'altres en el seu estar referits l'un a l'altre, és a dir com a **relació subjecte-objecte**³⁷⁵ (cf. GA 27, 347-348/365-366). Són ingredients d'àmbits òntics diferents (naturalesa, vida anímica i principis) i no s'aclareix la seva unitat en la cosmovisió. Són diferents determinacions de la vida anímica (comportament cognoscitiu, evaluatiu i volitiu), de manera que el problema queda reconduït a la determinació ontològica de la vida anímica, com a unitat d'aquests tres fets últims de la consciència, que Dilthey no és capaç de pensar fora de la psicologia (estudi objectiu de l'anímic). El subjecte es relaciona amb els objectes d'aquestes tres maneres diferents, i això no pot ser fonamentat, sinó únicament constatat segons Dilthey. Els problemes ontològics són reduïts a problemes de la psicologia (descriptiva) i el Dasein a un subjecte psíquic vivent. Segons Heidegger, Dilthey roman en un plantejament òntic, en un positivisme superior si es vol, però que no va més enllà de plantejar la qüestió del Dasein com a problema epistemològic, i que no es pregunta pel ser d'aquesta vida anímica o de si allò psíquic és suficient per encabir en si el problema del Dasein existent. (cf. GA 27, 348-350/366-368). Malgrat combatre el plantejament cartesià, Dilthey hi roman lligat en continuar pensant el fonament en termes substancials i presencialistes (*Vorhandenheit*).³⁷⁶

Heidegger remetrà les preguntes que dirigeix a Dilthey a la problemàtica de la transcendència, com a "constitució finita" del Dasein i el món, només llavors es pot guanyar el Dasein amb la radicalitat suficient. El *factum* que *hi ha comprensió del ser* és previ a tota divisió del ser en subjectiu, objectiu i híbrids. L'ontològic precedeix l'òntic, n'és la seva possibilitat (cf. GA 27, 352-353/370-371). A diferència del que diu Dilthey, la *cosmovisió* no és un producte psíquic compost d'elements heterogenis en un subjecte

³⁷⁵ És aquesta darrera manera la que queda més indeterminada, i la que Husserl obre com a dimensió de la descripció fenomenològica gràcies a la seva reapropiació del concepte d'intencionalitat, i que Heidegger es farà seva en el profenomen o àmbit del fenomen entès com ésser-en-el-món.

³⁷⁶ Heidegger considera: (a) que Dilthey no se n'adona que el seu plantejament sobre la determinació de l'estructura de la Psicologia pressuposa i ja fa ús d'un coneixement ontològic. (b) Ni tampoc cau en què la fonamentació de la unitat dels fets "últims" descrits per ell no és una qüestió òntica (explicació causal) sinó ontològica (aclarir en què consisteixen, la seva essència). <<Entre el fenomen d'allò psíquic en tant que fenomen i una metafísica teoricodogmàtica del subjecte i del concepte de subjecte, no només és possible sinó també necessària una ontologia d'allò anímic (*Zwischen bzw. vor der Erscheinung des Seelischen als Erscheinung und einer dogmatischen theoretischen Metaphysik [352] des Subjekts und Subjektbegriffs ist eben möglich und notwen-dig eine Ontologie des Seelischen*)>> (GA 27, 351-352/369). De manera explícita o no, aquesta pregunta per l'essència del psíquic és el fonament sobre el qual sempre ens trobem, i Dilthey també.

(ontològicament indeterminat), sinó un fenomen transcendental originari fonamental i unitari, encara que no necessàriament simple, que determina el ser del Dasein (cf. GA 27, 354/371-372). Seguint a Kant, Dilthey considera la Metafísica com a intent d'elevat la cosmovisió al nivell de la ciència, com a intent necessàriament fallit, però inevitable (cf. GA 27, 355-356/373). Heidegger no creu que la filosofia hagi de desenvolupar cap cosmovisió (en el sentit habitual del terme), però considera que la filosofia és un transcendir explícit, és a dir, un explícit emparar-se en l'ésser-en-el-món. Això és una cosmovisió explícita, en el sentit *transcendental* que s'exposarà al següent capítol 3.3.2..

3.3.2. Lectura fonamental de la cosmovisió a partir de la transcendència

Si l'ésser-en-el-món és l'estructura de ser <<dins de la qual ens mantenim (*worin wir uns halten*)>> i en la qual busquem, trobem o ens donem empara (*Halt*), llavors la **cosmovisió** (en aquest sentit "transcendental") és l'emparar-se (*das Sichhalten*), el donar-se recolzament i base del Dasein (GA 27, 337/354). La relació entre *desemparança* (*Haltlosigkeit*) i *empara* (*Halt*) explica com és que la cosmovisió (*Weltanschauung*) és essencial al Dasein. La cosmovisió exigeix reconèixer la *desemparança*³⁷⁷ i abandonament en què ens trobem, per tal de donar base i agafador al Dasein.

Aquesta sorprenent exposició de la cosmovisió a partir de l'ésser-en-el-món (transcendència) té lloc en el 3r capítol de la 2ª secció del WS 1928/29. Després de l'exposició de la *nihilitat* del Dasein³⁷⁸, s'introdueix un nou concepte, indispensable per a la interpretació "transcendental" de la cosmovisió: la **desemparança** (*Haltlosigkeit*).³⁷⁹

L'ésser-en-el-món del Dasein (transcendència) s'anuncia en la seva **desemparança**, en la seva precarietat i manca d'agafador, la seva absència de base.³⁸⁰ Ser en el món significa <<estar posats en joc (*aufs Spiel gesetzt sein*)>> (GA 27, 325/340, 337/353). Això és, trobar-se tirat, desemparat en un món (en el seu sentit més nocturn, inhòspit i indiferent a nosaltres). Aquesta *desemparança* és el que ens mou a jugar

³⁷⁷ La *desemparança* entesa des de la *nihilitat* del Dasein és essencial a la transcendència. És una *desemparança* metafísica, no circumstancial, ni històricopolítica. <<La transcendència del Dasein no és altra cosa que aquest projectiu haver-mirat-ja del Dasein en total en tant que precisament el Dasein en total és un poder-ser i queda posat davant d'aquest poder-ser (*Die Transzendenz des Daseins ist nichts anderes als dieser vorausgeworfene Blick des Daseins im Ganzen, sofern eben das Dasein im Ganzen je ein Seinkönnen ist und vor dieses gestellt bleibt*)>> (GA 27, 342/358). Aquesta *desemparança*, inconsistència i *nihilitat* no és un mer buit, un no-res insubstancial, sinó un remetre's del Dasein a les possibilitats de donar-se contingut (*Erfüllung*) i recolzament.

³⁷⁸ La *nihilitat* és considerada el fonament unitari de l'estar-lleçat i del per-mor-de (projectar) (cf. cap.7.3.1.).

³⁷⁹ Tradueixo '*Haltlosigkeit*' per '**desemparança**' abans que per 'inconsistència' que seria l'opció més planera. L'ús que Heidegger fa d'aquest concepte com a manca de suport, d'agafador, de base, de possibilitat d'aferrar-se, indica la dificultat per plantar la tenda de l'existència sobre terra ferma. Per això crec que el terme '*desemparança*' recull bé el concepte. La *desemparança* com a condició del Dasein que li exigeix la recerca de suport, agafador i empara (*Halt*), la lluita per consolidar una base on inhibir la *desemparança* "inicial" i originària del Dasein. El Dasein lleçat està desemparat. La *desemparança* mou el Dasein a emparar-se, protegir-se o posicionar-se de manera tal que aquesta quedi en el rerefons, i puguem existir amb una base (aparentment) sòlida en la qual posar els peus a terra i, potser, fer arrels. Aquesta existència que ha retirat la *desemparança* en un segon pla (òntic, atès que ontològicament continua sent primordial) constitueix la seva quotidianitat, la seva normalitat.

³⁸⁰ Es poden establir paral·lelismes entre aquesta *desemparança* i l'estar-lleçat (*Geworfenheit*), així com amb la *inhospitalitat* (*Unheimlichkeit*) de *SuZ*. Apunta al fons essencial de l'ésser-en-el-món: al seu no-ser-com-a-casa (un exili ontològic originari) (cf. III, cap.2.1.2.2.).

el joc³⁸¹ en què es generaran les formes fàctiques d'emparar-se i donar-se solidesa (sòl), base i consistència. L'exigència d'empara, sosteniment, recolzament (*Halt*), de lloc on anar a parar i sostenir-se (*sich halten*), que emana de la desemparança (*Haltlosigkeit*) originària, no és contingent ni merament fàctica, és essencial.³⁸²

La desemparança té a veure amb la *facticitat* de l'existir de cada Dasein, la qual és simultàniament necessària i contingent. És a dir, no hi ha una tria de la facticitat, ni una atribució necessària d'una facticitat concreta, però aquesta actua amb necessitat "sobre" el Dasein. <<En el com en què en cada cas el Dasein existeix, aquest s'hi ha vist portat d'una manera o altra, per si mateix, pels altres, per les circumstàncies i casualitats (*In das Wie, in dem das Dasein existiert, ist es je so oder so gebracht, geraten, von ihm selbst, durch Andere, durch Umstände und Zufälligkeiten*)>>. El nostre "com" (com existim) depèn tant de les nostres decisions *com* del que no hem decidit ni hem pogut decidir mai. Això només <<pot ser apropiat retrospectivament (*rückgreifend angeeignet werden*)>> o no (GA 27, 337/354). Ser home, de família de classe mitjana, català, en un entorn amb tal o qual tarannà, ciutadà de tal ciutat i estat, etc. Tot això no és triat. Ara bé, es pot assumir de moltes maneres: lluitar-hi en contra, fugir-ne, ignorar-ho, ocultar el nostre origen fàctic i situacional, sotmetre'ns-hi, investigar-ho, valorar-ho i ponderar-ho, ignorar-ho, transformar-ho, enorgullir-se'n sense fi, considerar-ho el normal i correcte... Tot això són formes d'apropriar-se retrospectivament la nostra facticitat llençada, que no és producte de la nostra decisió (des de pertànyer a un col·lectiu fins a patir una malaltia). Un exemple comú d'aquesta facticitat seria la reapropiació que tothom *ha de fer* dels seus pares. Tothom ha d'assumir (de la manera que sigui) ser el fill dels pares que té (família, classe social, poble, etc.). No és tria nostra tenir els pares que tenim, però reapropiar-nos-els més enllà de com ells ens hagin "tingut" (és a dir, de com s'han "apropiat" de nosaltres) és imprescindible per tal que ens puguem *emparar* en les nostres possibilitats pròpies. El fet de tenir-aquests-pares (o no tenir-ne) seria el factor de *contingència* (necessària) que mitjançant el nostre existir apropiador retrospectiu hem d'assumir com un moment de nosaltres mateixos, amb el qual la nostra pertinença a una família, classe, poble deixa de ser *mera* contingència (sense esdevenir mai per això una necessitat, és clar!).³⁸³ Aquesta apropiació pot ser realitzada pròpiament o impròpia (atenció al que es diu a *SuZ* sobre els dos modes bàsics del nostre ser-possible).

La **cosmovisió transcendentament interpretada** és *l'ésser-en-el-món fàcticament assumit* (*faktisch ergriffenes*) (GA 27, 344/361). No s'ha de confondre amb el que Heidegger anomena aquí **imatge del món** (*Weltbild*) que equival al concepte habitual de cosmovisió, que Heidegger també ha fet servir en d'altres llocs (KNS 1919, SS 1927, WS 1928/29, WS 1929/30), en diferenciar la filosofia de la ciència i la

³⁸¹ El joc de la transcendència; 'joc de la vida' (cf. cap. 8.2.).

³⁸² Les primeres accepcions del verb 'emparar' i 'desemparar' en el *Diccionari de la Llengua Catalana* ratifiquen la traducció de *Haltlosigkeit* per 'desemparança', *Halt* per 'empara' i (*sich halten* o *Sichhalten* per 'emparar(-se)': **Emparar**: (1) Posar (algú) sota la nostra protecció. (2) Valer-se de la protecció d'algú o d'alguna cosa. (3) Aguantar (una cosa que amenaça de caure). (4) Agafar-se a alguna cosa, recolzar-s'hi per no caure.

Desemparar: (1) Deixar sense empara, sense ajut o assistència (algú que ho necessita). (2) Una persona, abandonar (una cosa) renunciant als drets que hi té. (3) Abandonar, cessar d'ocupar (un lloc).

³⁸³ La possibilitat òptica de viure la nostra condició fàctica i *contingent* com a *necessària* (el patriotisme desbocat, el messianisme, l'orgull desmesurat de classe, o la supèrbia per ser d'una família en concret, etc.) només és possible des d'aquesta apropiació retrospectiva de la nostra condició contingent d'estar llençats i trobar-nos en tal o qual circumstància (familiar, històrica, nacional).

cosmovisió. Una imatge del món és un saber òntic global de caràcter sintètic constituït com un conglomerat de coneixements, preses de posició vitals i políticomorals, costums, exigències de caràcter públic, etc. És el producte d'una condensació i articulació sistemàtica del saber sobre l'ens present (esp. a partir de les ciències) i els principis practicomorals generals públics, que permeten articular el saber teòric en direcció a l'aplicació "pràctica" (cf. GA 27, 346/363-364). En la mateixa "mala interpretació habitual" hi ha la tendència a parlar d'una **cosmovisió natural** (*natürliche Weltanschauung*) que pretén que hi ha una manera d'ésser-en-el-món igual per a tot Dasein. Heidegger rebutja aquest essencialisme i naturalisme de la cosmovisió, car es tracta d'un fenomen radicalment històric (cf. GA 27, 345/362-363).

La cosmovisió és un *tenir-món* que comporta una visió (*Anschauung*) peculiar. No es tracta d'una contemplació, ni d'una activitat científica o moral desenvolupada explícitament, sinó d'un veure-hi que fa accessible a l'ens en total en la confrontació (*Auseinandersetzung*) amb ell, i no en la simple consideració o contemplació (*Betrachtung*).³⁸⁴ *Cosmo-visió* significa **tenir-món** (*Welt-haben*). És a dir, mantenir-se i sostenir-se, emparar-se en l'ésser-en-el-món. Assumir-lo fàcticament. L'expressió 'tenir-món'³⁸⁵ és rellevant per a la meua investigació, perquè dona certa autonomia al concepte de món, el qual no queda tan "enganxat" al Dasein (en sentit fàctic), refredant les tendències subjectivistes que s'han llegit a *SuZ*. No és que el món sigui un ens independent al nostre tenir-lo, sinó que ell mateix s'esdevé en aquest *tenir-lo*, a la vegada que el nostre tenir-lo exigeix que s'estigui esdevenint. En resum, el món no és reductible a un concepte existenciari³⁸⁶, fa referència i dona accés a l'ens en total.

Existenciàriament la cosmovisió "deriva" de la desemparança (*Haltlosigkeit*), i implica dos moments: (1) reconèixer la desemparança originària, i a la vegada (2) donar-li resposta; és a dir, proporcionar recolzament al Dasein desemparat (cf. GA 27, 344/361). D'acord amb això no hauríem de dir que el Dasein "té" una cosmovisió, sinó que el Dasein (necessàriament) és una cosmo-visió. En l'expressió 'cosmo-visió' s'hi diu la pertinença *fàctica concreta* de l'(ésser-en-el)món al Dasein: <<cosmovisió com a tenir-món és l'ésser-en-el-món però fàcticament assumit d'aquesta o aquella fàctia (*Weltanschauung als Welt-haben ist das faktisch je so oder so ergriffene In-der-Welt-sein*)>> (GA 27, 344/362).

En el més semblant que podem trobar a una Filosofia de la Història en Heidegger i que preludia la història del ser, el filòsof exposa en el curs WS 1928/29 cinc "lleis" essencials (*Wesensgesetzen*) per a la *formació fàctica de cosmovisions* (*Ausbildung von Weltanschauungen*), que són preguntes ha respondre en cada cas:

(i) Com se li manifesta al Dasein en cada cas la desemparança de l'ésser-en-el-món? (i.1.) En quina direcció dominant dins del tot de la dispersió (les coses, els altres o si mateix)? (i.2.) Amb quin grau de profunditat, és a dir, d'originarietat de l'ésser-en-el-món? (i.3.) De quina forma s'esdevé l'adonar-se i interpretar la desemparança? (ii) Quin és en cada cas el caràcter de l'empara (*Halt*) que es dona com a

³⁸⁴ De fet, això pertany a la 2ª possibilitat de cosmovisió, que és on històricament ens trobem, tal i com veurem a continuació (cf. cap.3.3.2.2.).

³⁸⁵ Ésser-en-el-món, en la seva facticitat, vol dir tenir-món, és a dir, cosmo-visió en el sentit transcendental exposat.

³⁸⁶ Cf. Thomas (2006), 118-133 (esp.127-132). Thomas defensa que el món, en rigor, no és ni un existenciari ni una categoria. O millor, ni únicament una cosa ni únicament l'altra. Cf. Herrmann (2004), 60. Von Herrmann per la seva banda creu que el món no és un existenciari en el mateix sentit que els moments de la cura. Cf. Fink, E., Eugen-Fink-Archiv, Z-XIV, [VIII/1a] (la cita apareix més endavant: cf. cap.5.2.2. (al final)).

possible en aquest manifestar-se la desemparança? (iii) Quina és la forma autèntica d'obtenció, conservació i transmissió d'aquesta empara o recolzament? (iv) Quines són les formes de degeneració i els sucedanis que pertanyen essencialment a l'emparar-se l'existència de cada cas? (v) En quina mesura la degeneració d'un emparar-se ens remet a una nova possibilitat d'empara? (cf. GA 27, 346/363-364).

A partir d'aquí Heidegger exposa en els seus trets bàsics les dues formes històriques bàsiques de la cosmovisió a partir de l'essència del Dasein mateix i del seu esdevenir (*Geschehen*)³⁸⁷: l'*aixopluc* (*Bergung*) i el *posicionament* (*Haltung*). Fàcticament, però, no es poden separar, car en la segona hi continua actuant la primera i en la primera s'hi anticipa la segona.

3.3.2.1. Cosmovisió com a aixopluc

Aquesta manera de tenir-món s'identifica amb el que habitualment s'anomena *cosmovisió mítica*, i Heidegger l'emmarca conceptualment a partir de les preguntes anteriors.

(i) L'èsser-en-el-món ve caracteritzat pel per-mor-seu i l'estar-lleuat el Dasein. Com menys es pugui imposar el Dasein (mitjançant el seu "saber": doctrines, tècnica, organització...) més originàriament i immediata serà governat per l'ens, i més es mostrarà aquest en el seu *predomini, sobrepoder, pre- o superpotència* (*Übermacht*). Aquesta cosmovisió parteix d'un Dasein superat pel tot òntic.³⁸⁸ El Dasein està absort, travessat i dominat per ell. Tot ens és comprès com a sobrepoder³⁸⁹, de manera que <<l'èsser-en-el-món [s'entén] com un estar entregat al predomini de l'ens (*das In-der-Welt-sein als dieses Ausgeliefertsein an die Übermacht des Seienden*)>>, i això en dues formes bàsiques: (a) l'estar-sostingut (*Getragensein*) pel sobrepoder i (b) el quedar-amençat (*Bedrohtsein*) per ell (GA 27, 358/376). Tota relació del Dasein i l'ens és interpretada des d'aquesta *comprensió del ser* com a *predomini i superpotència* (l'espai, el temps, el número, la causalitat, el ser-uns-amb-altres).³⁹⁰ El que amenaça, ens traspasa i ens sosté. En el perill hi ha la possibilitat de protegir-se'n. Així la desemparança de l'èsser-en-el-món es manifesta com a *manca d'aixopluc* (*Ungeborgenheit*) i protecció del Dasein.

(ii) Com es dona resposta a tal desemparança? El caràcter de l'empara que el Dasein es procura en tal "situació" és *l'aixoplugar-se, arrecerar-se i donar-se protecció* (*Geborgenheit, Bergung*). En la desemparança reconeguda com a manca d'aixopluc, el Dasein es dona consistència en la forma del posar-se a cobert. L'ens en el seu predomini i superpotència és, al seu torn, on el Dasein busca refugi, precisament en sotmetre's a la superpotència de l'ens. L'ens en total és tant poderós que ens pot protegir del seu propi poder excessiu, si ens hi conjurem.³⁹¹ En el lliurar-se d'aquesta manera a l'ens per protegir-

³⁸⁷ Aquesta qüestió entronca amb el capítol 5 de *SuZ* (§§ 72-77) (cf. III, cap. 3.4.2.).

³⁸⁸ <<L'ens en total té el caràcter de la prepotència i la preponderància (*Das Seiende im Ganzen hat den Charakter der Übermächtigkeit*)>> (GA 27, 358/376).

³⁸⁹ Fins i tot la pròpia ànima, el propi si-mateix, es manifesta com un poder aliè, un poder 'demoníac'. L'ànima i l'esperit són representats a partir d'aquesta prepotència de l'ens que domina completament el Dasein (i no a partir del concepte de substància aplicat a allò anímic), apareixent així el més propi com estrany. L'ònticament més proper com a ontològicament oposat.

³⁹⁰ <<En totes les mitologies ser no significa altra cosa que predomini i puixança (*In allen Mythologien bedeutet Sein nichts anderes als Übermacht, Mächtigkeit*)>> (GA 27, 358/376).

³⁹¹ Vet aquí la dualitat essencial en la mitologia i religiositat primitives, on el diví és capaç de tot. Del millor i del pitjor en relació als homes, sense que aquests puguin jutjar pas als déus o potències naturals dominants. Heidegger apunta que el

se'n s'hi donen tant la por i el terror, com la voluntat de venerar-lo i aplacar-lo, de servir-lo i relacionar-se amb ell (sacrifici). Fins i tot apareix la tendència a esdevenir senyor de l'ens per mitjà de la màgia, l'oració, el ritus, el culte, etc. (cf. GA 27, 359-360/378). Aquest seria l'origen dels mites de les religions existents. A aquesta cosmovisió li escau un caràcter específic de la veritat (desocultament (*Unverborgenheit*)) que no es pot entendre des de la ciència, atès que aquesta cosmovisió és repantània a la seva mera possibilitat.³⁹² La diferència entre sagrat i profà és fonamental: tot el que apareix és considerat per mor del perill o possibilitat de recer que comporta. No és pas manca d'intel·ligència, només que el desocultament de l'ens s'orienta en direcció a la manca d'aixopluc (*Ungeborgenheit*). La descoberta d'allò nou implica d'entrada terror i perill i una cura per protegir-nos-en (*Sorge der Bergung*), negant-se així la possibilitat de la curiositat teòrica. (cf. GA 27, 361-362/380-381).

(iii) Aquesta manera de mantenir-se i d'aixoplugar-se l'ésser-en-el-món comporta una sèrie d'*activitats* que es regulen en el ritus i el culte, donant lloc a preceptes, institucions i doctrines (llibres sagrats, transmissió oral, secretisme o publicitat). Tot el que protegeix al Dasein esdevé un poder, de manera que els *usos i costums* acaben exercint un domini sobre la totalitat del Dasein que s'hi ha de sotmetre (fer, pensar, creure d'acord amb ells). El Dasein s'entrega a aquests hàbits i tradicions per fer front a la inconsistència i desemparança inicial.³⁹³ Llavors apareix la possibilitat de degeneració d'aquesta cosmovisió que es converteix en una empresa, una activitat, un "negoci".

(iv) La *degeneració* de l'aixopluc converteix aquest bàsicament en una *activitat, empresa o negoci* (*Betrieb*). L'aixopluc com a cerca dels mitjans de salvació i protecció (respecte la superpotència de l'ens que ens governa), es transforma. Els mitjans esdevenen fins, oblidant-se de la finalitat que els donava sentit (l'aixopluc respecte l'ens en total). Ells mateixos són ja "la salvació", i així entrem en la decadència d'aquesta cosmovisió. En consolidar-se els mitjans de salvació i dipositar-se en una tradició, aquestes formes objectivades guanyen una legitimitat pública indiscutible. Elles mateixes acaben <<presentant-se com l'ens al qual aquestes vies i mitjans es refereixen (*sie präsentieren sich als Seiendes, wie das andere, darauf sie bezogen sind*)>> (GA 27, 364/382). És a dir, els mitjans de protecció i salvació són la protecció i salvació, ja que en ser el primer amb què ens trobem (en el seu estar-aquí) acaparen tot l'interès. No es tracta necessàriament de l'abús de la tradició per part de certs grups socials que se'ls fan seus emprant-los com a formes d'imposició a la resta, sinó que sobretot és el mateix sistema d'organització salvífic que acaba suplantant allò pel qual servia, deixant-ho ocult.³⁹⁴

Dasein és el lloc peculiar del tot de l'ens, el lloc d'aparició de l'incondicionat. Aquest té sempre ja alguna idea sobre el diví. El Dasein és el lloc on l'ens en total i el diví es tematitzen. Schelling entengué això millor que la majoria, tot i que articulà la seva comprensió mitjançant categories massa teològiques. (cf. GA 27, 360-361/379-380).

³⁹² Per a Heidegger, pensar la veritat del mite des de la ciència és un error greu, un anacronisme ontològic.

³⁹³ Pensem en les estacions i les festes que marquen el calendari, l'ordre i funció del dia i la nit, les celebracions i ritus relacionats amb el matrimoni, el naixement, la mort, l'enfermetat, la guerra, la cacera, l'agricultura, la navegació, i afegim-hi, l'edificació i construcció d'habitaclcs que ens arreceren, etc. (cf. GA 27, 360/378-379).

³⁹⁴ Heidegger posa un exemple de degeneració. Que la màgia funcioni deixa de ser l'essencial, el que cal és practicar-la com la tradició demana. <<L'aixopluc perd la seva funció pròpia d'empara i d'emparar; esdevé una activitat, empresa, negoci (*Die Bergung verliert ihre eigentliche Funktion des Haltens und Haltgebens; sie wird Betrieb*)>> (GA 27, 364/383). Seguir els usos salvífics ja és salvar-se, de manera que es perd la referència externa que certificava el caràcter instrumental d'aquests.

(v) Aquest procés es pot interpretar com una *formalització* de l'aixopluc (*Bergung*). L'important passa a ser la carcassa, l'aparença del procés de salvació (usos i costums esdevinguts tradició) i no allò pel qual havien de servir. Això comporta una pèrdua d'eficàcia de la protecció, atès que és més important seguir la forma tradicional de salvar-se que la pròpia salvació. En centrar-nos en els processos, els "resultats" queden en segon pla. Així la manca d'aixopluc (*Ungeborgenheit*) i l'aixopluc (*Bergung*) es difuminen en la indiferència, s'invisibilitzen, deixant un buit en el Dasein i donant lloc a una situació inhòspita (*unheimliche Situation*), que prepara un **gir transformador** (*Umschlag*). És a dir, la formació d'una nova forma de captar la desemparança i d'encarar-la: una nova cosmovisió (cf. GA 27, 364/383).³⁹⁵

3.3.2.2. Cosmovisió com a posicionament

La cosmovisió com a *posicionament* (*Haltung*) està internament referida en la seva possibilitat a la cosmovisió com a *aixopluc*. Però hi ha una primera diferència important. L'aixopluc s'empara en l'ens (que l'amenança) mentre que la cosmovisió com a posicionament s'empara <<en l'emparar-se mateix (*im Sichhalten selbst*)>> (GA 27, 366/386).

(I) Com es mostra la *desemparança* de l'ésser-en-el-món en aquesta altra forma de cosmovisió? Doncs com a *formalitat* de l'empresa de "salvació" (de la cosmovisió anterior). L'activitat, empresa i bullici (*Betrieb*) es mostren com a *aparença* d'aixopluc.³⁹⁶ Aquesta és la connexió interna entre les dues formes cosmovisionals. En reconèixer aquesta desemparança (*Haltlosigkeit*) –la buidor de les vies per assolir aixopluc esdevingudes finalitat- la cerca d'empara (*Halt*) esdevé un posicionament (*Haltung*).³⁹⁷

(II) En la degeneració de la cosmovisió com a aixopluc es fa patent <<el sostenir-se sobre si mateix (*das sich in sich selbst Halten*)>> del Dasein, ja que en ella el Dasein s'ocupa frenèticament de cultivar i mantenir les vies de protecció sense atendre ja a la protecció mateixa. Aquest centrar-se en la *forma* de la salvació³⁹⁸ fa que el Dasein "s'adoni" d'una cosa que apareix com a nova, però que s'ha estat donant contínuament. Això és, la possibilitat lliure del Dasein de mantenir-se sobre la pròpia base, del seu *per-mor-seu*, fenomen que possibilita l'aparició de la idea d'autonomia. En l'*aixopluc* el per-mor-seu era implícit i estava completament encobert³⁹⁹, mentre que el **posicionament** (*Haltung*) implica el <<**ser-ell-mateix del Dasein** (*Es-selbst-sein des Daseins*)>> (GA 27, 365/385). Això es manifesta de dues maneres: (a) Com un fer-se patent el desviar-se (*Sichentgleitens*) i perdre's a si mateix. <<El buit del Dasein (*das Leere des Daseins*)>> posa de relleu que aquest <<es recolza en si mateix (*sich in sich selbst Halten*)>> i no en una altra cosa. (2) I conjuntament com <<una remissió a les pròpies possibilitats d'acció (*Verweisung auf eigene*

³⁹⁵ Aquesta transformació pot produir formes híbrides, començaments fallits, restauracions de l'estadi anterior, etc.

³⁹⁶ <<...com a aparença de la realitat més alta (*als Schein der höchsten Wirklichkeit*)>> (GA 27, 366-367/387).

³⁹⁷ <<En fer-se manifesta la desemparança com a manca de posicionament brota una nova possibilitat del donar-se empara, és a dir, de l'emparar-se en l'ésser-en-el-món. L'empara es posa ara de manifest com a posicionament. (*Aus der Offenbarkeit der Haltlosigkeit als Haltungslosigkeit entspringt eine neue Möglichkeit des Haltnehmens, d.h. des Sichhaltens im In-der-Welt-sein. Halt ist jetzt offenbar als Haltung*)>> (GA 27, 366/385-386).

³⁹⁸ <<L'activitat i negoci revelen l'absència d'un ser el Dasein ell mateix en sentit propi (*So offenbart der Betrieb das Fehlen des eigentlichen Es-selbst-seins des Daseins*)>> (GA 27, 365/385).

³⁹⁹ <<El per-mor-seu porta ara el Dasein a si mateix –sense que això vulgui dir que falti en l'aixopluc, car no hi hauria aixopluc sense ser- (*Das Umwillen-seiner, das auch im mythischen Dasein nicht etwa fehlt — sonst wäre Bergung ohne Sein —, bringt das Dasein zu ihm selbst*)>> (GA 27, 367/388).

Tätigkeitsmöglichkeiten)>>. En el **posicionament** com a cosmovisió el pes del Dasein rau <<en el comportament com a comportar-se i actuar per si mateix (*im Verhalten als Sichverhalten und selbst handeln*)>> (GA 27, 367/388). El Dasein s'empara ell mateix, havent-se assumit com a *llençat*.⁴⁰⁰

(III) En aquesta cosmovisió el manteniment de l'empara té forma de **discussió** o **confrontació** (*Auseinandersetzung*) amb l'ens⁴⁰¹, i això en totes les dimensions de la dispersió transcendental (ser-vora les coses, ser-amb amb altres, ser-si-mateix) (GA 27, 368/389). Això comporta una transformació del caràcter de veritat de l'ens en total en la cosmovisió com a posicionament. L'ens total manifest en l'aixopluc no desapareix, però es transforma el seu caràcter de veritat. Per tal de poder sotmetre i dirigir l'ens, cal saber què és i com es comporta.⁴⁰² Atès que no es pot conduir l'ens en contra de l'ens mateix! Anomenarem **legalitat** (*Gesetzlichkeit*) a la constitució de l'ens.⁴⁰³ El coneixement de les lleis de l'ens neix de l'ésser-en-el-món en tant que *posicionament* i *confrontació* (*Auseinandersetzung*) amb l'ens, i suposa un canvi de la posició bàsica (*Grundstellung*) respecte l'ens. Per *primer cop* l'ens pot tornar-se manifest en si mateix. Advé la possibilitat de la investigació i la ciència.⁴⁰⁴ El per-mor-seu passa a ser ingredient explícit de l'emparar-se el Dasein, i l'ésser-en-el-món significa ser-en-la-veritat. Ara es pot donar alguna cosa així com un **per-mor-de-la-veritat** (*Umwillen der Wahrheit*), la-veritat-per-la veritat. (cf. GA 27, 368-369/390-391).⁴⁰⁵

La confrontació amb l'ens afecta la totalitat de la dispersió del Dasein, i així també la forma com aquest és i es comporta en relació a si. P.e., l'"ànima" o "esperit" ja no s'experimenten com a sobrepoder que ens travessa (*daimon*), sinó que es diferencia respecte l'ens en total, i així dissociada, esdevé dirigible i modificable. Advé la possibilitat d'escollir-se a si mateix en la resolució (*Entschluß*) i actuar segons això (cf. GA 27, 371/392-393). El terme *eudaimonia* conserva la memòria del trànsit des del Dasein mític i el seu aixopluc (*Bergung*) al posicionament (*Haltung*).⁴⁰⁶ En aquesta segona forma bàsica el Dasein també es

⁴⁰⁰ <<Aquest per-mor-seu ve de la mà de l'emparar-se; cosa que significa que el Dasein s'ha assumit a si mateix en el seu estar-llençat i en les seves possibilitats fàctiques (*Das Umwillen-seiner kommt jetzt eigens in das Sichhalten. Das besagt aber: Das Dasein hat sich selbst in seiner Geworfenheit und seinen faktischen Möglichkeiten*)>> (GA 27, 367/388).

⁴⁰¹ En aquesta cosmovisió <<tot posar de manifest l'ens és ara primàriament una confrontació amb l'ens que busca regular-lo i dominar-lo (*Alles Offenbarmachen ist jetzt primär eine regelnde und Herrschaft suchende Auseinandersetzung mit dem Seienden*)>> (GA 27, 370/392).

⁴⁰² <<I precisament tot això requereix un necessari saber-se-les tenir [un conèixer a fons] amb l'ens en allò que aquest és en si i de la manera com ho és, independentment de si aquest ens protegeix o no (*Das aber verlangt in sich wesensnotwendig ein Sichauskennen in dem Seienden bezüglich dessen, was und wie es an ihm selbst ist, abgesehen davon, ob es Geborgenheit bietet oder versagt*)>> (cf. GA 27, 368/390)

⁴⁰³ No importa com de rudimentaris siguin la idea de legalitat i la determinació del conjunt de lleis (sembla que Heidegger pensi en els presocràtics), el fonamental és el canvi en el caràcter de la veritat endegat per la cosmovisió com a posicionament.

⁴⁰⁴ En el Dasein mític no hi ha res ni remotament semblant al que anomenem ciència, ni tan sols en sentit germinal. Segons Heidegger erren de ple els que pretenen veure en el pensament mític les arrels del pensament científic europeu modern, i fins i tot Cassirer no s'ha alliberat del tot d'aquest error (cf. GA 27, 369-370/391-392).

⁴⁰⁵ El canvi en la veritat afecta la ciència, però també l'art, la religió i l'articulació de l'ordre social. Heidegger s'oposa al "marxisme vulgar" que considera que el tomb en la veritat és producte causal d'un canvi en les relacions socials. La transcendència subjau a totes les possibilitats bàsiques del Dasein <<i és el canvi de la veritat el que determina noves possibilitats i obre l'espai per a un canvi en les formes d'existir (*und daß der Wandel der Wahrheit bestimmte neue Möglichkeiten und einen Wandel der Existenzformen vorzeichnet*)>> (GA 27, 371/392).

⁴⁰⁶ La transformació de la cosmovisió com a aixopluc en cosmovisió com a *posicionament* s'il·lustra a partir del terme grec 'eudaimonia'. La *daimonia* equival al trobar-se en l'ens en total, en la seva superpotència (*daimonia*), en allò "demoniac". L'*eu* com a 'bé' implicaria l'adequada forma de trobar-se i sostenir-se en aquest predomini de l'ens. En temps de Plató i Aristòtil l'*eudaimonia* es buscava en l'acció lliure (decisió o resolució), en l'acció que es dona el fi a si mateixa (*proairesis*).

manté enmig de l'ens, però ell sobresurt i ressalta de forma especial. No es tracta d'un aïllament respecte l'ens, sinó d'una transformació del mode de ser del Dasein ara emfatitzat, que en cert sentit s'explicita, passa a expressar-se (*Ausdrücklichkeit des Daseins*). (cf.GA 27, 371-372/393-394).

(IV) Les formes de **degeneració** de la cosmovisió com a posicionament tenen a veure amb la rellevància del poder-ser-si-mateix (*Selbstseinkönnen*). El guany de centralitat en l'ens de l'*existent* es produeix de tres maneres, que tenen les seves tres formes de degeneració (*Entartung*). Es tracta del subjectivisme en les seves variants. (cf.GA 27, 372/394). Resumint:

(a) L'**autocomplaença** i **prolixitat** (*Betulichkeit*) en l'anàlisi psicològica de l'home: que l'home es troba en el centre de l'ens s'interpreta valorativament. Es tracta d'un *antropologisme psicològic* on l'home gaudeix de l'autocontemplació reflexiva i l'autoanàlisi caracteriològica. Aquesta exaltació porta la llavor de la barbàrie, de l'exaltació de si (d'un grup, classe, poble...).

(b) El **gest** o **posat** (*Gebärde*): en el posicionament l'*actuar* és essencial, fins al punt que arriba a importar més el *com* que el *què*. És a dir, la posada en escena, la manera, que no el que es fa i allò pel qual es fa. Aquesta *estetització* del Dasein crea la seva "mitologia" i els seus propis herois. La preocupació per la forma dóna lloc a una existència quasi-literària, quasi-filmica o virtual –que diríem avui en dia-. Pensem en les modes, les formes d'educació i les formes del pensament políticament correcte actuals. També en les xarxes socials, més que mai, *som* bàsicament allò que aparentem o projectem. Això dóna lloc a un Dasein centrat en la seva gestualitat i aparença, i converteix el món en un aparador. (cf.GA 27, 373-374/395).

(c) La **interioritat** (*Innerlichkeit*): en aquesta cosmovisió el Dasein es posiciona lliurement. La degeneració es dóna en convertir-se la llibertat en fetitxe. Qui decideix ho fa des de *si*, això ens remet a una interioritat que acaba sent cultivada com un temple, amb la seriositat de l'autoreflexió. L'existència del jo particular esdevé preminent, com és el case en certes actituds religioses i amb l'existencialisme (l'home queda en el centre en relació a la seva salvació individual (Kierkegaard)). (cf.GA 27, 374/395-396).

Aquestes tres formes poden anar juntes i mesclar-se en diferents proporcions, cosa que augmenta encara més la seva manca d'autenticitat i el desconcert (*Unechtheit und Ratlosigkeit*). Heidegger esbossa així també la tessitura del seu temps –prou semblant al nostre, pel que es diu aquí-. En tals deformacions la vida humana és un afer, un negoci, un assumpte del qual ocupar-se (*Betrieb*), en la prolixitat psicològica, els gestos neohumanistes i les rebequeries existencials (subjectivisme, individualisme, psicologisme). (cf.GA 27, 374-375/396-397).

(V) A tall de reflexió em pregunto si la decadència de la cosmovisió posicional (que implica el naixement de la ciència i la filosofia) no obre l'esclatxa a una tercera cosmovisió. De ser així, aquí tindriem una anticipació del que a partir dels *Beiträge* es denomina "el sentit de ser de l'altre començament (*der andersanfänlichen Seinssinn*)".⁴⁰⁷ Si la filosofia es produeix en el primer començament (cosmovisió com a posicionament), el nou *tenir-món* implica un *altre* començament i una altra forma de pensar que ja no podria ser designat, rigorosament, com a filosofia.

⁴⁰⁷ Cf. Marx, W., *Heidegger und die Tradition*, Felix Meiner, Frankfurt a.M., 1980 (ed.orig.1961), 201-202.

3.3.2.3. La possibilitat de la filosofia en la cosmovisió com a posicionament

En la 2^a secció del curs WS 1928/29 Heidegger s'aproxima a una determinació de la filosofia *des de* l'essència de la cosmovisió, paral·lelament a com en la 1^a secció s'havia apropiat a la filosofia mitjançant l'essència de la ciència. Si la 1^a via concluïa que 'filosofia científica' venia a ser un 'cercle rodó', en quina situació ens deixa la 2^a? Primer de tot, Heidegger adverteix que no hi ha simetria entre ciència i cosmovisió. Per provocador que soni, Heidegger no vacil·la en afirmar que la cosmovisió (en sentit transcendental) és originària i pertany per essència al Dasein, mentre que la ciència no. La ciència només és possible en la segona forma cosmovisional.⁴⁰⁸

El *filosofar* com a transcendir explícit guarda relació interna amb la cosmovisió com a *posicionament*, cosa que li suposa un lligam essencial amb la cosmovisió com a aixopluc; això és, una relació retrospectiva que rememora el "mite". Així de complexa és la relació entre filosofia i cosmovisió. Ambdues es refereixen a la transcendència, a l'ésser-en-el-món. Però com? (cf. GA 27, 378-379/400-401). Recapitulant, hem vist que en la cosmovisió com a posicionament l'ens es manifesta en la confrontació i disputa que el Dasein hi manté, disposat a ensenyorir-se'n, per la qual cosa cal fer parlar l'ens des d'ell mateix, des de la seva legiformitat. Per altra banda, aquesta forma cosmovisional té com marca positiva el <<recolliment del Dasein (*die Sammlung des Daseins*)>> (GA 27, 377/399), el concentrar-se el Dasein sobre que com a possibilitat implica un *contramoviment* a la *dispersió* (*Zerstreuung*) del Dasein⁴⁰⁹, el seu disseminar-se i perdre's en les diverses relacions de ser (amb els objectes, amb els altres i amb si mateix) (GA 27, 334/349-350). Així, el posicionament recull i possibilita la dispersió originària del Dasein.⁴¹⁰ El *recolliment* és la forma originària del posicionament que es deforma i degenera en tres modes, de manera que per si mateix no és cap subjectivisme ni individualisme. En el posicionament esdevé *més* explícita la transcendència i això té a veure amb el filosofar, malgrat que això no estigui prou determinat. (cf. GA 27, 376-378/398-400).

Per començar, la cosmovisió com a posicionament és <<pressupòsit (*Voraussetzung*)>> de la filosofia (GA 27, 379/402). Per tal que hi pugui haver filosofia s'ha de *tenir-món* com a posicionament. **La filosofia "és" cosmovisió**⁴¹¹, diu. Com hem d'entendre això? Negativament i per començar: construir una cosmovisió no és tasca ni fita de la filosofia, com tampoc ho és consolidar-ne *una* com a edifici de l'habitar. La filosofia, malgrat només ser possible en la cosmovisió (com a posicionament), no es pot determinar des de l'ètica, la ciència o el mite.⁴¹² En quina mesura, doncs, la lliure possibilitat d'una

⁴⁰⁸ Però també la filosofia esdevé possible només en la 2^a forma cosmovisional! D'entrada podria semblar que del que diu Heidegger en aquest curs se'n segueixi que *també* la filosofia és *derivada* de la cosmovisió (com a posicionament). El matis distintiu més important per començar és, però, que la filosofia es remet directament a la transcendència (com la cosmovisió), mentre que la ciència no.

⁴⁰⁹ La tematització d'aquesta disseminació és tractada d'acord amb la nihilitat més endavant (cf. cap. 7.3.1.).

⁴¹⁰ Una pura dispersió sense cap recolliment no té sentit, per tant, com passa amb el si-mateix a *SuZ*, el recolliment precedeix (implícitament) la dispersió, tot i que el recolliment *propri* (explícit) sigui posterior (cf. III, cap. 3.3.4.1.).

⁴¹¹ <<La filosofia és ja, de manera fonamental, cosmovisió, en el sentit del posicionament que inclou una determinada relació amb l'aixopluc (*Philosophie ist schon, von Grund aus, Weltanschauung, und zwar notwendig in der Weise der Haltung, was einen bestimmten Bezug zur Bergung einschließt*)>> (GA 27, 379/402).

⁴¹² <<La filosofia filosofa (*Philosophie philosophiert*)>>. Lacònicament és com Heidegger insisteix en què la filosofia només es pot determinar a partir d'ella mateixa i només s'entén en el filosofar. Qualsevol noció objectivada, substancialitzada de la filosofia com un "cos" de sabers o d'escrits o de preguntes, o del que sigui és enganyosa. La filosofia

elaboració explícita de la pregunta pel ser, d'un filosofar explícit, radica únicament en el posicionament? En la cosmovisió com a *aixopluc* el Dasein troba refugi en l'ens total mateix que l'amenaça. En canvi, en la cosmovisió com a *posicionament* l'empara (*Halt*) resideix en el Dasein mateix, essencialment dispers. L'obtenció de l'empara en el posicionament no és un aixoplugar-se i protegir-se, i a més, aquesta empara no es produeix en un ens, sinó <<en el ser del Dasein mateix (*Der Halt geschieht im Sein des Daseins*)>>. No s'esdevé com un agafar-se a l'ens en total o a algun ens en particular. Per primer cop el Dasein és per-morde-la-veritat i pretén descobrir l'ens (en total) en el seu ser (cf. GA 27, 381-382/404-405).⁴¹³ Sobre l'origen de la filosofia a partir del mite se n'ha parlat molt, ja els grecs hi insistiren. El que cal fer ara és <<assegurar-se de nou aquest origen essencial, a partir del qual [el filosofar] ha de donar-se a si mateix la seva essència (*sich dieses wesenhaften Ursprungs immer wieder versichern, d.h. von da sich ihr selbst ihr volles Wesen geben muß*)>> (GA 27, 383/406) i recordar que en l'origen hi pot haver una riquesa i grandesa insospitades.⁴¹⁴

I. 1r moment: el despertar del problema del ser entre l'aixopluc i el posicionament

Els primers filòsofs es preguntaren per l'ens en total i consegüentment pel seu ser. Per primer cop alçaren la mà “contra” l'ens, interrogant aquella superpotència sobre la qual s'hi començava a projectar l'ombra del seu ocàs. En tal preguntar es mouen encara enmig de l'ens que els domina i hi cerquen el seu proto-origen (*Ur-anfang*). Comencen amb allò que ja-sempre hi és, amb i en el qual ja-sempre s'hi troben.⁴¹⁵ La pregunta per l'*arkhé* -proto-origen de l'esdevenir-se l'ens en el seu ser- ja ha abandonat la pura mitologia teogònica i cosmogònica, perquè es confronta amb l'ens, sense sotmetre-s'hi per protecció. Aquesta confrontació amb l'ens no es limita a un àmbit, s'extén a tot el Dasein i les seves actuacions i possibilitats més properes (domini de la naturalesa, navegació, agricultura, construcció de ciutats...).

no és cap cos, és filosofar, sempre com a verb i acció, sempre viva i punyent, sempre emanant de l'existència. Si no, no l'entem essencialment. (cf. GA 27, 379-380/402).

⁴¹³ En la cosmovisió del posicionament l'ens és desocult en la confrontació (i no en la subjugació a l'ens, que ens travessa i ens domina) i l'ens en total és interrogat en el seu ser. De la mà de la pregunta per l'ens (en tant que ens) irromp *el problema del ser*, és a dir, el filosofar.

⁴¹⁴ Per Heidegger hi ha <<una llei essencial general de la gènesi conforme a la qual allò inicial originari no és allò simple, baix i pobre, com la ciència suposa, sinó que pot molt ben ser allò complicat, elevat i ric, i que tota gènesi no és sinó un desenvolupament en una determinada direcció que, precisament pel seu estar determinada no pot recuperar mai la grandesa de l'origen (*ein allgemeines Wesensgesetz der Genesis, daß das ursprünglich Anfängliche nicht, wie die positivistische Wissenschaft vorgibt, das Einfache, Niedrige und Arme ist, sondern das [383] Verwickelte, Höchste und Reichste, und daß alle Genesis je nur eine bestimmt gerichtete Ausformung ist, die auf Kosten ihrer Bestimmtheit nie wieder die Größe des Ursprungs zurückgewinnt*)>> (GA 27, 382-383/405). Un cop més emergeix un dels axiomes metodològics bàsics en Heidegger: **la grandesa de l'origen** (*die Größe des Ursprungs*). Mantenir el fenomen originari és tan difícil com indispensable. Qualsevol desenvolupament o elaboració perd “puresa” i “brillantor”, en el clar sentit que arrossega allò originari vers una *determinada* direcció, i oculta el fenomen primigeni. Cal centrar-se en el principi, en el naixement de la filosofia, per trobar-hi la rica plèthora i <<plenitud essencial del problema (*die wesenhafte Fülle des Problems*)>> (GA 27, 383/405).

⁴¹⁵ Aquest “sempre-ja” (*Immer-schon*) significa per ells quelcom que <<des de temps immemorials està succeint i actuant en el seu poder (*mächtig und geschehend von Urzeiten her, von einem unergründlichen Alter*)>>. És la pregunta pel ‘proto-origen de l'ens (*Uranfang des Seienden*)’, per la seva ‘protohistòria (*Urgeschichte*)’, pel seu principi, *arkhé* (GA 27, 384/406).

Amb aquest nou comportament l'ens en total es manifesta de manera nova: es manifesta com a *produït* (*her-gestellt*).⁴¹⁶ És a dir, implícitament es comprèn, encara que no es conceptualitzi, <<que l'ens és allò produït i que ha estat posat-al-davant per tal de disposar-ne, [és a dir] que és el que està-aquí (*daß Seiendes solches ist, was hergestellt ist und her-gestellt zur Verfügung steht, vorhanden ist*)>> (GA 27, 384/407). L'ens és el real, el present, subsistent que està-aquí (*vorhanden*). Aquesta comprensió del ser de l'ens va guanyant força, fins que l'ens en total que (encara) predomina i mana *també* està-aquí, és subsistent (*ist Vorhandenes*), i per tant, ha d'haver estat produït o portat a aquest seu estar-aquí. En la cosmovisió com a posicionament que s'enfronta amb l'ens es busca saber <<des d'on queda posat aquí davant l'ens, des d'on és produït, de què està fet, quines són les seves parts elementals i a partir d'on prové? (*Woraus ist es hergestellt, woraus besteht es, welches sind die Urbestandteile und wodurch ist es entstanden?*)>> (GA 27, 385/407-408).⁴¹⁷ És innegable que en aquest primer preguntar s'hi manté la connexió amb el mite, però també es produeix un trencament que es pot veure en el fet sorprenent que aquests primers filòsofs en tractar la manifestivitat de l'ens en total (d'on prové, en què consisteix, com succeeix...), acaben incloent la pròpia manifestivitat (*Offenbarkeit*) dins del cercle d'allò pel qual es pregunten.⁴¹⁸ En preguntar-se allò que l'ens des de sempre ja és i per mitjà del qual resultà possible, estem apuntant a la resposta que <<l'ens en tant que ens estava ja sempre determinat pel ser, era el ser el que el possibilitava internament (*Das Seiende war immer schon als Seiendes durch Sein bestimmt, innerlich möglich durch Sein*)>> (GA 27, 386/409).

II. 2n moment: l'encobriment de l'origen del filosofar per la lògica i les ciències

Per tant, tenim que la filosofia té la seva possibilitat interna en la cosmovisió (com a posicionament, on l'ens es manifesta en l'enfrontament i discussió amb ell). Si parlem de cosmovisió en el sentit transcendental hem d'admetre que la filosofia es funda en ella i mai a la inversa. La cosmovisió no s'esgota en el filosofar. De fet, en general, no és filosofar en absolut. Així, tenim també que el filosofar és un fenomen històric.⁴¹⁹ El problema del ser només pot sorgir en el Dasein que té-món *en tant que* posicionament. La mala interpretació d'aquestes explicacions com a dissolució psicologista dels problemes o xerrameca pseudo-científica no és casual. S'origina perquè la problemàtica originària de la filosofia és concebuda mitjançant l'aparell conceptual generat per la mateixa filosofia i la seva distinció de significats.⁴²⁰

⁴¹⁶ Respecte la màgia en què l'home no sabia ni què ni com es produïa algun efecte, ara <<l'home topa amb un tipus d'ens que és precisament en fabricar-lo lliurement, en elaborar-lo quan esdevé l'ens que calia (*begegnet jetzt Seiendes, das in freier Herstellung, Beschaffung und Bearbeitung gerade zu dem Seienden wird, als welches es benötigt war*)>> (GA 27, 384/407).

⁴¹⁷ Evidentment això també permet pensar les concepcions creacionistes posteriors de l'ens en total per part d'una divinitat productora.

⁴¹⁸ I no com qui es formula una reflexió formal sobre el mètode de la pregunta per l'ens, sinó de forma quasi-mítica, com si la veritat ens posés davant les vies disponibles, per tal que optem per una d'elles (com passa en el poema de Parmènides, o en les referències d'Heràclit a l'oracle de Delfos, que Heidegger no esmenta aquí).

⁴¹⁹ No hi ha tal cosa com problemes filosòfics en si que puguin aparèixer a qualsevol lloc i en qualsevol moment (referència a N. Hartmann).

⁴²⁰ <<En la discussió amb l'ens va generant-se i augmentant la manifestació i determinació de l'ens en si mateix, de l'ens com a tal i qual, i així, el coneixement conceptual (*In der Auseinandersetzung mit dem Seienden erwächst das Offenbarmachen und Bestimmen des Seienden an ihm selbst, das Bestimmen des Seienden als das und das; es erwächst das begriffliche Erkennen*)>>. <<...la problemàtica de la filosofia no és compresa a partir del seu fonament originari sinó en el

De la *filosofia* com a discussió amb l'ens en total n'emerdeixen la *ciència* (coneixement positiu de l'ens conforme a àmbits particulars) i la *lògica*⁴²¹ (problemàtica de la veritat i del ser situada en el llenguatge). Ciència i lògica són inicialment instruments “tècnics” de discussió amb l'ens. Però com passa amb el Dasein mític, seguint la tendència cadent del Dasein, ciència i lògica s'apoderen finalment del relleu “públic” del filosofar. Els mitjans esdevenen fins (en si mateixos) ocultant els fins als quals servien. Aquestes <<formes de confrontació cognoscitiva (*diese Formen der erkennenden Auseinandersetzung*)>> amb l'ens acaben actuant sobre allò a partir del qual havien esdevingut possibles –primer- i necessàries – després-. Encobrint així el filosofar com a origen propi, com a explícit transcendir i tenir-món. S'aliena el filosofar en el predomini públic d'aquestes formes cognoscitives (cf. GA 27, 388/411).⁴²²

III. Filosofar com a *explícit* tenir-món

Al final de la 1^a secció del curs WS 1928/29 es dibuixa la *filosofia* com a *transcendir explícit* (*Ausdrückliches Transzendieren*). Això és, <<un explícit emparar-se en l'ésser-en-el-món o un explícit formar-se una cosmovisió (*ein ausdrückliches Sichhalten im In-der-Welt-sein oder ein ausdrückliches Ausbilden einer Weltanschauung*)>> (GA 27, 354/372). Expressat més planerament: ***filosofar és un explícit tenir-món***⁴²³, atès que <<en la filosofia s'esdevé la postura més originària possible (*im Philosophieren geschieht die ursprünglichste mögliche Haltung*)>> (GA 27, 396/421), que no és cap posicionament cosmosivional fàctic que el Dasein del cas pugui adoptar, sinó la *postura-fonamental* (*Grundhaltung*). La filosofia no té com a tasca formar, plantejar o defensar cap postura determinada, ja que les possibilitats concretes del posicionament no les determina ella, sinó el Dasein respectiu (cf. GA 27, 397/421) (cf. cap. 5.3.2.). A tot estirar, la filosofia pot ser l'ocasió (*Veranlassung*) per a l'home fàcticament existent de triar *lliurement* una postura, les possibilitats de la qual li han estat obertes. Filosofar és la formació mateixa d'aquesta llibertat⁴²⁴, la filosofia és l'*alliberament* del Dasein del cas⁴²⁵, de manera que, com més originària sigui la posició fonamental del Dasein filosofant, més lliure i sense compromís serà la transformació de la postura de l'altre.

marc i en l'orientació dels mitjans tècnics assolits a partir del seu desenvolupament, a partir de les disciplines sorgides a partir de la filosofia (*daß die Problematik der Philosophie nicht aus ihrem ursprünglichen Grunde verstanden wird, sondern im Rahmen und in der Orientierung an den technischen Mitteln ihrer Ausbildung*)>> (GA 27, 387/410).

⁴²¹ El llenguatge s'acaba considerant el lloc on succeix la veritat de l'ens, lloc que es desenvolupa objectivament en la lògica. <<El *lógos* és el representant de l'ens mateix (*Der λόγος ist der Repräsentant des Seienden selbst*)>> (GA 27, 387/410): la paraula i l'oració esdevenen fils conductors en la caracterització del problema del ser.

⁴²² La lògica (i la teoria del coneixement) s'apoderen de la filosofia, per això els grans treballs filosòfics s'han enfrontat d'una manera o altra amb la lògica, per recuperar una lògica filosòfica i alliberar la filosofia de la submissió a la lògica “formal” (Leibniz, Kant, Hegel, Husserl) (cf. GA 27, 388/411-412).

⁴²³ Heidegger determina transcendentalment la cosmovisió com a *tenir-món*: cf. cap. 3.3.2. (principi) (GA 27, 344/362).

⁴²⁴ <<Filosofar significa precisament la formació d'aquella transcendència del Dasein que anomenem llibertat, en la qual transcendència tot l'essencial passa a dependre de la llibertat (*Philo-[398]phieren heißt gerade Ausbilden derjenigen Transzendenz des Daseins, die wir Freiheit nennen, in der alles Wesentliche auf Freiheit gestellt ist*)>> (GA 27, 397-398/422).

⁴²⁵ <<Filosofar com a deixar succeir la transcendència és l'alliberament del Dasein. La llibertat del Dasein és alliberada, i la llibertat només és en l'alliberament. (*Philosophieren als Geschehenlassen der Transzendenz ist die Befreiung des Daseins. Befreit wird die Freiheit desselben, und Freiheit ist nur in der Befreiung.*)>> (GA 27, 401/425-426)

Segons **Kisiel**, la filosofia és aquí “una crida al despertar i una oportunitat per a la lliure decisió i interpretació”: <<L’essència del filosofar consisteix en el configurar **l’espai de joc per a la irrupció** per al Dasein històric i concret, en cada cas portat ja per una determinada postura (*Das Wesen des Philosophierens besteht darin, daß es den Einbruchsspielraum ausbildet für das konkrete geschichtliche, jeweils durch eine bestimmte Haltung geführte Dasein*)>> (GA 27, 398 /422; apunts de Simon Moser 680 s).⁴²⁶ Filosofar com a alliberar és disposar *l’espai per a l’irrupció* de l’instant de la decisió en la circumstància i “respectivitat històrica (*geschichtliche Jueiligkeit*)” del Dasein del cas. L’Aquí del Dasein “és sempre ocasional, en cada cas el meu, en cada cas el nostre, i això vol dir en cada cas històric (*ist immer jeweilig, je meines, je unseres, und das heißt jeweils geschichtlich*)”.⁴²⁷ El Dasein no existeix en allò general, és fàctic. Existeix sempre en concret, en una determinada posició i situació identificada d’alguna manera –impròpia o propia-. També la veritat, com tot el que és essencial i originari, implica una concreció històrica.⁴²⁸

En aquest sentit la filosofia és *transcendir explícit*. És a dir, ocupar-se explícitament i expressiva del tenir-món (*transcendir*) com veurem (cf.cap.5.3.2.).

⁴²⁶ Kisiel (2007), 271.

⁴²⁷ Kisiel (2007), 271.

⁴²⁸ Kisiel (2007), 272.

4. BREU HISTÒRIA DEL CONCEPTE DE MÓN (VIA HISTÒRICO-SEMÀNTICA)

Aquesta via històrico-semàntica cap al món (cf.cap.2) s'exhibeix al públic general per primer cop el 1929 amb l'escrit *De l'essència del fonament*. Anteriorment, en els cursos del SS 1928 i WS 1928/29 en trobem les primeres versions. Presento la breu història del significat de 'món' segons *VWdG*, completant ocasionalment alguns aspectes a partir dels cursos esmentats.

El repàs històric del significat del *concepte de món* té com a intenció aproximar-nos al *fenomen transcendent del món* que, segons la tesi heideggeriana, ha estat sempre passat per alt en la història de la filosofia. De fet, el problema del món ha estat encara més desatès que el problema del ser (cf.GA 27, 394/418-419). Els significats històrics dominants del terme 'món' no s'allunyen del concepte vulgar del món com a ens i passen de llarg el significat originari <<que s'amaga una i una altra vegada i rarament i amb molta dificultat arriba a assolir el seu concepte (*Diese wird immer wieder verdeckt und kommt nur schwer und selten zu ihrem Begriff*)>> (GA 9, 142/123). No només el fenomen del món és literalment inaparent, sinó que fins en els casos en què històricament ens hi hem atansat, l'articulació conceptual donada torna a tornat a encobrir el que tot just s'havia començat a mostrar.⁴²⁹

Heidegger presenta la breu història del concepte de món fent quatre parades⁴³⁰: (I) els inicis en la filosofia antiga grega, (II) el cristianisme, (III) la metafísica escolar moderna i (IV) Kant, que mereix una consideració a part.

(I) La filosofia antiga grega mostra algunes coses essencials en relació al món.

(I.1.) *Kósmos* no significa algun ens que ens envolti o ens oprimeixi, ni el conjunt de tot l'ens, sinó més aviat un *estat* o *condició* (*Zustand*). En concret, <<el *com* en què l'ens és *en total* (*das Wie, in dem das Seiende, und zwar im Ganzen, ist*)>> (GA 9, 142/124).⁴³¹ Per tant, es pot parlar de *diferents mons* en relació al *mateix* ens.⁴³² Atès que el món no és l'ens, sinó el seu *com en total*, que "es mou".⁴³³ És *la forma*

⁴²⁹ Heidegger considera en el curs del SS 1927, que la conceptualitat filosòfica tradicional sorgeix bàsicament del tracte i la producció de l'ens, cosa que es veu no només en l'ontologia aristotèlica de les causes i de l'hilemorfisme, sinó també en l'ontologia creacionista cristiana (cf.GA 24, 149-164/140-151: 214-215/191-192). Però aquest <<*concepte de terme mig de ser* entès com a caràcter de ser-produït (*eines durchschnittlichen Begriffs von Sein im Sinne des Hergestelltseins*)>> amb la mirada posada en l'estar-aquí (*Vorhandenheit*) encara determina la distinció cartesiana entre *res cogitans* i *res extensa* (cf.GA 24, 219/195). Això dificulta pensar l'existència, però també el *ser* específic del món.

⁴³⁰ Com és sabut Heidegger es centra exclusivament en la història del pensament occidental (europeu).

⁴³¹ En el curs del SS 1928 Heidegger és encara més explícit. 'Món' <<no significa justament el que habitualment es creu, no significa l'ens subsistent com a tal, els cossos del món, les estrelles, la terra, o sigui, un ens determinat. *Kósmos* tampoc significa alguna cosa així com la reunió de tots els ens, i és que no apunta en absolut a l'ens mateix, no és el nom de cap ens. (*Gerade nicht das, was man gewöhnlich glaubt, er meint nicht das vorhandene Seiende als solches, die Weltkörper, die Gestirne, die Erde, eben ein bestimmtes Seiendes. Kóσμος meint auch nicht etwa alle Seienden zusammen, er meint überhaupt nicht das Seiende selbst, er ist kein Name für dieses.*)>> (GA 26, 219/201).

⁴³² Com Heidegger diu respecte el fragment 7 de Melissos i el 2 de Parmènides. Encara més, en el SS 1928 diu: <<*Kósmos ontós*, és a dir, aquest determinat estat de l'ens, aquest món de l'ens a diferència d'un altre. L'ens mateix roman, el seu estat global, el seu món pot esdevenir un altre; és possible defensar la tesi que el món de l'ens sempre romangui el mateix (*Kóσμος ΟΥΤΟΣ, das ist dieser bestimmte Zustand des Seienden, diese Welt des Seienden im Unterschied von einer anderen. Das Seiende selbst bleibt, sein Gesamtzustand, seine Welt kann eine andere werden; bzw. man kann die These vertreten, daß die Welt des Seienden immer dieselbe bleibe*)>> (GA 26, 219/201).

⁴³³ El verb *mundar* (*welten*) l'usa –ja des de les primeres lliçons de Freiburg (1919/23)- per expressar aquest *com de l'ens*,

de ser (die Weise zu sein) (GA 26, 219/201) de l'ens, no l'ens mateix.⁴³⁴ Però si el món és un <<“com en total” (>Wie im Ganzen<)>> tota partició o regionalització de l'ens ha de partir d'ell, com la seva base, i en cap cas el pot destruir.⁴³⁵ Afegiria que, com a molt, l'oculta, el deixa enrere, el re-cobreix, fent-lo inaparent. Per tant, el món no és mai una suma (d'elements, ens), perquè és previ a l'anàlisi que permetria distingir els elements i tornar-los a ajuntar en tal “suma” (cf. GA 9, 142/124).

(I.2.) En el fragment 89 d'Heràclit distingeix entre els desperts i els dorments. <<Als desperts els correspon un món únic i per tant comú, mentre que els dorments es giren cadascú al seu propi món (*Den Wachen gehört eine und daher gemeinsame Welt, jeder Schlafende dagegen wendet sich seiner eigenen Welt zu*)>> (GA 9, 143/124). Aquí s'assenyala el vincle intern entre el món i les maneres fàtiques d'existir del Dasein humà (sentit que es desenvolupa en l'accepció “antropològica” cristiana del món). El món és únic, el *com* de l'ens en total és permanent i comú, accessible a tots, en l'existir obert, despert. El món particular, tancat i exclusiu, pertany al Dasein que dorm. El que somia té el seu món particular, no compartit, aïllat. És aquest un món aparent?⁴³⁶

D'aquesta presentació del ‘món’ en els grecs Heidegger n'extreu diversos punts: (1r) El món no és l'ens sinó un <<*com del ser* de l'ens (*ein Wie des Seins des Seienden*)>>. (2n) Aquest *com* determina <<l'ens en total (*das Seiende im Ganzen*)>>, perquè <<és fonamentalment límit i mesura en tant que possibilitat de tots i cadascun dels esmentats *com* en general (*Es ist im Grunde die Möglichkeit eines jeden Wie überhaupt als Grenze und Maß*)>>.⁴³⁷ (3r) El *com en total* és d'alguna manera <<previ (*vorgängig*)>>, sempre antecedeix l'ens en el seu mostrar-se, (4rt) i a la vegada és <<relatiu al Dasein humà (*relativ auf das menschliche Dasein*)>> (GA 9, 143/124). El món “pertany” (d'una manera que s'hauria de determinar) al Dasein malgrat incloure en la seva totalitat tot ens, inclòs aquest Dasein mateix.⁴³⁸ Amb tot, Heidegger admet que *kósmos* designa sovint l'ens experimentat en el *com* de la seva totalitat, i no aquest *com* mateix.⁴³⁹

Les característiques de la concepció grega del món exposades a *VWdG* són similars a la primera

precisament amb un matis dinàmic.

⁴³⁴ Heidegger admet la possibilitat especulativa de pensar l'ens com el mateix i el seu ser (mitjançant el que més endavant s'anomenarà ‘ingrés en el món (*Welteingang*)’) com a canviant. És a dir, el mateix ens que va mundanitzant-se d'una manera i una altra... Això permetria alguna així com una història del món o dels mons...

⁴³⁵ Al SS 1928, arrel del fragment 8 d'Anaxàgoras, es diu: <<el *kósmos* en tant que el Com d'una totalitat es troba a la base de tota partició. La partició no aniquila el món, ans ella mateixa només és possible sobre aquest fonament. (Tota ‘part’ del món és finita). (*Kósmos liegt als Wie der Ganzheit jeder Zerstückung zugrunde. Zerstückung vernichtet nicht Welt, sondern ist selbst nur auf diesem Grunde möglich. (Jeder >Teil< der Welt ist endlich)*)>> (GA 26, 220/201-202).

⁴³⁶ Heidegger no ho diu, però sembla que aquest no és ben bé un món sinó una aparença de món o un món aparent (*Scheinwelt*), ja que només té alguns dels trets essencials del món, un dels quals és que sigui comú i familiar.

⁴³⁷ El món comú i els mons particulars dels dorments, p.e., no deixen de ser ‘món’ i aquest ‘món’ imposa la possibilitats als sentits anteriors de món.

⁴³⁸ En el curs del WS 1928/29 trobem exactament la mateixa formulació (GA 27, 240-241/254-255).

⁴³⁹ <<convé adonar-se que conceptes com el de món que expressen un estat de l'ens, el com de l'ens (aquest pot mundar així o aixà), fàcilment i freqüentment, són usats per designar l'ens mateix. (...) Anàlogament, “món” significa primàriament i pròpiament el com de l'ens; i a la vegada aquest ens mateix. Ambdues significacions poden anar juntes indissociablement; món: l'ens en un determinat com. (*Nun gilt es (...) zu beachten, daß dergleichen Begriffe wie >Welt<, die einen Zustand von Seiendem ausdrücken, das Wie des Seienden (es kann so und so welten), leicht und oft, ja zumeist zunächst gebraucht werden zur Bezeichnung des Seienden selbst. (...) Entsprechend bedeutet >Welt< primär und eigentlich das Wie von Seiendem - und zugleich dieses Seiende selbst. Beide Bedeutungen können unab- [222] gehoben zusammengehen; Welt: das Seiende in einem bestimmten Wie.*)>> (GA 26, 221-222/202-203). Trobem la mateixa ambigüitat en el curs WS 1929/30 pel que fa al doble sentit del terme ‘*physis*’ en el món grec (GA 29/30, §§ 8-9, 38-52/51-60).

versió del SS 1928.⁴⁴⁰ La 1^a, 2^a i 4^a coincideixen del tot. La 3^a a *VWdG* es refereix al caràcter previ del món (*a priori* –determinació temporal–), mentre que al SS 1928 també es fa referència al vincle del món amb el temps, però en el seu caràcter més dinàmic. La 5^a que apareix al SS 1928 no surt al *VWdG* tot i esmentar-se en relació al fragment 89 d’Heràclit. En tot cas, és el 4rt punt (en les dues versions) el més rellevant, com Heidegger admet⁴⁴¹, en el sentit que la universalitat i “relativitat” al Dasein apuntades, s’avancen a l’aclariment transcendent del món que té lloc més endavant (cf. cap. 5.2.2. i 5.2.3.). Com entendre que el món és essencial al Dasein i li “pertany” si el Dasein mateix forma part del món?⁴⁴²

(II) En el **cristianisme** també s’articula aquesta dualitat entre el món *còsmic* i el món en relació als *humans*, però de manera més precisa.⁴⁴³

(II.1.) El món com a *ens creatum* en total (Agustí d’Hipona), *universum* o *universitas creaturatum* (Tomàs d’Aquino). El sentit *còsmic* (bàsicament ontic) del terme és determinat per Déu creador. La cosmologia (possible) se subordina a la teologia (possible).

(II.2.) Però és el sentit *antropològic* el que queda reforçat. El món es refereix a <<un determinat mode bàsic de l’existència humana (*eine bestimmte Grundart menschlicher Existenz*)>> (GA 9, 143/125). Aquest sentit exposa com el Dasein se situa en relació a l’ens.⁴⁴⁴ En l’Evangeli de Joan *kósmos* apareix repetidament per designar la forma de ser humana específica, allunyada de Déu. ‘Món’ és <<un terme regional per aludir al lloc on habiten tots els homes units, sense distinció entre savis i necis, justos i pecadors, jueus i pagans (*ein regionaler Titel für alle Menschen zusammen ohne Unterschied zwischen Weisen und Törichtern, Gerechten und Sündern, Juden und Heiden*)>>, designa <<el caràcter de ser-humà (*den Charakter des Menschseins*)>> (GA 9, 144/125). És un contraconcepte a Jesús, de filiació divina, que té a

⁴⁴⁰ <<1r, món és un terme pel mode de ser de l’ens (...). 2n, món esmenta la totalitat, la unificació i la possible dispersió de l’ens. 3r, aquest mode de ser és mutable o no; el món està en relació amb el moviment, amb el canvi i el temps. 4rt, el món és d’alguna manera relatiu al Dasein i al mode com aquest precisament existeix. I, naturalment, 5è, respecte de si el món és un món comú, un i el mateix, és a dir, si l’ens pot manifestar-se unànimement, com el mateix per a tots, o per a cada individu d’acord amb el seu mode peculiar: un món per a tots o un món propi. (1. *Welt ist ein Titel für die Weise des Seins des Seienden* (...). 2. *Welt meint die Ganzheit, die Einigung und die mögliche Zerstreuung des Seienden*. 3. *Jene Weise des Seins ist wandelbar, bzw. nicht; Welt steht im Zusammenhang mit Bewegtheit, mit Wandel und Zeit*. 4. *Welt ist irgendwie relativ auf Dasein und die Weise, wie es gerade existiert, und zwar* 5. *hinsichtlich dessen, ob die Welt eine gemeinsame, eine und selbige ist, d. h. Das Seiende in der selben einstimmigen Weise für alle sich bekunden läßt, oder für jeden Einzelnen nach seiner eigenen Art - Jedermannswelt oder Eigenwelt.*)>> (GA 26 221-222/202-203).

⁴⁴¹ <<el punt principal d’aquestes reflexions preparatòries, a saber: que el concepte ‘món’ té un caràcter peculiarment universal (qua totalitat relativa a la dispersió), però relacionat essencialment, per això mateix, amb el Dasein humà (*worauf es mit dieser vorbereitenden Betrachtung ankommt: daß der Begriff ‘Welt’ einen eigentümlich universalen (qua auf Zerstreuung relative Ganzheit) und doch dabei gerade wesentlich auf menschliches Dasein bezogenen Charakter hat*)>> (GA 26 221/202).

⁴⁴² El problema recorda als problemes amb què topa Husserl a l’hora d’aclarir que el jo transcendent i el jo empíric no són diferents, sinó el mateix, a la vegada que el primer no forma part del món sinó que el constitueix, mentre que el segon és part del món i és constituït (cf. cap. 5.2.4.1.: article de Bernet (1994)).

⁴⁴³ Heidegger considera que no és casual que en connexió amb la nova comprensió ontica de l’existir imposada amb el Cristianisme es radicalitzi la connexió del *kosmos* i l’existència humana (cf. GA 27 242/255).

⁴⁴⁴ En relació al “món” (món *cosmològic*), ell mateix i Déu. Per a Sant Pau *kósmos ontos* no només significa l’*estat* d’allò còsmic, sinó <<l’*estat* i la situació de l’*home*, la naturalesa de la seva posició respecte al cosmos, la seva valoració dels béns (*den Zustand und die Lage des Menschen, die Art seiner Stellung zum Kosmos, seiner Schätzung der Güter*)>> (GA 9 143/125), contemplat des de l’*eschatón* (cf. GA 26 222/206).

veure amb la vida (*zoé*), la veritat (*alétheia*) i la llum (*phós*). Per això Agustí d'Hipona parla de *mundi habitores*: habitar d'acord amb el món, estimar el món, donar l'esquena a Déu. I Tomàs d'Aquino oposarà la forma *saecularis* o mundana de pensar i ser (*saeculum*) a la forma *spiritualis* d'existir.

D'acord amb els dos sentits, <<món significa l'ens en total i, concretament, en tant que el com decisiu d'acord amb el qual el Dasein humà se situa i es manté en relació amb l'ens (*Welt bedeutet demnach: Das Seiende im Ganzen und zwar als das entscheidende Wie, gemäß dem sich menschliches Dasein zum Seienden stellt und hält*)>> (GA 9, 145/126). En una versió que combina d'una manera alternativa els dos sentits cristians apuntats, trobem al WS 1929/30 que <<el món és el tot de l'ens no diví i extradiví (*Die Welt ist das Ganze des nicht- und außergöttlichen Seienden*)>> (sentit còsmic). La diferència crucial entre món i Déu és la que hi ha entre *creat* i *no-creat*, en sentit cristià. L'home és un fragment del món, però no només apareix en el món sinó que a la vegada <<l'home està enfront del món (*der Mensch steht der Welt gegenüber*)>> (sentit antropològic alternatiu).⁴⁴⁵ Així l'home és <<un tros de món (*ein Stück der Welt*)>>, a la vegada que <<senyor i serf del món (*Herr und Knecht der Welt*)>> (GA 29/30, 262/226).

(III) Heidegger se salta explícitament Leibniz⁴⁴⁶, per centrar-se en la **metafísica escolar**. Però Leibniz mereixeria especial atenció -com se li dispensa a Kant-. La seva noció de *món* com a *conjunt*⁴⁴⁷ de les mònades (totalitat de perspectives, cadascuna d'elles completa i a la vegada singular) és rellevant per a la investigació heideggeriana del món.⁴⁴⁸

⁴⁴⁵ És a dir, <<aquest estar-enfront-de és un **tenir el món**, com a quelcom en el qual l'home es mou, amb el qual es confronta, que ell domina i del qual se'n serveix i al qual a la vegada està abandonat (*Dieses Gegenüberstehen ist ein Haben der Welt als das, worin sich der Mensch bewegt, womit er sich auseinandersetzt, was er beherrscht und was er zugleich bedient und dem er ausgeliefert ist*)>> (GA 29/30 262/226).

⁴⁴⁶ Tant a *VWdG* que s'inicia referint el principi de raó o del fonament a Leibniz, com en el curs del SS 1928 on la 1^a part és dedicada de manera pràcticament íntegra a Leibniz. Pot ser que la concepció de *mundus concentratus* que exposa Leibniz no li vagi massa bé pel 'tòpic' modern sobre el món que planteja aquí. Hi ha paral·lelismes entre la noció de món de Leibniz i la de Heidegger.

⁴⁴⁷ En Leibniz, però, *conjunt* no s'ha de pensar en sentit lògic modern -com si hi hagués una línia que enclou un número concret de mònades, car aquest número és en Leibniz indeterminat, tot i que no infinit-.

⁴⁴⁸ Vull fer un breu apunt sobre el paral·lelisme entre el Dasein heideggerià (al qual "li pertany" el món com a totalitat) i la mònada leibniziana com a *mundus concentratus*. Per a Leibniz, cada mònada és una visió completa del món, és a dir, de *totes* les mònades. Aquesta visió té lloc en cada cas des de la perspectiva de la mònada respectiva i les percepcions que constitueixen cada mònada tenen diferents graus de claredat i opacitat. D'aquí que tant la matèria com Déu es concebin com a mònades. En Heidegger, el Dasein pensat com a mònada seria una "perspectiva" de l'ens en total (pensant *perspectiva* en termes menys cognoscitius que la *perceptio*, possiblement des de "l'acció" en general, que inclouria el coneixement com a mode). Cada Dasein habita el món. El món és *la seva* perspectiva de la totalitat de l'ens, que l'inclou a ell mateix com a ens. El món seria en cada cas el *del* Dasein singular, malgrat ser simultàniament i necessàriament un món comú. El món no es redueix a una perspectiva individual, perquè el Dasein no és pura individualitat (cf. II, cap. 2.3.1.) sinó una singularitat fàctica coconstituïda pel *ser-amb* altres i *ser-vora* l'ens que habitualment són comuns, públics, històrics i transmesos tradicionalment. El Dasein s'arriba a singularitzar a partir de la seva existència impròpia i comuna; només des d'ella i sense poder-la anihilar pas. La llengua que parlem, però també la tradició històrica conceptual, emocional i expressiva d'on emergeix, són constitutius del nostre ésser-en-el-món. Per això crec que no ha d'haver-hi problema a l'hora de pensar un món intersubjectiu, ja que ja sempre està donat! La meua tesi és que el món *de cada* Dasein singular és, per definició, un món "intersubjectiu". Les nocions de *subjectiu* i *intersubjectiu* sorgirien de l'ésser-en-el-món primari que constitueix el ser del Dasein (de cada Dasein). És veritat que pensar el Dasein com a perspectiva respecte el tot de l'ens pot induir-nos a plantejar-ho en termes de subjecte i objecte. Amb tot, tot i usar termes epistemològics moderns com *perceptio* Leibniz es manté en una immanència que pot evitar el dualisme modern, perquè la mònada és *perceptio*, no és que la produeixi o la tingui, i el món no és res més que la totalitat de les mònades.

Heidegger centra el concepte de món en la *metafísica escolar* del s.XVIII, amalgama de tardoescolàstica i racionalisme. En la seva sistemàtica el concepte de món és objecte d'estudi d'un dels tres tipus de *metaphysica specialis* (cosmologia, psicologia i teologia racionals). És a dir, és un tema d'estudi metafísic òntic.⁴⁴⁹ **Baumgarten** (1743) assimila el *mundus* (*universum, pan*) amb «la totalitat del que està-aquí davant, concretament en el sentit de l'*ens creatum* (*Allheit des Vorhandenen, und zwar im Sinne des ens creatum*)»», amb la sèrie completa de tot l'ens finit actual.⁴⁵⁰ En **Crusius** (1745) encara es veu millor: «un món significa una connexió real de coses finites, tal que no és ella mateixa al seu torn part d'una altra cosa, a la qual pertanyeria per mitjà d'una connexió real (*eine Welt heißt eine solche reale Verknüpfung endlicher Dinge, welche nicht selbst wiederum ein Teil von einer andern ist, zu welcher sie vermittelt einer realen Verknüpfung gehörte*)»⁴⁵¹ (GA 9, 146/126). El món s'entén com a suma òntica, «la suma de l'ens subsistent efectiu (*Welt ist (...) die Summe des wirklich Vorhandenen*), i es perd el matís de les problemàtiques filosòfiques *antigues* sobre el món, que es recuperarà parcialment en Kant (GA 26, 224/205). Segons aquestes definicions, diu Heidegger, al món se li contraposa (a) Déu mateix, però també (b) tota criatura o ens singular, (c) tot conjunt de criatures múltiples que són simultàniament sense connexió (*Verknüpfung*), i encara (d) qualsevol conjunt parcial de criatures, que pertanyi a un conjunt més ampli amb el qual està «en connexió real (*in realer Verknüpfung*)» (GA 9, 146/126-127). En la metafísica escolar hi predomina el sentit *còsmic* del món i s'ignora el sentit *antropològic*, de connotacions religioses i pràctiques.⁴⁵²

(IV) **Kant** mereix un apartat propi, donada l'atenció que Heidegger li dedica.⁴⁵³ Pel filòsof de Meßkirch, la *KrV* és una fonamentació de la metafísica (en la seva possibilitat) i no una demolició o una simple crítica epistemològica. Respecte la divisió de la metafísica escolar la *KrV* intenta determinar la possibilitat de la *metaphysica generalis* en l'Estètica i l'Analítica transcendental, mentre que la Dialèctica transcendental tracta la possibilitat de la *metaphysica specialis*, amb resultats negatius (cf. GA 27, 249-250/263). El *problema* de la metafísica⁴⁵⁴ no s'havia mogut de lloc des d'Aristòtil i, de fet, en temps de Kant ja no estava viu com a problema. Com que «tot autèntic replantejament de tals problemes bàsics representa una transformació radicalitzadora d'allò que està en discussió (*Jede echte Wiederaufnahme solcher*

⁴⁴⁹ No es tracta d'una investigació empírica –en el cas de la psicologia i la cosmologia–, ni d'una teologia revelada –en el cas de la investigació de Déu– sinó que es cerca l'essència o *ratio* de cadascun d'aquests ens privilegiats (cf. GA 27 245/258-259).

⁴⁵⁰ Això duu a subordinar el concepte de món a la comprensió essencial de Déu i la seva eventual demostració.

⁴⁵¹ Crusius, C.A., *Entwurf der notwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegengesetzt werden*, Leipzig, 1745, § 350, 657.

⁴⁵² «Món és el títol regional que s'usa per designar la més elevada unitat de vincle de la totalitat de l'ens creat (*Welt ist sonach der regionale Titel für die höchste Verknüpfungseinheit der Allheit des geschaffenen Seienden*)» (GA 9 146/127). Així, tota teoria del món o cosmologia va darrere de l'ontologia com a doctrina de l'essència i les diferències universals de les coses en general) i de la teologia teòrica natural.

⁴⁵³ A part del que se'n diu a *VWdG* en el curs del WS 1928/29 li dedica el § 34 sencer (GA 27 248-304/261-315) i part del § 36. A part, en la bibliografia de l'època triada per mi però no treballada hi trobem un curs íntegrament dedicat a la *KrV* (WS 1927/28) (GA 25) i el llibre *Kant i el problema de la metafísica* del 1929 (GA 3).

⁴⁵⁴ La metafísica és (1) coneixement de l'ens en general i de l'ens en total com a tal. (2) Es tracta d'un coneixement racional, és a dir, únicament per conceptes. (3) És un coneixement a priori, sobre la *realitas* –en sentit escolàstic, de l'*essentia*, del constitutiu que permet la realització, actualització que sigui, dins del marc donat per tal *realitas*–. Però hi ha realment un coneixement sintètic a priori sobre l'ens? O es tracta més aviat d'un coneixement ontològic que no parla de l'ens, sinó del ser? (cf. GA 27, 253-256/267-269).

Grundprobleme ist eine radikalisierte Verwandlung dessen, was zur Erörterung steht)>> (GA 27, 250/263), també es transforma el concepte de món com a nucli de la *cosmologia rationalis*, que esdevé problema per primer cop (cf. GA 27, 248-250/261-263). Kant <<entén per món, de forma totalment clara, un com, una totalitat en el sentit ontològic-metafísic (*Kant versteht unter Welt ganz klar ein Wie, eine Ganzheit in ontologisch-metaphysischem Sinne*)>> (GA 26, 224/205).

(IV.1.) Al *VWdG* es comença a tractar Kant a partir d'una menció a la *Dissertatio* del 1770 sobre el món intel·ligible i el món sensible (període precrític). La determinació formal del món com allò que no és part d'un altre tot, consisteix en tres moments: (i) la *matèria* (el que compon el món: les coses, les substàncies), (ii) la *forma* (coordinació de la pluralitat de substàncies en un *nexus realis; commercium* de les substàncies) i (iii) la *universitas* (la unitat de la determinació (*Bestimmtheit*) del món com a matèria més forma) (cf. GA 27, 251-252/264-265). Aquest tercer punt esdevé “una creu pel filòsof” i un dels motius que esperonen a Kant a desenvolupar una crítica de la raó (caldrà aclarir des de *KrV* la *universitas mundi*). La novetat essencial de la *KrV* és el caràcter de **finitud** que adquireix el **concepte cosmològic de món**.⁴⁵⁵ No es tracta de la finitud del món com a conjunt òntic determinable en els seus límits, per tal com el món continua concebent-se com a totalitat de l'ens que està-aquí (natura o univers)⁴⁵⁶, sinó del fet que té a veure amb els fenòmens (*Erscheinungen*) -correlat del coneixement finit- i no amb les coses en si (*Dinge an sich*) -correlat del coneixement creador absolut-. La representació del món és necessària *a priori* i com a tal té *realitat transcendental*, tot i ser “transcendent”.⁴⁵⁷ Justament això és el que Kant anomena *idea*. Les idees de la raó contenen una completud (*Vollständigkeit*)⁴⁵⁸ que cap coneixement empíric ateny. Allò representat per la idea no es pot intuir ni omplir de contingut empíric; a la inversa, ha de servir per configurar en cada cas la totalitat del contingut d'experiència disponible, per tal d'aproximar asimptòticament la unitat empírica a la unitat incondicionada. Les *idees* representen la unitat de la totalitat dels fenòmens, la unitat de la síntesi possible de l'enteniment en el seu ús complet, per això són *conceptes deduïts* o *inferits* de l'enteniment (producte del pur procedir de l'enteniment) i no *reflexes*⁴⁵⁹, obtinguts per reflexió a partir del donat. També els anomena <<conceptes racionals purs de la totalitat (*reine Vernunftbegriffe der Totalität*)>> o <<representacions de l'incondicionat (*Vorstellungen des*

⁴⁵⁵ El caràcter de finitud ve donat per la pròpia fonamentació de la metafísica que estableix la finitud del coneixement humà (també l'ontològic). En Kant hi ha una primacia de la intuïció (la veritat del pensament només s'acredita en la intuïció), la finitud del coneixement (*intuitus derivativus*, atès que és receptiu i el pensament és mediat, a diferència de l'*intuitus originarius*), el qual té fenòmens com a objecte (GA 27, 258-264/271-276).

⁴⁵⁶ <<La finitud de les coses que estan aquí no es determina per mitjà d'una demostració òntica de la seva creació divina, sinó que s'interpreta des de la perspectiva que (...) les coses són objecte d'un possible coneixement finit, és a dir, d'un coneixement que ha de permetre que li siguin *donades* abans que res com el que ja està-aquí (*Die Endlichkeit der vorhandenen Dinge wird nicht bestimmt auf dem Wege einer ontischen Nachweisung ihres Geschaffenseins durch Gott, sondern wird ausgelegt im Hinblick darauf, daß die Dinge (...) möglicher Gegenstand für ein endliches Erkennen sind, d.h. für ein solches, das sie als schon vorhandene sich allererst geben lassen muß*)>> (GA 9, 148/128).

⁴⁵⁷ Per tant, <<si ens representem aquesta unitat de la multiplicitat de fenòmens com una cosa completa, neix la representació d'un compendi el contingut del qual (realitat) per principi no es deixa projectar en una imatge, és a dir, en quelcom intuïble. És una representació “transcendent”. (*Wird nun diese Einheit des Mannigfaltigen der Erscheinungen als vollständig vorgestellt, dann erwächst das Vorstellen eines Inbegriffes, dessen Gehalt (Realität) sich grundsätzlich nicht in einem Bilde, d.h. einem Anschaubaren entwerfen läßt. Diese Vorstellung ist >transzendent<.*)>> (GA 9, 149/129).

⁴⁵⁸ En elles s'hi pensa la sèrie completa de condicions, és a dir, l'incondicionat, mai donat per experiència.

⁴⁵⁹ És a dir, conceptes que contenen <<la unitat de la reflexió sobre els fenòmens en tant que aquests han de pertànyer necessàriament a una consciència empírica possible>> (*KrV*, A 310, B 367).

Unbedingten>> (GA 9, 149/129).

En el curs WS 1928/29 es fa un excurs sobre la Dialèctica Transcendental que ajuda a situar la qüestió del món en la filosofia kantiana.⁴⁶⁰ El resultat de la *KrV* en arribar a la Dialèctica Transcendental és que no hi ha coneixement general de l'ens *a priori*: no hi ha coneixement òntic *a priori* (*metaphysica specialis*). L'únic coneixement *a priori* que hi ha és l'ontològic, el transcendental (*metaphysica generalis*)⁴⁶¹, que Heidegger concep com a comprensió del ser. La *metaphysica specialis* és un (impossible) coneixement òntic-apriòric de l'ànima, el món i Déu. Però tenen alguna legitimitat aquestes pretensions de coneixement (irrealitzables) en funció de la naturalesa sencera de l'home? Perquè <<on hi ha aparença –aparença com a il·lusió natural necessària–, també hi ha veritat (*Wo Schein ist –Schein als notwendige natürliche Illusion–, da ist auch Wahrheit*)>> (GA 27, 276/288). Heidegger considera que el que dificulta a Kant l'aclariment d'aquestes qüestions fonamentals és la primordialitat que concedeix a la Lògica en l'arquitectònica de la seva obra capital.⁴⁶² Heidegger és molt crític amb aquesta *entronització* no aclarida de la Lògica⁴⁶³, tot i admetre que en l'obra de Kant aquesta primàcia és constantment rebatuda (primàcia de la intuïció, imaginació transcendental). Com pot la lògica servir de fonament a la metafísica, quan ella descansa sobre pressuposicions metafísiques del pensament antic i medieval? La lògica pressuposa la metafísica!⁴⁶⁴ (cf. GA 27, 275-279/287-290).

Segons Kant el *concepte de món* és una *idea*, però aquesta no és una representació que possibiliti l'experiència (intuïcions i conceptes), malgrat ser una representació necessària *a priori*. <<El concepte kantian d'idea és (...) una representació conceptual apriòrica, que prescriu la direcció, que no és realitzable en la intuïció⁴⁶⁵, que dona la unitat a la síntesi de l'enteniment com a tal, que en aquest seu caràcter de representació conceptual és representació de la totalitat absoluta (l'incondicionat) en tant que aquesta és el

⁴⁶⁰ Per completar les mancances de Heidegger respecte el concepte de món en Kant podríem dirigir-nos als cursos de Fink dedicats anualment durant aproximadament una dècada a la *KrV*. Per una visió global sobre la qüestió del món en Kant segons Fink, amb mencions a la interpretació del món en Husserl i Heidegger: Lazzari (2011), 38-55.

⁴⁶¹ L'aparença transcendental (*transzendentaler Schein*) es produeix en presentar-se com a coneixement òntic *a priori* el que no ho és (cf. GA 27, 275/287).

⁴⁶² La possibilitat de la *metaphysica generalis* és elaborada en l'Estètica Transcendental i en part de la Lògica Transcendental, en la part que duu el nom d'Analítica Transcendental. El tall entre el tractament de la metafísica general i l'especial es dona dins de la Lògica Transcendental (en la divisió d'aquesta en Analítica i Dialèctica). Això concedeix *de facto* una primàcia a la lògica en tant que posa el pensament (*lógos*) en primer pla, en contra les pròpies intencions de Kant, segons Heidegger.

⁴⁶³ Es considera la lògica com (1) el coneixement més general del pensament, de l'estructura de la raó, i a la vegada, (2) com el més rigorós i segur. Aquestes afirmacions que de tant repetir-se han esdevingut "evidents", fan de la lògica el fil conductor més "adequat" per a una crítica de la raó pura. <<Amb aquesta primàcia no aclarida i no qüestionada de la lògica en el plantejament de la *KrV* té a veure que el trànsit a la fonamentació de la *metaphysica specialis* resulti un xic violent i artificial (*Mit diesem ungeklärten und unbefragten Vorrang der Logik selbst in der Problemstellung der »Kritik der reinen Vernunft« hängt es nun zusammen, daß gerade der Übergang zur Grundlegung der Metaphysica specialis gewaltsam und künstlich bleiben muß*)>> (GA 27, 278/290).

⁴⁶⁴ Aquesta idea és desenvolupada extensament en la 1^a part del curs del SS 1928 sobre Leibniz i els principis fonamentals de la lògica: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (GA 26).

⁴⁶⁵ La idea no té compliment intuïtiu. La totalitat del tot representat per la idea no pot mesurar-se ni obtenir-se empíricament (cf. GA 27, 280/292). Així, el tot absolut de tots els fenòmens és només una idea, ja que no podem projectar tal cosa en una imatge (*Bild*). La idea prescriu a l'enteniment una unitat de la qual l'enteniment no en té cap concepte (cf. GA 27, 281/292-293).

fonament de la síntesi d'allò condicionat, és a dir, una representació⁴⁶⁶ de l'incondicionat, la realitat de la qual (en tant que representació) és transcendentalment real (*Kants Begriff der Idee besagt also: das apriorische, Richtung vorschreibende, anschaulich nicht erfüllbare, der Verstandessynthesis als solcher Einheit gebende, begriffliche Vorstellen der absoluten Totalität als eines Grundes der Synthesis des Bedingten, d.h. begriffliches, transzendental reales Vorstellen des Unbedingten*)>> (GA 27, 285/297). La *idea* no té realitat⁴⁶⁷ objectiva, ni empírica, sinó *realitat transcendental* en tant que representa la unitat incondicionada, que possibilita la referència a objectes i les seves síntesis unificants, sempre incompletes en relació a la idea.

Les *idees* són representacions necessàries de tres tipus, en funció del mode com la representació es relaciona amb el representat.⁴⁶⁸ La *idea de món* té com a objecte la totalitat dels objectes accessibles a un coneixement finit, la unitat incondicionada de la sèrie total de les condicions dels fenòmens, el correlat unitari total del coneixement humà finit. *Món* significa <<compendi de tots els fenòmens (*Inbegriff aller Erscheinungen*)>>, <<de tots els objectes d'una possible experiència (*aller Gegenstände möglicher Erfahrung*)>>⁴⁶⁹. Els conceptes de món (dinàmics o matemàtics) indiquen <<l'absoluta totalitat en la síntesi dels fenòmens (*die absolute Totalität in der Synthesis der Erscheinungen*)>> (GA 9, 150/130). Està bé insistir, com fa al WS 1928/29, que el concepte de món (*kosmos* o natura), en tant que idea, no està referit a un objecte en si, sinó a la unitat de les condicions de la síntesi, per això és (relativament) *transcendent* respecte els fenòmens i *transcendental* i heurístic respecte les categories.⁴⁷⁰ La realitat (*Realität*) dels conceptes de món és *subjectiva* però referida cosmològicament als sentits: <<en el concepte de món està pensada la totalitat empíricament incondicionada dels fenòmens (objectes), però encara no allò incondicionat en absolut (*im Weltbegriff ist die empirisch unbedingte Totalität der Erscheinungen (Objekte) gedacht, aber noch nicht das Unbedingte schlechthin*)>> (GA 27, 289/300-301), que seria Déu. La idea del

⁴⁶⁶ Representar com a fer present “allò compost i divers en allò simple, en el que és u” (Leibniz); és una exposició que concentra. Tota representació implica una unificació.

⁴⁶⁷ Kant entén per *realitat* (*Realität*) la *determinació* (predicativa) *veritable*. *Ser real* vol dir *convertir quelcom en objecte*, és a dir, enunciar quelcom. D'acord amb això, la realitat subjectiva (realitat del concepte mateix, en el nivell del pur pensar) és tan real com l'objectiva, en aquest sentit esmentat. (cf. GA 27, 285/297).

⁴⁶⁸ (1) Relació amb el subjecte o (2) amb l'objecte, i amb aquest darrer, (2.1.) de manera finita o (2.2.) infinita. Cada tipus pertany a una de les tres disciplines de la *metaphysica specialis*. Les referències d'aquest representar són els tres àmbits de síntesi possible de la totalitat. (1) Es refereix a la unitat incondicionada del subjecte pensant, és a dir, a l'*ànima* objecte de la psicologia racional. (2.1.) Es refereix a la unitat incondicionada de la sèrie de les condicions dels fenòmens, és a dir, al *món* objecte de la cosmologia racional. I (2.2.) es refereix a la unitat absoluta de la condició de tots els objectes del pensament en general, o *Déu*, objecte de la teologia racional. És la raó i no l'enteniment que subministra l'objecte a cadascuna d'aquestes disciplines de la *metaphysica specialis*. L'objecte, però, no és objecte de coneixement perquè hi manca la intuïció. Només és objecte des del vessant subjectiu, com a necessitat de la raó pura que aspira a la unificació en la totalitat. (cf. GA 27, 287/298-299).

⁴⁶⁹ En la concepció heideggeriana dels *conceptes metafísics* com a *conceptes del tot* he traduït *Inbegriff* per ‘concepte englobant’ (cf. cap. 3.2.2.2, apartat II). Però en l'ús kantià prefereixo fer-ho per ‘compendi’ o ‘summa’.

⁴⁷⁰ <<Els conceptes de món són, certament, transcendents en front de les categories, però en front dels fenòmens en conjunt són transcendents, és a dir, relativament transcendents; són a la vegada transcendents i transcendentals; la seva realitat és transcendental, perquè són relativament transcendents respecte els fenòmens, tot i determinar la unitat d'aquests com a totalitat (*Weltbegriffe sind gegenüber Kategorien zwar transzendental, gegenüber den Erscheinungen insgesamt transzendent, d.h. relativ transzendent; sie sind zugleich transzendent und transzendental; ihre Realität ist transzendental, weil sie relativ transzendent sind zu Erscheinungen, gleichwohl deren Einheit als Ganzheit bestimmen*)>> (GA 27, 289/300-301).

món representa la unitat total incondicionada *referida* als fenòmens (per tant, encara condicionada⁴⁷¹), doncs encara remet a l'ens accessible pel coneixement finit, mentre que la idea de Déu és la de l'incondicionat en absolut sense cap referència empírica. El món és, doncs, una totalitat relativament transcendent respecte els fenòmens que es donin, però “cenyida” a l'ens finit. El món representa la totalitat d’“allò creat” però des de la perspectiva d'un ens creat cognoscent, finit. Resumint, en kantià ‘món’ significa: (a) totalitat dels fenòmens, de l'ens finit (*universum*), (b) però en tant que pertany a la naturalesa del subjecte finit, d'una raó finita (*saeculum*). Els dos sentits medievals de món són relacionats internament.

Heidegger considera que Kant aconseguix una interpretació ontològica més originària del concepte de món que la de la metafísica escolar, concretada en la resposta a les tres preguntes sobre el món plantejades en el seu escrit precrític del 1770 (matèria, forma, universalitat): (i) *A què (worauf)* es refereix la totalitat representada pel terme ‘món’? El concepte de món no és una vinculació òntica de coses en si, sinó un compendi transcendental (ontològic) de coses *qua* fenòmens. (ii) *Què (was)* és el que es representa, segons això, en el concepte de món? No s'exposa una “coordinació” de substàncies, sinó una “subordinació”, en concret s'exposa la “sèrie ascendent” vers l'incondicionat de les condicions de tota síntesi possible. (iii) I quin *caràcter* té el *representar* de tal totalitat? És a dir, quina és l'estructura conceptual del concepte de món? No és una representació racional indeterminada, està determinada com a *idea* (concepte racional pur) (cf. GA 9, 147-148/127-128, 151-152/131). Segons Heidegger, és d'aquesta manera que en la *KrV* se li nega al concepte de *mundus* el caràcter de totalitat (*universitas*) que se li havia assignat al 1770, i que Kant reserva per una classe més elevada d'idees transcendents, *l'ideal* transcendental (*KrV*, A 572, B 600 nota).

L'ideal és transcendent (i ja no de manera relativa) atès que (i) transcendeix l'ens com a objecte del coneixement finit (fenòmens) i *posa* l'ens en si, i (ii) transcendeix el coneixement finit en general, sortint del marc de l'experiència possible, en direcció a la representació d'un coneixement absolut.⁴⁷² Les **categories**, a diferència de l'ideal, tenen *realitat objectiva*, doncs allò de què parlen es pot representar en concret, intuïtivament. I les **idees**, malgrat estar més allunyades de la realitat objectiva perquè el seu objecte no es representa intuïtivament i concreta, estan circumscrites per la finitud del coneixement (remeses a l'experiència possible). **L'ideal**, en canvi, és el contingut concret de la idea “realitzat” (cap al qual aquesta només apuntava, sense realitzar mai). Aquest ens singular determinat únicament per la idea és el correlat d'una intuïció absoluta, d'una proto-imatge (*Urbild*). L'ideal *posa* el tot de l'ens en si en la seva

⁴⁷¹ <<El món és la totalitat dels fenòmens, una totalitat incondicionada, però encara condicionada (*Welt ist die Totalität der Erscheinungen, eine noch bedingte unbedingte Totalität*)>> (GA 27, 289/301),

⁴⁷² L'ideal transcendental, a diferència de la idea, *posa* <<la totalitat incondicionada de l'ens en si (*die unbedingte Ganzheit des Seienden an sich*)>>, no només dels fenòmens. <<Llavors no només transcendim –com en el concepte de món- la unitat empírica dels fenòmens, no només absolutitzem d'antuvi l'objectivitat dels fenòmens, sinó que sortiríem en general del fenomen i de la seva referència a l'ens i ens col·locaríem en el mode de representar específic de l'ens creador mateix, en la seva unitat i totalitat creadora amb allò conegut per ell (*dann überstiegen wir nicht nur — wie im Weltbegriff — die empirische Einheit der Erscheinungen, wir verabsolutierten nicht nur vorweg die Gegenständlichkeit der Erscheinungen, sondern wir träten überhaupt aus der Erscheinung und ihrem Bezug zum Seienden heraus und versetzten uns ganz in die Vorstellung des schöpferischen Wesens selbst in seiner schöpferischen Einheit und Ganzheit mit dem von ihm Erkannten*)>> (GA 27, 290/302). Aquesta representació de l'incondicionat transcendeix la finitud, i <<les idees esdevenen transcendents (*so werden die Ideen transzendent*)>> (A 565, B 593).

totalitat *existent* (*seiend*) (cf. GA 27, 290-291/302-303). L'objecte formal de l'ideal és l'*intuitus originarius en tant que ens*, en tant que és, "existeix". Com a tal és una representació *singular*, no té el caràcter de concepte, ni recull cap universalitat, sinó una concreció radical.

És gràcies a <<la idea com a ideal que obtenim la plena determinació i lloc sistemàtic del concepte de món (*Mithin erhalten wir erst von der Idee als Ideal die volle Bestimmtheit und den systematischen Ort des Weltbegriffes*)>> (GA 27, 292/303). L'*ideal* se situa per sobre de la idea de món, tot i que s'hi refereix (com la idea de món se situa per sobre dels fenòmens, però s'hi refereix). A menys realitat objectiva, més realitat subjectiva (categories, idees, ideal).⁴⁷³ Kant distingeix entre l'*ideal pràctic*⁴⁷⁴ i l'*ideal teòric* (ideal d'un coneixement absolut o Déu⁴⁷⁵) (cf. GA 27, 293-294/303-305). L'objecte de l'ideal teòric no es troba més que en la raó; és l'*ens originarium* i *summum* -que no en té cap altre per sobre-; l'*ens entium* o essència de tot ens (*Wesen aller Wesen*) (A 578/9, B 606/7). Per tant, *el món com a idea* de la totalitat dels fenòmens *se subordina* o *s'insereix* en la totalitat superior de l'ideal transcendental (**Déu**). No es tracta d'una dependència ontica (creat-creador), sinó ontològica, donat <<que la totalitat de les condicions de la totalitat possible de l'experiència acaba revelant-se com un retall, restricció o limitació possible de la totalitat absoluta de les coses possibles i de la seva essència (*daß die Totalität der Bedingungen der möglichen Ganzheit der Erfahrung sich als eine mögliche Einschränkung der absoluten Totalität der möglichen Dinge und ihres Wesens überhaupt erweist*)>> (GA 27, 295/306). El món com a *cosmos* (naturalesa) només és possible com a *factum* en el cercle absolut d'allò possible en general, recollit en l'ideal transcendental especulatiu (Déu).⁴⁷⁶

⁴⁷³ <<Però que l'ideal té una realitat purament subjectiva significa a la vegada que en ell s'hi posa de manifest la íntima essència del subjecte de la raó pura finita humana (*Das Ideal hat rein subjektive Realität heißt aber zugleich: In ihm bekundet sich das innerste Wesen des Subjektes der reinen endlichen menschlichen Vernunft*)>> (GA 27, 292/303-304). També la idea de *món* potser diu més sobre nosaltres que sobre l'ens en sentit objectiu.

⁴⁷⁴ La perfecció moral de les accions, p.e. l'ideal del savi estoic, un prototipus d'home que només existeix en el pensament, i que concreta la idea de humanitat perfecte, l'"home diví" en nosaltres.

⁴⁷⁵ <<La construcció de l'ideal transcendental no és altra cosa que una interpretació del concepte de Déu de la teologia cristiana, efectuada des de la perspectiva del coneixement de les coses en si i en la seva totalitat (*Die Konstruktion des transzendentalen Ideals ist daher nichts anderes als eine Interpretation des Gottesbegriffs der christlichen Theologie in Absicht auf die Möglichkeit der Erkenntnis der Dinge an sich in ihrer Totalität.*)>> (GA 27, 293/305). Déu com a coneixement absolut no engloba només el coneixement total del que està-aquí efectivament (*wirklich Vorhandenes*) –és a dir, la totalitat del creat-, sinó també la totalitat del possible, és a dir, la totalitat de l'essència de l'efectiu (*omnitudo realitatis*, recordant que la *realitatis* és l'essència que permet tota factualitat i no l'efectivitat actual fàctica). La *omnitudo realitatis* és la *summa* de tots els predicats possibles a què tota cosa està subordinada, en tant que li pertanyen només *uns* de determinats.

⁴⁷⁶ En un sentit similar, al SS 1928, a partir de les observacions crítiques de Kant a la metafísica de Baumgarten, Heidegger diu que el món en Kant no només abasta la <<totalitat de l'ens justament efectiu (*Ganze des gerade wirklich Seienden*)>>, sinó que <<el món és la totalitat, la universalitat del qual està determinada pel tot de les possibilitats intrínseques (*Welt ist die Ganzheit, deren Universalität durch das Ganze der inneren Möglichkeiten bestimmt ist*)>> (GA 26, 225/206). El món està determinat per Déu, que com a *intuitus originarius* concep immediatament la totalitat de la possibilitat, de la qual el món efectiu (la naturalesa) n'és només una opció. Kant se situa més enllà del concepte ontic de món com a *series actualium finitorium* (sèrie de finits efectius) i es dirigeix vers el *concepte transcendental de món*, el món com a **totalitat de la possibilitat** (aquesta expressió no l'usa Heidegger) en tant que unificada, que és la que permet la dispersió, participió, fragmentació de l'ens que trobem en el món. Amb tot, cal que fem una triple distinció conceptual, per desactivar l'ambigüitat que es pot donar en parlar de 'món' en sentit transcendental entre el sentit 2 i 3: (1) El concepte *ontic* de món (naturalesa), com a sèrie completa de l'ens efectiu, que és un concepte prefilosòfic i, com a tal, justificat en certs límits, tot i que insuficient en una investigació temàtica del món. (2) El concepte *transcendental* de món, com a totalitat de la possibilitat (d'experiència i coneixement de l'ens –en Kant-) per a un ens finit (Heidegger s'apropriarà *interpretativament* d'aquesta accepció). I (3) el concepte de la totalitat del possible *com a tal* o *omnitudo realitatis*, que és el correlat de

En conclusió, el *concepte cosmològic de món* és la representació de la totalitat de l'ens per a un cognoscent finit que pertany a aquesta totalitat. La insuficiència d'aquest concepte rau en la seva indeterminació ontològica, doncs Kant pensa el món com <<una determinació de l'ens (*eine Bestimmung des Seienden*)>> en què el ser d'aquest <<és pensat indiferentment (*indifferent gedacht ist*)>> (GA 27, 296/307). Però aquesta determinació de l'ens no pertany a l'ens com hi pertany un fragment de l'ens o una propietat. No és un contingut òntic.⁴⁷⁷ A sobre, el món està essencialment referit a l'home.⁴⁷⁸ Amb això, Heidegger remarca un cop més la *finitud* com el caràcter essencial del concepte de món en Kant. Com a *idea* el món és transcendent, traspasa els fenòmens, però com a totalitat pensada hi retorna en la seva indefugible referència. Aquest és el doble sentit de *transcendència* o *sobrepasament* (*Überstieg*) en Kant: (a) *Dins* de l'experiència, traspasar allò donat en ella (multiplicitat de fenòmens): representació del món com a *idea*. (b) *Sortir fora* del fenomen (com a coneixement finit en general) i representar la totalitat de les coses com a objecte de l'*intuitus originarius*: *ideal* transcendental respecte al qual el *món* és una limitació (coneixement humà finit en total). Per tant, el concepte de món se situa entre la *possibilitat* de l'experiència i l'*ideal* transcendental. (cf. GA 9, 152/131).

El concepte de món de Heidegger és una continuació radicalment *finitista* del concepte de món encetat per Kant, deixant de banda a Déu (negació de la finitud i de la perspectiva atemporal, aliena a la fenomenologia) i centrant-se en el món com a *ser* i en cap cas com a ens (ni *subjectiu* com ho és la idea de món, ni *objectiu* com seria el noümen del món). El món no és una representació de l'ens, sinó més aviat un *esdeveniment* ontològic que li advé a l'ens (p.e. el concepte d'*ingrés de l'ens en el món* (*Welteingang*) (cf. cap. 6.1.2.)).⁴⁷⁹

(IV.2.) Vegem ara el *concepte existencial* (*existenzielle*) de món emprat per Kant.⁴⁸⁰ Ara conèixer *món* (*Weltkenntnis*) equival a coneixement *de l'home* (*Kenntnis des Menschen*) en tant que actua lliurement, doncs ell és el seu propi fi últim (*sein eigener letzter Zweck*). Conèixer el món és conèixer l'home en tant que lliure *ciudadà del món* (*Weltbürger*) i no en sentit fisiològic o naturalista.⁴⁸¹ Mentre que el món en sentit *cosmològic* s'aproxima a l'ens en total com a natura, el món en sentit *existencial* és el món moral, el món pensat des de la llibertat humana, la convivència històrica, etc. (GA 9, 153/132). El principi intern del *món* és la llibertat, doncs l'home està cridat a perfeccionar-se segons aquesta (cf. GA 27, 298-299/309-310). No és el mateix, doncs, *conèixer* que *tenir* món (*Welt kennen, Welt haben*). Qui *conèix el món* només

l'*intuitus originarius* de Déu. En rigor aquest no és el món, sinó com a molt una cosa així com "el món per a Déu". Aquest darrer sentit és l'*ideal* transcendental teòric superior a la idea de món, en l'arquitectònica kantiana.

⁴⁷⁷ <<El món pertany a les coses que estan-aquí, però no és res que estigui-aquí (*Welt gehört da zum Vorhandenen und ist doch kein Vorhandenes*)>> (GA 27, 296/307).

⁴⁷⁸ <<Com a idea de la totalitat de l'ens cognoscible per a un ésser finit (*als Idee der Ganzheit des von endlichen Wesen erkennbaren Seienden*)>> (GA 27, 296/307).

⁴⁷⁹ La dificultat de pensar com el *món* pot determinar ontològicament l'ens en *total* sense afectar-lo ònticament, és a dir, com pot el món determinar l'ens subsistent sense ser ell subsistent (*vorhanden*) és, en un context kantià, el mateix problema que es troba Heidegger en considerar que el món no és un ens, però en tant que *com* que cedeix *totalitat* i *unitat* a l'ens, el determina (ontològicament), sense modificar-lo en la seva estructura i constitució òntica. Aquesta dificultat ens remet a la *diferència ontològica*.

⁴⁸⁰ Aquest concepte apareix sense aclarir-se ni esdevenir problema la relació entre els dos conceptes (cosmològic i antropològic, *universum* i *saeculum*).

⁴⁸¹ Per això Kant parla d'una antropologia pragmàtica (1800).

comprèn el joc de la vida al qual ha assistit, qui *té món* ha *participat activament* en aquest joc (GA 9, 153/132). Així es pot tenir món i ser un ignorant.⁴⁸² El concepte *existencial* de món serveix, doncs, per designar allò essencialment humà, però a diferència dels *amatores mundi* en Agustí d'Hipona, ara <<el món s'interpreta de manera positiva en el sentit dels "coparticipants" en el joc de la vida (*Welt positiv die >Mitspieler< im Spiel des Lebens bedeutet*)>> (GA 9, 154/133) (cf.cap.8.2.). Per Heidegger el significat *existencial* de món és més ampli i originari que el *còsmic*. De fet, el *cosmos* està inclòs en el món existencialment pensat –cosa que es veu en aclarir el significat del terme 'cosmovisió' (*Weltanschauung*) (cf.GA 27, 302/313) (cf.cap.3.3.)-.

El *problema* del concepte de món rau en què oscil·la entre dos significats, que no és clar com es vinculen. La determinació del *tot de l'ens* i la referència del món a *l'home* (que com a ens és part del tot anterior) són els moments principals del *problema del món*. En Kant, p.e, el món (còsmic), en tant que *idea* de la raó, està emfàticament referit al Dasein humà. La pregunta per la relació entre món i Dasein s'agreuja gràcies a la determinació del món com a *joc de la vida* (*Spiel des Lebens*) (cf.GA 27, 302-303/313-314).

⁴⁸² Kant distingia entre intel·ligència mundana (*Weltklugheit*) i privada (*Privatklugheit*), servint-nos la primera per influir en els altres, l'astúcia que ens permet fer-los útils pels nostres fins. O també entre coneixement del món (*Weltkenntnis*) com a experiència de la vida i comprensió de l'existència, i saber escolar (*Schulwissen*). La filosofia *segons el concepte de món* és allò que interessa a tot home, i la filosofia *segons el concepte escolar* és el saber disciplinar conceptual. El filòsof "mundà" és el mestre (*Lehrer*) ideal que tendeix vers "l'home diví en nosaltres"; mentre que el filòsof escolar és un artista de la raó (*Vernunftkünstler*) (cf.GA 9, 154/132-133).

5. TRANSCENDÈNCIA I MÓN DESPRÉS DE *SUZ* (1927/30)

En aquesta fase de la IV part de la tesi, exposo la doble articulació que rep la qüestió del món, des del *projecte* i des de *l'afectivitat*, en els textos del període 1927/30 (cap.6 i 7). És una de les maneres d'afrontar el que anomeno *la doble cara del món*. Però cal partir de l'arrel unitària d'aquestes “dues cares”, que Heidegger designa com a ‘transcendència’ (cap.5). Així, partiré de la transcendència de cara a plantejar la qüestió del món des de *dues cares* (cap.6 i 7), i conclouré la part IV de la tesi amb un esbós, a partir dels textos de Heidegger, de pensar les dues cares des de la unitat mateixa del món, ara com a *essència del món*, joc, esdevenir o imperar (cap.8).

El terme ‘transcendència’, fonamental durant el període 1927/30, prové de la tradició metafísica i en aquest sentit és insuficient a l'hora de preguntar-se pel ser i pel món. El terme “aviat serà completament deixat de banda per Heidegger”.⁴⁸³ En tot cas, és en la *dimensió i esdeveniment* indicats sota aquesta designació que es desenvolupa la qüestió del món en la fase post-*SuZ*.

5.1. De la intencionalitat a la transcendència originària

En la primera temptativa de caracteritzar la transcendència al SS 1927, es diu que es funda en la *temporalitat* (unitat extàtico-horitzontal de la temporalització)⁴⁸⁴, com a *SuZ*. Aquesta transcendència originària funda, al seu torn, la intencionalitat (transcendència òptica). Al curs SS 1928 la temporalitat perd presència i la transcendència en guanya. Tot i que verbalment es continua atribuint el màxim rang d'originarietat a la primera, és la segona la que ocupa pàgines i el centre de la temàtica efectivament tractada. Aquest procés es consolida al WS 1928/29 i a *VWdG*.

5.1.1. La intencionalitat i el fals problema de la transcendència

En el curs del SS 1927 (i el SS 1928) s'apunten dos errors habituals en la interpretació de la intencionalitat, que es reproduïxen en el cas de la transcendència, i que caldria evitar. Un tendeix a l'objectivació, l'altre a la subjectivació.

La *intencionalitat* diu que tot comportament és *comportament envers a...*, és a dir, un estar-dirigit-a. Aquesta “relació” <<és el caràcter a priori de relació que nosaltres designem com a *comportar-se* (*ist der apriorische Verhältnischarakter dessen, was wir mit Sichverhalten bezeichnen*)>> (GA 24, 85/89). És a dir, la relacionalitat mateixa, la correspondència com a fenomen primari, que determina allò que es correspon en cada cas: la *intentio* (el comportament) i l'*intantum* (el què, respecte el qual el comportament és tal) són moments essencials que es copertanyen. No s'ha de pensar aquesta estructura de ser, ni els seus moments constitutius, des de l'estar-aquí (*Vorhandenheit*), ja que pertany al Dasein. No s'han de concebre *intentio* i

⁴⁸³ Richardson (1967), 175.

⁴⁸⁴ La temporalitat <<fa possible el comportament del Dasein com a comportament respecte de l'ens, ja sigui respecte si mateix, respecte els altres o respecte l'ens a-mà o subsistent (*Sie ermöglicht das Verhalten des Daseins als Verhalten zu Seiendem, sei es zu sich selbst, zu Anderen und zum Zuhandenen bzw. Vorhandenen*)>> (GA 24, 453/378). <<A l'existència del Dasein li pertany, en virtut de la temporalitat, la unitat immediata de la comprensió del ser i el comportament respecte de l'ens (*Zur Existenz des Daseins gehört aufgrund der Zeitlichkeit die unmittelbare Einheit von Seinsverständnis und Verhalten zu Seiendem*)>> (GA 24, 454/380).

intantum com elements autònoms que entren en relació. Aquesta mala interpretació “natural” de la intencionalitat com a relació de dos ens, pressuposa l’ens físic i l’ens psíquic independentment un de l’altre.⁴⁸⁵ Dues són les interpretacions tradicionals errònies de la intencionalitat com a relació subjecte-objecte. L’*objectivació* de la intencionalitat és el **1r error** interpretatiu de la intencionalitat que cal evitar (cf. GA 24, 82-84/88-89). La intencionalitat no és una relació subsistent entre ens subsistents (subjecte i objecte), <<sinó una estructura que constitueix el caràcter de relació del comportar-se del Dasein (*sondern eine Struktur, die den Verhältnischarakter des Verhaltens des Daseins als solchen ausmacht*)>> (GA 24, 91/94). Un **2n error** interpretatiu és la *subjectivació* de la intencionalitat, que seria immanent al subjecte. Ni Dasein equival a subjecte, ni la *intentio* és un element psíquic que atenyi un element físic, l’*intantum*. Aquesta interpretació considera la <<relació de percepció amb un objecte (*Beziehung der Wahrnehmung auf ein Objekt*)>> (GA 24, 85/90) com a tracte entre coses distintes, havent de sortir el subjecte de si per arribar a la cosa fora d’ell.⁴⁸⁶

En el SS 1928 es critica aquesta concepció de la intencionalitat com a codependència de subjecte i objecte pensats com a ens subsistents⁴⁸⁷, aturant-se en les tesis implícites:

(i) *Cap objecte sense subjecte / amb tot objecte subsisteix un subjecte*. Aquí ‘objecte’ es pot entendre de dues maneres: (i.1.) objecte (*Objekt*) com allò subsistent per si (*Vorhandenes für sich*) o (i.2.) com allò subsistent per si considerat en el seu caràcter d’estar contraposat (*Gegenständlichkeit*) a un altre. Però en la tesi l’objecte <<és suposat i concebut com aquell ens que subsisteix a partir de si mateix i que en el seu estar-aquí-subsistent no requereix en absolut de ser concebut (*vermeint und erfaßt ist als solches Seiendes, das von sich aus vorhanden und in seinem Vorhandensein der Erfaftheit durchaus unbedürftig ist*)>> (GA 26, 161/152). Així, la tesi és falsa segons i.1., mentre que segons i.2. podria valdre, però queda inexplicat com el caràcter d’objecte (estar-contraposat) deriva de i.1. A això, Heidegger hi afegeix la desconeixença de l’essència del subjecte, només considerat <<com a subjecte que apreheix (*als ein erfassendes genommen*)>> (GA 26, 161/152).⁴⁸⁸

(ii) *Cap subjecte sense objecte / amb tot subjecte subsisteix un objecte*. Es tracta d’una proposició ambigua que no diu res sobre la subjectivitat del subjecte. Heidegger considera que el subjecte pot existir sense l’objecte, però no sense el *ser-vora* (l’ens) que forma part del seu *ser-subjecte*.⁴⁸⁹ Evidentment si no

⁴⁸⁵ La relació intencional establiria un pont contingent entre “regnes” autosubsistents (subjecte psíquic – objecte físic).

⁴⁸⁶ Així es malinterpreta sovint la intencionalitat i es converteix la transcendència en un problema epistemològic tant mal plantejat, respecte els fenòmens, com insoluble (de Descartes a Hartmann).

⁴⁸⁷ <<La subjectivitat, però, és caracteritzada precisament mitjançant la tesi de la relació-subjecte-objecte, i aquesta s’entén com l’estar-conjuntament-presents aquí del subjecte i l’objecte, en el sentit, que un no és sense l’altre (*Die Subjektivität aber glaubt man gerade durch die These von der Subjekt-Objekt-Beziehung zu kennzeichnen, und diese versteht man als ein Zusammenvorhandensein von Subjekt und [161] Objekt, in dem Sinne, daß keines ohne das andere ist*)>> (GA 26, 160-161/151).

⁴⁸⁸ Però el Dasein (“subjecte”) pot ser sense necessitat de <<captar l’ens qua objecte (*ohne gerade Seiendes qua Objekt zu erfassen*)>>, atès que <<al ser-vora no li pertany necessàriament l’objectivació ni menys encara la tematització teòrica (*Zum Sein-bei gehört nicht notwendig Vergegenständlichung oder gar theoretische Thematisierung*)>> de l’ens vora el qual existeix (GA 26, 161/152).

⁴⁸⁹ En parlar de ‘ser-subjecte’ o ‘subjectivitat del subjecte’ Heidegger es refereix a ‘l’essència del Dasein’. Per exemple quan diu, que la comprensió del ser pertany a l’essència del Dasein (GA 26, 189/175), o la dispersió d’aquest ens en diversos modes de ser, i així com l’estar sempre referit a una multiplicitat òptica (GA 26, 173/162).

hi ha ens, tampoc hi ha Dasein, però no és necessari que el Dasein es refereixi a l'ens com a objecte per tal que pugui ser.⁴⁹⁰

(iii) De tot això n'obtenim la tesi no aclarida, formulada antigament i transmesa al llarg de la història, que *a la subjectivitat li pertany la relació amb possibles objectes*. Per Kant i els seus epígons la possibilitat de la referència de la consciència a l'objecte (*Gegenstand*) esdevé un tema fonamental. Però no es preocupen de què significa 'relació', d'entre quins termes s'estableix (i del seu mode de ser) o pel mode de ser de la relació mateixa. Maldestrament s'apunta al fenomen de la *intencionalitat*, tot reduïnt-lo a una relació de coneixement del món, entre un subjecte i l'ens extern que se li oposa. Però sobre quina base es refereix la consciència (representació) a l'objecte? Quin és el fenomen al qual s'apunta? Quin és l'haver-previ o tenir-previ (*Vorhabe*) de la comprensió que permet la pregunta per la possibilitat de la referència de la consciència a l'objecte?

Atès que la intencionalitat és el punt de partida per fer "desaparèixer" el pseudoproblema (*Scheinproblem*) de la relació subjecte-objecte, cal convertir-la a ella mateixa en problema. La comprensió més originària de la intencionalitat comporta una superació de la posició habitual respecte la consciència i l'esperit. *Referir-se a* no és un mer representar psíquic, sinó <<un comportament transcendent òntic (*eine ontisch transzendierende Verhaltung*)>>, és a dir, un comportament del Dasein fundat en el ser-vora l'ens, per tant en l'èsser-en-el-món (cf. GA 26, 168/157). Per això, Heidegger rebutja la concepció restrictiva de la intencionalitat, on hi inclou també a Husserl. Aquesta concepció posa en part de manifest la transcendència òntica, ja que entén el *referir-se a* (*Sichbeziehen-auf*) com a relació representativa amb l'ens.⁴⁹¹ Els problemes d'aquesta concepció són que: (a) la intencionalitat s'enfoca com a relació amb quelcom subsistent (*vorhanden*) –transcendència merament (i limitadament) òntica-; (b) que l'autoaprehensió (*Selbsterfassung*) es concep com a intencionalitat òntica dirigida cap a dins i (iii) que la intencionalitat en general s'entén com un *esmentar* (*meinen*) de caràcter cognoscitiu, que és la base que permet altres modes de relació amb l'ens (imaginatiu, volitiu, etc.). Aquest esmentar es comprèn sovint de manera psíquica i representacional, fent-nos cecs al fenomen originari (cf. GA 26, 167-170/156-159).

Per a Heidegger la intencionalitat es fonamenta ontològicament en la constitució fonamental del Dasein, és a dir, en el seu ésser-en-el-món (transcendència) (cf. GA 24, 82/88). **El fals problema de la transcendència** o interpretació epistemològica del fenomen de la transcendència efectua una *subjectivització errònia* de la intencionalitat. <<Se suposa un jo o un subjecte i que les vivències intencionals pertanyen a l'esfera d'aquell. Aquí el jo és una cosa que posseeix una esfera, en la qual estan empaquetades, per dir-ho així, les seves vivències intencionals. (*Man setzt ein Ich, ein Subjekt an und läßt dessen sogenannter Sphäre intentionale Erlebnisse zugehören. Das Ich ist hier etwas mit einer Sphäre, in die seine intentionalen Erlebnisse gleichsam eingekapselt sind.*)>> (GA 24, 89/93). Però és que **els comportaments**

⁴⁹⁰ <<Amb l'existència d'un Dasein, en tant que i mentre existeixi, ha començat una història, a saber l'inaudit que l'ens comparegui i pugui comparèixer per a un altre i, per suposat, sense que el subjecte pròpiament s'hi dirigeixi (*mit der Existenz eines Daseins, sofern und sobald Dasein existiert, geschieht etwas, hat Geschichte begonnen, - nämlich das Unerhörte, daß [162] Seiendes für ein anderes begegnet und begegnen kann, und zwar ohne daß sich das Subjekt eigens daraufrichtet*)>> (GA 26, 161-162/152).

⁴⁹¹ Fàcilment es recau en la relació-subjecte-objecte, a voltes pensada psíquicament. Heidegger vol evitar el representacionalisme i la "dialèctica" subsegüent entre psíquic i físic que parteix d'una determinació sempre insuficient del psíquic i "subjectiu".

intencionals mateixos són la transcendència, i no s'ha d'establir cap lligam entre esferes alienes (la immanència subjectiva i la transcendència objectiva). L'ens que es comporta intencionalment és el Dasein. Ni aquest és un subjecte aïllat, ni els comportaments envers les coses són vivències immanents d'un subjecte que pugnin per arribar al seu objecte.⁴⁹² Malgrat les seves oscil·lacions, Kant havia entrellucat això. Segons la interpretació positiva que Heidegger fa de Kant, aquest parteix d'una noció del subjecte que ja està (a priori) fora de si mateix i en el món.⁴⁹³ La teoria kantiana de l'a priori consistiria “en l'exigència que la *Gegenstandbeziehung* –intencionalitat- és essencial a la ment [sic] mateixa, i no es tracta d'un fet extern que hagi de ser demostrat”.⁴⁹⁴ És a dir, que cal reconèixer el fenomen transcendental de la “intencionalitat”, de la referència objectiva com a constituent del “subjecte”.⁴⁹⁵ Aquí s'insinua el fenomen de la transcendència.

<<La intencionalitat és la *ratio cognoscendi* de la transcendència. Aquesta és la *ratio essendi* de la intencionalitat en els seus diferents modes (*Die Intentionalität ist die ratio cognoscendi der Transzendenz. Diese ist die ratio essendi der Intentionalität in ihren verschiedenen Weisen*)>> (GA 24, 91/95). La relació i distinció entre intencionalitat i transcendència implica la diferència ontològica, n'és un reflexe des de la qüestió de la veritat. Per això, en aquest context, apareix un esquema repetit en les lliçons posteriors. Per tal que l'ens que està-aquí pugui comparèixer i *ser-descobert* (*Entdecktheit*) cal una comprensió prèvia del seu ser -estar-aquí (*Vorhandenheit*).⁴⁹⁶ En tal comprensió del ser hi ha una **obertura** (*Erschlossenheit*) (cf. GA 24, 100/101). És a dir, la intencionalitat (comportament respecte l'ens) és possible des de la transcendència, implicant aquesta sempre una comprensió del ser, una obertura (del món). L'estar-descobert de l'ens només és possible des de l'obertura del ser, des d'una comprensió del ser de l'ens.⁴⁹⁷

⁴⁹² <<Que els comportaments del Dasein són intencionals vol dir que el mode de ser de nosaltres mateixos, del Dasein, és essencialment de tal forma que aquest ens, en la mesura en què és, està sempre ja confrontat amb quelcom subsistent (*Die Verhaltungen des Daseins sind intentional, besagt, die Seinsart unser selbst, des Daseins, ist seinem Wesen nach so, daß dieses Seiende, sofern es ist, je schon bei einem Vorhandenen sich aufhält*)>> (GA 24, 90/94).

⁴⁹³ Carr, D., “Heidegger on Kant on Transcendence”, a: Cromwell, S. i Malpas, J. (eds.), *Transcendental Heidegger*, Stanford University Press, 2007, 38. Carr se centra en el curs del WS 1927/28: Heidegger, M., *Phänomenologische Interpretation von Kants “Kritik der reinen Vernunft* (GA 25, 315-319).

⁴⁹⁴ Carr (2007), 39.

⁴⁹⁵ Segons Carr Heidegger està en deute amb Husserl en dos punts: (1) *La crítica al representacionalisme*; el rebuig d'un subjecte tancat amb les seves idees que han d'atènyer l'objecte. Per a Husserl “la consciència, com a intencional, no és res que pugui ser retallat o separat: consisteix plenament en la seva *Gegenstandbeziehung* o *Weltbezug*. Món i objecte, al seu torn, no tenen sentit si els assumim separats de la ment [sic]”, és a dir, en ells mateixos. En el seu plantejament intencional la correlació universal a priori entre consciència i món desactiva el problema de l'escepticisme i l'“escàndol de la filosofia”. (2) Husserl ja s'havia aatès que Kant vacil·la entre la psicologia i la lògica, entre el vessant “subjectiu” i “objectiu”, perquè no veu la tercera via, que seria la interpretació fenomenològica, que no implica compromís ontològic. Per a Husserl (1900/1913) la fenomenologia fa una “descripció metafísicament neutral de l'activitat mental”. Carr (2007), 40-41.

⁴⁹⁶ <<A la intencionalitat de la percepció li pertany no només la *intentio* i l'*intentionum*, sinó a més la comprensió del mode de ser d'allò al qual es tendeix en l'*intentionum* (*Zur Intentionalität der Wahrnehmung gehören [101] nicht nur intentio und intentionum, sondern weiterhin das Verständnis der Seinsart des im intentionum Intendierten*)>> (GA 24, 100-101/102). Des d'una perspectiva husserliana ens podem preguntar: a la intencionalitat li pertany només una comprensió del ser de l'*intentionum* o també del ser de la *intentio*? Per què d'entrada, Heidegger només esmenta el ser de l'*intentionum*? Una resposta provisional des de Heidegger seria que, habitualment, la comprensió del ser dominant insisteix en el ser de l'ens que està aquí, del qual ens ocupem i en el qual estem, obviant (o fins i tot oblidant) el ser específic del nostre comportar-nos respecte l'ens (moment de la *intentio* en la intencionalitat com a estructura de ser unitària).

⁴⁹⁷ <<A la intencionalitat li pertany (...) també, originàriament, un mode de l'estar-descobert l'*intentionum* que es descobreix en

5.1.2. La irrupció de la transcendència

Mesos després de la publicació de *SuZ*, al curs de Marburg del SS 1927, el concepte de transcendència va adquirint centralitat, com a origen i fonament unitari de *tota* intencionalitat. El *caràcter del sobrepassar* (*Charakter des Überschriffs*) o transcendència és el caràcter ontològic comú que guarden els diversos modes de *ser-en* (*In-sein*) del Dasein: (1) ser-respecte-si o ser-per-a-si (*Zu-sich-sein*), (2) ser-amb amb altres (*Mitsein mit Anderen*) i (3) ser vora l'ens a mà i subsistent (*Sein bei Zuhandenem und Vorhandenem*) (GA 24, 427-428/359). Aquestes relacions estructurals de ser que constitueixen el Dasein es podrien considerar “modes de la intencionalitat” sota el perill de recaure en una concepció inadequada d'aquesta. La unitat d'aquests nexes (*Bezüge*) és el *ser-en* del Dasein. Aquest és pensat ara com a **transcendència** i equival a la **familiaritat en un món i amb ell**, que unifica i precedeix les diverses formes de familiaritat (amb si, altres, les coses).⁴⁹⁸ <<El món és la unitat dels tots relacionals pertanyents al ser-en. Ser-en és ésser-en-el-món. (*Die Einheit dieses zum In-sein des Daseins gehörigen Bezugsganzen ist die Welt. In-sein ist In-der-Welt-sein.*)>> (GA 24, 428/360).⁴⁹⁹ El concepte de món diu la unitat de les totalitats de nexes *per-a* arrelades en els *per-mor-de* del Dasein. Aquest arrelament indica el **caràcter de si-mateix** o **ipseïtat** (*Selbstheit*) del Dasein, així com la copertinença essencial del món i la ipseïtat en l'estructura ontològica dinàmica de la transcendència (cf. cap. 5.2.).

Des de l'esquema de fonamentació temporal de *SuZ*, al SS 1927 encara es remet tot el moviment de la transcendència (i el ser-en i el món) a la temporalitat.⁵⁰⁰ Això ens duu a <<la determinació més central del món i de la temporalitat (*zur zentralsten Bestimmung der Welt und der Zeitlichkeit*)>> (GA 24, 428/360): els tres èxtasis de la temporalitat tenen un horitzó.⁵⁰¹ És el món la unitat del cap-a-què dels tres èxtasis

la *intentio*. Però a l'ens que és percebut en la percepció no li pertany només que sigui descobert, l'estar-descobert de l'ens, sinó també que es compregui, o sigui, que s'obri el mode de ser de l'ens descobert. Per això, (...) per raons objectives, distingim entre l'*estar-descobert un ens* i l'*obertura del seu ser*. Només puc descobrir un ens, sigui mitjançant la percepció o mitjançant qualsevol altre mitjà d'accés, si el ser de l'ens ja està obert, o sigui, si el comprenc. (*Zu dieser gehören (...) ebenso ursprünglich ein Modus der Entdecktheit des in der intentio entdeckten intentum. Zu dem Seienden, das in der Wahrnehmung wahrgenommen ist, gehört aber nicht nur, daß es entdeckt ist, die Entdecktheit des Seienden, sondern auch, daß die Seinsart des entdeckten Seien-[102]den verstanden, d. h. erschlossen ist. Wir scheiden deshalb (...) aus sachlichen Gründen zwischen der Entdecktheit eines Seienden und der Erschlossenheit seines Seins. Seiendes kann nur entdeckt werden, sei es auf dem Wege der Wahrnehmung oder sonst einer Zugangsart, wenn das Sein des Seienden schon erschlossen ist, — wenn ich es verstehe.*)>> (GA 24, 101-102/102).

⁴⁹⁸ La unitat de la transcendència s'entén <<en el sentit d'un originari estar familiaritzat amb si mateix, amb l'altre i amb el que és a mà i subsistent, que és propi del Dasein. Aquesta familiaritat és com a tal *familiaritat en un món*. (*im Sinne eines ursprünglichen, zum Dasein gehörigen Vertrautseins zu sich selbst, mit Anderen und mit Zuhandenem und Vorhandenem. Diese Vertrautheit ist als solche Vertrautheit in einer Welt.*)>> (GA 24, 428 /359).

⁴⁹⁹ Dreyfus, H.L., *Being-in-the-World*, MIT Press, Massachusetts, 1991, 106-107. Segons això, la transcendència òntica (intencionalitat) i l'originària serien *la mateixa* “cosa”, des de diferents perspectives i graus de fonamentalitat. Diu Dreyfus que “la transcendència originària (ésser-en-el-món, obertura) no és una cosa radicalment diferent de la transcendència òntica (tracte transparent amb coses específiques, descobrir); més aviat és *la mateixa mena de tracte* funcionant com a rerefons holístic a tot comportament intencionat (*the same sort of coping functioning as the holistic background for all purposive comportment*)”.

⁵⁰⁰ <<El caràcter extàtic del temps fa possible el caràcter específic del sobrepassar propi del Dasein, la transcendència i, d'aquesta manera, també el món (*Der ekstatische Charakter der Zeit ermöglicht den spezifischen Überschriffscharakter des Daseins, die Transzendenz und damit auch die Welt*)>> (GA 24, 428/360).

⁵⁰¹ <<Tot èxtasi en tant que arravatament-cap-a... té en si a la vegada, i li pertany, una prefiguració de l'estructura formal del *cap-a-on de l'arravatament*. Designem aquest *cap-a-on de l'èxtasi* com l'horitzó o, per dir-ho millor, l'*esquema horitzontal*

temporals, com ja s'apuntava a *SuZ*?⁵⁰² Sigui com sigui, el projecte de fonamentació de tot *ser* en la temporalitat no s'arriba mai a concloure. Possiblement fou la dèria filosòfica de trobar *un sol* fonament a la diversitat i pluralitat del ser i de l'ens, la que impulsà inicialment a Heidegger. Per la meua banda, crec que el concepte de món pot servir d'antídot a l'exclusivitat del fonament que pugui pretendre qualsevol fenomen o concepte (món inclòs). De fet, el concepte de món implica una relacionalitat radical, que fa que no pugui ni tan sols *pretendre* ser fonament originari únic.

En el curs SS 1928 la transcendència se situa al centre de la discussió de manera més radical que mai. La intencionalitat com a transcendència òntica “deriva” de la transcendència originària.⁵⁰³ Per aclarir fenomenològicament aquesta afirmació d'entrada es pensa la intencionalitat com a ser-vora (*Sein bei*) l'ens, que és un fenomen previ a la veritat judicativa, evitant la reducció de la intencionalitat a l'esquema subjecte-objecte.⁵⁰⁴ Cal anar més enllà de la concepció teòrica i limitada de la intencionalitat. El fenomen originari de la transcendència és el terreny adequat per a una concepció madura de la intencionalitat (transcendència del comportament òntic del Dasein), i per aclarir el Dasein, l'existència en general i plantejar una ontologia fonamental (en referència als §§ 12, 13, 69 i 83 de *SuZ*). Aquí s'identifica la *transcendència primigènia* o *prototranscendència* (*Urtranszendenz*) amb l'ésser-en-el-món (*In-der-Welt-sein*) i la comprensió del ser (*Seinsverständnis*)⁵⁰⁵, perquè és condició de possibilitat de la relació intencional amb l'ens (ser-vora). La comprensió del ser “constitueix” l'Aquí en què l'ens pot mostrar-se en el seu *com* (cf. GA 26, 170/159). Així *reinterpreta* Heidegger en el SS 1928 la tasca de *SuZ* com aclariment de la transcendència primigènia. Això és, de la comprensió del ser que possibilita l'adveniment de l'ens a la seva presència corresponent –en sentit general i no restringit com a estar-aquí o subsistència (*Vorhandenheit*)–.

de l'èxtasi (Jede Ekstase als Entrückung zu... hat in sich zugleich und ihr zugehörig eine Vorzeichnung der formalen Struktur des Wozu der Entrückung)>> (GA 24, 429/360).

⁵⁰² No caldria completar la noció fenomenològico-ontològica de món de Heidegger amb una dimensionalitat espacial, que Heidegger només apunta tímidament? No és indispensable pensar ontològicament l'espai sense reduir-lo d'entrada a l'espai present i “visible” o a l'espai subjacent subsistent com a tridimensionalitat ideal-geomètrica, partint d'una espacialitat significativa familiar?

⁵⁰³ El concepte de *derivació* en Heidegger és tan complex, multifuncional i productiu, com mancat d'una determinació metodològica suficient. Evidentment aquest “ser-derivat” un fenomen d'un altre (origen), no és una deducció lògica, ni tampoc òntica i causal. Tampoc es tracta de la deducció del sentit d'una paraula a partir d'una altra. Aquesta derivació s'esdevé a nivell ontològic, és a dir, a nivell dels fenòmens fenomenològics, del ser. Amb això tampoc hem guanyat encara la concreció necessària, però hem desbrossat el panorama. Sobre la qüestió de la *derivació* i la *cooriginarietat* d'alguns fenòmens (de ser): Malpas, J., *Heidegger's Topology. Being, Place, World*, The MIT Press, Cambridge (Massachusetts), 2008 (ed.orig.2006), 104-126.

⁵⁰⁴ Aquest és un esquema lògic (estructura del judici) i epistemològic (estructura del coneixement)) que “deriva” de la intencionalitat, i mai aquesta d'aquell

⁵⁰⁵ <<ha de donar-se una íntima afinitat entre la transcendència originària i la comprensió del ser en general; sí, en definitiva, són una i la mateixa cosa (*dann muß zwischen ursprünglicher Transzendenz und Seins-verständnis überhaupt eine innere Verwandtschaft bestehen; ja am Ende sind sie ein und dasselbe*)>> (GA 26, 170/159).

El problema de la transcendència -a què ens duu la pregunta per la possibilitat de la comprensió del ser (i així, del Dasein)- *s'ha de plantejar d'un mode tan universal i radical com el problema del ser en general*⁵⁰⁶, mostrant-se la connexió interna dels cursos SS 1928 i WS 1928/29 amb l'escrit *VWdG*.⁵⁰⁷ El problema de la transcendència no és una qüestió regional limitada per una disciplina (l'epistemologia, p.e.), ni es pot afrontar des de l'esquema "evident" subjecte-objecte, <<sinó que de la mateixa manera que pel problema del ser en general, per a la transcendència, la qüestió central és **la subjectivitat del subjecte** mateix (*sondern wie für das Seinsproblem überhaupt ist für die Transzendenz die Subjektivität des Subjekts selbst die zentrale Frage*)>> (GA 26, 194/179). Aquí cal anar molt en compte quan Heidegger emprà terminologia tradicional, car no la usa de manera habitual.⁵⁰⁸ Aquesta "subjectivitat" té a veure amb el Dasein, però no es pot identificar el Dasein amb el subjecte i el món amb l'objecte. La *subjectivitat* del subjecte seria el que li dóna la possibilitat interna de ser, *el sòl fenomenològic* en què pot aparèixer alguna cosa així com el subjecte modern, entre d'altres. La mateixa relació subjecte-objecte i la intencionalitat mateixa (transcendència òntica) arrelen en aquesta "subjectivitat del subjecte" (cf. cap.5.2.4.). El Dasein és condició de possibilitat del ser del subjecte? S'identifica el Dasein amb el *ser* del subjecte? Sí, si s'entén el Dasein en la seva transcendència. Però ens equivocariem reduïnt la transcendència a *una* forma de ser *del* Dasein. Com es veurà la transcendència és un dinamisme ontològic en el qual la ipseïtat (el retorn del Dasein a *si*) té lloc, precisament sobrepasant l'ens en direcció al món (cf. cap.5.2.1.).

El concepte de transcendència hauria d'aclarir moltes preguntes fonamentals que fan referència a les relacions de fonamentació últimes. Però no sembla que Heidegger aconseguixi il·luminar aquestes qüestions amb la mateixa claredat amb què planteja, analitza i n'interpreta d'altres més concretes (p.e., les quatre tesis sobre el ser de la primera part del SS 1927). És una característica recurrent en els cursos i escrits del 1927/30 que les qüestions més *fonamentals* quedin pel final de l'exposició, aglomerant-se allí els problemes més difícils. La complexitat del llenguatge que s'anava justificant fenomenològicament pas a pas en l'inici del curs o escrit, es precipita en aquestes "cues", enterbolint-ho tot. És difícil establir un judici sobre fins a quin alguns problemes superen el pensament de Heidegger, o si és que no troba el to, l'estil i la manera conceptual d'exposar allò que ha copsat. Està prou justificat el pas dels problemes fenomenològicament propers –i parcials- vers problemes necessàriament més especulatiu⁵⁰⁹ –totalitat i

⁵⁰⁶ Tant és així, que <<el **problema de la transcendència** i, per tant, el **problema de la veritat**, i, amb ell, el **problema del fonament** només poden plantejar-se en la dimensió de problemes que esbossa el **problema del ser en general** (*Das Transzendenzproblem und somit das Wahrheitsproblem und damit das Problem des Grundes sind nur zu stellen in der Problemdimension, die das Seinsproblem überhaupt vorzeichnet*)>> (GA 26, 194/179).

⁵⁰⁷ En el SS 1928 s'apunta a la vinculació interna i simultània de transcendència, veritat, fonament i ser. Aquest vincle s'explicita per escrit a *VWdG* del 1929, condensació pública del que Heidegger havia treballat en els cursos anteriors. En el curs del WS 1928/29 es pensa la filosofia unitàriament a partir del problema del *ser*, del *món* i de la *veritat* (temes, tots ells, que apareixen a *VWdG*).

⁵⁰⁸ Figal, G., *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Athenäum, Frankfurt am Main, 1988, 21: "La comprensió d'aquests textos es dificulta menys pels famosos neologismes de Heidegger i molt més pel fet que Heidegger agafa sovint termes tradicionals i els usa en un sentit nou, la majoria de cops difícil de controlar."

⁵⁰⁹ Heidegger reconeix al SS 1927 que 'l'objectivació del ser' requereix una projecció explicitant d'aquest, que d'alguna manera és una construcció. Tenim que els tres moments de la fenomenologia com a mètode per a una ontologia són: la reducció (reconduir-nos de l'ens vers el ser), la construcció (moment positiu de dirigir-se al ser) i la destrucció (tota construcció implica a la vegada una de-construcció de la tradició que encobreix el fenomen originari del ser). (cf. GA 24, 29-31/47-49) (cf. cap.3.2.2.).

unitat últimes-, que superen el plantejament i el vocabulari fenomenològic forjat pels primer? Sobre el que no hi ha dubte és que les qüestions fonamentals de la temporalitat originària, la transcendència i el fonament, es mouen en un nivell més *especulatiu* que la resta. La justificació fenomenològica d'aquestes problemàtiques és indirecta, per mitjà d'una argumentació transcendental en doble sentit.⁵¹⁰ El procedir "transcendental" en el cas de Heidegger busca les condicions de la possibilitat de fenòmens inicialment clars, com el Dasein (i les seves formes de ser), l'ens intramundà o el món com a món circumdant. També *la qüestió del món* té aquesta aura "metafísica" (especialment quan és remesa a la temporalitat o es planteja a partir de la transcendència originària), tot i que el fenomen *vulgar* del món sigui prou immediat i no s'hi arribi per cap "deducció transcendental".

⁵¹⁰ En el doble sentit del fenomen de la transcendència de què parla Heidegger, però també en el sentit tradicional de fonamentació i procediment transcendental, que ex-posa les condicions de possibilitat d'un 'factum' (fenomen del coneixement, de la moral, de la bellesa, p.e. en Kant).

5.2. Estructura de la transcendència i concepte *transcendental* de món

Mitjançant l'aclariment de la intencionalitat com a transcendència òntica ens hem atansat a la transcendència primigènia. Si en el subcapítol anterior hem dirimit el sentit adequat de 'intencionalitat', ara farem el mateix amb 'transcendència'. Podem començar amb un recordatori de quins són els usos filosòfics tradicionals del terme 'transcendència'. El terme en el sentit de "sobrepasar" prové del verb llatí *transcendere*, que literalment significa <<avançar més enllà, passar, travessar, a vegades també superar (*hinüberschreiten, passieren, hindurch-gehen, bisweilen auch übertreffen*)>> (GA 24, 423/356).

En l'ús filosòfic de 'transcendència' es distingeix entre el *concepte epistemològic* -sortir de l'esfera del subjecte (immanència) vers l'objecte més enllà d'aquest (transcendència)- i el *teològic* -allò que supera i excedeix la possibilitat del coneixement finit (contingent), és a dir, l'incondicionat i absolut (transcendent)-. En el SS 1928 Heidegger rebutja ambdues concepcions i els seus híbrids (un Déu creador eminent que dona lloc al món més enllà de nosaltres (formant part de l'ens creat tant el món com nosaltres) i en possibilita el seu coneixement). Per *via negativa* diu que la transcendència *no és* (1) la relació entre una esfera interna i una externa (la superació del límit del subjecte encapsulat per assolir l'objecte que resta del·là d'aquest); (2) ni una relació cognoscitiva d'un subjecte amb un objecte; (3) ni tampoc allò inaccessible al coneixement finit per excés (cf. GA 26, 204-207/188-191). En la *determinació positiva* del concepte de transcendència representa que s'ha d'aclarir la *subjectivitat del subjecte*⁵¹¹, l'essència del Dasein (cf. cap. 5.2.4.).

Heidegger proposa la *transcendència* com a moviment i esdeveniment constitutiu. Però, què es el que es constitueix? Qui i com ho constitueix? A partir de què es dona tal "constitució"? Qui emprén aquest moviment? És el Dasein el que es mou i/o el qui mou? Però a què ve aquest moviment? És una empresa voluntària d'aquest ens que som en cada cas? L'ens (en general i en total), el Dasein i el món són els elements fonamentals que han d'aparèixer en qualsevol intent d'aclarir aquestes preguntes, com veurem. És possible que ens manquin les paraules per exposar realment què vol dir 'transcendència', car és difícil evitar la lectura subjectivista (idealista) que encobreix el que vull mostrar.

La transcendència <<conforma la constitució fonamental del Dasein, pertany primàriament al seu ser (*die Grundverfassung das Daseins ausmacht, primär zu seinem Sein gehört*)>>. Com que la transcendència *del* Dasein en tant que ser constitutiu d'aquest <<**supera cap a un món**, designem el fenomen fonamental de la transcendència amb l'expressió: *ésser-en-el-món* (*und weil dieses ursprüngliche Sein des Daseins als Überschritt zu einer Welt überschreitet, bezeichnen wir das Grundphänomen der Transzendenz des Daseins mit dem Ausdruck: In-der-Welt-sein*)>> (GA 26, 213/196). La dificultat és que la transcendència constitueix *al* Dasein en el seu ser... però quan es parla de la *transcendència del Dasein* sembla que aquesta és només un predicat d'un "subjecte" primordial, quan, de fet, aquest "subjecte" només arriba a ser en la transcendència.

⁵¹¹ Considero que l'ús habitual del 'subjecte' (equiparant-lo al Dasein com subjecte obert al món d'entrada) i de la 'subjectivitat del subjecte' per parlar de l'estructura essencial del Dasein, és a dir del seu ser, que trobem al SS 1927, SS 1928, WS 1928/29 i a *VWdG* (al WS 1929/30 pràcticament desapareix), pot ajudar en la interpretació d'autors que empenen aquests termes (Leibniz, Kant...) així com per establir vincles amb els seus contemporanis, però a la vegada és font de malentesos. La 'subjectivitat del subjecte' de què Heidegger parla aquí (si l'equiparem a la transcendència i a l'ésser-en-el-món) no l'hem d'oposar al món en sentit ontològic, que forma part de la mateixa estructura de ser (la transcendència) que constitueix el Dasein com a ens i en possibilita la seva ipseïtat.

5.2.1. Tres moments de l'estructura formal de la transcendència: Dasein, món, ens

Abans d'entrar en els moments de la transcendència (Dasein, ens i món) vull que veiem com distingeix i relaciona Heidegger l'*ens, ser* i *Dasein* en el curs SS 1928. La indicació programàtica a què em refereixo comença dient: <<1. Ens és en si mateix l'ens, el qual és i en el mode com és, encara que, p.e., el Dasein no existís (*1. Seiendes ist an ihm selbst das Seiende, was es ist und wie es ist, auch wenn z. B. Dasein nicht existiert*)>>. Aquí s'insinua un *realisme òntic* semblant al que defensa Carman (cf.III, cap.2.3.1.3., apartat II.2.), però tot seguit Heidegger afegeix el que sembla un *idealisme ontològic* sobre el ser (obviant la noció forta de subjecte que l'idealisme transcendental comporta): <<2. El ser no “és”, sinó que només hi ha ser en tant que existeix el Dasein. En l'essència de l'existència hi rau la transcendència, és a dir, **(el) donar (un) món abans de tot i per a tot ser envers i vora l'ens intramundà** (*2. Sein >ist< nicht, sondern Sein gibt es nur, sofern Dasein existiert. - Im Wesen der Existenz liegt Transzendenz, d.h. **Geben von Welt vor allem und für alles Sein zu und bei innerweltlichem Seienden***)>> (GA 26, 195/180). El ser no “és”; no és un ens! *Es dóna o hi ha ser*. Per entendre en la seva justa mesura aquest “*idealisme*” ontològic caldrà interpretar què significa aquesta *transcendència* i aclarir el concepte de *món* (existir implica transcendir, que significa “donar món”, deixar ser el món (cf.cap.5.2.1., 5.2.2., 5.2.3., 6.2.3.)).⁵¹² I per acabar, afegeix una darrera tesi: <<3. Només en la mesura en què el Dasein existent es dóna a si mateix alguna cosa així com el ser, pot manifestar-se l'ens en el seu en-si, és a dir, es pot entendre a la vegada i en absolut la primera tesi (*3. Nur sofern das existierende Dasein sich selbst so etwas wie Sein gibt, kann sich das Seiende in seinem An-sich bekunden, d. h. kann zugleich und überhaupt die erste These verstanden und erkannt werden*)>> (GA 26, 195/180). Sense Dasein no podem dir que no hi hagi ens en si, però podem dir que no es manifestarà en el seu en-si. “Donar-se” el ser és un obrir-se, un deixar que l'esdevenir-se del ser i del món com a articulació de *tot* el ser ens ompli, guiï i possibiliti la compareixença de l'ens.⁵¹³ ‘Ser’, ‘fenomen’ i ‘manifestació’ serien sinònims.⁵¹⁴

Aclarit això podem veure els moments bàsics de l'estructura de la transcendència: *Dasein, món i ens*. Aquests s'apunten per primer cop en el SS 1927. Al curs SS 1928 s'exposa la versió millorada d'aquesta estructura formal que serà polida i publicada per primer cop a *VWdG*. En el SS 1927 el *món* es dibuixa com l'horitzó precompès que marca la “direcció” del sobrepassar l'ens (comprent-lo).⁵¹⁵ Ja a *SuZ* es deia que només sota la llum del món, des de l'horitzó de la significativitat que estructura les circumstàncies en totalitats relacionals, pot comparèixer l'ens. Només llavors pot haver-hi coneixement, objectivació de l'ens elaborada conceptualment. <<Per això dèiem que el món és en cert sentit més extern

⁵¹² O fins i tot el “tenir món” en què consisteix transcendentalment la cosmovisió (cf.cap.3.3.2.).

⁵¹³ Pel que sembla, doncs, sense Dasein no hi ha *ser*... Però llavors quin sentit pot tenir el realisme òntic? S'ha de concebre alguna cosa així com *un ens sense ser*? Vol dir que l'ens al qual ens referim “existiria” o “hi seria” *d'alguna manera* sense manifestar-se en el seu ser –i en aquest sentit no “seria” o no tindria “ser”-? Un ens sense ser no es manifesta i per tant no “és com a” tal o qual. (cf.III, cap.2.3.1.3.).

⁵¹⁴ El risc és la identificació plana que fan alguns entre ‘ser’ i ‘significar’ (Sheehan, T., “Dasein”, a: Dreyfus, H.L. i Wrathall, M.A. (eds.), *A Companion to Heidegger*, Blackwell Publishing, Malden (USA) – Oxford (UK) – Victoria (Au), 2007 (ed.orig.2005), 193-213). I pitjor si significar s'entén de forma reductivament lingüística com fa Lafont. Llavors Heidegger seria un idealista lingüístic (cf.III, cap.2.3.2.3., apartat II.1.).

⁵¹⁵ <<L'ens ha de col·locar-se a la llum de la circumstància que ha sigut compresa per tal que pugui comparèixer l'útil a mà. L'útil i l'ens a mà compareixen en l'horitzó d'un món comprès; sempre com a ens intramundans. (*Seiendes muß im Licht von verstandener Bewandnis stehen, damit zuhandenes Zeug begegnen kann. Zeug und Zuhandenes begegnen im Horizont einer verstandenen Welt; es begegnet immer als innerweltliches Seiendes*)>> (GA 24, 424/357).

que tot objecte, és més objectiu que tot objecte però tampoc té el mode de ser dels objectes (*Daher sagten wir: Die Welt ist im gewissen Sinne weiter draußen als alle Objekte, sie ist objektiver als alle Objekte und hat gleichwohl nicht die Seinsart der Objekte*)>> (GA 24, 424/357). El món no compareix com les coses, intramundanament, sinó que com a condició del comparèixer significatiu de l'ens és més "objectiu" que els objectes que possibilita. És "l'exterioritat" per excel·lència, però no una exterioritat objectiva, ja que *existeix*.⁵¹⁶ Respecte l'ens el món és transcendent, tot i que Heidegger reserva l'adjectiu 'transcendent' pel Dasein ('el que transcedeix').⁵¹⁷ **El món és allò vers el qual** (*das, wohin ich überschreite*) **el Dasein sobrepassa l'ens, compronent-lo sota la llum del món** (cf.GA 24, 425/358). En contra la concepció epistemològica, l'ens (que no és Dasein) és precisament el no-transcendent, el que és sobrepassat.

En el curs del SS 1928 s'exposa l'estructura formal *positiva* de la transcendència. És una primera versió de *VWdG*: Dasein, món i ens s'articulen des de la *transcendència*, esdeveniment que es predica del Dasein –amb problemàtica ambigüitat -. La transcendència implica (A) el *Dasein* -sent la **transcendència** com a subjectivitat del subjecte la seva estructura de ser o essència, que equival a ésser-en-el-món (constituïció fonamental originària del Dasein)-. (B) *L'ens* com allò superat i "transcendit" -o naturalesa-. I el (C) *món* en tant que "cap a on" del transcendir.

Transcendència significa traspassament, sobrepassament, passar més enllà (*Überstieg*). Aquesta "estructura dinàmica" es pot determinar formalment, partint de la significació primàriament *espacial* del mot 'sobrepassar'. A *VWdG* Heidegger hi distingeix els tres moments ja indicats⁵¹⁸: Dasein – món – ens⁵¹⁹ -caracteritzat ara com a *ens en total*⁵²⁰-. Els tres moments responen a les preguntes "qui?", "cap a on?", "què" (es) *transcedeix*.

Dasein – món - ens són els moments del moviment de la transcendència. La 'transcendència' s'empra com a terme per designar l'ésser-en-el-món , introduint un matís dinàmic en l'estructura de ser, segons designació de *SuZ*. Aquest dinamisme afecta també la caracterització del món, com a moment de tal esdeveniment.⁵²¹ La transcendència és l'esdevenir-se l'ésser-en-el-món. És simultàniament la irrupció del Dasein en l'ens (adveniment de la comprensió del ser en l'ens) i l'entrada de l'ens en el món (*Welteingang*) (cf.cap.6.1.). De totes maneres, aquest esquema formal només *indica* el problema, que queda albirat, però no suficientment articulat, com es pot veure per les acusacions d'idealisme motivades precisament pel discurs de la transcendència. Aquestes acusacions són comprensibles si s'atribueix la transcendència del Dasein *al*

⁵¹⁶ No és una exterioritat en el sentit d'allò aliè, llunyà i incompreensible pel Dasein, atès que aquest és *en* el món familiarment, com a casa... Ara bé, en el sentit del món 4B, sí que és l'exterioritat i alteritat radical.

⁵¹⁷ El Dasein és <<el que sobrepassa com a tal (*Das Überschreitende als solches*)>>, que en l'experiència quotidiana de l'ens ja ha comprès prèviament <<el context circumstanciatiu, la significativitat [i] el món (*Bewandtniszusammenhang, Bedeutsamkeit, Welt*)>> (GA 24, 424/357). Per tant <<el transcendent és el que sobrepassa com a tal i no allò cap al qual sobrepasso (*das Transzendente ist das Überschreitende als solches und nicht das, wohin ich überschreite*)>> (GA 24, 425/358).

⁵¹⁸ En el curs del WS 1928/29, *Einleitung in die Philosophie*, ja s'ha consolidat aquesta estructura (cf.GA 27, 240/254) apuntada al SS 1927 i desenvolupada al SS 1928, com he dit.

⁵¹⁹ Al curs SS 1928 l'ordre expositiu és: Dasein (transcendència), ens (natura) i món.

⁵²⁰ Perquè <<el traspassament s'esdevé de manera total (*Der Überstieg geschieht in Ganzheit*)>> (GA 9, 139/121).

⁵²¹ Remarco que *Dasein, món i ens* no són moments de la transcendència en el mateix sentit. L'ens no és un moment "ingredient" de la transcendència, mentre que el Dasein i el món *no són res* fora d'aquesta estructura de ser. L'ens, en un sentit ja apuntat (cf.III, cap.2.3.1.2., 2.3.1.3.), no depèn del món ni del Dasein. Tot i que *com a* ens comprensible i mostrable en el seu ser, sí que en depèn (és a dir, ontològicament).

Dasein com si fos una capacitat seva, una “facultat existenciària” del “subjecte existent”. Però Heidegger diu que el sobrepassar (transcendència) <<pertany com a esdeveniment a un ens (*eignet als Geschehen einem Seienden*)>> (GA 9, 137/120), al Dasein. S’esdevé, no és un acte d’algú. Aquest sobrepassar és un *esdeveniment*, que la consideració errònia del transcendir com a “acte” d’un “subjecte” -el Dasein *qua* ens- no arriba a pensar com a tal. Car el *Dasein* esdevé Dasein i *en el món* en el transcendir –l’esdeveniment fonamental (*Grundgeschehen*)-. La transcendència no és un comportament eventual i possible (ni conscient ni inconscient), sinó la constitució del ser del Dasein que possibilita tot comportament respecte l’ens (intencionalitat).⁵²² Transcendir equival a *esdevenir ésser-en-el-món*, com diu Görland.⁵²³ En el SS 1927, s’afirma clarament que transcendir és <<*comprendre’s a partir del món (sich aus einer Welt verstehen)*>> (GA 24, 425/358); *ja haver transcendit vers el món*, perquè només en aquest infinitiu perfect s’ha constituït el Dasein en tant que si-mateix; habitualment de forma impròpia (des del “món”).⁵²⁴

Per veure-ho millor m’aturo en els tres moments de la transcendència: (A) El **Dasein**, el transcendent, *qui* transcedeix⁵²⁵; (B) el **món cap a on** es transcedeix (*woraufzu, woraufhin*)⁵²⁶; i (C) **l’ens en total** com *allò* (que és) *transcendit*.⁵²⁷

(A) El **Dasein** des de la transcendència no s’esgota com a ens fàcticament existent.⁵²⁸ Aquí es juga, més que mai, amb dos sentits de ‘Dasein’ (homologables en part als apuntats: cf. II, cap. 2.4.). El Dasein és un ens, és *qui* transcedeix... però la “seva” transcendència s’entén com a *subjectivitat del subjecte*. És la seva essència, l’estructura fonamental (*Grundstruktur*). La transcendència (“del” Dasein) no és òntica, es tracta bàsicament del *ser*: <<*Ser-subjecte* vol dir: ser ens en i com a transcendència (*Subjektsein heißt: in und als Transzendenz Seiendes sein*)>> (GA 9, 138/120).⁵²⁹ La **transcendència** no és cap relació subjecte-objecte. El Dasein no està tancat i ha de saltar per arribar a l’ens (objecte). Transcendir no és *una* opció sinó l’“essència” del Dasein mateix: <<Existir significa originàriament superar. El propi Dasein és la superació. (*Existieren besagt ursprünglich Überschreiten. Das Dasein selbst ist der Überschritt.*)>> (GA 26, 211/195).⁵³⁰ El

⁵²² <<Únicament perquè el Dasein, en tant que existent, és en un món, pot aprendre a comportar-se d’aquesta o d’aquella manera respecte de l’ens i confrontar-se amb ell (*Nur weil Dasein als existierendes in einer Welt ist, kann es lernen, sich so und so zu Seiendem zu verhalten und mit ihm sich auseinanderzusetzen*)>> (GA 26, 212/195).

⁵²³ Cf. Görland (1981), 8-9. cf. cap. 5.2.4..

⁵²⁴ De fet, <<la *ipseïtat* del Dasein *es funda* en la seva transcendència i el Dasein no és primerament un jo-mateix, que sobrepassi després això o allò (*Die Selbstheit des Daseins gründet in seiner Transzendenz, und nicht ist das Dasein zunächst ein Ich-Selbst, das dann irgendetwas überschreitet*)>> (GA 24, 426/358).

⁵²⁵ <<Transcendent (que transcedeix) és el que duu a terme aquest passar més enllà i es manté en ell. (*Transzendent (transzendierend) ist, was den Überstieg vollzieht, im Übersteigen verweilt.*)>> (GA 9, 137/120).

⁵²⁶ <<A això *cap al qual* el Dasein, com a tal, transcedeix ho anomenem el món i determinem ara la transcendència com a *ésser-en-el-món (Wir nennen das, woraufhin das als solches transzendiert, die Welt und bestimmen jetzt die Transzendenz als In-der-Welt-sein)*>> (GA 9, 139/121). També en el curs del WS 1928/29 es diu: <<Aquest ‘cap a on’ transcedeix el Dasein, que és essencialment transcendent, l’anomenem món (*Dieses, woraufzu das wesentlich transzendierende Dasein transzendiert, nenne wir Welt*)>> (GA 27, 307/319).

⁵²⁷ <<I, finalment, en el traspassament sempre hi ha *quelcom* que és traspassat (*Und schließlich wird im Überstieg je etwas überstiegen*)>> (GA 9, 137/120).

⁵²⁸ Aquest seria un *segon* moment, ontològicament parlant.

⁵²⁹ La transcendència és <<la constitució originària de la *subjectivitat* d’un subjecte (*die ursprüngliche Verfassung der Subjektivität eines Subjektes*)>>. I és que <<ser subjecte significa transcendir (*Subjektsein heißt Transzendieren*)>> i no altra cosa (GA 26, 211/195).

⁵³⁰ La mateixa idea la trobem al SS 1927: <<Perquè està constituït mitjançant l’*ésser-en-el-món*, el Dasein és un ens que

Dasein ja sempre ha transcendit l'ens passant per sobre d'ell vers un món, i només així ha arribat a *si*. És precisament <<en el traspassament>> que <<el Dasein arriba en primer lloc a aquest ens que *ell* és i hi arriba en tant que ell “mateix” (*Im Überstieg kommt das Dasein allererst auf solches Seiendes zu, das es ist, auf es als es >selbst<*)>> (GA 9, 138/121). El Dasein 1 (l'ens) es guanya *com a* si mateix gràcies a la transcendència (Dasein 2, ser). La *ipseïtat* (*Selbstheit*) del Dasein es guanya en el moviment de transcendència. Però també el *món* com “allò cap al qual” es sobrepassa s'assoleix per primer cop en tal moviment (món 4A). Però llavors, el caràcter de *si*-mateix del Dasein es dona a partir d'un *retorn* des del món vers el qual s'ha transcendit, per sobre de *l'ens com a totalitat* –totalitat constituïda *com a tal* per primer cop en aquest mateix transcendir, que és fonament del món, el Dasein i l'ens *com a tot*–.

(B) *Cap a on* (*woraufhin*) es transcendeix –el *món*- no és pròpiament “el transcendent” tal i com es pensa normalment en filosofia, on ‘món’ designa la totalitat de l'ens objectiu que es pot arribar a conèixer (o no). El pròpiament transcendent és el Dasein que en sobrepassar la totalitat de *l'ens* en direcció al *món* (comprensió del món i del ser) arriba a *si* mateix per primer cop. Amb això, el món no és mai ens, ni objecte, ni essència ideal, sinó allò *cap al qual* la transcendència s'esdevé⁵³¹, per sobre de l'ens i d'ell. El que té el caràcter de ser trobat (*Begegnischarakter*), allò que pot comparèixer és el que ha estat sobrepassat (l'ens), però mai el *cap a on*: el món.⁵³² El *món com a fons* no és merament un horitzó sobre el qual projectar el sentit de “les coses”, sinó l'esdevenir-se mateix d'una direcció o orientació ontològica, que possibilita que l'ens es mostri *com a tal*... que la naturalesa es mostri intramundanament.

(C) L'únic que és traspassat és <<*l'ens mateix*, concretament qualsevol ens que pugui estar o arribar a ser desocultat pel Dasein, i per tant també i precisament aquest ens com al qual “ell mateix” existeix (*das Seiende selbst, und zwar jegliches Seiende, das dem Dasein unverborgen sein und werden kann, mithin auch und gerade das Seiende, als welches >es selbst< existiert*)>> (GA 9, 138/120-121).⁵³³ Només ara l'ens *pot* esdevenir objecte, contraposar-se a un subjecte, aparèixer en el seu en *si*.⁵³⁴ No oblidem que entremig de

està, en el seu ser, *més enllà de si*-mateix (*Weil durch das In-der- Welt-sein konstituiert, ist das Dasein ein Seiendes, das in seinem Sein über sich selbst hinaus ist*)>> (GA 24, 425/358).

⁵³¹ Heidegger diu <<‘cap a on’ el subjecte com a subjecte transcendeix (*Wohin das Subjekt als Subjekt transzendiert*)>> (GA 26, 212/195). Aquí com en altres llocs, s'identifica el subjecte com a subjecte (subjectivitat del subjecte) amb el Dasein –òntico-ontològic, fàctic-lliure-. Però cal tenir present que aquestes lliçons tracten sobre Leibniz (en la 1^a part de manera exclusiva) i hermenèuticament es mouen en la filosofia moderna. Heidegger retreu a aquesta la manca de determinació del ser del subjecte. Per tant, malgrat les aparences Heidegger no s'està lliurant a una filosofia del subjecte. El seu punt fort rau en situar-se en el moment ontològicament *previ* a la constitució del subjecte (i l'objecte), indicat per la transcendència. Per això, no s'ha de fer massa cas a la identificació superficial i d'interès didàctic entre Dasein i subjecte (subjectivitat) que es fa aquí.

⁵³² <<L'ens que pot arribar a comparèixer és allò superat, no el cap a on. Cap a on transcendeix el subjecte ho anomenem *món*. (*Das (...) Seiende, das den Begegnischarakter haben kann, ist das Übersrittene, nicht das Wohin. Wohin das Subjekt transzendiert, ist das, was wir Welt nennen.*)>> (GA 26, 212/195)

⁵³³ En el transcendir <<el que se supera és l'ens mateix, que pot mostrar-se al subjecte, i precisament gràcies a la seva transcendència (*was überschritten wird, ist das Seiende selbst, das dem Subjekt offenbar werden kann, und zwar gerade auf dem Grunde seiner Transzendenz*)>> (GA 26, 212/195).

⁵³⁴ <<Pel fet que la superació existeix amb el Dasein, surt aquest ens com a tal, o sigui, en *si* mateix, a la llum. La transcendència que ha sobrepassat prèviament l'ens, i no cap altra cosa, és el que fa possible que això prèviament sobrepassat, es contraposi com a ens al Dasein i sigui aprehès com a contraposat. (*Damit, daß der Übersritt mit dem Dasein existiert, und somit Seiendes, das das Dasein nicht ist, überschritten wird, kommt solches Seiendes als solches, d. h. an ihm selbst zum Vorschein. Die Transzendenz, die im vorhinein Seiendes, und nichts anderes, übersprungen hat, ermöglicht allererst, daß dieses zuvor Übersprungene als Seiendes ontisch gegenübersteht und als Gegenüberstehendes nun*

l'ens superat hi ha també el Dasein com a ens fàctic! També és rellevant la distinció entre *món* i *ens en total* (cf.cap.7.1.2.). La *totalitat* d'aquest ens "s'esdevé" primerament en ser sobrepassat l'ens en direcció al món, i així adquireix *per primer cop* sentit i, eventualment, significativitat, ja que *amb* aquest succés ontològic ingressa en el món (cf.cap.6.1.2.). L'*ens* que guanya el caràcter de *totalitat* i la possibilitat de *mostrar-se* en ser sobrepassat vers el món pel Dasein existent, és pensat al SS 1928 com a *naturalesa*, que *es pot* mostrar de maneres diverses i amb una objectivitat variable.⁵³⁵

5.2.2. Accepció vulgar i accepció transcendental del concepte de món

El concepte de món és un *concepte transcendental* en la mesura que <<participa de la constitució de l'estructura unitària de la transcendència (*macht die einheitliche Struktur der Transzendenz mit aus*)>> (GA 9, 139/121). *Transcendental* ho és tot el que per essència pertany a la transcendència i és internament possibilitat per aquesta. No és l'adopció d'un punt de vista, ni d'una teoria del coneixement, diu.⁵³⁶ De cara a l'aclariment de l'expressió 'ésser-en-el-món' a *VWdG* es distingeix entre (i) l'accepció *vulgar* prefilosòfica i (ii) l'accepció filosòfica no aclarida o accepció *transcendental* del concepte de món (cf.GA 9, 140-141/122-123).

(i) El món és la totalitat òntica, la totalitat del que és, Dasein inclòs. <<La totalitat de l'ens que ja està precisament aquí davant (*die Allheit des gerade vorhandenen Seienden*)>> (GA 9, 141/122). La unitat d'aquesta totalitat ve donada per la mera <<agrupació (*Zusammennehmung*)>> del que és. En aquest sentit la transcendència no seria específica del Dasein, sinó de cada ens en tant que present (*als Vorhandenes*). Cada cosa *és en el món*. Aquí el món, en cert sentit, és una totalitat *a posteriori*, que ve després del donar-se les coses, homes i situacions que *són*, quan agrupem tot això en un conjunt total.⁵³⁷ En aquest primer sentit no seria veritat que l'ésser-en-el-món constitueixi l'essència del Dasein, perquè bé podria no haver-hi un ens tal com el Dasein humà i el món continuaria sent⁵³⁸ (cf.GA 9, 140/122).

an ihm selbst erfassbar ist.)>> (GA 26, 212/195).

⁵³⁵ <<Hi ha diferents graus de possibilitats, en els quals les coses mateixes es poden descobrir en el seu ser-en-si (*es gibt verschiedene Stufen von Möglichkeiten, in denen die Dinge selbst in ihrem An-sich-sein entdeckbar sind*)>> (GA 26, 213/196). Aquest reconeixement explícit de la gradació i variabilitat de la veritat òntica és ben compatible amb el realisme òntic proposat per Carman i la interpretació dinàmico-històrica -no contingent- de la veritat (òntica i ontològica), exposada per Haugeland (cf.cap.2.3.1.3 (esp.apartat II.2.) i 2.3.2.3. (esp.apartat II.3.)). El realisme respecte l'ens evita tota atribució d'idealisme subjectivista fort a Heidegger.

⁵³⁶ Heidegger apunta que (a voltes) Kant usa 'transcendental' en el sentit apuntat per ell. És a dir, <<com a problema de la possibilitat interna de l'ontologia en general (*als Problem der inneren Möglichkeit von Ontologie überhaupt*)>> (GA 9, 139/122). Aquesta és la interpretació que guia el seu llibre *Kant i el problema de la metafísica* del mateix 1929. En Kant allò transcendental fa possible el coneixement òntic i empíric de l'home.

⁵³⁷ No és que posem juntes només les coses experimentades (això seria un conjunt merament empíric), sinó que s'aplega tot el que *és* (en tinguem o no experiència), tot el que considerem que "existeix" (està-aquí). En aquest sentit no és un conjunt *a posteriori* establert després d'haver comptabilitzat l'ens present, però sí que *és a posteriori* en el sentit que primer partim de la noció de l'ens present "existent", i a partir d'aquesta, en compremem el seu conjunt, com a món. El món seria secundari respecte l'ens present (*Vorhandenes*) i dependent d'aquest.

⁵³⁸ És cert que aquest "raonament" vulgar té els seus problemes, ja que per agrupar tot l'ens present és necessari pensament, concepte, "ment", algun comprendre que "estableixi" conscientment o inconscient aquest tot. Des d'un realisme ingenu es pot considerar que el tot està donat com a tal, igual que cada ens està donat com a tal. El que Heidegger criticaria, és que tal ens i tal tot no *es donen* precisament *com a tals* si no *hi ha* un ens que comprèn el ser. També els animals perceben d'alguna manera el "món", és a dir, l'ens present. El que és més dubtós és que visquin en una totalitat compresa *com a tal*. Aquest és

(ii) La segona accepció de ‘món’ parteix de l’èsser-en-el-món (transcendència) com a constitució fonamental (*Grundverfassung*) i essencial (*Wesensverfassung*) del Dasein. Ésser-en-el-món és <<un fet essencial que determina en general al Dasein (*einen das Dasein überhaupt bestimmenden Wesensbestand*)>>, i no un estat de coses merament fàctic. És una tesi ontològica que no depèn del Dasein fàctic del cas, sinó que dóna la possibilitat que el Dasein pugui ser un *existent* fàctic. Amb això encara no s’ha dit gaire sobre el concepte transcendental del món, cosa que Heidegger reconeix.⁵³⁹ El significat transcendental del món ha estat determinat de manera més negativa que positiva. <<El problema positiu, això és, en qualitat de què ha de ser entès el món, com ha de determinar-se la “relació” del Dasein amb el món, això és, com ha de ser entès l’èsser-en-el-món com a constitució originària i unitària del Dasein, són coses que aquí només analitzarem en la direcció i amb els límits imposats pel problema conductor del fonament (*Das positive Problem, als was Welt verstanden, wie der >>Bezug<< des Daseins zur Welt bestimmt, d.h. wie das In-der-Welt-sein als ursprünglich einige Daseinsverfassung begriffen werden soll, erörtern wir hier nur in der Richtung und in den Grenzen, die durch das leitende Problem des Grundes gefordert sind*)>> (GA 9, 141-142/123). Com d’altres vegades (p.e.: *SuZ*, 366/382), Heidegger defuig el tractament *directe* de la qüestió del món (cf. III, cap. 3.4.1.2., apartat II). Sembla com si la qüestió del món que retreu a d’altres pensadors haver negligit, l’horroritzi tant com el fascina. Sovint, a l’últim moment, es fa enrere o frena la marxa.⁵⁴⁰

El que sí que queda ben clar aquí, és que el concepte transcendental de *món* en sentit ample designa (abreviadament) el fenomen de l’èsser-en-el-món mateix. Això gairebé no passava a *SuZ*, mentre que esdevé comú en cursos posteriors com *Iniciació a la filosofia* (WS 1928/29) i *Els conceptes fonamentals de la metafísica* (WS 1929/30) (cf. cap. 6.3.3.1.).

Per atansar-nos una mica més al concepte transcendental de món, visitem el curs del WS 1928/29 (§§ 35-36). El món no es refereix a un ens o altre, ni a un àmbit o regió, ja que expressa el *com* de l’ens en total, però aquest *com* apunta al Dasein, fins al punt que a vegades s’ha identificat el Dasein amb el món. Quina relació hi ha entre món i Dasein? Com pot ser que el món es digui d’un ens entre d’altres? El Dasein no es relaciona ocasionalment amb el món, sinó que la **referència al món** (*Weltbezug*) pertany essencialment a la seva existència (*Existenz*).⁵⁴¹ Oposar Dasein (entès habitualment com a *home*) i món, i després buscar-ne la relació és garantia de fracàs, ja que <<Dasein no vol dir res més que ésser-en-el-món (*Dasein heißt nichts anderes als In-der-Welt-sein*)>> (GA 27, 305/317), aquesta és <<la seva estructura essencial pròpia (*seine ihm eigene Wesenstruktur*)>> (GA 27, 306/318). De fet, l’<<ésser-en-el-món és l’estructura de la transcendència, del sobrepassar (*In-der-Welt-sein ist die Struktur der Transzendenz, des Überstiegs*)>> (GA 27, 239-240/253). Un cop més es veu que el Dasein en tant que *transcendència* (Dasein 2) no equival sense més al Dasein fàctic existent (Dasein 1). Ara, que “es vegi” això, no ho fa menys difícil de pensar.

un dels temes investigats al curs del WS 1929/30.

⁵³⁹ Per poder parlar d’aquest concepte cal aclarir primer la transcendència, de la qual el món n’és el moment de l’<<allò, cap a on s’esdevé el traspàs (*das, woraufhin der Überstieg geschieht*)>> (GA 9, 141/123).

⁵⁴⁰ A *IWdG*, però, Heidegger dedica 15 pàgines (GA 9, 142-157/123-134) a esbossar la història del concepte del món (cf. cap. 4).

⁵⁴¹ <<La relació amb el món és un tret essencial del Dasein mateix, és la seva constitució essencial característica, de fet (*der Weltbezug ist ein Wesenszug des Daseins selbst, ja seine auszeichnende Wesensverfassung*)>> (GA 27, 305/317).

Que durant la història del concepte de món la “relació” Dasein-món no només no s’hagi aclarit, sinó que ni tan sols hagi esdevingut problema, ens ensenya que les qüestions en litigi <<no són visibles sense més (*nicht ohne weiteres sichtbar werden*)>> (GA 27, 306/317).⁵⁴² El més difícil és esvair falses interpretacions distorsionadores i irrompre a través seu per deixar a la vista allò simple i deturar-s’hi. <<Com passa sempre en filosofia, tampoc es tracta aquí de descobrir terres desconegudes, sinó d’alliberar de l’aparença i l’emboirament allò que ja coneixem de sobres (*Wie überall in der Philosophie geht es auch hier nicht darum, unbekanntes Land zu entdecken, sondern das längst und allzubekanntes vom Schein und der Umnebelung zu befreien*)>> (GA 27, 306/318). Ara bé, si el món no és un ens, què i com s’ha d’entendre el món *cap al qual* l’existència s’ha remès en transcendir? Com entendre la referència al món (*Weltbezug*)? És comprensible el vincle intern del Dasein humà i el món mentre no estigui prou decidit el ser del Dasein i del món? O és precisament aquest *nexe* mateix l’únic que ens lliura la possibilitat d’apressar el fenomen genuí del Dasein i del món en primer lloc? El món no és cap “exterioritat” pel Dasein, per això no té sentit preguntar-se *com* arriba a relacionar-se el Dasein amb el món. Però n’hi ha prou amb pensar el món com a *relació amb el món (Weltbezug)*?⁵⁴³ No reduïm aquí el món a *existenciari* (cf. III, cap. 1.3.4.3., apartat I.1.), negligint el seu caràcter de *vinculabilitat i relacionalitat*, que té molt a veure amb l’ens (que no és Dasein)? La tríada Dasein-ens-món no pot ser negligida per pensar cap dels tres “elements”, i Heidegger incompleix aquesta norma en accentuar tant el primer moment que pensa el tercer *només* a partir del primer i s’oblida de fer a la inversa, i a més negligeix el paper de l’ens (amb l’excusa que això seria una qüestió òntica, quan l’ens *com a totalitat*, és a dir, ingressat ja en el món, és ontològicament fonamental, fins i tot per a una comprensió del Dasein). **Fink** es revolta també <<contra la tesi de Heidegger: “el món és un existenciari”. **El comportament respecte el món és un existenciari, però no el món mateix.** Que el ‘món’ no sigui un ens no vol dir encara, que sigui un existenciari pertanyent al Dasein. La no-subsistència no equival a ser existenciari. La doctrina del món de Heidegger és anàloga a Kant només en sentit negatiu, en la tesi d’allò que el món *no* és. (*Gegen Heideggers These: >Welt ein Existenzial<: Weltverhalten ist Existenzial, aber nicht Welt selbst. Daß >Welt< nicht ein Seiendes ist, heißt noch nicht, daß sie ein daseinsmäßiges Existenzial ist. Nicht-Vorhandenheit ist nicht gleich Existenzialem Sein. Heideggers Welt-Lehre analog wie Kants nur im negativen bedeutsam, in der These von dem, was die Welt nicht ist.*)>>.⁵⁴⁴ De manera més indirecta, Fink insisteix en la mateixa idea, quan afirma que l’home és ‘mundà (*weltlich*)’ en dos sentits –en tant que <<és un ens *en* el món>> com les <<coses que pertanyen a l’univers>> *i*, <<en tant que sobresurt cap al tot comprensorament (*sofern er verstehend zum Ganzen hinaussteht*)>>-, però que <<no és pas mundà com l’un i únic món mateix és (*er ist jedoch nicht weltlich wie die eine, einzige Welt selbst*)>>.⁵⁴⁵

⁵⁴² Malgrat que es tracti de <<qüestions i relacions que en si són presumptament simples resten ocultes al sentit comú, que les malinterpreta i distorsiona (*daß sie vermutlich zu jenen gehören, die in sich ebenso einfach, aber auch für den gemeinen Verstand verborgen, mißdeutet und verstellt sind*)>> (GA 27, 306/317-318).

⁵⁴³ D’alguna manera, la meua interpretació de la qüestió del món a *SuZ* el pensa en bona part en termes de “relació amb el món”: (A) relació familiar, (B) relació trencada o inhòspita, (C) relació reapropiada o repetida. Però s’esgota el món amb aquesta “relació” (recordem que el món no és un ens sinó *ser*)? En tot cas la *relació amb el món* no és la relació d’una cosa amb una altra, sinó un *ser-relatiu* o *ser-relacional* l’ens. El món seria llavors aquest ser-en-relació *amb* l’ens (en total, per exemple) i el ser-en-relació de l’ens mateix amb ell mateix.

⁵⁴⁴ Fink, E., Eugen-Fink-Archiv, Z-XIV, [VIII/1a].

⁵⁴⁵ Fink, E., *Spiel als Weltsymbol*, Wilhelm Kohlhammer, Stuttgart, 1960, 239.

Tornant a Heidegger, veiem que el Dasein transcendeix l'ens que es consuma *com a ens en total* des del món com a *cap-a-on* o *vers-el-qual* (*woraufzu*) “es mou” la transcendència. Ni món ni Dasein produeixen l'ens, però el configuren *com a tal i en total*, incloent-se aquí el propi Dasein com a ens fàctic existent. El món és també “des d'on (*von woher*)” el Dasein retorna a l'ens (i a si). <<El cap a on del transcendir és allò en el qual el Dasein com a tal es manté (*Das Woraufzu des Überstiegs ist das, worin das Dasein als solches sich hält*)>>, per això *transcendir* vol dir ser *en el món*. El món és *on* el Dasein resideix i se sosté (com a *si mateix*) (GA 27, 307/319).

Abans de la mà de Görland s'ha vist la *transcendència* com a esdeveniment i moviment ontològic que “arriba” a l'èsser-en-el-món (de fet, ja sempre hi ha “arribat”). Aquest esdeveniment constitueix el Dasein? També el món? Constitueix el món o és més aviat a la inversa? El món és previ a la transcendència? El món no és *anterior* ni *posterior* a la transcendència. És *moment* essencial d'aquesta i en cap cas *premissa* o *conseqüència*. Sense transcendir no hi ha món, però si no hi ha món és que no hi ha transcendir. La dificultat roman en el fet que el món sembla ser *un moment* del *tot* dinàmic de la transcendència. Una “solució” per sortir del pas és pensar ‘món’ i ‘transcendència’ ontològicament i no ònticament (esquema òntic i lògic de tot i parts). La transcendència és l'esdeveniment en què impera el *món* i el Dasein arriba per primer cop a *si* enmig de *l'ens*, i no un “protoacte” del Dasein, perquè no hi ha Dasein previ al transcendir.

5.2.3. El concepte transcendental de món en relació als quatre significats a *SuZ*

Al curs SS 1928, després d'exposar una breu història del concepte de món, a tall de resum de les diverses orientacions interpretatives del ‘món’ vistes (cosmològica, antropològica, així com una referència implícita al Dasein humà com a fi en si mateix) es diu: <<‘**Món**’ com a concepte del ser de l'ens caracteritza el conjunt total de l'ens en la Totalitat de les seves possibilitats, però aquesta mateixa està referida a l'existència humana, considerada en el seu fi final (>*Welt*< als Begriff des Seins des Seienden kennzeichnet die Ganzheit des Seienden in der Totalität seiner Möglichkeiten, diese selbst aber ist wesentlich bezogen auf menschliche Existenz, und diese genommen in ihrem Endzweck)>> (GA 26, 231/211). Tot seguit, Heidegger es refereix als quatre sentits de ‘món’ esbossats a *SuZ* (cf. III, cap. 1.3.2.): El **món 1**, concepte òntico-natural, ingenu i prefilosòfic, es refereix a la ‘natura’, l'ens subsistent (*vorhanden*) en conjunt. El **món 2** és un concepte (en cert sentit) ontològic, subordinat a 1, que es refereix a la <<regió naturalesa, (...) la Totalitat d'allò que pertany en general a una naturalesa (>*Welt*< als die Region Natur, als die Totalität dessen, was zu einer Natur überhaupt gehört)>>. Per altra banda, el **món 3** és el concepte òntico-existencial, el concepte prefilosòfic humà, segons el qual ‘món’ es refereix <<a l'home existent en tant que existent (*sondern die existierenden Menschen als existierende*)>> (GA 26, 231/211) i no a la naturalesa. Parlem d'una “persona de món”, del “vast món”, del “món elegant”, etc. Aquest ús prefilosòfic és rellevant, perquè insinua el **ser en el tot**: el *com* de l'existir del Dasein en relació amb la totalitat de l'ens.⁵⁴⁶ Els tres

⁵⁴⁶ <<El concepte òntic-prefilosòfic de món ja no té un determinat ens, com a contingut significatiu primari, sinó el Com de l'existir del Dasein, a saber, el seu comportar-se, pres en la seva totalitat, respecte de l'ens i respecte de si mateix (*schon der vorphilosophisch-ontische Begriff hat als primären Bedeutungsgehalt nicht ein bestimmtes [233] Seiendes, sondern das Wie des Existierens des Daseins – nämlich das in seiner Totalität genommene Sichverhalten zu Seiendem und zu sich selbst*)>>

moments de la transcendència (Dasein-món-ens) són pensats d'una tacada, però sense elaboració conceptual. <<El mode de l'existir humà ha de ser determinat en el tot i a partir d'aquest. L'ésser-en-el-món del Dasein significa: **ser en el tot** i, naturalment, respecte el Com. (*Die Weise des menschlichen Existierens ist, sich in und aus dem Ganzen zu bestimmen. Das In-der-Welt-sein des Daseins meint: im Ganzen sein, und zwar hinsichtlich des Wie.*)>> (GA 26, 233/212). Aquest concepte malgrat ser “òntic” no es refereix a un ens o regió.⁵⁴⁷ Es remet a un peculiar *mode de ser* de l'ens que existeix, nosaltres, en el seu *estar referit, vinculat i immers* en la totalitat de l'ens. Fins i tot quan ens aboquem i ens centrem en una part, que es converteix en “el nostre món” (en sentit corrent), en *tot* el que ens importa i ens incumbeix, estem també llavors referits al *món* en sentit ontològic (món 4).⁵⁴⁸ El concepte ontològic o transcendental de món (**món 4**) <<no esmenta ònticament la societat humana, sinó ontològicament l'essència metafísica del Dasein en general, respecte la seva constitució metafísica fonamental: la transcendència (*der nicht ontisch die menschliche Gesellschaft meint, sondern ontologisch das metaphysische Wesen des Daseins überhaupt, hinsichtlich seiner metaphysischen Grundverfassung: der Transzendenz*)>> (GA 26, 232/211). El concepte transcendental de món no s'esgota en els tres conceptes anteriors, tot i que estan relacionats. D'una manera o altra el concepte (transcendental) de món s'ha de trobar en tota autèntica filosofia, ni que estigui encobert, amagat, malinterpretat (cf. GA 26, 234/213). Això passaria fins i tot en el cas de Plató!⁵⁴⁹

5.2.4. Indicacions per a una articulació raonable del doble aspecte del Dasein

Hem vist que en l'estructura de la transcendència es mostra *l'ambivalència* específica del Dasein (cf. cap. 5.2.1.): *com a fàctic* es troba enmig de la naturalesa (l'ens subsistent), però *en tant que lliure* (transcendent) és aliè a la naturalesa. <<El Dasein **en tant que transcendeix** està més enllà de la naturalesa, encara que, **en tant que fàctic**, romanguí envoltat per ella. En tant que transcendeix, és a dir, en tant que lliure, el Dasein és quelcom estrany a la naturalesa. (*das Dasein ist als transzendierendes über die Natur hinaus, obzwar es als faktisches von ihr umschlungen bleibt. Als transzendierendes, d. h. als freies ist das Dasein der Natur etwas Fremdes.*)>> (GA 26, 212/195). El Dasein és *enmig de* l'ens (ònticament i fàctica el Dasein no deixa de ser corporal, material, natural...) i *més enllà* de l'ens (com a comprensió de ser no és

(GA 26, 232-233/212).

⁵⁴⁷ En contra d'algunes interpretacions actuals, Heidegger diu explícitament que el *món* (món 3) no es refereix ni al conjunt d'útils -coses culturals amb què tractem (contraposició òntica: natura-cultura)-, ni a la pluralitat d'humans. Tots aquests formen part de *l'ens intramundà*, però no són el món (cf. GA 26, 233/212-213).

⁵⁴⁸ <<Fins i tot si el Dasein s'acomodés a una part i ho esperés tot d'ella, aquest esperar seria testimoni de l'existència i de la seva totalitat (*Mag es sich gerade in Einzelnes fügen und von diesem alles erwarten, so ist gerade dieses Erwarten der Zeuge für die Existenz und ihre Ganzheit*)>> (GA 26, 233/212).

⁵⁴⁹ La teoria de les Idees podria interpretar-se com la totalitat d'allò que ja comprenem d'antuvi respecte l'ens, és a dir, una cosa similar al designat com a ‘món’. Això quedaria amagat pel domini del comportament teòric (intuïció, *Anschauung*, com a correlat noètic de la Idea) en Plató. Per important que sigui aquest comportament, no deixa de ser un comportament òntic *possibilitat* per quelcom més primitiu, la transcendència (vers el món), que permet tot comportament teòric, pràctic, estètic... (cf. GA 26, 234-236/214-216). Igual que a *VWdG*, Heidegger sembla identificar la idea del Bé platònica –esp. en la seva interpretació aristotèlica- amb el *per-mor-de*, ençà o dellà de l'ens, que li dona sentit total. Aquesta idea del Bé apuntaria al concepte de món com a totalitat pel *per-mor-de* si. És a dir, l'estructura de ser en la qual ni el món ni el si-mateix són independents, sinó moments ontològics de la transcendència, de l'esdevenir-en-el-món. (cf. GA 26, 237-238/216-217). (cf. IV, cap. 6.2.2.).

primordialment natura). Aquesta peculiaritat és expressada a *SuZ* com a rang òntico-ontològic del Dasein (§§ 3, 4). Com a *ens* i com a *ser* (existent, aquest ens es juga el seu ser, per-mor-del-qual existeix).⁵⁵⁰ És i està *llençat* enmig de l'ens, *en* un món en què es troba afectivament i fàctica, però a la vegada és *projectant* del món mateix (cf. cap. 6.1. (distinció món i natura), 6.3.1. (projecte de món i llibertat)). La duplicitat del Dasein té a veure amb el seu caràcter *mundà* o configurador de món que recull el sentit més ontològic del terme (cf. cap. 6.3.3.1.).

En sentit formal en el moviment de la transcendència podem *distingir* entre dos sentits del Dasein. En podem dir Dasein I i Dasein II, per no confondre-ho amb la distinció provisional feta a la part II (cf. II, cap. 2.4.). O fins i tot “Dasein” i Dasein, com s’entendrà tot seguit. El **Dasein I** és *un ens* que encara no és si mateix (*selbstlos*), que encara no *hi és* (*da-sein*) com a tal, perquè encara no ha arribat a si. És a dir, encara no és pròpiament Dasein (existència, poder-ser, per-mor-seu, en-cada-cas-el-seu), per això també el designo com a “Dasein”. El **Dasein II** o Dasein a seques, és l'ens que duu amb propietat aquest nom. Ha estat propiciat pel moviment de transcendència que fa arribar el “Dasein” (I) a si mateix (Dasein II), instituïnt la ipseïtat o caràcter de si mateix (*Selbstheit*) que el constitueix, i fent rellevant l’Aquí del ser-hi (el Da del Dasein). Així esdevé possible l’autoreferència (*Selbstbezug*) i el per-mor-seu (*Umwillen seiner*), com a “relació” constituent d’allò que el Dasein és. En tot cas, ha de quedar clar que *no hi ha dos Dasein* (a nivell del fenomen). La distinció només és una forma abstracta i analítica de plantejar “visualment” el moviment de la transcendència en què consisteix (i “es constitueix”) el Dasein. El ser d’aquest es basa en una “prehistòria”, un passat constituent (el “Dasein” o Dasein I). Per això la transcendència és un esdeveniment (*Geschehen*), i per això és legítim parlar de la protohistòria (*Urgeschichte*) del Dasein (cf. cap. 6.1.2. (final)).⁵⁵¹ No és tant que hi hagi un Dasein empíric i un de transcendental (com la distinció en el subjecte kantian), sinó que es pot establir una *distinció* en un fenomen unitari.

Val a dir que hem fet *dues* distincions, que es poden combinar, però que no són exactament la mateixa distinció. Primer, la distinció entre el Dasein *en tant que* fàctic (natural) i *en tant que* lliure (transcendent), en el benentès que el Dasein sempre és fàcticament lliure! I en segon lloc, la distinció més especulativa, entre el “Dasein” i el Dasein, marcant l’abisme superat pel propi moviment de transcendència que duu aquest ens (“Dasein”) a si (Dasein).

Aquesta (doble) *duplicitat* o *doplec* del Dasein és elaborada per diversos intèrprets de cara a aclarir el fenomen i concepte de ‘Dasein’ (Bernet) i les peculiaritats del període 1927/30 respecte *SuZ* (Richardson, Görland i Hackenesch).

⁵⁵⁰ En un sentit similar, tot i que no idèntic, he establert una distinció funcional en el Dasein (cf. II, cap. 2.4.).

⁵⁵¹ Tot això té també a veure amb el que Heidegger exposa al curs del WS 1928/29 sobre la cosmovisió mítica com a *aixopluc* (*Bergung*) i la cosmovisió com a posicionament (*Haltung*) en la qual és possible el filosofar (cf. cap. 3.3.2.). En aquesta exposició Heidegger reconeix el vincle intern de la segona cosmovisió respecte la primera, i a així de la filosofia respecte el mite. El passat fàctic inesborrable, a la vegada que no disponible, del Dasein, queda ara indicat en la nostra formalització del moviment de transcendència en què el Dasein és, com a ‘Dasein 1’ –Dasein encara no arribat a si mateix com a tal-. Aquest arribar-a-si no decideix pas si el Dasein del cas és pròpiament o impròpia, sinó que només implica la possibilitat d’existir pròpiament o impròpia.

5.2.4.1. La “doble vida del subjecte” en Husserl i Heidegger

Bernet descriu la doble vida del subjecte en Husserl i la reconeix en Heidegger⁵⁵², cosa que pot ajudar-nos en les distincions assenyalades al principi del capítol.

Husserl distingiria entre (A) *consciència constituent* (interessada i imbricada en el món) i (B) *espectador fenomenològic* (interessat en la consciència constituent), tot i que no són dos ens diferents, ja que es donen en el mateix subjecte transcendental. La reducció fenomenològica posa de manifest la correlació transcendental de la consciència constituent i el món constituït. La consciència constituent sempre està actuant, anònimament, en la vida natural. Amb la consciència constituent no s'esdevé un nou objecte per a una *segona* consciència que la constitueixi, sinó que la “reflexió fenomenològica interposa la mirada de l'espectador que super-*visa* la feina de constitució sense prendre-hi part”.⁵⁵³ La reducció no redobla reflexivament la consciència, sinó genera una genuïna divisió (*split*) entre agent i espectador en *un mateix* subjecte transcendental!⁵⁵⁴ A la vegada que l'agent constitueix el món, l'espectador contempla aquesta constitució... La reducció condueix el subjecte fora (el fa solitari) de la situació comuna intersubjectiva de la referència constituent al ser intramundà. Així, pel que fa a l'autoconeixement (*Selbsterkenntnis*), hi ha un cert solipsisme, mentre que respecte la constitució (del sentit del món) el jo es troba amb els altres en una comunitat de constitució.⁵⁵⁵ Bernet insisteix que hi ha un sol subjecte transcendental des del qual emergeix l'oposició entre *consciència transcendental constitutiva* i *espectador fenomenològic*, amb interessos i tasques diferents. La identitat de la vida transcendental és una *identitat en la diferència*, una *unitat composta*. De fet, “el subjecte transcendental que es posa en joc en la reducció fenomenològica no és mai exclusivament una consciència constituent ni un espectador fenomenològic”.⁵⁵⁶ El subjecte transcendental és els dos, tot i que “quan esdevé manifest, només és manifest d'una de les dues maneres”. Aquesta vida transcendental que *emergeix* del món en fer-se conscient per a la mirada de l'espectador, *roman* simultàniament *immersa* en el món.⁵⁵⁷

Bernet veu en **Heidegger** una versió de reducció fenomenològica husserliana i del doble nivell del “subjecte” o del viure (Dasein). Resumint, en Heidegger la vida quotidiana és ocupació circumscriptiva del Dasein amb l'útil en un món circumdant familiar. La **1^a reducció** es dona en el “*mal funcionament de la vida natural*”, que “revela aquesta correlació entre l'existència (impròpia) del Dasein i el món familiar al

⁵⁵² Sempre i quan emprem una noció molt àmplia de subjecte.

⁵⁵³ Bernet, R. (1994), “Phenomenological Reduction and the Double Life of the Subject”, a: Kisiel, T. i Van Buren, J. (eds.), *Reading Heidegger from the start (Essays in his earliest thought)*, State University of New York Press, Albany, 1994, 250.

⁵⁵⁴ Bernet (1994), 253-254. “La consciència constituent constitueix, organitza i enriqueix el món, i l'espectador desenvolupa una anàlisi fenomenològica d'aquesta feina ininterrompuda de la constitució. L'espectador fenomenològic actua *en solitud*, mentre que diversos subjectes constituents s'associen entre ells de manera prou natural i col·laboren en afaïçonar (*fashioning*) un món que els és comú”.

⁵⁵⁵ Bernet (1994), 254. Es pot dir, doncs, que el subjecte transcendental que constitueix el món no és solipsista. “La constitució del món és una feina comunal, i el ser del món constituït és un ser comú-intersubjectiu”. El que passa és que *aquest ser-comunal* constituït del món “només es posa de manifest en l'evidència solitària del subjecte solitari, que per mitjà de l'espectador fenomenològic, s'adona de la seva contribució individual a la feina comunitària de la constitució del món”. Aquest espectador és el guany primordial de la reducció fenomenològica.

⁵⁵⁶ Per una banda la consciència constituent per a reconèixer-se com a tal necessita l'espectador, perquè ella està immersa en la seva activitat constituent. Per altra banda, l'espectador no pren part en la constitució del món però per tal de ser espectador, requereix que tal constitució s'estigui esdevenint.

⁵⁵⁷ Bernet (1994), 254. “Quan apareix, desapareix simultàniament” en d'altres aspectes.

qual es refereix”.⁵⁵⁸ Aquest món circumdant és un món comú.⁵⁵⁹ La **2^a reducció** té lloc en l’experiència de l’angoixa i la crida de la consciència. En l’angoixa ens adonem de la futilitat de l’ocupació quotidiana amb l’ens intramundà. En la crida de la *consciència* es descobreix la clivella entre el Dasein involucrat en els afers del món i la cura centrada en preservar el propi poder-ser (cura de si), obrint el Dasein a la possibilitat del seu existir propi. Però ni l’angoixa ni la consciència eradiquen el món (comú, familiar i anònim) ni el nostre ocupar-nos-en. Es revela la banalitat de la nostra existència quotidiana en col·lapsar “la familiaritat del món circumdant en què l’existència impròpia del Dasein té lloc”.⁵⁶⁰ L’angoixa “ens situa” en una *atopia*, on el ser es revela en la seva veritat (i no-veritat⁵⁶¹), envaint-nos el sentiment inhòspit d’estar-fora-de-casa. Té lloc “un nou tipus de mirada i una nova ‘cura’” del Dasein portat davant de si mateix i del món (*SuZ*, 189/211).⁵⁶² De manera semblant a Husserl és en la *solitud* de l’angoixa que el Dasein guanya aquesta “veritat” sobre si i el món. El desinterès del Dasein angoixat pel món quotidià és paral·lel al desinterès del jo fenomenològic (espectador) per la constitució del món (on la consciència constituent està immersa) en Husserl.⁵⁶³ Però la dualitat del propi Dasein (“la ‘doble vida’ d’un mateix Dasein”) s’explícita en la *crida de la consciència* (§§ 54-60), que *ve de mi i se m’imposa a mi*.⁵⁶⁴ El Dasein es recull a si, es porta a si de nou cap a si mateix des del seu estar-perdut en l’hom (*SuZ*, 268/288). En la resolució el Dasein s’obre en el seu Aquí, mantenint-se simultàniament en la veritat i la no-veritat (*SuZ*, 298/316). La 2^a reducció de Heidegger manifesta el doble aspecte del fenomen del Dasein: impropri i propi, no-vertader i vertader. La vida del Dasein és a la vegada *cura de si* i *ocupació del món*.⁵⁶⁵ Com el subjecte transcendental de Husserl, el Dasein de Heidegger està constituït per la *identitat en la diferència* (excentricitat), és a dir, la dobleja del caràcter de si-mateix (propi i impropri).⁵⁶⁶

Però Husserl i Heidegger difereixen radicalment en la manera com es manifesta aquesta duplicitat del subjecte transcendental (o Dasein). En Husserl es mostra en un rendiment de la consciència

⁵⁵⁸ Bernet (1994), 256. Es tracta d’un malfuncionament de l’útil, la seva absència o impertinència, que ens descol·loca en el que acostuma a ser un tracte inadvertit amb les “nostres” coses (cf. III, cap. 1.3.3.1., apartat V).

⁵⁵⁹ Bernet (1994), 262. “Un món previ al compartir i previ al meu o teu en la seva comunió”. És el món de tot *hom* i de ningú en particular, on hi governen les convencions, el conformisme, els tòpics i llocs comuns.

⁵⁶⁰ Bernet (1994), 263.

⁵⁶¹ Bernet, R. (1994), 263. “Malgrat sigui veritat que en l’angoixa el Dasein és corprès per l’obertura del seu propi ser, no és menys veritat que, en aquesta obertura sorprenent de la veritat sobre el seu ser, també la seva existència ocupada i impròpia apareix sota una nova llum, en concret, com a fugida de la veritat.”

⁵⁶² Bernet (1994), 264. Aquesta nova cura “mesura el ser de les coses i del món familiar” en una certa reavaluació –sense connotació moral–.

⁵⁶³ Bernet (1994), 265. El Dasein angoixat *no es veu a si*, sinó que *veu al* Dasein quotidià. Només s’experimenta afectivament. En la disposició afectiva (*Befindlichkeit*) es revela la seva “individualitat de caràcter incomparable i irremplaçable”, i se li dona el món com a món.

⁵⁶⁴ Bernet (1994), 265. Ve de la meua pròpia cura, però se m’imposa –com si fos aliena– a mi, al meu estar perdut en les tasques quotidianes. “El drama sencer de la vocació i la conversió ocorre, nogensmenys, entre mi i mi mateix (*between me and myself*)”. La vocació em violenta en la meua existència habitual, i exigeix “que m’esculli a mi mateix, i que no permeti ser arrossegat per les actituds conformistes i les opinions convencionals de l’hom”.

⁵⁶⁵ Bernet (1994), 266. Igual que no hi ha un espectador fenomenològic autònom i independent de la consciència constituent en Husserl i Fink, en Heidegger no hi ha un Dasein purament autèntic, sumit únicament en la veritat. “Ja que el ser del Dasein no pot ser protegit de la contaminació d’aquesta doble vida que el Dasein porta”.

⁵⁶⁶ Bernet (1994), 266. Anàlogament al subjecte transcendental pel Dasein “‘ser’ significa ‘ser altrament’ o ‘ser sempre diferent de si mateix’, és a dir, no coincidir mai amb si mateix”.

transcendental (com a espectador imparcial).⁵⁶⁷ En Husserl “ni tan sols la divisió interna del subjecte transcendental” s’escapa a la mirada fenomenològica, la qual no s’atura fins que l’objecte manifest es dona *en persona*. En Heidegger, per contra, “el Dasein mai es dona a si mateix com un objecte que pugui ser exposat completament davant d’un espectador”. Marion atribueix un fenomen *pla* a Husserl i un fenomen *en profunditat* a Heidegger.⁵⁶⁸ El darrer ha de posar de manifest la profunditat enigmàtica del fenomen, que no s’escapa mai. La profunditat també s’adverteix en què el Dasein no domina el fenomen (de l’útil, del món, d’ell mateix). El mode de manifestació de les coses és indissociable del mode d’existència del Dasein fàctic, així l’existència pròpia es manifesta (com a possibilitat) en l’angoixa, que no és fruit de cap decisió o inferència mental, sinó que ens encalça sense avís.⁵⁶⁹

5.2.4.2. El “nou” significat de Dasein a partir de la transcendència

Segons **Richardson** el concepte de transcendència no apunta al ser com a essència o ser-ens (*Beingness*) de l’ens, “sinó al ser entès com l’emergència de la *diferència* entre ser i ens”, que “emergeix amb la transcendència del Dasein”.⁵⁷⁰ Mentre que en alguns indrets (*VWdG*) s’indica una preeminència de la diferència ontològica respecte el Dasein, en d’altres es considera que el Dasein és fonament (*Grund*) d’aquesta. Aquesta tensió no es resol fins al Heidegger II de què parla Richardson. Per altra banda, **Leyte** apunta a una identificació del Dasein amb la diferència ontològica, i no deixa de ser cert que la diferència es llegeix en el Dasein, el qual és a la vegada *fàctic* i *transcendent* (es troba a *si* havent ja transcendit).

Per altra banda **Görland** veu diferències de pes respecte *SuZ* generades per la concepció de la transcendència d’aquesta nova fase (esp.SS 1928). La transcendència –el temporal sobrepassar l’ens que possibilita el ser-si-mateix i implica el món- es correspondria a la resolució precursora de *SuZ*, el *ser-vers-la-mort* que desvela la *integritat* (*Ganzheit*) del Dasein i el garanteix com a *si-mateix* (*Selbst*) (cf. III, cap.2.2.2.). Mentre que a *SuZ* el Dasein només es *deslliura* de l’ens real i dels vincles comuns retrobant el més propi poder-ser en resoldre’s vers la mort a, a partir del SS 1928 aquest *desprendre’s* succeeix de bones a primeres amb la transcendència.⁵⁷¹ A *SuZ* la transcendència no és tan central (encara no s’identifica amb l’èsser-en-el-món), ja que només respon a *un* mode de l’existència del Dasein. A partir del SS 1928 l’esdeveniment de la transcendència funda simultàniament que el Dasein pugui arribar a *si* i que existeixi en un *món* (àdhuc impròpiament).⁵⁷² A *SuZ* “el projectar és extàtic en tant que transcendeix l’ens” (pensat en relació al comprendre preteòric i teòric), “però encara no és efectuat com a transcendir (...) que

⁵⁶⁷ Bernet (1994), 266-267. “Manifestant-se com a objecte intencional a una mirada plena d’evidència, el *ser* de la consciència transcendental és encara a la manera d’un *ens*”. Un estar-aquí (*Vorhandenheit*), doncs.

⁵⁶⁸ Marion, J.-L., “Réduction et donation”, a: Marion, J.-L. i Planty-Bonjour, G. (eds.), *Phénoménologie et métaphysique*, Épipiméthée PUF, 1984, 93. La profunditat del fenomen es mostra “fent aparèixer no només l’inaparent, sinó també el rol de l’aparent amb l’inaparent dins l’aparició”.

⁵⁶⁹ Bernet (1994), 267.

⁵⁷⁰ Richardson (1967), 175.

⁵⁷¹ Görland (1981), 38: “La transcendència succeeix com a temporalització, que té el caràcter de la llibertat com a <<extàtic ser envers el possible (*Freiheit ist als das ekstatische Sein zu Möglichem*)>> (GA 26, 278/250)”.

⁵⁷² Es *pot* relativitzar la diferència radical que apunta Görland. La transcendència només *s’apropia* en la resolució, en l’assumpció del ser-vers-la-mort, però no per això deixa d’haver-se produït i d’estar-se produint en l’existència impròpia oblidada del més propi poder-ser. Per això al curs WS 1928/29 s’entén la filosofia com a transcendir *explícit*: apropiació del que es produeix sí o sí, base de *tot* comportar-se en relació a l’ens (cf.cap.5.3.2.).

fundi *tot* comportar-se envers l'ens". A SS 1928 tots els fenòmens centrals de SuZ es funden en la transcendència⁵⁷³, perquè la **transcendència** s'entén ara "com un desprendre's (*Sichlösen*) el Dasein de l'ens i de si com a sent [ens]; la transcendència en el seu traspasar (*Überschreiten*) obre la dimensió del ser, que possibilita la compareixença de l'ens; a diferència de l'absolvència (*Absolvenz*) dialèctica vers un saber absolut in-finit, ella és un desprendre's finit."⁵⁷⁴ Si a SuZ la temporalitat possibilita la comprensió del ser sense identificar-se amb la transcendència que "deslliga" de l'ens, a VWdG la transcendència és condició de possibilitat del comprendre el ser, sense especificar com s'efectua⁵⁷⁵, mentre que a WiM la transcendència es revela en l'obrir de l'angoixa.

Görland insisteix que al SS 1928 es dona una "**concepció modificada del Dasein**" respecte SuZ.⁵⁷⁶ "A SuZ el Dasein és ésser-en-el-món, **ara esdevé ésser-en-el-món**". El dinamisme i les connotacions de "llibertat" i "voluntat" es reforcen amb la *transcendència* com a *sobrepasament* (*Überschwung*) de l'ens.⁵⁷⁷ La transcendència "passa de ser una **execució** del Dasein (*Daseinsvollzug*) a convertir-se en un **esdevenir** que li sobrevé al Dasein (*zu einem das Dasein überkommenden Geschehen*)".⁵⁷⁸ Cal pensar la transcendència (llibertat) des de la *finitud*⁵⁷⁹ i crec que és *justament* aquí on hi ha la clau de volta per deslliurar-se de les sospites, restes i ombres d'idealisme subjectivista que acompanyen a Heidegger. El Dasein és caracteritzat ara com l'ens que s'esdevé *en* aquesta transcendència, la qual només en aquest sentit diem que és "*del* Dasein". La ipseïtat del Dasein i la seva existència (haver de ser el seu ser com a seu) s'acompleixen *en* la transcendència, ja que no és el cas que el Dasein existent *mateix* (*selbst*) faci un acte de transcendència. Aquest és el quid. La transcendència "del" Dasein és l'esdeveniment que possibilita la *fenomenalitat* en

⁵⁷³ Görland (1981), 41: "A SuZ a diferència del que passa a la lliçó de lògica del 1928, no només la temporalitat, el Dasein com a per-mor-de i el comprendre el ser encara no estan fundats en la transcendència, sinó que la connexió dels modes fonamentals de l'existència –proprietat i improprietat– amb el plantejament ontològicotrascendental del previ comprendre el ser es fa difícil d'entendre."

⁵⁷⁴ Görland (1981), 7.

⁵⁷⁵ Es podria considerar l'exposició "transcendental" heideggeriana com una dimensió de ser que no es pot concretar més si no és en un altre tipus de plantejament. El *model de la transcendència* podria servir de *marc* per a investigacions de caràcter òntic on es desenvoluparia a nivell de contingut, de manera empírica i històrica, de quina forma el Dasein ha transcendit (l'ens) en diferents èpoques. En un segon moment, i partint d'aquest "material" es podria "deduir" filosòficament els sentits com ha transcendit l'ens en la seva totalitat, com l'ha "conformat" i entès històricament. Això recorda una mica a una "metafísica inductiva". Un exemple seria desenvolupar una història de les configuracions del món a partir de les maneres d'*habitar-lo*. Concretament es tractaria d'una *història de l'espacialització* de l'entorn i el món en general. Es pot desenvolupar (des del model de la transcendència estant) alguna cosa així com una ontologia de l'espai i l'entorn, que seria històrica i finita. O una meditació històrica sobre les formes d'integrar la mort en la vida humana, per tenir un exemple menys "tangible", que dona igualment un contingut "material" al model de la transcendència com a forma de pensar Dasein i món.

⁵⁷⁶ Cf. Görland (1981), 7-8. Aquesta modificació té a veure amb la crítica heideggeriana a Kant, els dos punts centrals de la qual recorden als que fa Hegel en la *Fenomenologia de l'esperit*: (1) El plantejament del jo transcendental com a apriori *present* (*vorhandenen Apriori*) i (2) la juxtaposició de les determinacions subjectives del jo empíric, el transcendental i el moral, sense convertir en problema la seva unitat.

⁵⁷⁷ Cf. Görland (1981), 8-9. Amb tot, Görland –al contrari de Hackenesch– considera que ja a VWdG s'atenua aquesta llibertat de la transcendència, la seva finitud.

⁵⁷⁸ Cf. Görland (1981), 9.

⁵⁷⁹ Görland (1981), 33. En Heidegger *finitud* significa tres coses: (1) la finitud de la comprensió del ser; (2) "la finitud de la llibertat i de la transcendència que consisteix en què el si-mateix retorna a si com aquest determinat haver-sigut en la seva temporalització, la qual és transcendència que sobretot es llença més enllà i es sostrau"; (3) la finitud de la transcendència en tant que es llença més enllà, i que com a esdeveniment primigeni (*Urgeschehen*) no està sota el poder d'aquesta mateixa llibertat (GA 9, 175/149).

general, en la qual *posteriorment* podem distingir entre fenòmens subjectius i objectius.⁵⁸⁰ Vist així, la transcendència no és subjectiva (ni objectiva), malgrat fundar la subjectivitat (i de retruc l'objectivitat de l'ens⁵⁸¹). Però això tampoc vol dir que l'àmbit de la fenomenalitat sigui anònim, atès que en cada cas és assignat al Dasein respectiu (d'aquí el rol constitutiu de la ipseïtat en el comparèixer l'ens).⁵⁸²

Des d'una postura molt més crítica tenim a **Hackenesch** que fa una esmena a la totalitat, especialment al Heidegger del període 1927/30 (que ella fa culminar en el 1933...). El resultat de *SuZ* és “un si-mateix que ja no es troba en un context conjunt amb un món compartit amb altres que es pugui fonamentar”. Per més que ho postuli (cf. *SuZ*, 298/315-316), d'aquest si-mateix propi i lliure no en pot sortir un uns-amb-altres propi.⁵⁸³ Però Heidegger abans d'adonar-se del “fracàs de la fonamentació ontològicoexistenciària del si-mateix i el món”, i abandonar definitivament aquest *Selbst*, formula “una nova i diferent teoria de la subjectivitat” –a pesar que els intèrprets ho hagin passat per alt⁵⁸⁴-. La nova teoria de la subjectivitat es basa en el concepte de transcendència⁵⁸⁵ i de llibertat, no assumits del tot a *SuZ*, arraconant el pes que tenia el concepte de món.⁵⁸⁶ Respecte *SuZ* el concepte de transcendència -que insinua “una fonamentació de l'obertura del món a partir de la unitat de la temporalitat”⁵⁸⁷- suposa un contramoviment. El nou plantejament abandona la quotidianitat i el món comú⁵⁸⁸ i s'adreça “a la descripció d'un 'ideal d'existència', el de la *llibertat*” (esp. a partir del SS 1928).⁵⁸⁹ El món i el comparèixer l'ens en

⁵⁸⁰ Si volem designar aquesta dimensió apuntada pel terme ‘Dasein’ com a subjectivitat, com han fet alguns filòsofs, caldrà ser molt curosos a l'hora de distingir entre (I) aquesta subjectivitat com a camp de tot fenomen -inclosos aquells a partir dels quals parlem del que és objectiu i en si; i inclosos també aquells que considerem com a fenòmens “interns”- i (II) una subjectivitat determinada com a consciència (un ens).

⁵⁸¹ Que fundi l'objectivitat no vol dir que fundi l'ens, que no és cap producte de la transcendència. Que fundi l'objectivitat possible de l'ens (com a què és en si), no vol dir que l'objectivitat concreta de l'ens sigui producte de la transcendència, perquè aquesta possibilita l'estructura del com a què, però no en determina el contingut.

⁵⁸² Aquesta “assignació” és una marca de la fenomenalitat mateixa -és a dir, del món- i no un succés posterior al donar-se el fenomen.

⁵⁸³ Hackenesch (2001), 55. Ja que “la meua ‘consciència (*Gewissen*)’ només m'obliga a existir com a individu, la pretensió de l'altre sobre mi depèn de la sobirania del si-mateix”.

⁵⁸⁴ Hackenesch (2001), 55. Les raons del *passar per alt* (del qual només se'n salva parcialment Görland) són: 1) només amb la publicació íntegra de les lliçons dels anys 1927/1933 podia ser visible; 2) en els cursos post-*SuZ* es suggeria explícitament la continuïtat amb *SuZ*, que per Hackenesch no es dona. La defensa de la coherència pretenia ocultar el fracàs de *SuZ* i la necessitat d'un nou plantejament, que acabarà tenint lloc igualment.

⁵⁸⁵ Hackenesch (2001), 56. Aquest concepte comença a treure el cap a *SuZ* en referència a la transcendència del món (§ 69 c), tot i que a *SuZ* la ‘temporalització del món’ no es refereix, com posteriorment, al “seu projecte lliure sobre el fons de l'haver-sobrepasat “el que està donat” (»*Gegebenheit*«), sinó ‘únicament’ a això: que el Dasein <<descobreix allò de què s'ocupa en l'horitzó del present>> (*SuZ*, 365), que com a tal és cooriginari amb els horitzons del futur i de l'haver-sigut”. “La unitat de la temporalitat possibilita així l'obertura d'un món, que subjau prèviament a tots els determinats comportaments en ell; un món que “transcendeix””.

⁵⁸⁶ No estic gaire d'acord amb això. De fet, el concepte de món en el període 1927/30 es consolida en tensió entre les seves dues cares, familiaritat i inhospitalitat (angoixa, no-res, abisme). El que diu Hackenesch té sentit si només atenem a l'aparició nominal del ‘món’, sense completar-jp amb els llocs sistemàtics que li escauen, a voltes indicats per altres termes com ‘fonament’, ‘transcendència’ (esdevenir-se de l'ésser-en-el-món), ‘veritat’, etc.

⁵⁸⁷ Hackenesch (2001), 56.

⁵⁸⁸ A *VWdG*, p.e., es rebutja el món com a “taller”, el món compartit amb altres vora l'útil com a base de partida per a l'anàlisi existenciària.

⁵⁸⁹ Hackenesch (2001), 57. “A *SuZ* el Dasein englobava tant l'existència de l'home (el si-mateix ‘impropi’) com la del si-mateix propi. D'ara en endavant [l'expressió ‘Dasein’] queda reservada pel si-mateix propi, és a dir lliure.” Segons Hackenesch l'home previ a la llibertat, l'home comú irresolt, queda fora de la temàtica, car “la llibertat és <<en la seva essència més originària que l'home>> (GA 31, 134; *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*,

ell es funden en la llibertat del si-mateix⁵⁹⁰, així, segons Hackenesch, l'idealisme transcendental heideggerià és molt més radical que el de Kant. L'acte de llibertat transcendeix allò merament donat, ho sobrepassa vers un no-res, vers la indeterminació de "l'espai *de la pura possibilitat*", que "ha de significar el lloc d'un projecte sobirà d'un *món del si-mateix (Welt des Selbst)*". Heidegger estaria plantejant un si-mateix productor (*Hersteller*) del seu món⁵⁹¹ que se saltaria el límit de l'*intellectus originarius*.

A *SuZ* "només" es tractava de guanyar el Dasein com a llibertat. Un món nascut a partir de la llibertat era un simple postulat. Ara (1927/33) sembla que la llibertat produeix el món en un acte de transcendència. Però com s'entén que a partir de la llibertat individual es formi l'horitzó d'un món en el qual les coses m'apareixen, significativament i en el seu en-si gràcies al meu projecte? Sóc l'autor d'aquest món? Com és que té significat també per als altres? La veritat és que, a partir dels textos que he treballat del període 1927/30, considero que la interpretació i les conclusions de Hackenesch no se sostenen.⁵⁹² A pesar de l'accentuació de la llibertat i del projecte respecte l'ens (natura) (esp.SS 1928), mai s'abandona del tot la *facticitat* del Dasein *en el món*, la qual és "essencial" en tot discurs sobre el Dasein i el món.⁵⁹³

Hi ha diverses interpretacions que insisteixen en el paral·lelisme entre Heidegger i la filosofia de la subjectivitat de l'idealisme alemany, especialment si ens centrem en el període que va de *SuZ* fins al principi de la *Kehre*.⁵⁹⁴ Malgrat que es tracta d'estudis profunds, ben documentats i que posen de relleu interessants connexions textuais i conceptuals entre Heidegger i l'idealisme alemany, respecte la qüestió del món són poc productius, ja que *tendeixen* a equiparar la transcendència i el Dasein amb el *ser-subjectiu* (en un sentit similar a l'usat per Husserl a partir del 1913), que concep el món com a rendiment subjectiu o l'abandona del focus filosòfic com a pol "(pre)objectiu" no elaborat. No s'arriba a plantejar la qüestió del món perquè ja s'ha decidit que la *subjectivitat* (transcendental) va en primer lloc.

SS 1930)".

⁵⁹⁰ Hackenesch (2001), 58. "El món s'origina en primer lloc a partir de la llibertat del si-mateix, el fet que les coses del món compareguin, se'm puguin 'mostrar'".

⁵⁹¹ Hackenesch (2001), 58. "La pressuposició d'un 'ser-en-si' de les coses esdevé per tant una posició del si-mateix, la seva 'independència (*Eigenständigkeit*)' és gràcies al reconeixement pel si-mateix", com en la dialèctica hegeliana del 'posar' i el 'pressuposar' a la *La ciència de la lògica*.

⁵⁹² La no-mundanitat del si-mateix de què parla és inconcebible si no es redueix la mundanitat a *intramundanitat*. El si-mateix és un moment de l'ésser-en-el-món tan indispensable com el món (mundanitat). Un si-mateix *a part del món* no té determinació ni base per "produir" cap món (determinat). En els textos publicats de l'època, esp. *VWdG*, es veu que la transcendència (vers el món) constitueix el Dasein com a si-mateix.

⁵⁹³ No hi ha Dasein sinó és fàctic! Amb la qual cosa, pot haver-hi una tensió "insuportable" entre projecte i estar-lleçat, però un monisme que converteixi una de les dues direccions en única no s'aguanta. Hi ha més Heràclit en Heidegger del que alguns han estat capaços de veure.

⁵⁹⁴ Aquesta és una interpretació que han fet diversos autors. Cf. Thomä (1990), 162-240 (apartat C: "*Exkurs zu Hegel und Schelling: Der spekulative Satz und was die Zeit aus ihm macht*"). Anys abans Walter Schulz havia defensat una tesi general similar a "Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers", escrit i publicat per primer cop el 1953-54, i publicat de nou a: Pöggeler, O., (ed.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks*, Kiepenheuer & Witsch, Köln – Berlin, 1969; 95-139. Posteriorment, Hackenesch (2001) ha defensat una interpretació similar, però encara més crítica, on dóna la impressió que Heidegger es redueixi a un mal lector de Hegel. Això no treu l'interès de la interpretació que Hackenesch fa de Heidegger (i Cassirer).

5.3. Transcendència i fonamentar en relació a la qüestió del món

A *VWdG* Heidegger comenta que el tros publicat de *SuZ* tenia «com a única tasca dur a terme un projecte concret que desvelés la *transcendència* (cf. §§12-83; esp. §69) (*nichts anderes zur Aufgabe hat als einen konkret-enthüllenden Entwurf der Transzendenz*)» (GA 9, 162/139). La intenció central de la 1ª part de *SuZ* era possibilitar la pregunta pel ser, i per això es desenvolupa una interpretació ontològica del ser del Dasein (l'ens que es pregunta pel ser). Aquesta interpretació no és una deducció òntica de l'ens a partir d'un ens peculiar (Dasein).⁵⁹⁵ *SuZ* no és ni una antropologia filosòfica, ni una ontologia antropocèntrica⁵⁹⁶, per tal com l'essència del Dasein que rau al “centre” de la investigació (la transcendència) és extàtica, i per això, excèntrica. El Dasein com a “tema” central està descentrat, fora de si i de tot “centre” òntic i això és el *problema*. Tot això té a veure amb la nihilitat (*Nichtigkeit*) essencial que el Dasein és en tant que transcendència, temporalitat i possibilitat (cf. III, cap.3.2.; IV, cap.7.3.1.).

Havent recuperat el vincle del projecte de *SuZ* amb el “nou” plantejament (1927/30), Heidegger reconeix que no s'ha d'entendre la transcendència del Dasein (dimensió en la qual es pot plantejar la qüestió del món –i del fonament-) com una fugida vers allò objectiu, sinó que té a veure amb «una interpretació ontològica de la subjectivitat del subjecte, que s'ha de renovar constantment (*eine ständig zu erneuernde ontologische Interpretation der Subjektivität des Subjekts*)» (GA 9, 162/139). Però tampoc implica cap “subjectivisme” sinó al contrari. En la transcendència es constitueix la subjectivitat del subjecte, així com l'experiència possible de l'ens. Per tant es coconstitueix també l'objectivitat de l'objecte. En això el Dasein no hi té un paper exclusiu, ja que és l'ens que imposa la “legalitat” del seu ser, tot i que només *la pot imposar* en tant que el Dasein transcendeix.⁵⁹⁷ A *VWdG* encara “es diu que” la transcendència es funda en la temporalitat (cf. GA 9, 166/142), tot i que no s'hi entra. La transcendència és designada “com a llibertat, a la vegada que es remarca la finitud i impotència de la transcendència mateixa”. La transcendència “no és només fonamentant, sinó que en el seu fonamentar despunta una **abismalitat sense-fonament** (*Abgründigkeit*), i això que no té poder sobre si de l'abisme sense-fonament (*und dieses nicht Selbstmächtige des Abgrundes*) no es refereix només a la facticitat que cal carregar, sinó que significa de

⁵⁹⁵ «Però una interpretació ontològica del ser a partir de i en la transcendència del Dasein no significa una deducció òntica del tot d'aquest ens que no és conforme al Dasein a partir de l'ens qua Dasein (*Ontologische Interpretation des Seins in und aus der Transzendenz des Daseins heißt aber doch nicht ontische Ableitung des Alls des nicht-daseinsmäßigen Seienden aus dem Seienden qua Dasein*)» (GA 26, 162/139).

⁵⁹⁶ «I pel que fa a aquesta interpretació errònia que veu un “punt de vista antropocèntric” en *Sein und Zeit*, aquesta objecció, que amb tant alegria corre ara de boca en boca, seguirà sense dir absolutament res mentre, a l'hora de pensar a fons el plantejament, *tot* el transcurs i la *meta* del desenvolupament del problema de *Sein und Zeit* se segueixi sense entendre com precisament mitjançant l'elaboració de la **transcendència** del Dasein “l'home” arribar al “centre”, de tal manera que la seva **nihilitat** en la totalitat de l'ens es pot i s'ha de convertir en el principal *problema*. (*Und was dann die mit solcher Mißdeutung zusammenhängende Vorhaltung eines »anthropozentrischen Standpunktes« in »Sein und Zeit« betrifft, so bleibt dieser jetzt allzu eifrig von Hand zu Hand gereichte Einwand so lange nichtssagend, als man unterläßt, im Durchdenken des Ansatzes, des ganzen Zuges und des Ziels der Problementwicklung in »Sein und Zeit« zu begreifen, wie gerade durch die Herausarbeitung der Transzendenz des Daseins »der Mensch« so ins »Zentrum« kommt, daß seine Nichtigkeit im Ganzen des Seienden allererst Problem werden kann und muß.*)» (GA 9, 162/139). Sobre la nihilitat del Dasein també: cf. *Einleitung in die Philosophie* (WS 1928/29); § 37 c).

⁵⁹⁷ El Dasein *transcendent* es manté obert a la manifestació de l'ens, a partir de la comprensió (preontològica) del seu ser i és lliure a deixar-se vincular per l'ens (cf. esp. WS 1929/30). Més enllà del que diu Heidegger, possiblement caldria considerar també la transcendència com a condició de possibilitat necessària de l'objectivitat de l'objecte, tot i que no en sigui condició suficient.

manera punyent la finitud de la pròpia transcendència”.⁵⁹⁸ Görland es pregunta si Heidegger deixa voluntàriament de banda la temporalitat per la dificultosa concentració temàtica del text o si, per contra, l’abismalitat sense-fonament no es pot captar des de la interpretació temporal desenvolupada fins llavors. En el curs SS 1928, el ser de la temporalitat temporalitzant-se extàticament a si mateixa rau en l’impuls (*Schwung*) lliure i extàtic, en una llibertat que es dona la possibilitat interna a si mateixa, que equival a la productivitat originària del subjecte (GA 26, 268/241, 238/217, 272/244-245). Però si tal i com es diu a *VWdG* s’ha <<d’entendre de principi a final la transcendència en el sentit de llibertat envers el fonament com a abisme sense-fonament (*Wird (...) die Transzendenz im Sinne der Freiheit zum Grunde erstlich und letztlich als Abgrund verstanden*)>> (GA 9, 174/148), llavors el fonamental “ja no es pot trobar dins del subjecte”. Més que productiu, el subjecte es produeix “en un esdeveniment fonamentant (*in ein gründendes Geschehen*)” en el qual roman immers.⁵⁹⁹

5.3.1. El triple fonamentar en la unitat de la transcendència

L’exposició a *VWdG* del triple fonamentar (*Gründen*) des de la unitat de la transcendència com a llibertat és rellevant per a la qüestió del món, com explicitaré al final d’aquest capítol. Heidegger concep la llibertat com a origen del fonament, però d’alguna manera el fonamentar com a relació de llibertat i fonament és l’esdevenir-se múltiple de la transcendència (llibertat). Diu Heidegger: <<Anomenem fonamentar a la relació originària de la llibertat amb el fonament. **Fonamentant la llibertat dóna i pren fonament** [base] (*Die ursprüngliche Beziehung der Freiheit zu Grund nennen wir das Gründen. Gründend gibt Freiheit und nimmt sie Grund*)>> (GA 9, 165/141). El fonamentar arrelat en la transcendència està disseminat (*gestreut*) en una multiplicitat de modes. Heidegger n’exposa tres⁶⁰⁰, en sintonia amb els existenciaris cooriginaris de l’obertura del Dasein a *SuZ*. Són tres modes *simultanis* que es copertanyen i formen part de la mateixa temporalitat, contribuint a la temporalització (*Zeitigung*) de la temporalitat mateixa (cf. GA 9, 166/142). Amb tot, a *VWdG* Heidegger deixa explícitament de banda la interpretació temporal de la transcendència.⁶⁰¹ Vegem, doncs, els tres modes del fonamentar: (A) instituir o fundar (*Stiften*), (B) prendre base o assentar-se (*Boden nehmen*), (C) donar fonaments o justificar (*Begründen*).⁶⁰²

⁵⁹⁸ Görland (1981), 96.

⁵⁹⁹ Görland (1981), 97-98.

⁶⁰⁰ No és del clar si aquesta triada pretén ser una exposició completa dels modes o no. En tot cas, el número tres, sigui per la tradició trinitària cristiana, per la dialèctica hegeliana o pel que sigui, es dona sovint en Heidegger. P.e., els tres existenciaris que articulen l’obertura del Dasein (constitució existenciària de l’Aquí a *SuZ*): comprendre, disposició afectiva, parla. O els tres moments de la cura (ser del Dasein): existenciarietat, facticitat, estar-caigut. Però també he d’advertir d’una cosa que pot anar en contra aquesta sospita sistemàtica. I és que la triplicitat que apareix a *VWdG* respecte el fonamentar no és nova, representa una manera alternativa d’exposar la triplicitat existenciària de l’Aquí del Dasein, ara en termes de transcendència.

⁶⁰¹ <<A tall d’exemple n’hi haurà prou amb senyalar que el fundar, prendre base i donar raons sorgeixen sempre cadascun de la seva manera, de la cura per la permanència i l’estabilitat que, al seu torn, només és possible com a temporalitat (*Adeutungsweise genüge der Hinweis, daß Stiftung, Boden-nehmen und Rechtgebung je in ihrer Weise Sorge der Beständigkeit und des Bestandes entspringen, die selbst wiederum nur als Zeitlichkeit möglich ist*)>> (GA 9, 171/146).

⁶⁰² El primer lloc d’aquest fonamentar no és casual, <<li correspon un lloc privilegiat (*eignet gerade ihm ein Vorrang*)>> perquè des del moment en què introduïm la transcendència ens hi estem referint. Això, però, no implica ni que els altres es derivin d’ell –són cooriginaris-, ni que aquest sigui el més evident o conegut. (GA 9, 165/141).

(A) **Fonamentar com a instituir o fundar** (*Stiften*). Aquest mode té el caràcter de *projecte*, de deixar en llibertat l'imperar del món des del per-mor-de. És <<el projecte del per-mor-de (*der Entwurf des Umwillen*)>>, <<projecte d'un món com a fonamentar (*Weltentwurf als Gründen*)>>. Altrament dit, és <<el lliure deixar que imperi un món (*dieses freie Waltenlassen von Welt*)>> (transcendència) (GA 9, 165/141-142). El Dasein guanya així *el tot de l'ens*: <<El per-mor-de projectat en aquest pro-jecte remet al tot de l'ens que es pot desvelar en aquest horitzó del món (*Das im Vorwurf entworfene Umwillen weist auf das Ganze des in diesem Welthorizont enthüllbaren Seienden zurück*)>> (GA 9, 165/142). Gràcies al traspassament (de l'ens) el Dasein sempre retorna a aquest *ens*, ara però *des de la seva totalitat*. És a dir, des del *món* –cosa que Heidegger no explicita-. Aquest *instituir* -que és un *projecte* de món- possibilita una comprensió del ser de l'ens (cf. GA 9, 168/144). Vist només des d'aquí, però, el *projecte* és un *pro-jecte* o *avant-projecte* (*Vorwurf*)⁶⁰³ de món, ja que sense el *prendre base* no hi ha “efectivitat” de tal projecte. És a dir, no es concreta, no arrela, no ateny l'ens.⁶⁰⁴ Per altra banda, és vital anar en compte amb l'expressió ‘projecte de món’, atès que l'expressió ‘el Dasein en la seva transcendència *projecta* món’ equival a dir que ‘el Dasein *deixa imperar* el món’; és a dir, *és projectat* vers un món.⁶⁰⁵

L'*instituir* o *fundar* es relaciona sistemàticament amb l'existenciari del *comprendre*, tot i que representa una projecció radical originària prèvia als projectes existencials. El projecte de món esbossa la *totalitat del possible* per a l'ens. “Es concedeix” una comprensió global del ser de l'ens en què aquest guanya el caràcter de totalitat i es pot mostrar (*com a...*) i distribuir-se en regions, segons és ell mateix. A la vegada el Dasein es pot erigir com l'ens *mateix* que *existeix*, que consisteix en el ser-possible (per-mor-seu).⁶⁰⁶ Crec que puc afirmar sense allunyar-me de l'esperit i la lletra del text, que des d'aquest mode del fonamentar, el **món** és *la totalitat del concerniment* (possible) amb l'ens. La totalitat del *compreensible*, l'espai de joc total per a la projecció *existencial* del Dasein del cas *en* l'ens.

⁶⁰³ Literalment, Heidegger diu *Vorwurf* i no pas *Vorentwurf*, de manera que el terme connota un “llençar davant”. Leyte/Cortés tradueixen el terme per ‘proyecto que arroja delante’, introduint també el ‘projecte (*Entwurf*)’ que no apareix en el terme. Em sembla més correcte i econòmic parlar de ‘*pro-jecte*’ o ‘*avant-projecte*’, com el sentit que té el *projecte* (*Entwurf*) si es pensa “prèviament” a l'*assentar-se* (*Bodennehmen*).

⁶⁰⁴ Aquesta “situació” de no arrelament, però, és abstracta, ja que els modes del fonamentar són simultanis.

⁶⁰⁵ Aquí l'essencial no és si el “subjecte” és el Dasein o el món. Parlar així és inadequat. El món s'esdevé. El projecte de món és un esdeveniment ontològic, i no pas l'acció òntica d'un ens.

⁶⁰⁶ Per pal·liar els efectes “subjectivistes” que, per a molts, comporta el terme ‘projecte’, recordo que aquest *projecte de món* s'ha equiparat de bon principi amb un *lliure deixar-imperar el món*. El món no és mai un projecte existencial del Dasein del cas, encara que no nego que els projectes existencials reverberin en el projecte de món que els ha possibilitat en primer terme.

(B) **Fonamentar com a prendre base, assentar-se** (*Bodennehmen*). El Dasein que traspassa l'ens (A) instituint món en el pre-projecte (B) ha de trobar-se ja *enmig de l'ens*, sinó aquest no es podria mostrar (i llavors seria absurd parlar de 'món').⁶⁰⁷ El Dasein transcendent no flota ni vola, està implicat i immers enmig de l'ens, del qual n'és part indissociable.⁶⁰⁸ D'alguna manera el Dasein "és" també *de l'ens*: s'hi troba disposat, *en ell i per ell*. Sempre està ja afectat, temprat i penetrat per ell (*schon gestimmt durchwaltet*). Aquesta "situació ontològica" que *dóna base* a l'*instituir* (preprojecte de món) es condensa terminològicament en la 'implicació' o 'immersió' (*Eingenommenheit*) en l'ens.⁶⁰⁹

La *transcendència* (unitat dels modes del fonamentar) es "desplega" en un projecte de món tal que el *sobrepassar* (i el *sobrepassant* mateix) està dominat i determinat "afectivament" pel mateix ens que traspassa. És a dir, està afectat. Ni el Dasein ni la transcendència són un saltar immaculat i pur per sobre un ens que els quedi lluny. La *fundació* d'un món és sempre *fàctica*, "assentada", amb els peus al terra de l'ens, ben enfangats, cosa que denota finitud i vincle amb l'ens.⁶¹⁰ Per tant, no hi ha projecte ni fundació del món sense *haver pres base, haver-se aferrat, haver-se assentat* (en l'ens). El Dasein està sempre assentat en (una o altra) terra, de manera que el projecte de món no és mai absolut ni il·limitat. Tot horitzó és precisament *un* marc que permet *tot el que permet*, però no ho permet *tot* (en sentit lògic i metafísic). Dit altrament: el *tot* que permet, *no és* un tot infinit o il·limitat, per molt que els límits no es puguin establir des del mateix tot. El moment del *prendre base* i *agafar-se* al fonament -que es correspon amb la disposició afectiva, la facticitat i l'estar-lleçat de *SuZ* - remarca la finitud de la transcendència mateixa (i del món).

En resum: (A) Ni es pot pensar que el Dasein projecti un món desafectadament i sense vincle amb l'ens amb el qual entraria en contacte "per primer cop" amb el projecte (unilateralitat de l'instaurar)⁶¹¹, (B) ni tampoc que el Dasein es troba primerament enmig de l'ens sense món, i només en veure's afectat per aquest (que l'oprimeix, l'envaeix, l'envolta i li exigeix) es constitueix un món (unilateralitat del *prendre base*).⁶¹² Per contra, es tracta d'un **esdeveniment simultani** que pertany al mateix temps (no al mateix ara) i al qual encara li hem d'afegir un tercer moment: el fonamentar com a *justificar* o *donar raons*.

Encara no hem presentat el tercer mode de la transcendència i ja s'ha posat de manifest la **finitud de la llibertat** (del Dasein): <<Que el projecte d'un món que **es llença més enllà** en cada cas només adquireixi poder i es converteixi en possessió en el si de la **sostracció** és també una dada transcendental que prova la **finitud** de la llibertat del Dasein (*Daß der jeweils überschwingende Weltentwurf nur im Entzug*

⁶⁰⁷ <<Però en el projecte de món aquest ens encara no és manifest en si mateix i, de fet, hauria de romandre ocult si no fos perquè el Dasein projectant, *com a projectant*, està ja també *enmig* de tal ens (*Aber im Weltentwurf ist doch dieses Seiende an ihm selbst noch nicht offenbar. Ja es müßte verborgen bleiben, wenn nicht das entwerfende Dasein als entwerfendes auch schon inmitten von jenem Seienden wäre*)>> (GA 9, 166/142).

⁶⁰⁸ El Dasein projectant no és cap subjecte transcendental eteri, es troba aferrat per l'ens i vinculat amb ell. El Dasein és fàctic, no ideal. Això sí, la seva facticitat és haver-de-ser el seu ser-possible, en un espai de joc (món).

⁶⁰⁹ Literalment es podria traduir *Eingenommenheit* com a 'condició d'estar implicat' o 'immers'.

⁶¹⁰ Aquest vincle és forçós, però no pas unívoc i uniforme. Hi ha *moltes* maneres d'estar travessat per l'ens i vinculat a ell. Aquesta és una riquesa que la qüestió del món no pot menystenir.

⁶¹¹ Aquesta tendència es plasma en la interpretació de Hackenesch (2001) sobre el període 1927/33.

⁶¹² El Dasein no es podria sentir afectat per l'ens <<si no fos perquè la seva implicació en l'ens va de la mà amb l'eclosionar del món o com a mínim per un clarejar del món (*wenn nicht mit dieser Eingenommenheit vom Seienden ein Aufbruch von Welt, und sei es auch nur ein Weltdämmer, mitginge*)>> (GA 9, 166-167/143). Aquest <<món desvelat (*enthüllte Welt*)>> pot ser conceptualment opac i sovint s'identifica amb un ens, però sense *espai* de joc (*Spielraum*) preonat pel món, ni que sigui un món incipient, l'ens tampoc ens podria afecta.

mächtig und Besitz wird, ist zugleich ein transzendentes Dokument der Endlichkeit der Freiheit des Daseins)>> (GA 9, 167/143). (A) El projecte de món és *excessiu*, traspassa i sobrepassa l'ens (atenció al gerundi *überschwingend*⁶¹³). Per això l'avant-projecte (*Vorwurf*) és inoperant per si sol, a part de ser fenomenològicament un pensament abstracte. Aquesta “extralimitació” del transcendir funda límits (comprensió del ser) i un espai de joc de possibilitats gràcies a (B) la col·lisió “fàctica”, la immersió i vincle amb l'ens, que llima aquest excés, perfilant un contorn, en tant que sostracció (*Entzug*), i llavors el preprojecte (de món) esdevé “el meu” món.⁶¹⁴ L'espai de joc fàctic per a les possibilitats del Dasein. En paraules de Heidegger es reconstrueix així: <<Essencialment, el **projecte** de les possibilitats sempre és més ric que aquesta **possessió** [de les possibilitats] en què ja reposa el que projecta (*Der Entwurf von Möglichkeiten ist seinem Wesen nach reicher als der im Entwerfenden schon ruhende Besitz*)>>, però el projecte només té *poder* en tenir base i estar assentat. El Dasein <<en tant que projectant, es troba situat enmig de l'ens (*als entwerfendes sich inmitten von Seidem befindet*)>>: és *fàctic*, l'ens l'afecta i el constreny. Aquesta **facticitat** <<sempre sostrau certes altres possibilitats al Dasein (*sind dem Dasein bereits bestimmte andere Möglichkeiten (...) entzogen*)>>. Però és precisament la **sostracció** (*Entzug*) qui <<posa davant del Dasein, com el seu món, les possibilitats “realment” assolibles (*bringt erst die »wirklich« ergreifbaren Möglichkeiten des Weltentwurfs dem Dasein als seine Welt entgegen*)>>⁶¹⁵, és a dir, dóna caràcter vinculant (*Verbindlichkeit*) al projecte anticipat (*Vorwurf*) (GA 9, 167/143). Aquests dos “modes” de la transcendència (llibertat) reproduïxen, segons **Richardson**, un moment positiu i un de negatiu. (A) La “positivitat” del projecte del món (*fundar*): propositiu, obridor, ampliador i totalitzant.⁶¹⁶ (B) La “negativitat” del prendre base, d’“allò que contrau aquest projecte en la situació fàctica”.⁶¹⁷ Però els dos moments van plegats, perquè sense *sostracció* el projecte és impotent i “inactual”. Només hi ha món i Dasein en tant que *finitis*. (A) El projecte en la seva positivitat sense restricció és pensat “com a obertura d'incomptables potencialitats que el Dasein *podria tenir*, si totes les situacions latents en la matriu del món es realitzessin”. Però això no pot ser mai el cas, ja que (B) la transcendència també és haver-pres-base estant-immers en l'ens, cosa que implica *sostracció* i de-limitació del projecte.⁶¹⁸

⁶¹³ Per traduir de manera més fresca i menys tècnica aquesta expressió, em remeto a girs comuns com “passar-se de rosca”, “anar-se'n de mare” o fins i tot “treure de polleguera”, en el sentit de sortir de l'eix que el manté girar, sortir del seu curs natural (un riu, el girar d'una porta, etc.).

⁶¹⁴ Richardson (1967), 166-167. El sobre-excés, el sobre-eixir i sobre-oscil·lar (*überschwingen*) del (pre)projecte es contrau i guanya determinació (malgrat ser una totalitat del *possible*). D'aquesta manera el Dasein no es troba en “les possibilitats irrestrictes que haurien pogut ser”, sinó disposat de manera que “entra en possessió de les possibilitats restringides que són les seves pròpies, guanyant així la base (*ground*) de la seva existència fàctica”.

⁶¹⁵ Afilant molt el concepte, podríem arribar a distingir aquí el projecte de món (més ric) que la possessió d'un món com *el seu món* (el món del Dasein del cas). Aquest món del Dasein no és un mer projecte, sinó un projecte fàctic, llençat, situat. És a dir, projecció i sostracció de possibilitats a la vegada. Aquesta fórmula ens apropa més al concepte de món fàctic en què existeix cada Dasein, evidentment des d'una certa formalitat.

⁶¹⁶ Richardson (1967), 166: “El contingut positiu de la transcendència és el projecte de món (ser)”, ja que “no connota cap restricció de les possibilitats que projecta”. Tot i que això no implica que el projecte de món en la seva puresa sigui infinit. Car “el que és projectat no és ‘infinit’ sinó el complex de la significativitat total (*total Meaningfulness*) que és un món profundament finit”.

⁶¹⁷ Richardson (1967), 167.

⁶¹⁸ Richardson (1967), 166: “El Dasein, en la seva finitud, sempre existeix en una situació que necessàriament exclou totes les altres”. Aquesta idea estava assenyalada pel concepte de *nihilitat* (*Nichtigkeit*) del Dasein a SuZ.

(C) **Fonamentar com a justificar, donar fonaments o raons** (*Begründen*). El Dasein a més d'existir gràcies al projecte del món i de trobar-se enmig de l'ens, *actua*. Es comporta en relació a l'ens (inclòs ell mateix). Aquesta **intencionalitat** (segons diu Heidegger) és transcendentalment possibilitada pel (A) *projecte* (comporta una comprensió del ser) i la (B) *implicació* en i amb l'ens.⁶¹⁹ Aquest (C) comportar-se respecte l'ens com a tercer mode del fonamentar no s'identifica amb els anteriors, però és temporalitzat ("produït temporalment") per ells. En tot cas, és cooriginari, no és un mer producte. Esquemàticament ho expresse així [A + B → C]. Expressat més grollerament, la tridimensionalitat de la llibertat (transcendència) es *plasmaria* en el Dasein existent com a: (A) projectar-se comprensor, (B) afectar-se i concernir-se, i (C) actuar. Tot això entès en sentit *indicatiu formal*, a precisar.

<<El fonamentar com a donar fonaments, justificar, raonar (*das Gründen als Begründen*)>> té aquí un sentit originari, no òntic. És la possibilitació transcendental de la pregunta "*per què?*" prèvia a tot demanar-se *per què?*⁶²⁰ –no es tracta de les causes òntiques de la irrupció del primer *per què?*-. <<En aquest>> fonamentar com a *justificar* <<la transcendència del Dasein s'ocupa que la manifestació de l'ens en si mateix sigui possible (*In diesem übernimmt die Transzendenz des Daseins die Ermöglichung des Offenbarmachens von Seiendem an ihm selbst, die Möglichkeit der ontischen Wahrheit*)>> (GA 9, 168/144). Per tant, aquí tindria el seu lloc sistemàtic i la seva possibilitat la qüestió de la veritat en tots els seus graus i nivells. Des de la veritat pràctica, moral a la veritat pragmàtica, eficientista i de resultats, de la veritat òntica teòrica a la veritat ontològica o pregunta pel ser de la veritat. De fet, la veritat ontològica que tindria a veure amb la comprensió preontològica del ser (fundada d'alguna manera en el *projecte de món*) només és articulable (i en la mesura que ho sigui) a partir de la pregunta pel *perquè*. Formalment, si més no, aquest tercer mode del fonamentar es correspondria amb el problemàtic tercer existenciari de l'Aquí del Dasein: la parla (*Rede*).⁶²¹ La *parla* a *SuZ* permet l'expressivitat i comunicació de la comprensió disposada afectivament, de fet, articula allò possibilitat i disposat pel comprendre i la disposició afectiva. De manera anàloga a *VWdG* el donar-fonaments permet *expressar* allò latent en els dos modes anteriors (la projecció de la comprensió del ser i l'ens en total enmig del que ens trobem), possibilitant el comportament respecte l'ens (veritat òntica)⁶²² i, eventualment, les investigacions ontològiques com la present (ser, món,

⁶¹⁹ <<Encara que aquí no es pot mostrar, *el projecte d'un món* fa possible una comprensió prèvia del ser de l'ens, sense ser ell mateix cap relació del Dasein amb l'ens. Al seu torn, *la implicació* que permet que el Dasein es trobi situat enmig de l'ens (sense que li manqui mai un desvelament del món) i que estigui determinat per ell en el seu ànim no és cap *comportar-se respecte a l'ens*. (*Der Weltentwurf ermöglicht zwar –was hier nicht gezeigt werden kann- vorgängiges Verständnis des Seins von Seiendem, ist aber selbst kein Daseinbezug zu Seiendem. Die Eingenommenheit wiederum, die das Dasein inmitten von Seiendem (und zwar nie ohne Weltenthüllung), von ihm durchstimmt, sich befinden läßt, ist kein Verhalten zu Seiendem.*)>> (GA 9, 168/144). Aquest *comportar-se respecte l'ens* està indicat pel tercer moment del *donar fonaments o justificar* (intencionalitat).

⁶²⁰ A *WiM* (1929) la pregunta *per què?* sorgeix més aviat del no-res. Allí es vincula el no-res (manifestat amb l'angoixa), la llibertat i la transcendència. cf. GA 9, 115/102, 118/104-105, 121-122/107-108.

⁶²¹ Richardson diu que a *VWdG* només es fa menció del paral·lelisme amb *SuZ* respecte el comprendre/projecte i la disposició afectiva/trobar-se enmig de l'ens. Es correspon el fonamentar com a *justificar i donar fonament* amb la *parla* de *SuZ*? "No hi ha res explícit que garanteixi aquesta identificació". No li hem d'atribuir a l'autor el que podria haver dit i no ha dit. Però per altra banda, hi ha un paral·lelisme clar entre *SuZ* i *VWdG*, i que sembla apuntar que a *VWdG* hi ha d'haver algun representant d'allò que –potser de manera maldestre i insuficient- Heidegger havia indicat a *SuZ* amb el terme *Rede*. Richardson (1967), 170-171.

⁶²² Richardson apunta cap aquí. Admet que "l'anàlisi de la parla (*lógos*) com a existenciari del Dasein és potser la part més obscura i menys satisfactòria de *SuZ*". I malgrat ser prudent en el paral·lelisme entre *parla* i *donar raons* (*Begründen*)

fonament, Dasein). Aquest *justificar* sorgeix com els altres dos modes de la *llibertat* finita del Dasein (unitat de la transcendència), per això el Dasein en les seves demostracions, explicacions i justificacions fàctiques *pot* alliberar-se dels *fonaments*, no recórrer a ells, ignorar-los, confondre'ls, ocultar-los (*sich der »Gründe«* *entschlagen*). La llibertat implica la possibilitat de determinar fins a quin punt cal estendre o prescindir del *donar fonaments* (*Begründen*) (GA 9, 170/145).

La comprensió del ser no és “dita” fins que hi ha *justificacions*, fins que *donem raons*. Això no s’ha d’entendre literalment, atès que es tracta de *comportaments* respecte l’ens⁶²³ que *expressen* d’una manera o altra (cf.III, cap.1.4.2.3., apartat 1) l’implícitament comprès (possibilitats de ser). Això pot consistir en coses molt diverses. P.e., en obrir i tancar la porta, tractar amb animals i persones o descobrir com són les coses en la seva objectivitat. Tota veritat òntica ha de ”justificar” i “donar raons” (*begründend sein*), que vol dir, que <<s’ha de *demonstrar, acreditar* (*es muß sich ausweisen*)>> (GA 9, 169-170/145).⁶²⁴ La ciència és un cas paradigmàtic d’aquest comportament demostratiu de l’ens i acreditat, que pressuposa la transcendència (com a fonamentar) i el filosofar. La ciència es comporta respecte l’ens, la filosofia com a transcendir explícit (cf.cap.5.3.2.) “es comporta” respecte el ser (i el món).⁶²⁵

La comprensió del ser fàctica i històrica s’expressa, s’articula i es plasma en el *donar fonaments*.⁶²⁶ Fàcticament i històrica “es construeix” en el comportar-se el Dasein respecte l’ens (inclòs ell *mateix*), que es pot relacionar amb el destí (*Schicksal*), destí comú (*Geschick*) i història-del-món (*Welt-Geschichte*) de què he parlat (cf.III, cap.3.4.2.). Aquesta “construcció històrica de la comprensió del ser” -equivalent a l’esdevenir-se històric del món- no és captada de manera ontològicocconceptual, per si sola no significa cap ontologia elaborada. Per això, la transcendència com a tal queda oculta (*verborgen*) i només es pot “conèixer” per una interpretació indirecta, és a dir, per allò que ella permet en el mostrar-se de l’ens.

conclou “que *VWdG* degut a la seva brevetat es restringeix a uns mers esbossos (...) i que una elaboració més detallada del concepte de justificació transcendental molt probablement hauria permès a l’autor d’entendre’s amb el problema de l’explicitació, el sentit, el significat, etc. —en resum, amb l’aparell sencer de la interpretació hermenèutica; que una identificació de la justificació i la parla ens permetria veure com la parla articula la comprensió del ser (món) negativitzada [*negativated*], en la mesura que proporcionaria una relació en el Dasein entre el projecte i l’ens-a-comparèixer; que una tal identificació donaria a la parla un rol central, encara no tematitzat, en l’evolució del problema del ser com a problema de la veritat; que aquest rol central de la parla, identificat tan aviat com això, explicaria perquè la tasca de pensar la veritat del ser exigeix cada cop més i més meditació sobre la natura del llenguatge, l’articulació de la parla”. Richardson (1967), 171.

⁶²³ <<Aquest donar fonaments està “en la base” de tot comportament respecte l’ens, de tal manera que només en la claredat de la comprensió del ser pot manifestar-se l’ens en si mateix (és a dir, *com* a l’ens que ell és, tal i com és) (*Dieses Begründen liegt allem Verhalten zu Seiendem »zugrunde«, so zwar, daß erst in der Helle des Seinsverständnisses Seiendes an ihm selbst (d.h. als das Seiende, das es ist und wie es ist) offenbar werden kann*)>> (GA 9, 169/145).

⁶²⁴ Demostrar vol dir aquí que es duu a terme la presentació de l’ens exigida en cada cas pel *què* i el *com* de cada ens, així com pel corresponent tipus de desvelament (*Enthüllungsart*) o veritat. P.e.: com a causa o com a motiu.

⁶²⁵ Com diu al curs WS 1928/29, a diferència de la filosofia la ciència <<converteix l’ens en objecte, però només pot fer-ho gràcies al projecte ontològic, mitjançant el transcendir en el qual el Dasein es “comporta” respecte el “ser” (món, entre altres coses) (*Wissenschaft macht das Seiende zum Gegenstand und kann das nur durch den ontologischen Entwurf, das Transzendieren, in dem sich das Dasein zum »Sein«* (*Welt u. a.*) *»verhält«*)>> (GA 27, 212/225). <<La relativa claredat del coneixement científic de l’ens ve envoltada i pressionada per l’obscuritat de la comprensió del ser (*Die relative Helle wissenschaftlicher Erkenntnis des Seienden ist umdrängt vom Dunkel des Seinsverständnisses*)>> (GA 27, 213/227).

⁶²⁶ Aquí trobem reunits els tres modes del fonamentar transcendent: (A) la comprensió del ser (pro-jecte o avant-projecte de món excessiu) que és (B) fàctica (és a dir, històrica, situada, immersa i implicada amb l’ens en total) (C) s’expressa en el comportar-se “intencional” respecte l’ens (justificar i donar fonament).

Resumeixo en una taula el que hem vist sobre el *fonamentar*:

Unitat de la transcendència (llibertat) en els tres modes del fonamentar (<i>Gründen</i>) (relació originària de la llibertat amb el fonament) a <i>Vom Wesen des Grundes</i> (1929).		
(A) Instituir, fundar (<i>Stiften</i>)	(B) Prendre base, assentar-se (<i>Bodennehmen</i>)	(C) Donar fonament o raons, justificar (<i>Begründen</i>)
Projecte d'un món (projecte del per-mor o projecte del concerniment). És un pro-jecte (<i>Vorwurf</i>) de caràcter excessiu (<i>Überwurf</i>) que inaugura una comprensió del ser.	Sostracció (de possibilitats), de-limitació i afincament del projecte de món que guanya el seu poder (és "efectiu") per primer cop.	Articulació, "construcció" històrica i comunicabilitat del projecte de món (comprensió del ser expressada). Acreditació (<i>Ausweis</i>) de l'ens (veritat òntica).
Llençar-se més enllà (de l'ens)	Immersió, implicació, estar-enmig de l'ens	Comportament respecte l'ens (inclòs si-mateix)
POSSIBILITAT	BASE / FACTICITAT	DEMOSTRACIÓ / ACCIÓ
Correspondència de la transcendència (<i>VWdG</i>) amb els existenciaris cooriginaris del ser-en o Aquí del Dasein a <i>Sein und Zeit</i> (1927).		
Comprendre (<i>Verstehen</i>)	Disposició afectiva (<i>Befindlichkeit</i>)	Parla (<i>Rede</i>)

La transcendència (llibertat) s'ha revelat com a *origen* del fonamentar (*Gründen*), per tant, com la unitat habitualment dispersada dels seus diversos modes. <<La transcendència es desvela pròpiament com a origen del fonamentar com aquest és dut al *sorgiment* en la seva triplicitat. D'acord amb això, fonament significa: *possibilitat, base, demostració*. (*Eigens aber enthüllt sich die Transzendenz als Ursprung des Gründens, wenn dieses in seiner Dreifachheit zum Entspringen gebracht wird. Demnach besagt Grund: Möglichkeit, Boden, Ausweis.*)>> (GA 9, 170/145). Així, *VWdG* pot concloure que <<l'essència del fonament és la triple dispersió sorgida de mode transcendental del fonamentar: (A) en el projecte d'un món, (B) la implicació en l'ens i (C) l'ontològic donar fonaments a l'ens (*Das Wesen des Grundes ist die transzendental entspringende dreifache Streuung des Gründens in Weltentwurf, Eingenommenheit im Seienden und ontologische Begründung des Seienden*)>> (GA 9, 171/146).⁶²⁷

Aquestes reflexions "transcendentals" són importants per a la qüestió del món. Al final de l'article, Heidegger deixa anar que només en el triple fonamentar de la transcendència s'assoleix <<per primer cop aquest **tot** en el qual cada Dasein ha de poder existir (*erst das Ganze, in dem je ein Daseinsoll existieren können*)>> (GA 9, 170/146). **Si aquest tot té dret a portar el nom de 'món'**, com tot sembla indicar, podem concloure –amb la provisionalitat i seriositat pertinent– que **el món és premissa i resultat de la transcendència del Dasein**, entès amb matis i amb la riquesa pluriforme escaient.⁶²⁸

És cert que la transcendència del Dasein (l'eminèntment *transcendent*) resulta en un món

⁶²⁷ Les lletres les he afegit jo.

⁶²⁸ Assumeixo que això *no és el que diu* (explícitament) Heidegger. Més aviat, si ho llegim en relació al que *es diu* a *SuZ*, aquest *tot* seria la integritat del Dasein. Però crec que el nom de 'món' s'escau molt millor per a un tal *tot*. Fixem-nos que en la cita es parla d'un *tot* "en el qual" el Dasein pot existir. Aquest tot no pot ser el Dasein mateix, sinó allò *en què* el Dasein és-en (ser-en, Aquí del Dasein, obertura del Dasein: cf. III, cap. 1.4.1.).

(accentuant el moment C). Però el “Dasein”⁶²⁹ sent ja enmig de l’ens (B), “pressuposa” i promet un món (A), que és *allò vers el qual* sobrepassa l’ens, assolint *per primer cop* l’ens en total, si mateix (en la seva ipseïtat) i el món en la seva concreció històrica, poder i finitud (A, B i esp.C). Conceptualment, (i) aquest món “assolit” que és *el seu món* (l’espai de joc de les seves possibilitats fàctiques), no és exactament (ii) el mateix món vers el qual la transcendència traspassa, en el sentit que (i) “és” la síntesi del *projecte* (“pura” possibilitat), la *facticitat* (sostracció i concreció del projecte) i la *demostració* (comprensió expressada del ser de l’ens amb què el Dasein se les heu en cada cas). El mateix que he dit sobre el Dasein 1 i el Dasein 2, ho podem dir aquí respecte el món. (i) El *món concret* en què existim només s’assoleix en haver ja transcendit (ii) vers *el món*.⁶³⁰

Tal i com ho entenc, **el ric fenomen concret del món** implica *els tres* moments de la transcendència.⁶³¹ Podria proposar la hipòtesi que el concepte de *món* és el que dóna unitat als tres modes de fonamentar (llibertat), els acompanya sempre: com a “premissa”, “procés” i “resultat”. No hi ha cap moment de la transcendència en què el concepte de món (accentuant-ne un *sentit* o altre) no tingui lloc. Amb això estaria donant un gir al plantejament de la transcendència que fa Heidegger on *els dos llocs* que acabo de dibuixar més aviat els ocupa el Dasein. Aquests dos “llocs” són: (i) l’inicial moviment del transcendir (*vers el món*), del sobrepassar l’ens, del projectar; i (ii) el “resultat”, el retorn *des del món*. Tan cert és que el Dasein és *qui* transcedeix (i), com que *ell mateix* només arriba a ser, només arriba a *si* en l’*haver transcendit* (*vers el món*, per sobre l’ens –inclòs l’ens que ell ja “era”-) i en cap cas abans! Ara podem llegir aquest *joc* precisament sent *jugat* pel món: projecte, base i articulació (fàctica i històrica).⁶³² Malgrat que això és fer un *salt* considerable respecte la lletra de Heidegger. no crec que *tergirversi* l’esperit que l’anima.

Vull insistir en la **concreció del fenomen del món**. Aquest fenomen (de ser) es dóna en cada cas *des de* la facticitat del Dasein existent que parla i *justifica* (C), estant immers en l’ens (B), en un *projecte* de món (A) ja imperant. Només amb els tres moments s’entén que el Dasein existeixi *en* el (seu) món (“el món del Dasein del cas”), que el suporta i l’engloba com a totalitat de possibilitats fàctiques que ell *pot* desvelar a diferents nivells i que *es pot* fer *seves* (no de totes, és clar). Aquesta estructura formal de l’esdevenir-se l’èsser-en-el-món en general, “diu” dues coses. D’entrada, com és el món *en cada cas* el món del Dasein fàctic existent. Se soluciona amb això **la tensió entre Dasein singular i món comú?** És el món de cada Dasein *el mateix* món? *Formalment* sí. *Materialment* (pel que fa al contingut) no. Hem resolt alguna cosa amb aquesta resposta? Abans de decidir cal assumir el següent. Primer, que l’apropament al fenomen del món sigui ontològic implica una certa “formalitat”, que no ha de ser merament lògica ni buida. Segon, no és clar que el món “materialment” determinat *en què* viu cadascú (el món ple de *contingut*) sigui encara el fenomen ontològic del món. No encobreix aquest “món” particular ja el món a

⁶²⁹ Ontològicament, aquest “Dasein” (immers en l’ens) projectant o sent projectat en un món *no és* encara Dasein, perquè encara *no és en el món* (fàcticament), i d’aquí les cometes que li he posat. Encara que la situació que acabo d’enunciar sigui abstracta (A i B sense C), com qualsevol altra situació que deixi un dels tres moments fora.

⁶³⁰ Moviment aquest que sempre ha succeït i sempre està succeïnt en tant que el Dasein existeix.

⁶³¹ És a dir, de la llibertat “que dóna i pren fonament (base)”.

⁶³² Sobre el món com a *joc de la transcendència* i sobre l’*imperar del món*: cf. cap.8.2., 8.3..

seques? O cal suposar que el “món”⁶³³ és, en el fons, òntico-existencial (món 3), i que per tant implica el món mateix (món 4 o mundanitat)? Si això és adequat, a la resposta anterior sobre *el món mateix* com a concepte formal i *el món del Dasein del cas* com a concepte material se li escapa el problema de fons. Aquest misteri crec que té a veure amb la pertinença essencial de *mundanitat* (el món en general) i *ipseïtat* (del Dasein de *cada cas*).

5.3.2. Filosofar és el transcendir explícit: unitat del problema del món i del ser

La reflexió sobre transcendència i fonament desenvolupada a *VWdG* guanya gruix, context i direcció (vers la pregunta pel món), des de la lectura de l'abrupte final del curs *Einleitung in die Philosophie*⁶³⁴ (WS 1928/29), on s'estableix la unitat originària de la filosofia com a copertinença del problema del *ser* i el problema del *món* (precisament en relligar el camí fet per les dues seccions⁶³⁵ o vies exposades en el curs⁶³⁶). El *filosofar* com a transcendir explícit des del fonament obre, aclareix i allibera el Dasein fàctic històric deixant-lo lliure per a *al* posicionament, sense determinar-lo. És a dir, filosofar és un *explícit* tenir-món, és a dir, deixar-succeir la transcendència. Això s'entén des del rerefons de la interpretació no-vulgar de la cosmovisió des de la transcendència (cf. esp. cap.3.3.2.3.).

Les tesis bàsiques del final del curs WS 1928/29 són: (i) El problema del ser i del món formen un tot indissociable, que constitueix la problemàtica unitària de la filosofia.⁶³⁷ (ii) Equival a la problemàtica de la transcendència.⁶³⁸ (iii) Filosofar és deixar-esdevenir-se *explícitament* la transcendència des del fonament,⁶³⁹ (iv) cosa que té a veure amb la llibertat. L'aclariment d'aquestes tesis pot ajudar-nos a determinar millor el fenomen de la transcendència i, de retruc, el fenomen del món.

(i) <<Preguntar-se pel ser vol dir “fonamentar” (*Dem Sein nachfragen heißt »gründen«*)>> (GA 27, 392/416), és a dir, transcendir. I transcendir com acabem de veure exigeix (i resulta en) un món. Amb el

⁶³³ L'articulació intramundana concreta en què el Dasein del cas existeix, pensada ònticament, com a “reflexe” de l'ens de què ens ocupem. És a dir, el món 3, interpretat de manera *caiguda*, des de l'ens i no des del Dasein. Es tracta d'una curiosa amalgama entre l'accepció 1 i 3 del món.

⁶³⁴ El darrer capítol del curs (§§ 45-46) s'interromp bruscament, per manca de temps, cosa que fa que la concentració conceptual sigui extrema. L'exposició acaba sent una posició de tesis no prou articulades.

⁶³⁵ Al curs li manca tota la 3^a secció projectada on s'havia de comparar la filosofia i la història.

⁶³⁶ La 1^a via (comparació filosofia i ciència) ha posat de manifest que la filosofia no s'ocupa de l'ens, com la ciència, sinó del *problema del ser* (i preguntar-se pel ser és preguntar-se pel fonament (cf. *VWdG*)). La 2^a via (comparació filosofia i cosmovisió –transcendentalment elucidada-) ha posat a la vista el *problema del món*. La cosmovisió és *tenir-món* i la filosofia és una forma de tenir-món com a posicionament (*Haltung*).

⁶³⁷ <<Pres en la seva originarietat el problema del ser es desenrotlla necessàriament vers al que anomenem problema del món (*Das Seinsproblem –in seiner Ursprünglichkeit genommen- entrollt sich notwendig zu dem, was wir das Weltproblem nennen*)>> (GA 27, 391/415). <<El problema del ser es desenrotlla en el problema del món, el problema del món taladra i forada de nou el problema del ser, així que els dos constitueixen la problemàtica en si unitària de la filosofia (*Seinsproblem entrollt sich zum Weltproblem, Weltproblem bohrt sich zurück in das Seinsproblem, — das sagt, beide machen die in sich einheitliche Problematik der Philosophie aus*)>> (GA 27, 394/419).

⁶³⁸ <<El que ara resulta ser una problemàtica unitària composta pel problema del ser i el problema del món, no és altra cosa que el problema de la transcendència (*Was da als einheitliche Problematik des Seins- und Weltproblems aufbricht, ist das Problem der Transzendenz*)>> (GA 27, 395/419).

⁶³⁹ <<Filosofar és aquest deixar-succeir o esdevenir la transcendència a partir del fonament d'aquesta, tal com això ve indicat pel problema del ser i del món; filosofar és un transcendir explícit. (*Philosophieren ist dieses begreifende, durch Seins- und Weltproblem angezeigte Geschehenlassen der Transzendenz aus ihrem Grunde; Philosophieren ist ausdrückliches Transzendieren*)>> (GA 27, 396/420).

problema del *fonament* sorgeix la qüestió del *no-res*, que té a veure amb la problemàtica desvetllada amb el món.⁶⁴⁰ Però *no-res* i *ser* tenen a veure, atès que ‘el ser no és ens’. Com li passa al món, el ser no-és-res-d’ens (no-és-ens en absolut). A sobre, *món* i *ser* no-són-ens, però sense ells (sense tal *no-res*) l’ens no seria, no apareixeria ni es mostraria (*com a l’ens que és*) (cf. cap. 6.3.2., 7.3.).

(ii) <<Però si l’ens és i es diu és perquè l’ens és manifest. Què ha de ser i passar per tal que l’ens es manifesti? S’ha de donar el **no-res**. Què ha de ser, o què hi ha d’haver perquè es doni el **no-res**? **El món** o **la transcendència**. (*Wenn aber Seiendes ist und das gesagt wird, dann ist damit Seiendes offenbar. Was muß aber sein, daß Seiendes offenbar werden kann? Es muß das Nichts geben. Was muß sein, daß es das Nichts gibt? Die Welt oder die Transzendenz.*)>> (GA 27, 393/417). Així la pregunta pel ser (‘per què hi ha ser?’, en el sentit habitual de ‘per què hi ha ens enlloc de no res?’) desemboca en la pregunta pel món, que “equival” a la transcendència.

Però això no és cap solució, sinó únicament el principi d’un plantejament de la qüestió. Se’ns multipliquen les preguntes. Quan Heidegger parla del món o la transcendència (com a condició de possibilitat del *no-res*, que possibilita la manifestació de l’ens), es refereix a l’èsser-en-el-món o es remet al món com a concepte distint al d’èsser-en-el-món?⁶⁴¹ Totes aquestes preguntes (vers el fonament, la llibertat, la natura, la història, el *no-res*, la irrupció de la transcendència en l’ens, l’ens en total) <<es concentren en el que anomenem el **problema del món** (*konzentrieren sich in dem, was wir das Weltproblem nennen*)>> (GA 27, 394/418). Aquest problema no s’afegeix al problema del ser, car en la consideració més elemental del problema del ser ja s’hi forma l’horitzó que permet plantejar el problema del món. Aitals problemes són d’aquella mena que sempre són “coneguts” quan filosofem, sovint de manera deformada i oculta. A dia d’avui el problema del món *encara* no ha estat rigorosament plantejat ni en la seva problemàtica, diu Heidegger.⁶⁴² El problema del ser ha estat més tractat per la tradició, encara que sovint més ocultat que aclarit. Ser i món, però, es pertanyen en la seva problemàtica abismal, en el fenomen de la transcendència.⁶⁴³

(iii) La filosofia és el *transcendir* explícit elaborat conceptualment que es mou en el terreny de la unitat del problema del ser i del món.⁶⁴⁴ Això no vol dir que la transcendència sigui objecte o tema de la filosofia, com l’ens ho és de la ciència. La transcendència no ocupa cap àmbit òntic, com les plantes, p.e.

⁶⁴⁰ És a dir, amb les preguntes per com té lloc <<la irrupció del Dasein [en l’ens], la transcendència en l’ens, que és el que possibilita que l’ens es manifesti com un tot (*der Einbruch des Daseins, der Transzendenz in das Seiende, dergestalt, daß jetzt erst Seiendes an ihm selbst offenbar werden kann und es je als Ganzes ist*)>> (GA 27, 393/417). I cal afegir la pregunta per l’*ingrés de l’ens en el món* (*Welteingang*) (cf. cap. 6.1.).

⁶⁴¹ L’ambigüitat és màxima, malgrat el text sembla tractar ‘món’ i ‘èsser-en-el-món’ com a sinònims.

⁶⁴² <<No obstant, hem d’admetre que a dia d’avui encara anem a les palpentes pel que fa al problema del món, i no només pel que fa a les respostes, sinó i sobretot en relació a l’específica estructura de la problemàtica que exigeix (*Gleichwohl muß gesagt werden, daß wir bis jetzt bezüglich des Weltproblems noch völlig im Dunkeln tappen, nicht etwa nur im Hinblick auf die Antworten, sondern vor allem hinsichtlich der spezifischen Struktur der Problematik, die es fordert*)>> (GA 27, 394/418).

⁶⁴³ <<El problema del món, un cop es plantegi, no es pot pas aïllar, sinó que per la seva banda acaba obrint-se camí fins a revertir en la construcció del problema del ser (*Das Weltproblem seinerseits läßt sich, einmal entrollt, nicht isolieren, sondern es bohrt sich nun seinerseits wieder rückläufig gleichsam ein in die Konstruktion des Seinsproblems*)>> (GA 27, 394/418-419).

⁶⁴⁴ <<En el problema del ser i en el del món la transcendència es sotmet a si mateixa a elaboració conceptual (*Im Seins- und Weltproblem bringt sich die Transzendenz zur begrifflichen Ausarbeitung*)>> (GA 27, 395/418).

No pot esdevenir objecte d'estudi científic.⁶⁴⁵ Més aviat la filosofia mateixa és una realització expressiva del transcendir que l'explicita⁶⁴⁶: filosofar és deixar que s'esdevingui la transcendència des del seu fonament.⁶⁴⁷

El problema del món només es posa de manifest quan el Dasein s'inclou en la confrontació amb l'ens pròpia de la cosmovisió com a posicionament (cf. cap. 3.3.2.3.). Cada Dasein mateix és el "lloc" del transcendir⁶⁴⁸, de l'esdevenir-se el món i del tenir-món, que el filosofar en cert grau expressa. El filosofar deixa que succeixi la transcendència i <<en ell s'esdevé el posicionament més originari possible (*im Philosophieren geschieht die ursprünglichste mögliche Haltung*)>> (GA 27, 396/421). La filosofia és el **posicionament-fonamental** (*Grund-haltung*), obviant aquí el contingut del filosofar del cas i centrant-nos en el mode de ser. El filosofar ve a ser l'*esdevenir essencial del Dasein* (*Wesentlichwerden des Daseins*) (GA 27, 213/227). La pregunta pel ser no és tècnica i abstracta, sinó el retorn a l'originari del que som, per això implica una *transformació* del Dasein, una re-apropiació del seu ser, un "esdevenir-essencial".

Que la filosofia és el posicionament fonamental no vol dir que sigui un posicionament entre d'altres (suposem per l'argument que ciència, política i religió són posicionaments), sinó el posicionament sense més. O potser millor, el possibilitament del posicionar-se concretament d'una o altra manera⁶⁴⁹, perquè *filosofar* és obrir-se *ampliament*⁶⁵⁰ i originària el Dasein, sense predeterminar les possibilitats obertes, que s'ofereixen al Dasein fàctic, que és qui les determinarà, optant-hi (o no).⁶⁵¹ No és feina de la filosofia consolidar i defensar un posicionament determinat per convèncer als altres de la seva superioritat. Com més s'entén la filosofia *a si* mateixa més es limita a *deixar*-succeir la transcendència des del seu fonament i més llibertat deixa als altres per al seu posicionament.⁶⁵² Paradoxalment, com menys pretén la filosofia imposar-se, més gran és el seu impacte.

⁶⁴⁵ Com apunta Kisiel, és en aquest curs on s'estableix definitivament la diferència radical entre filosofia i ciència. Al SS 1927 la diferència encara es difuminava en dir que la filosofia *objectivava* el ser, anàlogament, malgrat la diferència ontològica, a com la ciència ho feia amb l'ens. Ara, en el WS 1928/29, s'estableix la filosofia com a origen de la ciència, i com a tal, la filosofia no és ciència en absolut. Cf. Kisiel (2007), 268-272.

⁶⁴⁶ El transcendir explícit és sempre filosofar o el filosofar és només un mode del transcendir explícit? És a dir, pot haver-hi altres formes de *transcendir explícit*, en l'art, la comunió amb l'altre, la religió, etc.? Provisionalment diria que el filosofar és l'únic transcendir explícit *conceptual*, però no l'únic transcendir explícit en general.

⁶⁴⁷ <<L'elaboració conceptual de la transcendència és un formar-se comprensivament del transcendir mateix, és en si una realització del transcendir, i precisament d'una manera originàriament pròpia (*Die begriffliche Ausarbeitung der Transzendenz ist ein verstehendes Ausbilden des Transzendierens selbst, ist in sich Völlzug des Transzendierens, und zwar ein solcher ureigener Art*)>> (GA 27, 395/418).

⁶⁴⁸ <<La transcendència succeeix en cada Dasein com a tal (*Transzendenz geschieht in jedem Dasein als solchem*)>> (GA 27, 395/419).

⁶⁴⁹ <<És precisament en l'explícit deixar-succeir la transcendència en l'eclosió de l'amplitud i originarietat internes que s'obren les possibilitats concretes de posicionament (*Erst im ausdrücklichen Geschehenlassen der Transzendenz, im Aufbrechen der inneren Weite und Ursprünglichkeit derselben öffnen sich die konkreten Möglichkeiten der Haltung*)>> (GA 27, 397/421).

⁶⁵⁰ D'aquesta *amplitud* (*Weite*) se'n parla al WS 1929/30, en relació a la *punta* (*Spitze*) com a irrupció de l'instant i singularització en la vasta amplitud (del món) que s'imposa en l'avorrimient profund (cf. cap. 7.2.2.2.).

⁶⁵¹ <<Aquestes possibilitats concretes no es determinen per via de la filosofia, sinó des del Dasein mateix concret de què es tracti (*Diese konkreten Möglichkeiten aber bestimmen sich nicht auf dem Wege der Philosophie, sondern aus dem jeweiligen Dasein selbst*)>> (GA 27, 397/421).

⁶⁵² Perquè també el Dasein filosòfic és Dasein *amb* altres, *ser-amb* (cf. GA 27, 397/421-422).

(iv) La filosofia obre el Dasein des del seu *fons*, des del fonament del *transcendir*, a la *llibertat* que ell és, empoderant-lo per adquirir el seu posicionament respecte l'ens en total. La filosofia és *llibertat-pel-posicionament*, que ja sempre “tenim”. La filosofia pot acabar traïnt-se a si mateixa actuant dogmàticament.⁶⁵³ Quan es posiciona i vol ser doctrina, deixa de ser *verb* per esdevenir *substantiu*, perdent l'essència, deixa de ser alliberadora. El transcendir queda enfosquit, en dominar la doctrina positiva. Aquesta és doblement *òntica*. En el sentit (1) que determina com és i ha de ser l'ens (oblidant-se del caràcter de *possibilitat* del ser), i en el sentit (2) que ella mateixa, com a doctrina esdevé ens (manuals, fundacions, escoles, associacions, publicacions...). La “filosofia” es converteix en una ambigua amalgama que oscil·la entre el posicionament moral, polític i metafísic i els coneixements de la ciència. Esdevé cosmovisió en el sentit habitual. És a dir, ideologia. Però en la seva essència *la filosofia no té contingut positiu*. No és descriptiva del que és, ni prescriptiva del que s'ha de fer. Ella obra, bada i deixa advenir la pregunta. El qüestionar filosòfic manté la franquesa de l'espai de possibilitats en què existim (és a dir, obre el món, l'“amplia”) per tal que el Dasein fàctic es posi, pugui bastir “cosmovisionament” (en sentit vulgar) el seu Dasein de manera lliure, pròpia i originària.⁶⁵⁴

El vincle del **filosofar** (com a posicionament-fonamental) amb la **llibertat** és bàsic.⁶⁵⁵ Aquesta llibertat implica una transformació essencial del Dasein, que recorda la “conversió” a l'existència pròpia descrita a *SuZ*. La filosofia *allibera* per a l'essencial, és a dir, per a les nostres possibilitats. <<L'essència de la filosofia consisteix en constituir un **espai d'irrupció** per al Dasein històric concret que es determina pel seu posicionament; però amb això la filosofia és futura o venidora en un sentit originari i exacte (*Das Wesen der Philosophie besteht darin, daß sie den Einbruchsspielraum ausbildet für das konkrete geschichtliche, durch Haltung bestimmte Dasein; damit ist sie aber in einem ursprünglichen und genauen Sinne zukünftig*)>> (GA 27, 398/422). Malgrat que el Dasein, com a tal, ja és *obert* al món, la filosofia l'aboca a aquest espai de joc del possible, de manera que el Dasein històric esdevé *francament* obert, i s'hi *pot* posicionar (lliurement) des d'ell mateix. *L'obertura al món* esdevé explícita en el filosofar.⁶⁵⁶ No assolim aquí el que he designat abans (cf.III, cap.3.1., 3.2., 3.3.) com a *món propi*? És això la transparència del Dasein històric? Un increment de claredat en el món? Una intensificació de *l'amplitud* del món i de *l'angle* agut de l'existir?

A més, en la cita anterior s'afirma que la filosofia és *venidora* (*zukünftig*), perquè juga amb el ser-possible que som, no ens aboca a la realitat sinó a la possibilitat. Heidegger precisa “temporalment” que si el *mite* és un “record essencial” per a la filosofia⁶⁵⁷ -el seu haver-sigut, la facticitat que tragina-, el futur és

⁶⁵³ Cf. Jaspers, K., *Introducció a la filosofia*, Edicions 62, Barcelona, 1993, 53-61.

⁶⁵⁴ Es pot criticar aquest discurs de Heidegger, i sospitar sobre la generalitat o vacuïtat de tals paraules. Per altra banda, també és innegable que només es tracta d'orientacions sobre l'essència de la filosofia. No tant la filosofia concreta i històrica d'un o altre autor, sinó el cor de l'*en què consisteix* filosofar.

⁶⁵⁵ <<Filosofar significa precisament forjar-se aquella transcendència del Dasein que anomenem **llibertat**, en la qual tot el que és essencial passa a dependre d'aquesta (*Philosophieren heißt gerade Ausbilden derjenigen Transzendenz des Daseins, die wir Freiheit nennen, in der alles Wesentliche auf Freiheit gestellt ist*)>> (GA 27, 398/422).

⁶⁵⁶ Similar a l'apropiació del món com a Situació en la resolució (cf.III, cap.3.3.).

⁶⁵⁷ La relació entre filosofia i cosmovisió és molt rica i no es pot reduir a una fórmula simple. Heidegger demana precaució sobre els propis “resultats” del curs WS 1928/29 recordant que (i) la filosofia manté una relació privilegiada amb la cosmovisió com a aixopluc (*Bergung*), amb el Dasein mític prefilosòfic (el mite és el passat de la filosofia, un record essencial). La filosofia, en virtut d'un esdevenir (història) arriba a ser quelcom diferent del mite, però la retroreferència o record roman en el que la filosofia és. (ii) A més, la filosofia com a posicionament fonamental (*Grundhaltung*)

la seva força més pròpia, que la distingeix del mite. És per aquest obrir-se al futur i al possible que li toca a la filosofia (i no la ciència) preguntar-se per la pròpia empara i posicionament (*Halt, Haltung*): pel propi *tenir-món*.⁶⁵⁸ Per això filosofar és *alliberar* el Dasein, deixar que la transcendència s'esdevingui en nosaltres des del fonament. La llibertat transcendentalment és *alliberar-se*, com a verb i esdeveniment que pren *lloc* i disposa un *temps*⁶⁵⁹, tot posant sobre la taula la **historicitat** radical de la filosofia.⁶⁶⁰ Però això es produeix en concret: el filosofar salta a <<la pròpia historicitat (*in die eigene Geschichtlichkeit*)>>, fa un <<salt a la concreta situació històrica (*Einsprung in die konkrete geschichtliche Lage*)>>.⁶⁶¹ El Dasein filosofant guanya <<la seva transcendència concreta (*seine konkrete Transzendenz*)>> (GA 27, 400/424), cosa que se li escapa a la comprensió mitjana de la filosofia, que la “degrada” en representar-la com a ciència (filosofia com a ciència o ciència com a filosofia). Aquestes males interpretacions habituals no són casuals, arrelen en el *problema de la veritat* en la filosofia, que només pot brollar del problema del ser i del món en la seva unitat.⁶⁶²

(cf. cap.3.3.2.3.) resultarà sempre un escàndol i una llosa pel Dasein mític que s'aixopluga. I així ha de ser. La filosofia li presta al mite el servei de fer-li veure que la cosmovisió com a aixopluc s'empara (*den Halt haben*) en una cosa essencialment diferent de tot posicionament (cf. GA 27, 399/423).

⁶⁵⁸ La filosofia <<en tant que transcendir explícit –posicionament fonamental- (...) subministra la possibilitat originària de l'ocasió que cada ésser-en-el-món es preguntí per la seva empara i posicionament. El filosofar com a deixar-succeir la transcendència és l'alliberament del Dasein. (*diese aber als ausdrückliches Transzendieren — Grundhaltung — gibt die ursprüngliche Möglichkeit der Veranlassung, das je eigene In-der-Welt-sein nach seinem Halt und seiner Haltung zu befragen. Philosophieren als Geschehenlassen der Transzendenz ist die Befreiung des Daseins.*)>> (GA 27, 401/425-426).

⁶⁵⁹ <<I el que s'allibera és la llibertat del Dasein mateix, i la llibertat només és en tal alliberament (*Befreit wird die Freiheit desselben, und Freiheit ist nur in der Befreiung*)>> (GA 27, 401/425-426).

⁶⁶⁰ Aquesta ressona en l'exposició de la filosofia des de la cosmovisió com a posicionament (2^a part del WS 1928/29). La 3^a part del curs WS 1928/29 havia de comparar la història i la filosofia, complementant retroactivament els resultats de la 1^a (comparació ciència i filosofia) i la 2^a (comparació cosmovisió i filosofia).

⁶⁶¹ Aquest salt va de la mà amb <<el salt en la passió del concepte, de la construcció de la transcendència (*Einsprung in die Leidenschaft des Begriffes, der Konstruktion der Transzendenz*)>>, el pas cap a un rigor i originarietat que la ciència desconeix (GA 27, 400/424).

⁶⁶² Es tracta del <<problema de la veritat en conjunt, és a dir, la pregunta de la pertinença essencial de la veritat a la transcendència (*das Wahrheitsproblem im Ganzen, d.h. die Frage der Wesenszugehörigkeit von Wahrheit zur Transzendenz*)>> (GA 27, 400/425). En la seva amplitud aquest problema s'havia de plantejar en la 3^a part del WS 1928/29 que no es realitzà. Només llavors guanyaria el seu lloc el problema de la lògica i de la veritat en ciència i filosofia. Curiosament el problema de la veritat (essència de la lògica) exigeix la qüestió de la historicitat (del Dasein), que a partir de la *Kehre* es llegeix com a història del ser. Es podria reinterpretar la *història del ser* heideggeriana com a *història del món* (cf. III, cap.3.4.2.2.). No és ni història de l'univers (cosmologia naturalista), ni història dels homes (historiografia), sinó “història” de la manifestivitat de l'ens en total. En teoria aquesta història evitaria la divisió natura/història, situant-se prèviament a la divisió ciències naturals / ciències socials.

6. PROJECTE I CONFIGURACIÓ DE MÓN

<<Ara queda clar que la comprensió del ser de l'ens i la *comprensió del món*, que és el pressupòsit per a l'experiència d'un ens intramundà, depenen mútuament. Però en la mesura en què la comprensió del món és a la vegada un *comprendre's a si mateix* propi del Dasein –ja que l'èsser-en-el-món constitueix una determinació del Dasein-, **la comprensió del ser que pertany a la intencionalitat abraça tant al ser del Dasein com al ser de l'ens intramundà que no és com el Dasein.** (*Nunmehr wird deutlich, daß dieses Seins-*[250] *verständnis des Seienden mit dem Weltverstehen zusammenhängt, das Voraussetzung ist für die Erfahrung eines innerweltlichen Seienden. Sofern nun aber das Weltverstehen -weil das In-der-Welt-sein eine Bestimmung des Daseins ausmacht— zugleich ein Sich-selbst-verstehen des Daseins ist, umgreift das zur Intentionalität gehörige Seinsverständnis sowohl das Sein des Daseins als das Sein des nichtdaseinsmäßigen innerweltlichen Seienden.*)>> (GA 24, 249-250/219).

6.1. Món, naturalesa i ingrés de l'ens al món

En la III part de la tesi hem vist la dilucidació provisional dels quatre sentits de 'món' que s'organitzen en dues parelles, cadascuna d'elles insistint en la diferència ontològica d'una manera específica (cf.III, cap.1.3.2.). Pel que fa al terme 'natura' d'entrada fa referència a l'ens, a una totalitat òtica en un sentit similar al món 1, a la vegada que implícitament assenyala la regió de ser que caracteritza aquest ens (món 2). En l'ús mitjà, però, el concepte de natura té un accent més òtic que ontològic, mentre que el de món⁶⁶³ té un accent més ontològic, de manera que ja es produeix una incipient assimetria entre 'naturalesa' i 'món'. En una investigació ontològica com la present aquesta distinció s'aprofundeix, i la podem deixar indicada en la proposició "la naturalesa és *ens*, el món *ser*".

Per afegir més llenya al foc, a voltes Heidegger admet la independència de la naturalesa respecte el món: en cas de no ingressar l'ens en el món (àmbit de la manifestació del *ser* de l'ens), no per això deixar de "ser" ens. En aquest cas extrem ens trobem amb una paradoxa: tenim ens "natural" (sic) però no tenim naturalesa (com a forma de ser de l'ens). L'ens "natural" (en *aquest* sentit radicalment òtic) no pot ser *comprès* ni *qualificat* com a natural. És a dir, no compareix ni es manifesta *com a res*. Per tant, *tampoc es mostra com a naturalesa*. (cf.III, cap.2.3.1.3., esp.apartat I).

⁶⁶³ Fins i tot el de món 3, que és un concepte òtic (òtico-existencial).

6.1.1. Naturalesa i món

6.1.1.1. Quatre significats de ‘naturalesa’

En una nota al peu a *VWdG* Heidegger reconeix que en l’anàlisi existencial de *SuZ* sembla que hi falti la *naturalesa* <<i>no només la naturalesa com a objecte de les ciències de la naturalesa, sinó també la naturalesa en un sentit originari (nicht nur die Natur als Gegenstand der Naturwissenschaft, sondern auch die Natur in einem ursprünglichen Sinne)>> (GA 9, 155/134). La natura en aquest sentit originari no la trobem en el <<en el cercle del món circumdant (im Umkreis der Umwelt)>>, ni com a útil o “objecte d’ocupació”.⁶⁶⁴ Més aviat es manifesta en el Dasein <<en tant que aquest existeix disposat afectivament i temprat *enmig* de l’ens (daß dieses als befindlich-gestimmtes inmitten von Seiendem existiert)>> (GA 9, 155-156/134).⁶⁶⁵ **Carman** identifica tres sentits en què Heidegger parla de *natura* (a *SuZ* i als cursos subsegüents).⁶⁶⁶ A aquests n’afegeixo un quart que insinua una transició possible cap al concepte de món.

(i) La ‘natura’ tal i com compareix i és codescoberta amb l’útil, en el sentit dels productes naturals, els camps de cultiu, la pluja necessària, les muntanyes com a mines i els rius com font de riquesa múltiple per a la vida humana (cf. *SuZ*, 70/98). (ii) La natura com a ens que senzillament està-aquí (*vorhanden*) i com a possible objecte d’investigació. (iii) La natura en sentit originari com a força sublim que ens travessa i sorprèn.⁶⁶⁷ Aquest sentit és el que es dona a l’ens en total que en el seu sobrepoder governa al Dasein en la cosmovisió com a *aixopluc* al WS 1928/29 (cf. cap.3.3.2.1.). Aquest sobrepoder no és reductible a l’estar-aquí de l’ens i té a veure amb la *phýsis* dels grecs, que com se’ns recorda en el curs WS 1929/30 aquesta expressió té un sentit ontic i un d’ontològic: l’ens en total imperant i la seva essència (*ser*).⁶⁶⁸ (iv) El sentit ontològic del terme ‘*phýsis*’ com a créixer i irrompre⁶⁶⁹ es refereix a l’*imperar*⁶⁷⁰ del tot de l’ens. En aquest sentit la *Phýsis* ja no és un àmbit, sinó que engloba regions diverses de l’ens: natura, història, allò diví... I apunta vers el concepte ontològic de *món*. Aquest és un sentit híbrid en què naturalesa (*phýsis*) i món es mesclen. També s’insinua aquest quart sentit en el curs WS 1928/29. Heidegger parla dels poders bàsics de l’ens (*Grundmächte des Seienden*), de <<l’imperar de la naturalesa en l’esdevenir de la història

⁶⁶⁴ No la trobem <<tampoc primàriament com a quelcom, *envers el qual ens comportem (noch überhaupt primär als etwas, wozu wir uns verhalten)>> (GA 9, 155/134).*

⁶⁶⁵ El problema de la natura troba la base en la disposició afectiva com a condició d’estar-llençat del Dasein, unitàriament amb el concepte sencer de *cura*.

⁶⁶⁶ Cf. Carman (2003), 191.

⁶⁶⁷ Aquest sentit de ‘naturalesa’ com a *facticitat* que no es deixa dominar, i que ens travessa i afina, i que nosaltres mateixos *som* (fins i tot en tant que Dasein transcendent) l’apunto més endavant: cf. cap.7.1.1.1..

⁶⁶⁸ (a) *Allò imperant* que amenaça constantment l’home a la vegada que el sosté. És <<allò que amenaçant i sostenint d’aquesta manera, impera per si mateix sense la intervenció de l’home (*was so bedrohend und tragend von sich aus waltet ohne das Zutun des Menschen*)>> (GA 29/30, 46/57). El néixer i morir de les coses (*phýsis*) no passa, és estable, constant, com diu Heràclit. (Heidegger admet que aquí comença a despuntar la distinció entre *phýsis* i *techné* com allò ja propi dels homes. En tal distinció es pot pensar la *phýsis* com una regió o domini de l’ens.) (b) *L’imperar* com a tal, el que en diríem la naturalesa de l’ens, la seva llei interna... És el que Aristòtil anomena *essencialitat*: la *ousia* és l’essència de l’ens, el seu ser, això és, la seva *phýsis*.

⁶⁶⁹ Domini de les estacions, alternança del dia i la nit, desplaçament dels astres, tempesta, temps i fúria dels elements (cf. GA 29/30, 38-39/51).

⁶⁷⁰ Més endavant, Heidegger usa el mateix terme ‘imperar’ (*Walten*) per designar el ser del món, com un imperar que penetra l’ens total, que possibilita en la seva particularitat, fent que es manifesti com a tal (cf. cap.8.3.).

(*Walten der Natur im Geschehen der Geschichte*)>>, a no confondre amb dues regions òntiques. Es tracta precisament <<del ser de la natura en l'esdevenir de la història, del context intern dels poders bàsics del ser mateix (*um das Sein der Natur im Geschehen der Geschichte, um den inneren Zusammenhang der Grundmächte des Seins selbst*)>> (GA 27, 393/418). Aquí natura i història⁶⁷¹ són pensades com el *ser* mateix, *poders bàsics del ser* que es copertanyen i es concentren en el problema del món (cf. GA 27, 394/419).

El primer sentit de la natura és el més quotidià, però enclou d'alguna manera sempre el segon, atès que la "intuïció" que la natura és independent del què en fem o en pensem nosaltres és un tret de la precomprensió (del seu ser) encara no elaborada. En la ciència i la filosofia (fins i tot en el parlar explícit del sentit comú actual) hi domina el segon sentit de naturalesa, amb diferents accents. Kant, p.e., considera que la naturalesa (segon sentit) és l'ens en total com a objecte de l'ontologia.⁶⁷² Per altra banda, com a condició de possibilitat de la segona accepció, i apuntant a un sentit peculiar de la tercera accepció, trobem un sentit de natura particular ja esbossat al SS 1925. La naturalesa és, per si mateixa, *l'incomprensible* o el *món desmundanitzat* (potser hauríem de dir *amundanitzat*) i per això cal explicar-la (ciència).⁶⁷³ Això té a veure amb la noció d'*ens mut i estult*, d'ens sense món o sense comprensió de ser, que he apuntat a partir d'una interpretació del § 43 de *SuZ* (cf. III, cap. 2.3.1.3., apartat I).

Una menció una més detallada es mereix Kant, que distingeix explícitament entre 'món' i 'naturalesa', tot i que per a Heidegger, la determinació ontològica del concepte de món no sigui suficient. Per a Kant, els conceptes 'món' i 'naturalesa' es refereixen al mateix ens, tot i que ontològicament *de manera diferent*.⁶⁷⁴ <<El **món** és la totalitat que representa el conjunt complet de les determinacions aprioriques, que diuen el que pertany a un ens possible d'acord amb el seu contingut quiditatiu. La **naturalesa** és la totalitat corresponent, que delimita el *modus existendi*. (*Welt ist die Ganzheit, die den Inbegriff derjenigen apriorischen Bestimmungen darstellt, die sagen, was zu einem möglichen Seienden seinem Wasgehalt nach gehört. Natur ist die entsprechende Ganzheit, die den modus existendi umgrenzt.*)>> (GA 26, 228/208). 'Món' es refereix a l'*a priori* de l'*essentia*, és a dir, a totes les determinacions de la *possibilitat* de la naturalesa, sense fer referència a la seva existència.⁶⁷⁵ Aquest concepte de món continua sent ontològicament insuficient i massa estret, als ulls de Heidegger.⁶⁷⁶ Per altra banda, 'natura' es remet a la

⁶⁷¹ <<Què vol dir que la naturalesa és ensems històrica? Què vol dir que en l'ens s'hi temporalitza el temps i s'extén l'espai? (*Wie ist so etwas wie Natur im Ganzen des Seienden, das zugleich geschichtlich ist? Was heißt es, daß im Seienden dergleichen wie Zeit sich zeitigt und Raum sich ausbreitet?*)>> (GA 27, 393/418).

⁶⁷² <<L'ens exemplar per a l'ontologia general de Kant és, per descomptat, la naturalesa, és a dir, l'ens en si, com allò que descobreix la ciència matemàtica de la naturalesa. (*Das exemplarische Seiende für Kants allgemeine Ontologie ist ja die Natur, d. h. das Seiende an sich, wie es die mathematische Naturwissenschaft entdeckt.*)>> (GA 26, 227/208).

⁶⁷³ <<La naturalesa és allò per principi explicable i que cal explicar, precisament perquè ella és incomprensible per principi, *l'incomprensible* per antonomasia, i això perquè la naturalesa és el *món desmundanitzat*, en tant que la prenem en aquest sentit extrem com l'ens que és descobert en la física. (*Natur ist das prinzipiell Erklärbare und zu Erklärende deshalb, weil sie prinzipiell unverständlich ist; sie ist das Unverständliche schlechthin, und sie ist das Unverständliche, weil sie die entweltlichte Welt ist, sofern wir Natur in diesem extremen Sinne des Seienden nehmen, wie es in der Physik entdeckt ist.*)>> (GA 20, 298/272).

⁶⁷⁴ Com a totalitat matemàtica i totalitat dinàmica respectivament. Sobre el concepte de món en Kant (cf. cap. 4).

⁶⁷⁵ <<El **món** designa la regió naturalesa respecte del contingut essencial de la seva quiditat (...). El món és la totalitat de la quiditat apriorica d'allò que pertany a la naturalesa, independentment de si existeix o no! (*Welt bezeichnet die Region Natur hinsichtlich des Wesensgehaltes ihrer Sachhaltigkeit (...). Welt ist die Ganzheit des [229] apriorischen Wasgehaltes dessen, was zur Natur gehört – abgesehen davon, ob sie existiert oder nicht!*)>> (GA 26, 228-229/209).

⁶⁷⁶ <<Aquest concepte de món, com a totalitat matemàtica, com a ideal transcendental sense incloure pròpiament

mateixa totalitat en tant que existent i efectiva (cf. *KrV* nota A 418, B 446), al <<com del que està-aquí (*natura formaliter spectata*), el com d'allò que també anomenem *naturalesa materialiter* (*Wie des Vorhandenseins (natura formaliter spectata) dessen, was wir auch materialiter Natur nennen*)>> (GA 26, 228/209). Però l'ontologia de la naturalesa també és un *a priori*, el que fa referència al *modus existendi* de la naturalesa <<sense decidir si es realitza o no (*bleibt unentschieden, ob er sich verwirklicht oder nicht*)>> (GA 26, 229/209). Aquesta dificultat recorre la metafísica i l'ontologia tradicionals, també en Husserl, que en la reducció fenomenològica desconnecta l'efectiu posant l'accent en el *que*⁶⁷⁷, sense per això desconnectar l'efectivitat (és a dir, l'*a priori* de l'*existentia*).⁶⁷⁸

6.1.1.2. Distinció general entre 'món' i 'naturalesa' en el SS 1927

És en el curs del SS 1927 que trobem més articulada la diferència i relació entre món i naturalesa, partint de la tesi que *el món no és la naturalesa*. Quines raons donen suport a aquesta tesi? En quin sentit formulem l'afirmació anterior? En quin sentit pensem aquí la naturalesa? És el món una cosa diferent de la naturalesa o cap cosa en absolut? Primer de tot Heidegger nega la identificació del *món* amb la *naturalesa* i del *món circumdant* amb la *totalitat d'útils òntica* (cf. III, cap. 1.3.3.1. (apartat VII), 1.3.4.3. (apartat II.1., II.2.)).⁶⁷⁹ Filosòficament, la naturalesa <<en el sentit de cosmos total (*im Sinne des ganzen Kosmos*)>> o del que de manera corrent diem <<univers (*Weltall*)>> no es pot identificar amb el món pròpiament dit (món 4) (GA 24, 235/208). *L'univers* o *totalitat de l'ens* (*das All des Seienden*) -és a dir, totes les coses juntes (animals, plantes, homes, planetes...)- pot ser concebut com l'*intramundà* (*das Innerweltliche*), però no com el món. L'univers (tot l'ens) pressuposa el món? En quin sentit?

Doncs en el sentit que el món com a tal és <<allò prèviament revelat (*das vorherig schon Enthüllte*)>>, que precedeix a tot l'ens de l'ocupació i de la contemplació, sense identificar-s'hi. El món s'ha *precomprès* sempre, per això és allò de què ens oblidem en primer lloc. En tant que <<ja revelat d'antuvi (*vorgängig schon enthüllt*)>>, <<el món és allò que és i des d'on tornem a l'ens que tractem i amb el qual ens aturem (*Welt ist dasjenige, was ist und wovon her wir auf das Seiende, mit dem wir es zu tun haben und wobei wir uns aufhalten, zurückkommen*)>>. Només en tant que existents *en un món* <<podem topar amb l'ens intramundà (*Auf innerweltliches Seiendes können wir (...) stoßen*)>> (GA 24, 235/208). Predonat, prèviament revelat, precomprès i oblidat, el món no és cap tot òntic: ni el món 1 en el sentit de l'univers físic, ni el "món" com a tot d'útil (totalitat intramundana). No pot ser el resultat d'un coneixement progressiu acumulatiu de les

l'existència, significa que el concepte de món en Kant (...) no és clar en la seva totalitat i segueix sent massa estret (*Dieser Begriff der Welt als mathematische Ganzheit, als transzendentes Ideal, ohne gerade die existentia miteinzubegreifen, deutet an, daß der Weltbegriff bei Kant (...) im ganzen ungeklärt und noch zu eng ist.*)>> (GA 26, 229/209).

⁶⁷⁷ 'Essència', diu Heidegger, és un terme ambigu, ja que esmenta l'*a priori* de l'*essentia*, però també de l'*existentia*! (cf. GA 26, 229/209).

⁶⁷⁸ <<Amb la desconnexió de l'efectiu no es desconnecta l'efectivitat, és a dir, el *modus existendi* i la seva vinculació essencial amb el contingut essencial en sentit estricte (*aber mit der Ausschaltung des Wirklichen ist nicht die Wirklichkeit, d.h. der modus existendi und sein Wesenszusammenhang mit dem essentialen Gehalt im engeren Sinne ausgeschaltet*)>> (GA 26, 229/209).

⁶⁷⁹ <<el món no és la naturalesa i, en general, no és el que està-aquí, ni tampoc la totalitat de les coses que ens envolten, l'entramat d'útils, és el món circumdant (*die Welt ist nicht die Natur und überhaupt nicht das Vorhandene, sowenig wie das Ganze der uns umgebenden Dinge, der Zeugzusammenhang, die Umwelt ist*)>> (GA 24, 235/208).

coses que hi ha, ni la totalitat possible de coses a conèixer, car el món és el *previ* (*das Vorherige*)⁶⁸⁰ per excel·lència, el precomprens englobant que possibilita tota circumstància, situació, particularitat i del comparèixer de tot ens singular.

Heidegger recomana distingir de manera estricta entre el *concepte fenomenològic de món* i el *concepte prefilosòfic i comú*, segons el qual ‘món’ vol dir <<l’ens mateix, la naturalesa, les coses, i la totalitat de l’ens (*das Seiende selbst, die Natur, die Dinge und das All des Seienden*)>> (GA 24, 236/208). Aquest concepte prefilosòfic ve a ser el món 1 (concepte òntico-natural de món) i fins i tot el món 2, apuntat al § 14 de *StuZ*, mentre que el concepte fenomenològic es correspon amb el món 3 i sobretot món 4 (concepte ontològic).

Però, si el món (en sentit ontològic o món 4) no és *com* la naturalesa ni com la totalitat de l’ens, *com és?* Com determinar el **misteriós mode de ser del món**? Aquesta no és tasca fàcil, i és millor no prometre solucions fàcils o respostes triomfals, adverteix Heidegger.⁶⁸¹ Per desenvolupar-la cal partir de l’estructura ontològica del Dasein. El perill de preguntar pel món rau en les respostes *exprés* que eludeixen la veritable pregunta, com és el cas de la identificació del món amb l’univers, el tot òntic entès com a naturalesa subsistent. Heidegger enceta la **via existenciària**, diguem-ne. El món s’ha de determinar *existenciàriament*, ja que hi ha món en tant que el Dasein existeix, i el món *hi és* en un sentit similar a com el Dasein hi és; no està-aquí en el sentit de l’ens subsistent.⁶⁸² Dasein i món van sempre plegats.⁶⁸³ Heidegger considera que el món <<és una determinació de l’èsser-en-el-món, un moment en l’estructura del mode de ser del Dasein (*Sie ist eine Bestimmung des In-der-Welt-seins, ein Moment der Struktur der Seinsart des Daseins*)>> (GA 24, 237/209). **El món existeix**, sense que determini el sentit peculiar d’aquesta forma d’existència (cf. III, cap. 3.4.1.2., apartat III.1.). Al meu entendre, això és més el plantejament d’un problema que no una solució. En resum, tenim que el món és habitualment **oblidat, previ** (a l’ens, en tant que és precomprens) i **existent** (no-subsistent).

La primera **objecció** a aquest plantejament és l’acusació de subjectivisme. Si el món no està-aquí, no subsisteix ni és present i en si, i en canvi és una determinació existenciària que *d’alguna manera* pertany al Dasein, *llavors el món és subjectiu*. De retruc, l’ens intramundà també ho és—cosmos i

⁶⁸⁰ <<Previ: el que està develat i és entès ja des del començament en tot Dasein existent, abans de tot captar aquest o aquell ens; és previ en tant que està sempre ja develat, davant nostre (*Vorherig: das, was vorher schon, vor allem Erfassen von diesem oder jenem Seienden in jedem existierenden Dasein enthüllt und verstanden ist, vorherig als dasjenige, was als zuvor schon immer Enthülltes her zu uns steht*)>> (GA 24, 235/208).

⁶⁸¹ <<Amb la pregunta de com és el món que forma part de l’èsser-en-el-món, ens situem en un lloc que, igual que altres, presenta un perill especial per a la filosofia, en el qual fàcilment s’eludeix l’autèntic problema per tal de fabricar una solució còmoda i accessible (*Mit der Frage, wie die im In-der-Welt[237]-sein angesprochene Welt ist, stehen wir an einer Stelle, die -wie auch andere- für die Philosophie von besonderer Gefahr ist, an der man leicht vor dem eigentlichen Problem ausweicht, um sich irgendeine bequeme und eingängige Lösung zu verschaffen*)>> (GA 24, 236-237/209).

⁶⁸² <<El món és quelcom similar al Dasein. No és subsistent com les coses, sinó que és aquí, hi és, com el Dasein [ser-hi], que som nosaltres mateixos, és a dir, existeix. (...) El món no és subsistent, sinó que, per contra, existeix, té el mode de ser del Dasein. (*Die Welt ist etwas Daseinsmäßiges. Sie ist nicht vorhanden wie die Dinge, sondern sie ist da, wie das Da-sein, das wir selbst sind, ist, d. h. existiert. (...) Die Welt ist nicht vorhanden, sondern sie existiert, d. h. sie hat die Seinsart des Daseins*)>> (GA 24, 237/209).

⁶⁸³ El Dasein no és un ens intramundà, com una cadira, o les muntanyes que veiem des de casa. <<La cadira no té un món a partir del qual pugui comprendre’s a si mateixa i en el qual pogués existir com a l’ens que és, sinó, al contrari, és subsistent (*Der Stuhl hat keine Welt, aus der er sich verstünde und in der er als das Seiende, das er ist, existieren könnte, sondern er ist vorhanden*)>> (GA 24, 236/209).

naturalesa en tant que apareixen-. Ens trobem amb un *idealisme subjectiu* radical insostenible? (cf. III, cap.1.3.4.2., 1.3.4.3. i 1.3.6.3. (apartat II); IV, cap.6.2.3.). Davant d'això, Heidegger considera que la pregunta pel *com* del món (la cerca del fenomen (de ser) del món) ens duu a <<determinar què i com és el subjecte: què pertany a la subjectivitat del subjecte (*zu bestimmen, was und wie das Subjekt sei, - was zur Subjektivität des Subjekts gehöre*)>> (GA 24, 238/210). Determinar la *subjectivitat del subjecte* no és, però, una subjectivació del ser, de l'ens o del món (cf. cap.5.1.2., 5.2.1, 5.2.4. i esp.6.2.2.). Així, l'acusació d'idealisme subjectiu que planeja entorn la concepció del món de Heidegger és combatuda mitjançant l'imperatiu d'investigar amb profunditat l'essència del Dasein a la qual li "pertany" (un) món.⁶⁸⁴ Les insinuacions que un ens subjectiu projecta des de dins un món cap enfora, com qui l'escupís, resulten incompatibles amb els fenòmens, atès que el Dasein existent ja és-en-el-món, en el projecte de món. No existeix i després "genera" un món amb el seu actuar. <<En tant que [el Dasein] existeix, juntament amb el seu ser, ja [li] ha estat [pre]projectat un món davant seu (*Sofern es existiert, ist ihm mit seinem Sein eine Welt vor-geworfen*)>>. Existir vol dir pre-projectar (projectar davant, *vor-werfen*) o haver estat ja projectat (*vorher-werfen*) un món a partir del qual pugui comparèixer l'ens en general i el Dasein arriba a si (cf. cap.5.3.1. i 6.3.1.1.).⁶⁸⁵

Tot això lliga amb el model interpretatiu articulat a la III part d'aquesta tesi segons el qual la investigació sobre el si-mateix del Dasein de la 2^a secció de *SuZ* és, a la vegada, una investigació sobre el món. En concret, sobre el sentit en què el món és sempre, d'alguna manera, *el meu món*, sense per això ser un món particular on visqui "sol", amo i senyor del que hi ha i del que passa. La reflexió sobre la copertinença de *mundanitat* i *ipseïtat* és un dels problemes de fons més radicals que el plantejament de Heidegger sobre la qüestió del món posa de relleu (cf. III, cap.3.1.2., 3.3.5.; IV, cap.5.2.1., 6.2.2., 7.2.2.2.).

Respecte les dificultats i confusions que genera la diferència entre natura i món també és rellevant el fenomen denunciat per Heidegger com el *domini d'una comprensió indiferent del ser* com a *estar-aquí* (*Vorhandenheit*) *en sentit laxe* –precientífic-. Aquesta inaparent comprensió preontològica mitjana determina d'entrada tot ens.⁶⁸⁶ Aquesta indiferència és responsable de moltes insuficiències filosòfiques. P.e., l'aparentment inequívoca separació tradicional de l'ens en *res cogitans* i *res extensa* es duu a terme sota la guia d'un mateix concepte de ser preontològicament dominant, que ontològicament resta indeterminat. Per contra, Heidegger veu que hi ha <<una distinció radical en la constitució de ser d'aquests dos ens (*daß zwischen diesen beiden Seienden radikale Unterschiede der Seinsverfassung bestehen*)>>, tant radical

⁶⁸⁴ Com la pregunta pel ser ens remet al Dasein, la pregunta pel món també exigeix una determinació ontològica del peculiar ens que som.

⁶⁸⁵ <<**Existir** significa, entre d'altres coses, **pre-projectar-se un món**, de tal manera que amb l'estar-lleuat propi d'allò projectat, o sigui, amb l'existència fàctica d'un Dasein, es descobreixi en cada cas també ja quelcom subsistent. Amb el projectat [davant], amb el món projectat es revela allò a partir del qual allò subsistent es pot descobrir. (*Existieren besagt unter anderem: sich Welt vorher-werfen, so zwar, daß mit der Geworfenheit dieses Vorwurfs, d. h. mit der faktischen Existenz eines Daseins je auch schon Vorhandenes entdeckt ist. Mit dem Vorwurf, mit der vorgeworfenen Welt, ist das enthüllt, von wo aus erst ein innerweltlich Vorhandenes entdeckbar ist.*)>> (GA 24, 239/211).

⁶⁸⁶ <<Aquesta comprensió del ser que en cert sentit abraça tot l'ens és, en principi, *indiferent*; de manera comú diem **ens**, allò que és, a tot el que compareix d'una manera o altra, sense diferenciar els modes determinats del ser. La **comprensió del ser** és **indiferent**, però sempre **diferenciable**. (*Dieses Seinsverständnis, das alles Seiende in gewisser Weise umgreift, ist zunächst indifferent; wir nennen gemeinhin alles, was irgendwie als Seiendes begegnet, seiend, ohne hinsichtlich bestimmter Weisen des Seins zu differenzieren. Das Seinsverständnis ist indifferent, aber jederzeit differenzierbar.*)>> (GA 24, 250/219).

que la determina com a *diferència ontològica* entre la constitució del ser del Dasein (existència) i la de la naturalesa (estar-aquí, subsistència). No és clar, diu, que puguem determinar aquests dos modes de ser <<a partir d'un concepte unitari de ser en general (*aus einem einheitlichen Begriff des Seins überhaupt*)>>. Existència i subsistència són, segons Heidegger, més dispersos del que en l'ontologia tradicional ho són el ser de Déu i el de l'home, car se'ls concep ambdós com a subsistents! Però el Dasein, tot i trobar-se enmig de l'ens, ja sempre l'ha transcendit, perquè existeix comprnent l'ens en un món.⁶⁸⁷ El problema és la *indiferència* del ser no problematitzada com a estar-aquí (cf. GA 24, 250-251/219-220). Al meu entendre aquesta diferència radical és igual o encara més forta entre *natura* i *món*, **atès que la natura és un ens i, per contra, el món no ho és.**⁶⁸⁸

6.1.1.3. Intramundanitat, naturalesa i món

En el mateix SS 1927 es matisa la relació entre l'ens (naturalesa) i el món, a partir del concepte de intramundanitat. La disquisició es resumeix en la tesi que la *intramundanitat* (ii) no pertany necessàriament al *ser de la naturalesa*, (i) ni al *ser del Dasein*. És important no confondre aquestes dues estructures de ser: <<**La intramundanitat** com a *possible* determinació del que està-aquí (*Innerweltlichkeit als einer möglichen Bestimmung des Vorhandenen*)>> i **l'èsser-en-el-món** com a determinació necessària del Dasein (GA 24, 239/211).

(i) La intramundanitat no pertany al ser del Dasein amb la mateixa força i necessitat com li escau l'èsser-en-el-món.⁶⁸⁹ El Dasein existent *no pot ser* sense món, ni abans ni després que hi hagi un món. El món precedeix el Dasein existent del cas. D'entrada la intramundanitat escau a tot allò que compareix dins del món, no a l'ens que és-*en* el món (cf. III, cap. 1.4.1.).

(ii) La naturalesa en tant que descoberta⁶⁹⁰ és un ens intramundà, <<però la intramundanitat no pertany al seu ser (*Aber Innerweltlichkeit gehört gleichwohl nicht zu seinem Sein*)>>. La intramundanitat li "advé" d'alguna manera en tant que ens n'ocupem o ens preocupa i inquieta. <<A aquest ens, a la naturalesa, li *correspon* la intramundanitat únicament quan és *descobert* com a ens (*Innerweltlichkeit fällt diesem Seienden, der Natur, dann lediglich zu, wenn es als Seiendes entdeckt ist.*)>>. Si no la descobrim (dins del nostre món) la naturalesa igualment "és". Si no és necessari *que hagi d'existir* el Dasein, llavors la intramundanitat no correspon necessàriament a la naturalesa com a determinació ontològica del seu ser

⁶⁸⁷ <<Malgrat que és enmig de l'ens i que està envoltat per ell, en tant que existeix, el Dasein ha traspasat ja sempre la naturalesa. (*Obzwar inmitten des Seienden seiend und von ihm umfassen, hat das Dasein als existierendes die Natur immer schon überstiegen.*)>> (GA 9, 138-139/121). Aquesta idea escrita a *VWdG* també la trobem en el curs del SS 1928 (GA 26, 212/195). (cf. cap. 5.2.4.).

⁶⁸⁸ En cert sentit es tracta de la mateixa diferència ja apuntada en la cita anterior del SS 1927, perquè la diferència radical entre constitució del ser del Dasein i constitució del ser de la natura és justament que el *món* pertany a la primera essencialment, i només "contingentment" a la segona, i encara reductivament com a *intramundanitat*.

⁶⁸⁹ <<Per contra, al ser Dasein no li pertany la intramundanitat, sinó l'èsser-en-el-món. No podria correspondre-li mai la intramundanitat, al menys no com la de la naturalesa. (*Dagegen gehört zum Sein des Daseins nicht Innerweltlichkeit, sondern das In-der-Welt-sein. Innerweltlichkeit kann ihm nicht einmal zufallen, jedenfalls nicht wie der Natur.*)>> (GA 24, 240/212). De fet, *si que li escau una peculiar intramundanitat*, però que no és com la de *possible* intramundanitat de la naturalesa, sinó la intramundanitat de ser-uns-amb-altres i del ser-hi-amb (cf. III, cap. 1.3.6.1., apartat II).

⁶⁹⁰ És indiferent en quina mesura estigui descoberta, si en sentit científic (físic, teòric) o en de manera corrent com quan parlem de la natura aquí fora (muntanya, bosc, rierols, prats, cants d'ocells).

més propi. Ara bé, en tant que existeix el Dasein i hi ha món, <<llavors l'ens és *eo ipso* descobert en major o menor grau com a intramundà (*dann ist eo ipso auch faktisch in mehr oder minder weitem Ausmaß Seiendes als innerweltliches entdeckt*)>>, també l'ens natural. Sigui com sigui a l'estar-aquí com a ser específic de la naturalesa <<no li pertany la intramundanitat com una determinació ontològica del seu ser, sinó com a possible determinació, però una determinació necessària per a la possibilitat de la descobribilitat de la naturalesa (*Zum Sein des Vorhandenen, der Natur, gehört nicht Innerweltlichkeit als eine Bestimmung seines Seins, sondern als eine mögliche Bestimmung, aber eine notwendige Bestimmung für die Möglichkeit der Entdeckbarkeit der Natur*)>> (GA 24, 240/212). En resum, a la naturalesa descoberta (*entdeckte Natur*), a la naturalesa com a naturalesa, a l'ens naturalesa en tant que ens *relata*, en tant que ens hi fem, ens hi comportem, hi actuem i la coneixem, <<li pertany ja estar en un món (*gehört es, daß es je schon in einer Welt ist*)>>, és a dir, la intramundanitat. Però essencialment, al *ser de la naturalesa* (sense entrar en si aquest ser és comprès o no, per tant sense entrar si l'ens és descobert o no) no li pertany la intramundanitat. **La intramundanitat pertany a l'ens comprès com a naturalesa (la naturalesa descoberta), però no al ser mateix de l'ens natural.**⁶⁹¹ Fins i tot en comprendre l'ens com a naturalesa ja entenem que aquest ens és independent a la nostra existència, tot i que aquesta *comprensió* no seria possible sense nosaltres.

En definitiva, la naturalesa pot ser intramundanament, i de fet, quan en tenim notícia, en parlem, la coneixem i ens hi referim, és perquè és de manera intramundana. Amb tot, aquesta intramundanitat no forma part del seu ser. L'ens que només és en tant que intramundà, el ser del qual consisteix bàsicament en la intramundanitat és l'ens històric (*das geschichtliche Seiende*). El venir al ser i el perdurar, la decadència i possible desaparició de l'ens històric compleix condicions ontològiques diferents que l'ens natural. En conclusió tenim que el món només “és” si existeix el Dasein (i el Dasein del cas només pot existir si ja “hi ha” món), mentre que la naturalesa podria ser inclús sense Dasein (en condicional).⁶⁹²

Parlant en termes de *veritat de l'ens* s'exposa un fenomen semblant al curs del WS 1928/29. La veritat òptica (manifestar-se de l'ens) s'entén en diversos sentits: (a) la veritat del que està-aquí (*Vorhandenes*) és un possible *convenir-li* el desocultament; (b) la veritat del que és-a-mà (*Zuhandenes*) és un <<quedar necessàriament travessat per la veritat (*notwendig hindurchgegangen durch Wahrheit*)>> -tot i que no necessàriament com a ens a mà fàcticament en ús-, precisament per (c) la veritat que pertany *essencialment* al Dasein (cf. GA 27, 112/121).

⁶⁹¹ Heidegger deixa la porta oberta al concepte fenomenològicament *negatiu* de la naturalesa *no descoberta*. És a dir, de la naturalesa no intramundana.

⁶⁹² <<El món és només si existeix un Dasein i en la mesura en què existeixi. La naturalesa pot ser també inclús encara que no existeixi cap Dasein. (*Welt ist nur, wenn und solange ein Dasein existiert. Natur kann auch sein, wenn kein Dasein existiert.*)>> (GA 24, 241/213).

6.1.2. L'ingrés en el món per part de l'ens

El concepte de l'*ingrés en el món (Welteingang)* per part de l'ens s'ha de llegir com a continuació de la relació entre naturalesa (ens) i intramundanitat encetada (cf. cap. 6.1.1.3.). Al SS 1927 s'estableix que la intramundanitat pertany com a *possibilitat* (i no necessàriament) al ser de la naturalesa, i el terme 'ingrés en el món' encara no apareix -el trobem en el SS 1928 i a *VWdG*-.

El Dasein com a transcendència, sobre-empenta (*Überschwung*) i sobrepassament de l'ens (vers el món) és la *possibilitat ontica* que l'ens ingressi en el món⁶⁹³; això és, que esdevingui intramundà.⁶⁹⁴ L'ingrés en el món de l'ens només és possible en tant que hi ha un ens existent, lliure i transcendent (per tant, temporal i temporalitzant).⁶⁹⁵ El Dasein és l'*ocasió (Gelegenheit)* perquè la naturalesa es manifesti *com el que és*. Transcendir és donar aquesta ocasió... Per tant, l'*ingrés en el món* és possible i ocasional, ja que sense Dasein no hi manifestivitat de l'ens.⁶⁹⁶ La possibilitat "especulativa" que l'ens malgrat *ser* no entri en el món (en l'àmbit total de la manifestació del que és) es pot remetre fenomenològicament a l'experiència del descobriment (biogràfic, històric, natural) d'ens dels quals no se'n sospitava l'existència (ni com a possible).

Ara bé, aquest *entrar l'ens en el món* no és cap *procés (Vorgang)* que li esdevingui a l'ens (subsistent), no és un esdeveniment ontic o causal, ni una alteració de les seves propietats, sinó que *succeeix (geschieht)* "amb" l'ens.⁶⁹⁷ És un *esdeveniment (Geschehen)* ontològic⁶⁹⁸ que passa "amb" l'ens per ocasió de l'existir del Dasein històric.⁶⁹⁹ Aquest ens *transcendent* dona lloc i hora perquè l'ens (natura) esdevingui intramundà i pugui comparèixer *com el que és* (en si). L'ens esdevé fenomen, guanya "presència" per primer cop.⁷⁰⁰ Un cop ingressat en el món l'ens subsistent *es mostra* justament com a

⁶⁹³ <<El Dasein, vist metafísicament a partir de l'èsser-en-el-món, en tant que existent fàctic, no és més que la possibilitat efectiva d'*ingrés al món* de l'ens (*das Dasein [ist], von diesem In-der-Welt-sein her metaphysisch gesehen, als faktisch existierendes nichts anderes als die seiende Möglichkeit des Welteingangs von Seiendem*)>> (GA 26, 249/225).

⁶⁹⁴ Tot i que al SS 1928 ja no es parli ben bé en aquests termes propis de *SuZ*, encara habituals al curs SS 1927.

⁶⁹⁵ <<Només quan en la totalitat de l'ens l'ens esdevé més ens en l'existència del Dasein, és a dir, quan la temporalitat es temporalitza, llavors arriba el moment i l'hora de l'*ingrés al món* de l'ens (*Nur wenn in der Allheit des Seienden das Seiende seiender wird in der Existenz von Dasein, d.h. wenn Zeitlichkeit sich zeitigt, dann gibt es Stunde und Tag des Welteingangs von Seiendem*)>> (GA 26, 249/226).

⁶⁹⁶ <<L'ens, p.e. la naturalesa en sentit més ampli, no es podria pas manifestar si no trobés l'*ocasió* per entrar en un món. Per això parlem del possible i ocasional *ingrés en el món* de l'ens (*Seiendes, etwa die Natur im weitesten Sinne, könnte in keiner Weise offenbar werden, wenn es nicht Gelegenheit fände, in eine Welt einzugehen. Wir sprechen daher vom möglichen und gelegentlichen Welteingang des Seienden*)>> (GA 9, 159/136-137). <<En efecte, si no tingués l'*ocasió* d'entrar en un món, l'ens (subsistent) mai podria ser trobat (*Allerdings könnte Seiendes (Vorhandenes) nie angetroffen werden, wenn es nicht die Gelegenheit hätte, in eine Welt einzugehen*)>> (GA 26, 250/227).

⁶⁹⁷ <<L'*ingrés en el món* no és cap *procés* en el subsistent, en el sentit que en ell es produís un canvi (...). L'*ingrés del subsistent en el món* és "quelcom" que s'esdevé amb ell (...), té el caràcter de l'esdevenir, de la història. L'*ingrés en el món* ocorre quan ocorre la transcendència, quan el Dasein històric existeix. (*Welteingang ist kein Vorgang am Vorhandenen, in dem Sinne, daß es sich dabei veränderte (...). Welteingang [251] des Vorhandenen ist >etwas<, was mit ihm geschieht (...), hat den Charakter des Geschehens, der Geschichte. Welteingang geschieht, wenn Transzendenz geschieht, d. h. wenn geschichtliches Dasein existiert (...)*)>> (GA 26, 250-251/227).

⁶⁹⁸ En el sentit que es parla d'"esdevenir (*Geschehen*)" en relació a la temporalització del Dasein a *SuZ* (§§ 72-77).

⁶⁹⁹ 'Històric' és a dir que s'esdevé, que és esdevenir (*geschichtlich*).

⁷⁰⁰ Sembla implicar-se quelcom com "un ens fora del fenomen", cosa que fenomenològicament absurda, que no és més que un pensament especulatiu. Això té a veure amb l'ens sense món o fora del món insinuat ja a *SuZ* (cf. III, cap. 2.3.1.3., apartat I).

independent a tot ingrés en el món (cf. GA 26, 251/227); és a dir, en el seu en-si. Ni l'ingrés en el món ni la intramundanitat pertanyen a l'essència del subsistent (*Vorhandenes*), només són condició transcendental de la seva manifestació possible.⁷⁰¹ Sense món ni Dasein no hi ha manifestació de l'ens (natura), sense que això impliqui que l'ens desaparegui o no "hi sigui".⁷⁰²

En resum, l'ens subsistent *no depèn* en el seu *en-si* del "fet" que entri en el món. La naturalesa només *depèn* del món pel que fa al seu mostrar-se i a la possibilitat de ser investigada i coneguda en el seu estar-aquí. La naturalesa *intramundana* (1r sentit de 'naturalesa') en tant que descoberta permet l'estudi del seu *en si*, del seu pur-estar-aquí (2n sentit) independent de l'existir del Dasein!⁷⁰³ L'esdeveniment ontològic de l'ingrés de l'ens en el món implica que <<en la totalitat de l'ens, mitjançant la temporalització del Dasein, l'ens esdevé "més ens" (*in der Allheit von Seiendem das Seiende 'seiender' wird in der Weise der Zeitigung von Dasein*)>> (GA 9, 159/137) (cf. cap. 6.3.2.). Per això a *VWdG* aquest esdevenir (*Geschehen*) de la transcendència és designat com a **protohistòria** (*Urgeschichte*)⁷⁰⁴, atès que amb l'esdevenir de la transcendència⁷⁰⁵ naturalesa i història s'esdevenen simultàniament en la seva unitat en el fenomen (del món). Troben la seva unitat en el (problema del) món, com he indicat en el 4rt sentit de naturalesa (cf. cap. 6.1.1.) (WS 1928/29). La noció de *protohistòria* anticipa el que Heidegger designarà anys més tard *història del ser*, ja que la comprensió del ser (de l'ens), la veritat del ser, l'imperar del món en què l'ens pot *ser* (és a dir, manifestar-se *com* l'ens que és) és un esdevenir-se –té el caràcter de l'"esdevenibilitat" o "historicitat" (*Geschichtlichkeit*).⁷⁰⁶

Aquests apunts sobre l'ingrés (possible) en el món per part de l'ens, parlen a favor d'atribuir un *realisme ontic* a Heidegger, sense solucionar amb això tots els problemes derivats de la fricció entre realisme ontic i idealisme ontològic (cf. III, cap. 2.3.1.3. i 2.3.2.3.). Sigui com sigui, només és factible estar

⁷⁰¹ <<Segons això, la intramundanitat no és una propietat subsistent del subsistent en si mateix. El subsistent és l'ens tal com ell és fins i tot encara que no es faci intramundà, encara que a ell no li esdevingui l'ingrés en el món (...). La intramundanitat (...) només és la condició, transcendental en un sentit originari, de la possibilitat que el subsistent pugui donar-se a conèixer en el seu en-si. (*Innerweltlichkeit ist demnach nicht eine vorhandene Eigenschaft des Vorhandenen an ihm selbst. Das Vorhandene ist das Seiende als welches und was es ist, auch wenn es nicht gerade Innerweltliches wird, auch wenn nicht Welteingang mit ihm geschieht (...). Innerweltlichkeit (...) ist nur die in einem ursprünglichen Sinne transzendente Bedingung der Möglichkeit dafür, daß Vorhandenes in seinem Ansich sich bekunden kann, und d. h. die Bedingung dafür, daß das existierende Dasein es in seinem Ansich erfährt und erfaßt.*)>> (GA 26, 251/227).

⁷⁰² I aquí no podem determinar *fenomenològicament* en quin sentit s'entén 'ser'.

⁷⁰³ La necessitat de les lleis objectives que regeixen l'ens depèn *en un sentit específic* de la contingència i finitud de l'èsser-en-el-món (és a dir, del Dasein i el món) (cf. III, cap. 2.3.2.2. i 2.3.2.3., esp. apartat I.2.). No en el seu contingut, és clar, però sí en la seva possibilitat d'aparèixer *com a tals*.

⁷⁰⁴ <<I només existeix la possibilitat que l'ens es manifesti quan s'esdevé aquesta protohistòria, la transcendència, és a dir, quan irromp enmig de l'ens aquell ens amb el caràcter de l'èsser-en-el-món (*Und nur wenn diese Urgeschichte, die Transzendenz, geschieht, d.h. wenn Seiendes vom Charakter des In-der-Welt-seins in das Seiende einbricht, besteht die Möglichkeit, daß Seiendes sich offenbart*) (GA 9, 159/137).

⁷⁰⁵ El moviment vers el món sobrepassant l'ens que permet que el Dasein arribi a *si* i que *l'ens* comparegui.

⁷⁰⁶ <<D'aquesta protohistòria n'ha de sorgir una problemàtica a la qual avui comencem amb lentitud a aproximar-nos amb més claredat: allò mític. La metafísica del mite ha de ser entesa a partir d'aquesta història primigènica i, sens dubte, amb l'ajut d'una construcció metafísica del proto-temps, és a dir, del temps primigeni que comença amb la mateixa història primigènica. (*Von dieser Urgeschichte her muß ein Problembezirk aufgerollt werden, dem wir uns heute langsam mit größerer Klarheit zu nähern beginnen: der mythische. Die Metaphysik des Mythos muß aus dieser Urgeschichte verstanden werden, und zwar mit Hilfe einer metaphysischen Konstruktion der Urzeit, d. h. der Zeit, die mit der Urgeschichte selbst beginnt.*)>> (GA 26, 270/243). Els rudiments d'aquesta investigació es troben en el del curs WS 1928/29 quan es parla de la cosmovisió mítica o aixopluc (*Bergung*) (cf. cap. 3.3.2.1.).

discutint sobre “la naturalesa de l’ens”, sobre si és o no independent, gràcies al *factum* que l’ens ja ha entrat ja en el món en què fàcticament existim. La intramundانيتat no pertany (essencialment) a l’ens subsistent, sinó que li *succeeix*. La intramundانيتat pertany més aviat al món, a l’èsser-en-el-món. Dit això hi ha qui correrà a denunciar que en tal cas el món és subjectiu.⁷⁰⁷ El món és “subjectiu”⁷⁰⁸ si l’entem com a indissociable del Dasein, però no per això és una representació o idea, car precedeix tota entitat psicològica o epistemològica. A més, el Dasein *no és* un subjecte com el que s’oposa i s’enfronta als objectes, perquè és previ a aquesta situació epistemològico-reflexiva.

6.1.3. L’entorn dels animals, el concepte de món i la naturalesa vivent

En el curs WS 1929/30 Heidegger desenvolupa una via comparativa vers la qüestió del món, en què s’apropa al tema per contraposició de les següents tesis (enunciats essencials): ‘la pedra no té món (*weltlos*)’, ‘l’animal és pobre de món (*weltarm*)’ i ‘l’home és configurador de món (*weltbildend*)’. Comparem diferents maneres de referir-se al món la pedra, l’animal i l’home. Heidegger comença amb la tesi intermitja ‘l’animal és pobre de món’. Amb la intenció de determinar la pobresa de món de l’animal assoleix dos conceptes provisionals del món que rebutjarà per arribar a un tercer, de més ferm.

6.1.3.1. Diferència entre ‘entorn’ i ‘món’: tres conceptes de món

(i) Al 1r concepte provisional de món s’hi arriba partint del concepte popularitzat per Uexküll (1864-1944) de medi ambient o “món” entorn (*Umwelt*) aplicat als animals. Allò amb el qual interactuen, de què s’alimenten, on habiten i construeixen els seus refugis, on ponen els ous o hi deixen les cries... Entre el món entorn animal i el món humà hi hauria <<una diferència de grau entre els nivells de perfecció en la possessió de l’ens respectivament accessible (*ein Gradunterschied der Stufen der Vollkommenheit im Besitz des jeweils zugänglichen Seienden*)>>. Seria una diferència de grau, de riquesa en l’accés a l’ens. Implícitament domina aquí un concepte segons el qual <<món significa primerament la suma de l’ens accessible, ja sigui per l’animal o per l’home, modificable segons l’abast i la profunditat de la penetració

⁷⁰⁷ <<a què pertany llavors la intramundانيتat i com és en si mateixa? Evidentment pertany al món i és només amb aquest, esdevé només en la mesura en què esdevé l’èsser-en-el-món. El món mateix, només hi és en la mesura en què el Dasein existeix. Però, no és llavors el món quelcom “subjectiu”? En efecte! Només que ara no es pot adoptar un concepte vulgar, subjectivista, del “subjecte”, sinó que cal veure que en ser l’èsser-en-el-món, el que proporciona, en tant que existent, al subsistent el seu ingrés en el món, es transforma radicalment el concepte de subjectivitat i del subjectiu. (*wohin gehört dann Innerweltlichkeit und wie ist sie selbst? Offenbar gehört sie zur Welt und ist nur mit dieser; geschieht nur, sofern In-der-Welt-sein geschieht. Welt selbst gibt es nur, sofern Dasein existiert. Ist dann aber Welt nicht etwas >Subjektives<? In der [252] Tat! Nur darf man jetzt nicht wieder einen vulgären, subjektivistischen Begriff des >Subjekts< unterschieben, sondern es gilt zu sehen, daß das In-der-Welt-sein, das als existentes dem Vorhandenen Welteingang verschafft, gerade den Begriff der Subjektivität und des Subjektiven von Grund aus verwandelt.*)>> (GA 26, 251-252/227-228)

⁷⁰⁸ Aquí apareix habitualment l’objecció de relativisme i subjectivisme (cf. GA 27, 113-116/123-125) (cf. III, cap. 2.3.1. (esp. 2.3.1.3.) i 2.3.2. (esp. 2.3.2.3.)). Aquesta és inadequada, atès que *Dasein* no equival a *subjecte* (encapsulat sense món), la pertinença de la veritat al Dasein (o potser millor a la inversa) no és cap subjectivisme, ans una posició prèvia al possible subjectivisme, i al possible objectivisme, certament: <<El ser-vora les coses és, doncs, manifest *abans* que tota objectivació per part dels altres i abans que tota objectivació *per a* si mateix (*Das Sein bei... also ist offenbar vor aller Vergegenständlichung durch andere und für sich selbst*)>> (GA 27, 134/145). Aquest *ser-vora* les coses (cooriginàriament *ser-amb* altres) en tant que *previ* permetrà en un segon moment la discussió sobre el subjectiu i l’intersubjectiu.

(*Welt bedeutet zunächst die Summe des zugänglichen Seienden, sei es für das Tier oder für den Menschen, veränderlich nach Umfang und Tiefe der Durchdringung*)>> (GA 29/30, 285/244). Aquesta primera aproximació és insuficient i molt discutible⁷⁰⁹, de manera que Heidegger reenfoca la qüestió. El ser-pobre (*Armsein*) de la ‘pobresa de món’ s’ha d’entendre com un *mancar* (*Fehlen*) en un estar-disposat-afectivament (*Zumutesein*). És a dir, és un *trobar-se-pobrament* (*Armmütigkeit*), un *sentir* la pobresa, un tenir-món en la forma de la mancança. L’animal és en aquesta pobresa de món, mentre que la pedra no té món ni mancança de món (cf. GA 29/30, 288/246). L’expressió ‘món’ no es refereix a un *quantum*, ni a la suma o grau d’accés a l’ens.

(ii) Assolim un **2n concepte provisional de món** en distingir entre el no-tenir-món de la pedra i el de l’animal. <<La pobresa de món és un *mancar de món* (*Weltarmut ist ein Entbehren von Welt*)>>, mentre <<que la pedra *no pot* ni tan sols *mancar de quelcom així com món* (*daß der Stein dergleichen wie Welt nicht einmal entbehren kann*)>> (GA 29/30, 289/247). Si comparem una pedra en un camí i un llargandaix que “pren el sol” sobre la pedra del camí, de seguida ens n’adonarem que el “tocar” el camí de la pedra i el “tocar” la pedra del llargandaix són essencialment distints. La pedra no té accés a altres coses amb què es pugui trobar.⁷¹⁰ El sense-món de la pedra és absoluta falta d’accés a l’ens, sense tractar-se d’una mancança, mentre que en el llargandaix hi ha cert accés a l’ens. Ara, <<el món és l’ens en cada cas accessible i tractable (*Welt ist das je zugängliche Seiende und umgängliche Seiende*)>>, sent aquest tracte <<possible o necessari pel mode de ser de l’ens (*möglich bzw. für die Seinsart des Seienden notwendig*)>> (GA 29/30, 290/246). A l’animal li és accessible l’ens, però no l’ens *com a ens*. Li manca la preestructura de la comprensibilitat, la possibilitat de comprendre i interpretar (quelcom *com a* quelcom). En definitiva, li manca el món! L’animal no està obert al món, sinó tancat i empresonat en el seu *entorn* (*Umgebung*). L’animal té relacions (*Beziehungen*) determinades dins del seu cercle (*Kreis*) d’aliment, presa, enemics, parella, etc., atès que es manté al llarg de la seva vida en cada cas en un medi (*Medium*) determinat; sigui l’aire, l’aigua, la terra, el subsòl. Però no té una relació de *ser* amb l’ens... ni amb si mateix. El seu medi li és inadvertit (*unmerklich*), però en treure’l d’aquest, l’animal intenta eludir el nou medi i tornar al seu com sigui. Aquest 2n concepte provisional de món també és insuficient, perquè segons aquest l’animal també tindria món, vist que a diferència de la pedra accedeix a l’ens.⁷¹¹ <<En funció d’aquest context, es diu que l’animal té el seu **medi ambient o món circumdant** i es mou en ell. Al llarg de la duració de la seva vida l’animal està tancat en el seu medi ambient com en un tub que ni s’extén ni s’encongeix. (*Man sagt daher aufgrund dieses Zusammenhangs: das Tier hat seine Umwelt und bewegt sich in ihr. Das Tier ist in seiner Umwelt in der Dauer seines Lebens wie in einem Rohr, das sich nicht erweitert und verengt, eingesperrt.*)>> (GA 29/30, 292/249). El medi ambient/món circumdant (*Umwelt*) dels biòlegs, en propietat, s’hauria d’anomenar

⁷⁰⁹ Per què l’home hauria de tenir una major perfecció? D’on hem tret l’escala? Quina és? També podríem dir que <<tot animal i tota espècie animal és en tant que tal tan perfecte com la resta (*Jedes Tier und jede Tierart ist als solche gleich vollkommen wie die andere*)>>. Hi ha una relació i una diferència entre animal i home, però no l’hem de prendre d’entrada en el sentit d’una <<gradació tassadora (*abschätzigte Stufenordnung*)>> (GA 29/30, 287/245).

⁷¹⁰ De la forma de ser de la pedra en forma part <<l’essencial *falta d’accés* a l’ens enmig del qual està a la seva manera (estar-aquí). La pedra és sense-món. (*die wesenhafte Zugangslosigkeit zum Seienden, darunter er nach seiner Art (Vorhandenheit) ist. Der Stein ist weltlos.*)>> (GA 29/30, 290/247).

⁷¹¹ Així, <<algunes coses, però no qualssevol ni en qualsevol límit, li són accessibles a l’animal (*So ist dem Tier mancherlei und nicht Beliebigen und in beliebigen Grenzen zugänglich*)>> (GA 29/30, 292/249).

‘medi’ o ‘entorn’ (*Umgebung*), perquè no és un món. Segons Heidegger li manca l’estructura de significativitat, la intel·ligibilitat que possibilita a l’ens *com a ens*. És a dir, a l’ens en el seu ser.

En l’anàlisi de la tesi ‘l’animal és pobre de món’ Heidegger es troba amb una aparent paradoxa. L’animal *té-món* -en relació a la pedra que no en té, ja que té accés a l’ens. Però a la vegada, l’animal *no-té-món* en relació a l’humà, atès que que no té accés a l’ens *com a ens*, a l’ens en el seu ser.⁷¹² Què passa amb el *tenir* i *no-tenir món* de l’animal? El concepte de món no està encara prou aclarit. Per solventar-ho, Heidegger enceta una extensa anàlisi de l’animalitat (*Tierheit*) de l’animal. Presento un resum dels resultats més rellevants.

El mode de ser de l’animal és la *vida*, car és un organisme i <<l’organisme és el ser-capaç d’una conducta en la unitat del pertorbament (*Der Organismus ist das Fähigsein zum Benehmen in der Einheit der Benommenheit*)>>.⁷¹³ Forma part de l’essència de l’animal <<estar vinculat amb l’entorn, l’envoltar-se obert a les desinhibicions (*Verbundenheit mit der Umgebung, das den Enthemmungen geöffnete Sich-umringen*)>>. L’animal es fonamenta en la **unitat del pertorbament** (*Einheit der Benommenheit*), és a dir, en **l’envoltar-se de l’anell de desinhibició** (*Sich-umringen mit dem Enthemmungsring*) (GA 29/30, 375/312). Per orientar-nos a grans trets i no haver d’entrar en el detall de l’anàlisi fenomenològica, es pot dir que el *pertorbament* de l’animal el caracteritza essencialment d’una manera “anàloga” a com la transcendència caracteritza l’essència del Dasein fàctic (home).

Aquest **estar-pertorbat** (*Benommenheit*) de l’animal s’articula en sis moments: (1) la sostracció (*die Genommenheit*), que significa que essencialment l’ens no es manifesta *com a tal* per a l’animal, perquè l’animal *es condueix* (*sich benehmen*) o té conductes respecte allò *altre* que ell⁷¹⁴, però no pot percebre (*vernehmen*) *quelcom com a quelcom*: (hi) veu, però no percep. (2) L’estar-absorbit (*die Hingenommenheit*) en el *fer* amb relació a *allò altre* -que no podem designar com a ens ja que l’animal “fa”, però no “actua comprensorament”. (3) L’estar-captivat (*die Eingenommenheit*) en el tot d’impulsos que es retroalimenten.⁷¹⁵ (4) L’estar-obert a allò altre (*die Offenheit für ein anderes*) en l’anell entorn (*Umring*) en què l’ens se sostrau⁷¹⁶ -veure punt 1-. (5) L’estructura donada per l’anell entorn (*Umring*) en i pel qual lluita l’animal,

⁷¹² Amb tot, Heidegger considera el problemàtic cas dels animals domèstics (*Haustiere*). Els tenim a casa, “viuen” amb nosaltres. Bé, <<nosaltres no vivim amb ells, si és que viure significa *ser* en el mode de l’animal. No obstant, *som amb* ells. Però aquest ser-amb tampoc és un coexistir, en la mesura que un gos no existeix sinó que simplement viu. Aquest ser-amb els animals és de tal manera que deixem que els animals es moguin en el nostre món. (*Aber wir leben nicht mit ihnen, wenn Leben besagt: Sein in der Weise des Tieres. Gleichwohl sind wir mit ihnen. Dieses Mitsein ist aber auch kein Mitexistieren, sofern ein Hund nicht existiert, sondern nur lebt. Dieses Mitsein mit den Tieren ist so, daß wir die Tiere in unserer Welt sich bewegen lassen.*)>> (GA 29/30, 308/260-261). Diem que el gos puja l’escala amb nosaltres. <<Ell menja amb nosaltres –no, ell no menja [sinó que devora (*fressen*)]-. Però no obstant *amb* nosaltres! Un acompanyar, un estar transposat... i malgrat tot no. (*Er ißt mit uns - nein, er ißt nicht. Und doch mit uns! Ein Mitgehen, eine Versetztheit - und doch nicht.*)>> (GA 29/30, 308/261).

⁷¹³ Atenció a la diferència entre conducta (*Benehmen*) en l’animal i comportament (*Verhaltung*) en l’home.

⁷¹⁴ Parlant des de l’animal, això *altre* respecte el qual *té conductes* no podem dir que sigui un *ens*. En rigor, que fos un ens implicaria <<designació lingüística (*sprachliche Benennung*)>> i comprensió (del ser) per poder-s’hi atansar i referir *com a tal* (GA 29/30, 376/313).

⁷¹⁵ L’específic ser-si-mateix (*Selbstsein*) de l’animal –prenent aquí el *Selbst* en sentit formal- és el <<ser-possent-se (*Sich-zu-eigen-sein*)>>, propietat (*Eigentum*) en el mode de l’agitació (*Umtrieb*). En el seu *fer* per impulsos, l’animal és agitat (GA 29/30, 376/313).

⁷¹⁶ <<Amb l’estar-obert a allò altre, que s’enclou en el pertorbament, l’animal porta amb si un anell entorn dins del qual pot ser sol·licitat per allò que, en cada cas, desinhibeix el “ser-capaç-de” i motiva la reconducció de l’impuls (*Mit der in der*

en tant que és viu.⁷¹⁷ (6) El pertorbament (*Benommenheit*) com a condició de possibilitat de tota mena de conducta (*Benehmen*) de l'animal. (cf. GA 29/30, 376-377/313-314).

L'animal està envoltat per un *anell entorn* (*Umring*)⁷¹⁸ que el manté “tancat” dins seu. Només podem dir que la conducta de l'animal és *oberta* (*offen*)⁷¹⁹ en el sentit que surti a trobar *allò altre* que li cal i pel qual està capacitat. Es manté oberta als motius, ocasions i motivacions que desinhibeixen el seu *ser-capaç-de* (*Fähigsein zu*). L'ens no li és manifest, senzillament és *allò altre* introduït per la *desinhibició* (*Enthemmung*) del seu *ser-capaç-de*... L'ens només “és” *allò* desinhibidor, que únicament “advé” en enretirar-se (*sich entziehen*). *L'animal no es compromet amb l'ens*, no el comprèn. La seva manera de relacionar-se amb l'altre (l'ens) és un no posar-s'hi, no implicar-s'hi (*sich-nicht-darauf-einlassen*). *L'animal es relaciona amb l'ens*, d'alguna manera, *però no entra en el joc del món* (cf. cap. 8.2.). La *pobresa de món* de l'animal és *manca de fenomen*.⁷²⁰ L'animal es relaciona amb les coses però mai se li mostren *com a tals*, és orfe de fenomen.⁷²¹ L'animal viu entre les coses del seu entorn, però no *existeix*⁷²² vora d'elles, no pren cura de les coses *com a tals*.⁷²³ Està envoltat, absorbit i completament captivat (*Eingenommensein*) per l'anell de desinhibició (*Enthemmungsring*), de manera que la vida de l'animal és lluitar en i per aquest anell entorn (*Umring*), sense heure-se-les amb coses presents (*vorhanden*)⁷²⁴: la *manifestivitat* (*Offenbarkeit*) de l'ens li és sostreta a l'animal (cf. GA 29/30, 369-371/307-309). Així, podem concloure que <<la vida no és altra cosa que la pugna de l'animal amb el seu anell, pel qual està captivat, sense ser mai vora si mateix en sentit propi (*Das Leben ist nichts anderes als das Ringen des Tieres mit seinem Umring, durch den es eingenommen*

Benommenheit liegenden Offenheit für Anderes bringt das Tier einen Umring mit, innerhalb dessen es von solchem angegangen werden kann, was das Fähigsein zu ... jeweils enthemmt und die Umsteuerung des Triebes veranlaßt>> (GA 29/30, 377/313-314).

⁷¹⁷ Aquest anell de desinhibició (*Enthemmungsring*) no és una armadura fixada entorn de l'animal, sinó que és *allò* amb el qual lluita i pugna durant la seva vida l'animal. <<El pugnar per l'anell que envolta el conjunt d'agitació és un caràcter essencial de la pròpia vida (*Dieses Ringen um den das Umtriebsganze umringenden Umring ist ein Wesenscharakter des Lebens selbst*)>>. Això és que s'anomena habitualment autoconservació i conservació de l'espècie. (GA 29/30, 377/314).

⁷¹⁸ <<...que aquest *anell entorn* possibilita justament la conducta en què l'animal està referit a *allò altre*. *Referit a allò altre*: en això, *allò altre* no està manifest com a ens. El 'ser-capaç-de' no és un comportament respecte l'ens. (*daß dieser Umring gerade das Benehmen ermöglicht, worin das Tier auf Anderes bezogen ist. Auf Anderes bezogen - dabei ist das Andere nicht als Seiendes offenbar. Das Fähigsein zu ... ist kein Verhalten zu Seiendem.*)>> (GA 29/30, 369/307).

⁷¹⁹ Podem parlar de l'*estar-obert* (*Offenheit*) de l'animal, però no d'*obertura* (*Erschlossenheit*) o *manifestivitat* (*Offenbarkeit*) de l'ens.

⁷²⁰ Heidegger no ho diu en aquests termes.

⁷²¹ Si entenem que el fenomen exigeix la preestructura del comprendre (la qual possibilita l'estructura del *lógos* o enunciar que mostra (“quelcom com a quelcom”)), llavors l'*estar-obert* (*Offenheit*) de l'animal a les coses no és mundà (no té món), no comprèn, està mancat de ser. Per contra, si s'identifica 'fenomen' amb 'percepció' i aquesta s'entén en termes fisiològics, la proposició anterior (l'animal és orfe de fenomen) no tindrà sentit.

⁷²² 'Existir' en el sentit tècnic de Heidegger. No es relaciona amb si mateix en tant que ser-possible, ni amb el seu ser com les possibilitats de ser que el seu món li proporciona, i que permet el *comportament* respecte l'ens.

⁷²³ Heidegger diu una mica més endavant que l'animal no es refereix a l'ens (si aquest l'entendem en el seu ser), és a dir, no hi té una 'relació de ser' (cf. GA 29/30, 371-372/310).

⁷²⁴ <<La conducta de l'animal no es refereix (...) mai a coses *presentes* i a la seva acumulació, sinó que s'envolta a si mateix d'un *anell de desinhibició*, en el qual està preestablert què és el que la seva conducta pot trobar com a motiu. (...) la seva vida és justament el pugnar per aquest anell que l'envolta, en el cercle del qual poden sorgir una multiplicitat de desinhibicions articulades de manera determinada. (*Das Benehmen des Tieres bezieht sich nicht und nie (...) auf vorhandene Dinge und deren Ansammlung, sondern es umringt sich selbst mit einem Enthemmungs- [371] ring, in dem vorgezeichnet ist, was als Anlaß sein Benehmen treffen kann. (...) sein Leben ist gerade das Ringen um diesen Umring, in dessen Umkreis eine bestimmt ausgegliederte Mannigfaltigkeit von Enthemmungen aufkommen kann.*)>> (GA 29/30, 370-371/309).

ist, ohne je im eigentümlichen Sinn bei sich selbst zu sein)>> (GA 29/30, 374/311). No hi ha animal sense entorn i no hi ha Dasein (fàctic) sense món. Amb això Heidegger rebutja tota concepció mecanicista de l'animal, car l'animal està exposat a un entorn que el sacseja⁷²⁵, mentre que una pedra o una màquina no s'afecten per l'ens.

Amb aquest passeig vers l'animalitat i l'anell entorn del mateix que configura la seva conducta, i per contrast implícit, guanyem un **3r concepte de món** més fenomenològic i acurat: <<Món no significa accessibilitat de l'ens, sinó que món significa, *entre d'altres coses*, **accessibilitat de l'ens com a tal** (*Welt bedeutet nicht Zugänglichkeit von [341] Seiendem, sondern Welt besagt unter anderem Zugänglichkeit von Seiendem als solchem*)>> (GA 29/30, 390-391/324). La tesi de la pobresa de món de l'animal ens ha brindat tres <<caràcters del fenomen del món (*Charaktere des Weltphänomens*)>>:

(i) La manifestivitat de l'ens com a ens (*Offenbarkeit*)⁷²⁶: <<**on hi ha món, allí l'ens és manifest** (*Wo Welt, da ist Seiendes offenbar*)>>.

(ii) El “com a” (*das >als<*), en tant que comprensibilitat de l'ens (*lógos*).

(iii) <<La referència a l'ens com a deixar ser i no deixar ser, el comportament-vers..., posicionament i ipseïtat (*die Beziehung zu Seiendem als das Sein- und Nichtseinlassen, das Verhalten zu ... , Haltung und Selbstheit*)>> (GA 29/30, 398/332).

Totes aquestes coses no les trobarem en l'animalitat ni en la vida en general. Amb aquests caràcters del món no sabem encara *què* és ni *com* és, però gaudim d'uns **criteris d'identificació del fenomen**. Per penetrar en la *profunditat del problema del món* (*Tiefe des Weltproblems*) caldrà mostrar *què* vol dir *configuració del món* (*Weltbildung*) (cf. GA 29/30, 398/332) (cf. cap. 6.3.3.).

6.1.3.2. La naturalesa vivent com a cinquè sentit de 'naturalesa'

La determinació (provisional) de l'essència de l'animalitat i del seu entorn (*Umgebung*) com a anell circumdant (*Umring*) apunta cap a una determinació de la naturalesa que no s'identifica amb el mer estar-aquí (*Vorhandenheit*) de l'ens. Aquest seria el 5è sentit del terme 'naturalesa' que trobem en Heidegger i que encara no havia estat esmentat (cf. cap. 6.1.1.1.).

La naturalesa animal exigeix un altre capteniment de l'humà, perquè en ella es dona un entrellaçament peculiar d'anells circumdants que no s'identifica amb el món comú i circumdant en què existim.⁷²⁷ Dins de l'ens en general l'ens com a *vida* implica un predomini particular, que no es pot reduir

⁷²⁵ <<Ja que amb l'estar-obert de l'animal a allò desinhibidor, l'animal, en el seu pertorbament, està exposat essencialment a quelcom altre que, encara que no li pugui ser manifest mai ni com a ens ni com a no ens, amb tot, en qualitat de desinhibidor, juntament amb totes les variacions de la desinhibició que allí s'hi impliquen, porta una *commoció essencial* a l'essència de l'animal (*Denn mit dem Offensein des Tieres für das Enthemmende ist das Tier in seiner Benommenheit wesentlich hinausgestellt in ein Anderes, was ihm zwar weder als Seiendes noch als Nichtseiendes je offenbar sein kann, was aber als Enthemmendes mit all den darin beschlossenen Abwandlungen der Enthemmung eine wesentliche Erschütterung in das Wesen des Tieres bringt*)>> (GA 29/30, 396/329).

⁷²⁶ Experimentar aquest o aquell ens determinat (com a tal) només és possible des de la manifestivitat de l'ens com a tal, que implica el <<caràcter del *comprometre's amb ell* en el sentit del *deixar-ser* i *no-deixar-ser* allò que compareix (*den Charakter des Sich-darauf- Einlassens im Sinne des Sein- und Nicht-sein-lassens dessen, was begegnet*)>> (GA 29/30, 397/331-332).

⁷²⁷ <<El regne animal exigeix de nosaltres un mode totalment específic d'estar transposats, i dins del regne animal hi regeix un mode peculiar com els anells pertorbats estan transposats uns en altres (*das Tierreich fordert von uns eine ganz*

alegremment ni a l'estar-aquí de les coses materials, ni a una mera privació del ser del Dasein (com es deia a *SuZ*).⁷²⁸ Així, la naturalesa en el sentit de la *naturalesa vivent* (a) no és l'estrat inferior sobre el qual l'home s'aixeca per fer de les seves, (b) ni la paret contra la qual la consideració científico-teòrica llença les seves hipòtesis experimentals. Més aviat, (c) <<la naturalesa vivent i no-vivent està-aquí en el sentit més ampli per a la quotidianitat del Dasein (*Die lebendige und unlebendige Natur ist vorhanden im weitesten Sinne für die Alltäglichkeit des Daseins*)>>, i això d'una manera tant evident que arriba a vetar-nos el camí per veure (d) <<l'específica naturalitat en la naturalesa (*die spezifische Natürlichkeit in der Natur*)>>. Vista metafísicament (d), la naturalesa no està entorn de l'home amb plenitud objectual o còsica, <<sinó que *el Dasein humà és en si mateix un peculiar estar transposat en el context d'anells del vivent (sondern das menschliche Dasein ist in sich ein eigentümliches Versetztsein in den Umringszusammenhang des Lebendigen)*>> (GA 29/30, 403-404/336). L'home existent enmig de l'ens està d'alguna manera captiu per la naturalesa vivent, però des de l'essència del Dasein, no per un influx merament causal.⁷²⁹ Per una vegada, des d'aquest 5è sentit de 'naturalesa' aquest ens agafa una importància fonamental pel Dasein i el món. L'estar-llençat, la facticitat, l'estar-enmig de l'ens i la disposició afectiva com a determinacions existenciàries no són independents de la *naturalesa vivent*. Així, tampoc el món pot ser pensat amb independència radical respecte el problema de la naturalesa, problema que Heidegger insinua aquí i allí, però que queda pendent. El seu paper el vull recollir en la importància del terme 'ens' en l'estructura de la transcendència expressada per mi conceptualment com a tríada Dasein – ens - món.

spezifische Weise des Versetztseins, und innerhalb des Tierreiches herrscht ein eigentümliches Versetztsein der benommenen Umringe ineinander)>>. <<Aquest entrelaçament recíproc dels anells entorn dels animals, que sorgeix del seu propi pugnar, evidencia un mode fonamental de ser que és distint de tot mer estar present (*Diese Verzahnung der Umringe der Tiere ineinander, erwachsend aus dem Ringen der Tiere selbst, zeigt eine [403] Grundart von Sein, die von allem bloßen Vorhandensein verschieden ist*)>> (GA 29/30, 402-403/335).

⁷²⁸ <<En aquesta pugna dels anells, se'ns revela un caràcter de domini intern del vivent dins de l'ens en general, una superioritat interna, viscuda en la pròpia vida, de la naturalesa sobre si mateixa (*Es offenbart sich uns in diesem Ringen der Umringe ein innerer Herrschaftscharakter des Lebendigen innerhalb des Seienden überhaupt, eine innere, im Leben selbst gelebte Erhabenheit der Natur über sich selbst*)>> (GA 29/30, 403/335-336).

⁷²⁹ <<L'home existeix peculiarment enmig de l'ens. Enmig de l'ens significa que **la naturalesa vivent** ens manté captius a nosaltres mateixos en tant que homes d'una manera totalment específica, no en funció d'un influx i una impressió especials que la naturalesa ens causi, sinó a partir de la nostra essència, al marge de si l'experimentem en una relació originària o no. (*Der Mensch existiert in eigentümlicher Weise inmitten des Seienden. Inmitten des [404] Seienden heißt: Die lebendige Natur hält uns selbst als Menschen in einer ganz spezifischen Weise gefangen, nicht aufgrund eines besonderen Einflusses und Eindruckes, den die lebendige Natur auf uns macht, sondern aus unserem Wesen, ob wir dasselbe in elbem ursprünglichen Verhältnis erfahren oder nicht.*)>> (GA 29/30, 403-404/336).

6.2. Projecte, món, ipseïtat i per-mor-de-si

La copertinença de *ipseïtat* i *mundanitat* ha estat plantejada -no pas resolta- a *SuZ* (cf.III, 3.1. i 3.3.). El misteri de la pregunta pel món s'abeura en aquesta tensió. Des de la lògica habitual aquí ens trobem amb una paradoxa, cul-de-sac o fins i tot amb una contradicció flagrant entre els termes amb què hem plantejat la qüestió. Seguint la màxima fenomenològica, però, crec que ens hem de guiar per les coses mateixes i una aparença de contradicció conceptual no pot significar el final del camí filosòfic. Aquesta “paradoxa” indica precisament un punt calent de la problemàtica filosòfica del món, que sense aquesta tensió es dissol en l'aprobament d'allò tan evident que no pot qüestionar-se sensatament. És per això que des dels textos del període 1927/30 vull insistir en l'enigmàtica unitat que vincula ipseïtat i món (com a formes de *ser* i no com a ens). Pel que fa al capítol 6 la direcció de la recerca s'orienta *existenciàriament* pels conceptes de *comprendre* i *projecte* presentats (cf.III, cap.1.4.2.2., 1.4.2.3.). Aquest enfocament és necessàriament parcial, perquè li manca l'altra cara de la moneda que és l'obertura al món *com a tot* determinada per la disposició afectiva⁷³⁰ (cf.cap.7), que sempre està en joc també en el *comprendre* i el *projecte*.

6.2.1. Comprendre i projecte

6.2.1.1. Comprendre existencial, comprensió del ser i projecte del ser

Comprendre no és una forma de conèixer; *tot* comportament (teòric, pràctic, estètic) respecte l'ens ja el pressuposa. En el SS 1927 s'afirma que <<*comprendre* és una *determinació* originària de l'*existència del Dasein* (*Verstehen ist eine ursprüngliche Bestimmtheit der Existenz des Daseins*)>>, atès que <<el *Dasein* té en certa manera el seu propi ser a les seves mans (*das Dasein, hat in gewisser Weise sein eigenes Sein in der Hand*)>> en tant que *lliure* poder-ser que és (GA 24, 390/331). *Comprendre* és un *existenciari*, però les *possibilitats existencials* són determinacions de l'existència fàctica: *existir* és ser en relació a les possibilitats pròpies⁷³¹, és un determinat i finit poder-ser. Al seu torn s'ha de distingir conceptualment entre el *comprendre el ser* que possibilita el nostre ésser-en-el-món i els diversos comportaments, i el *comprendre existencial* com a efectuació mateixa del projecte existencial que som en cada cas. El primer és *possibilitant*; el segon ja és un projectar-se sobre determinades possibilitats, i en aquest sentit ha estat *possibilitat*. A més, *comprendre* és *projectar*: projectar-se i haver-estat-projectat en una possibilitat o altra. Les possibilitats només es manifesten com a tals (perquè no són objectes) en el projecte. A continuació, doncs, intentaré distingir en la mesura del possible entre *comprendre existencial* (*existenzielles Verstehen*), *comprendre el ser* (*Verstehen von Sein*) i *projecte del ser* (*Entwurf des Seins*) tal i com apareixen al curs del SS 1927.

⁷³⁰ Com ja s'insinua en el cap.6.3.3.2..

⁷³¹ Les possibilitats sempre són possibilitats *de l'existent* i no de l'existència “en general”, per això diu que <<la possibilitat és sempre la del ser més propi (*die Möglichkeit ist jeweils die des eigensten Seins*)>> (GA 24, 391/332). És a dir, la del propi *ser* (existir) i no la d'un existir abstracte i general.

(I) El **comprendre existencial** (*existenzielles Verstehen*) està referit a l'existència, és el projectar-se del Dasein en possibilitats.⁷³² No és cap cognició, sinó “una relació possessiva entre el Dasein singular i el seu ser”, és a dir, les seves possibilitats.⁷³³ Pensant plegats *projecte* i *comprendre* existencial, ens trobem en la dimensió més concreta del projecte, en el *projecte fàctic* del cas. En el fenomen del projecte s'hi distingeix (a) *allò vers el qual* el Dasein es projecta (un poder-ser que li pertany) i (b) *el Dasein desvelat* en aquest projectar-se (vers tal possibilitat) *com aquest poder-ser determinat*, com aquest ser (cf. GA 24, 392/333). P.e.: en voler complir una promesa el Dasein s'obre com a complidor, digne de confiança (per a si mateix, d'entrada). El projecte fàctic és el mode *com* el Dasein és la possibilitat, el mode del seu poder-ser. Per tant, projectar-se és comprendre's existencialment, però no el sentit reflexiu de ser objecte de la pròpia contemplació.⁷³⁴ Comprendre és *l'obrar* genuí del Dasein, perquè en projectar-se a si esdevé en cada cas el que és.⁷³⁵ En tant que lliures ens podem perdre, confondre, ser arrossegats, i per això parlem de comprendre impropï i comprendre propi (cf. III, cap. 1.4.2.2.; IV, cap. 6.2.2.1. (apartat II)).

(II) El *comprendre existencial* sempre parteix d'una **comprensió del ser** que “inclou” una comprensió de l'existència (comprensió de si), així com l'altre Dasein i l'ens intramundà són co-revelats juntament amb el món obert.⁷³⁶ El Dasein es comprèn a si igual d'originàriament que com comprèn el món.⁷³⁷ Així, en tant que ésser-en-el-món, es comprèn a si ja havent comprès l'ens intramundà (“món”) i els altres. El Dasein no és primer *vora* les coses per descobrir després els altres, ni primer *amb* altres, per descobrir les coses després. Es tracta d'una estructura unitària i simultània, que té el *món* com a fons i fonament. La comprensió del ser exigeix la copertinença del comprendre's i del comprendre el *món* (cf. cap. 6.2.2.1. (apartat IV)).

(III) No es tracta de dues “activitats” diferents, sinó d'un mode de ser existenciari que permet dos nivells de lectura. El *comprendre existencial* en què l'ésser-en-el-món fàctic “es té” a si pressuposa una *comprensió del ser* referida tant al Dasein com a tot altre ens que es develi amb l'ésser-en-el-món (coses circummundanes i altres). Però en aquesta comprensió del ser <<*s'hi troba un comprendre que, com a*

⁷³² <<Es relaciona amb el Dasein, és a dir, amb un ens, i per això és un comprendre ontic (*Es bezieht sich auf das Dasein selbst, d. h. auf ein Seiendes, und ist daher ein ontisches Verstehen*)>> (GA 24, 395/335).

⁷³³ Henschen (2010), 106.

⁷³⁴ <<L'essencial del comprendre, en tant que projecte, consisteix en què en ell el propi Dasein es comprèn ell mateix existencialment (*Das Wesentliche des Verstehens als Entwurf liegt darin, daß in ihm das Dasein sich selbst existenziell versteht*)>> (GA 24, 393/333).

⁷³⁵ <<El comprendre, en tant que projectar-se a si mateix, és el mode fonamental de l'esdevenir del Dasein. Com també podem dir, és el sentit genuí de l'actuar. (*Das Verstehen als Sichertwerfen ist die Grundart des Geschehens des Daseins. Es ist, wie wir auch sagen können, der eigentliche Sinn des Handelns.*)>> (GA 24, 393/333).

⁷³⁶ <<En tot comprendre existencial s'inclou una comprensió del ser de l'existència en general. En la mesura que el Dasein és ésser-en-el-món -o sigui, en la mesura que co-originàriament amb la seva facticitat està *revelat un món i co-revelat l'altre Dasein i troba un ens intramundà*- amb la comprensió de l'existència es comprèn co-originàriament l'existència de l'altre Dasein i el ser de l'ens intramundà. (*In jedem existenziellen Verstehen ist ein Seinsverständnis von Existenz überhaupt beschlossen. Sofern aber das Dasein In-der-Welt-sein ist, d. h. gleichursprünglich mit seiner Faktizität eine Welt erschlossen und anderes Dasein miterschlossen ist und innerweltliches Seiendes begegnet, ist mit dem Existenzverständnis gleichursprünglich Existenz von anderem Dasein und Sein des innerweltlichen Seienden verstanden.*)>> (GA 24, 395/335). Comprendre's és comprendre l'ésser-en-el-món i <<amb ell són esbossades determinades possibilitats del ser-amb altres i del tracte amb l'ens intramundà (*womit bestimmte Möglichkeiten des Mitseins mit Anderen und des Umgangs mit innerweltlichem Seienden vorgezeichnet sind*)>> (GA 24, 394/334).

⁷³⁷ <<En comprendre's un a si mateix com a poder-ésser-en-el-món es comprèn el *món* de forma igualment originària (*Im Sichverstehen als In-der-Welt-seinkönnen ist gleichursprünglich Welt verstanden*)>> (GA 24, 394/334).

projecte, comprèn no només l'ens a partir del ser, sinó que, en la mesura que el ser mateix és comprès, també *ha projectat d'alguna manera al ser com a tal* (*In ihm liegt ein Verstehen, das als Entwurf nicht nur das Seiende aus dem Sein her versteht, sondern, sofern Sein selbst verstanden wird, auch das Sein als solches irgendwie entworfen hat*)>> (GA 24, 396/336). Què significa aquest **projecte del ser**? En primer lloc no és clar si *projecte de ser* i *comprensió del ser* són distints o sinònims. De fet, si el comprendre existencial és un projecte òntic, el comprendre del ser hauria d'esdevenir-se en un projecte ontològic (projecte del ser) a pensar en termes d'esdeveniment. Aquest projecte de ser apunta vers una cosa semblant al que s'apunta amb el concepte de *transcendència* (esp.SS 1928, *VWdG* i *WiM*), i crec que s'ha de distingir del que s'anomena *projecte metafísic o ontològic* com a interpretació explicitadora del projecte del ser (III) en què existim comprènent (I i II).

L'esquema general de fonamentació, tot i no estar aclarit en la seva articulació concreta, és el següent: (I) el comprendre existencial que som en cada cas implica (II) una comprensió del ser⁷³⁸, possibilitada (III) en el projecte de ser vers el temps.⁷³⁹

Els cursos del 1927 fins al WS 1929/30 representen variacions entorn la transcendència, esdeveniment ontològic que capacita el Dasein com a possibilitat òntica de la comprensió preontològica del ser. Amb tot, comprendre el ser és condició *necessària* de l'experiència i del comportament respecte l'ens, però *no suficient*, ja que tot comprendre està afectivament disposat, malgrat que això no es tracti en aquest curs (cf.GA 24, 397/337). (cf.cap.6.1.3.2. i 7.1.).

6.2.1.2. El cas específic del projecte científic

A part del projecte existencial en què i *com* el Dasein existeix (que pressuposa en cada cas un projecte de ser de fons sobre el qual el Dasein del cas hi té poc a dir) ens trobem amb el **projecte "científic"**. La ciència es desenvolupa *en* un projecte possibilitant que la precedeix, perquè ens obre a una específica precomprensió del ser. La precomprensió del ser elaborada en coneixement òntic acaba "afectant" la comprensió preontològica del ser del Dasein històric i així el comprendre existencial del Dasein del cas no específicament científic.⁷⁴⁰ La comprensió del ser fa accessible l'ens al preguntar científic, el fa concebible *com a* objecte natural. No és que el projecte de ser "possibiliti l'ens, sinó aquest

⁷³⁸ <<Abans de tot, *en el comprendre existencial*, és el propi Dasein el que és experimentat com a ens i, d'aquesta manera, és comprès el ser (*Zunächst ist im existenziellen Verstehen das eigene Dasein als Seiendes erfahren und dabei das Sein verstanden*)>> (GA 24, 396/336).

⁷³⁹ Heidegger diu explícitament que <<només compremem l'ens en tant que el projectem vers el ser i, en paral·lel, si el ser és comprès en cert grau és perquè ha d'haver estat projectat vers quelcom (*Wir verstehen Seiendes nur, sofern wir es auf Sein entwerfen; das Sein selbst muß dabei in gewisser Weise verstanden werden, d. h. Sein seinerseits muß auf etwas hin entworfen sein*)>> (GA 24, 396/336). El ser es projecta vers el temps. Aquesta és la tesi de fons que travessa *SuZ* i també aquest SS 1927 (cf.cap.6.3.2.). L'objectiu de la investigació és aclarir <<el vincle entre l'experiència de l'ens, el comprendre el ser i el projectar vers... que es troba al seu torn en el comprendre el ser (*Zusammenhang zwischen dem Erfahren von Seiendem, dem Verstehen von Sein und dem im Verstehen von Sein wiederum liegenden Entwerfen auf...*)>> (GA 24, 397/336).

⁷⁴⁰ No és del tot clar si la mateixa precomprensió del ser que possibilita la ciència ja està actuant en el Dasein no-científic d'entrada, o si és només a partir de l'elaboració d'un coneixement òntic implícitament desenvolupador de la precomprensió del ser (projecte de ser) que el Dasein no específicament científic comprèn el ser "a la manera científica", per dir-ho així, sense haver de tenir coneixements científics profunds ni res per l'estil.

com a objecte de l'àmbit objectiu corresponent *per al* coneixement".⁷⁴¹ Les ciències tracten (sobre) l'ens, però només ho poden fer gràcies a la constitució del ser que possibilita l'accés a *l'ens com a objecte*. Aquesta constitució del ser no és investigada per les ciències⁷⁴², n'és condició de possibilitat. A tota investigació de fets l'antecedeixen <<pre-concepcions sobre l'estar-determinat de l'àmbit (*Vormeinungen über die Bestimmtheit des Gebietes*)>> (GA 25, 32) que configuren el terreny on es poden donar els fets *com a tals*, com diu en un curs sobre la *KrV* de Kant (WS 1927/28).⁷⁴³ Els fets no poden il·luminar un tal projecte de ser, sinó a la inversa, només poden aparèixer com a tals en aquesta projecció.⁷⁴⁴ En aquest projecte de ser *la natura* és delimitada (per primer cop) com un context sencer pel qual es pot preguntar experimentalment, predeterminada com a totalitat de cossos materials que canvien de lloc en el temps.⁷⁴⁵ Però no només la ciència coneix l'ens objectiu gràcies al projecte de ser (regional) de la naturalesa, sinó també l'ens "en la seva immediatesa precientífica" compareix gràcies al projecte de ser: <<*L'ens no és accessible de cap manera sense una prèvia comprensió del ser (Seiendes ist in keiner Weise zugänglich ohne vorgängiges Seinsverständnis)*>> (GA 25, 55).⁷⁴⁶

En el WS 1928/29 Heidegger també es refereix a la nova determinació de l'ens *com a* naturalesa en el sentit de la física com a ciència moderna. Aquest projecte del ser no es gira vers un nou àmbit de l'ens, <<sinó que el que ja ens és manifest queda prèviament vist, pres i determinat d'una altra forma, de tal manera que aquesta determinació del ser precedeix l'experiència de l'ens (*sondern das Sein des schon offenbaren Seienden wird im vorhinein anders gesehen, genommen und bestimmt, so zwar, daß diese Bestimmung des Seins der Erfahrung des Seienden voraufgeht*)>> (GA 27, 186/199). L'ens és determinat novament en el seu ser (*què-és i com-és*)⁷⁴⁷, i es precomprèn com a naturalesa, com a *tot òntic matematitzable*: ens = naturalesa = ens com a *quantum* (extensió, espai, temps, moviment, força com a magnituds que determinen el *quantum*). Els experiments, els instruments de mesura i els conceptes científics que permeten explicar el comportament de l'ens són predeterminats pel *projecte de ser*, una pre-determinació del ser de l'ens (cf. GA 27, 185-189/198-202). Tota experiència de l'ens i tot concebre (*begreifen*), també el científic, és

⁷⁴¹ Görland (1981), 14.

⁷⁴² En tot cas, podria ser objecte d'una ontologia regional (de la naturalesa), com la que enceta Kant. En el filòsof hi domina bàsicament el segons sentit de naturalesa esmentat (cf. cap. 6.1.1.).

⁷⁴³ <<en tota presumpta investigació pura de fets ja hi rau en pre-concepcions sobre l'estar-determinat de l'àmbit, dins del qual es poden trobar aquests fets, els quals per si sols no són capaços d'aclarir la constitució de ser (*in jeder vermeintlich reinen Tatsachenforschung liegen immer schon Vormeinungen über die Bestimmtheit des Gebietes, innerhalb dessen sie aufgefunden werden, und die Tatsachen für sich vermögen die Seinsverfassung als solche nicht aufzuhellen*)>> (GA 25, 32). *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*.

⁷⁴⁴ Görland (1981), 13.

⁷⁴⁵ Moviment, cos, lloc, temps han de ser pensats de manera que es puguin determinar matemàticament. <<La natura ha de ser prèviament projectada en direcció a la seva constitució matemàtica (*Die Natur muß auf ihre mathematische Verfassung hin zuvor entworfen werden*)>> (GA 25, 32).

⁷⁴⁶ Görland diu que Heidegger recorda aquí a Fichte, car "no només l'esdevenir-objecte-per-a-mi del que es dona està condicionat aprioricament, sinó en general el fet que quelcom em pugui ser donat". Però a diferència de l'*apriori* transcendent de Kant i Fichte, Heidegger funda l'*apriori* del comprendre el ser "en el Dasein humà en tant que *ònticament fonamentat*". Görland (1981), 15.

⁷⁴⁷ A partir d'ara, *podem* interrogar detalladament l'ens en el seu mer estar-aquí per saber *què és i com és* sota certes condicions de fet. Heidegger posa com a exemple el naixement de la física matemàtica moderna tal i com la fundà Galileu (Més endavant desenvolupa l'exemple de la comprensió del ser transformada en la física, a partir de Newton (cf. GA 27, 193-195/206-208), que procedeix per inducció, preguntant a la naturalesa mitjançant experiments de resultats matematitzables.

precedit pel comprendre el ser. Per això, l'aprehensió (*erfassen*) del ser és posterior al projecte i l'elaboració conceptual d'aquest captar parteix de òptica que al seu torn implica una comprensió preontològica del ser. La **ciència** és en el <<projecte previ, no-objectual, que delimita el camp, de la constitució del ser (*Der vorgängige, ungegenständliche, feldabsteckende Entwurf der Seinsverfassung*)>> (GA 27, 196/208), possibilitant el mer-estar-aquí-davant de l'ens (la seva mera *Vorhandenheit* o *Vorliegen*). Pel que es diu aquí, la *projecció de la constitució del ser* que permet l'activitat investigadora del científic té un estatut intermig entre la comprensió preontològica i la comprensió ontològica (explícita) del ser. Aquest projecte possibilita internament l'essència de la ciència; és la possibilitació de la seva positivitat. En la ciència, doncs, es dóna certa comprensió expressa del ser sense que això es reconegui com a tal; ja que ella tematitza l'ens *en* la projecció del ser de la naturalesa física, sense que el ser sigui el tema investigat (cf. GA 27, 201-202/214-215). La ciència no és només un dels *poders fonamentals de l'existència* com diu Heidegger al WS 1928/29, sinó també un *poder configurador de món*.⁷⁴⁸

6.2.2. Ipeïtat i món

El caràcter de si-mateix del Dasein i el seu ser ja fora en el món (transcendència), van de la mà en Heidegger.⁷⁴⁹ El curs del SS 1928 sobre Leibniz i els principis de la lògica és on la qüestió de la ipeïtat (*Selbstheit*) pren més volada. A *SuZ* el Dasein es temporalitzava *impròpiament* en deixar-se determinar pel present i per allò de què s'ocupa en el món públic; mentre que ho feia de manera *pròpia* en temporalitzar-se des del seu per-mor-de a partir del futur, en la resolució, que el singularitzava com a si-mateix i l'obria radicalment a la Situació. Ara, al SS 1928, Heidegger parteix del plantejament de la ipeïtat: tant se val si el Dasein es comprèn *impròpiament* o *pròpia*, perquè <<el Dasein, en tant que constituït pel per-mor-de, existeix en la ipeïtat (*das Dasein, durch das Umwillen konstituiert, in Selbstheit existiert*)>> (GA 26, 245/223), cosa que determina la seva essència. La propietat és la possibilitat fundada en la ipeïtat <<d'escollir-se a si mateix expressament (*sich selbst eigens zu wählen*)>> (GA 26, 245/223).⁷⁵⁰ Començarem amb el curs del SS 1927 on s'esbossen les bases per pensar la copertinença de món i ipeïtat, a partir del comprendre, en aquest cas (cap.6.2.2.1.) i després anirem al curs SS 1928 (cap.6.2.2.2., 6.2.2.3.).

⁷⁴⁸ I no només en el sentit de generar una cosmovisió científica o modificar l'estructura social i l'entorn natural dels homes, sinó en un sentit més essencial, que quedaria per veure.

⁷⁴⁹ Bech, J.M., *De Husserl a Heidegger (La transformació del pensamiento fenomenológico)*, Edicions Universitat de Barcelona, Barcelona, 2001, 459: "La importància que Heidegger assigna al concepte de <<món>> és concomitant amb la primordialitat del <<ser-fora-de-si>> (i més precisament del <<ser-més-enllà-de-si>>) del Dasein. Invocant l'horitzó <<mundà>> que acull aquesta transcendència fonamental, pretén justificar Heidegger tot <<retorn-a-si-mateix>> del subjecte." És a dir, l'arribar a *si mateix* per primer cop del Dasein (cf.5.2.1., esp.5.2.4., 6.3.1.3.).

⁷⁵⁰ Görland (1981), 36: "Només com a ipeïtat, és a dir, en la transcendència per sobre de l'ens, tinc una comprensió del ser i amb això la possibilitat de comportar-me respecte l'ens". Sigui el meu ens o qualsevol altre.

6.2.2.1. La qüestió del si-mateix i la qüestió del món

I. Ser del subjecte, “jo” fenomenològic o “si mateix” del Dasein

Aclarir l'existència del Dasein no es redueix a elucidar el ser d'un ens particular, ja que a aquest ens li pertany la comprensió del ser. Ell és la possibilitat òntica de la comprensió del ser i de l'ontologia.⁷⁵¹ En aquesta tessitura s'identifica subrepticament Dasein i subjecte –al meu entendre com a estratègia expositiva, més que en sentit fort- i Heidegger admet que *preguntar pel “ser del subjecte”* és important, però cal fer-ho de manera <<no unilateralment subjectivista (*nicht einseitig subjektivistisch*)>> (GA 24, 220/196). Aquest “subjecte” entès de manera *no subjectivista* sembla ser el Dasein mateix, ònticament el més proper i ontològicament el més llunyà. Com determinar el ser del “subjecte”? El Dasein existeix, és a dir, és vora l'ens, comportant-s'hi (intencionalitat plena)⁷⁵² i comprenent el ser d'allò vora el qual sojorna el Dasein. El “jo” no s'ha de pensar com a contra-pol de l'objecte, ja que així no es fa justícia als fenòmens (cf. cap. 5.1.1.).

Com se li dóna el seu jo al Dasein?⁷⁵³ En primer lloc, el “jo” o “si-mateix” no és un ens *en* el Dasein, ni el Dasein *com a* ens. Indica un *mode de ser* possible del Dasein. En la intencionalitat (comportar-se envers l'ens) ja està co-develat i s'ha obert conjuntament el si-mateix (*Mitenthülltsein und Miterschlossenheit des Selbst*).⁷⁵⁴ Però no primàriament, com creia Kant, en el fet que el *jo penso* pugui acompanyar totes les representacions. No es mostra en un acte reflexiu dirigit al primer acte espontani (intencional). Cal veure <<com aquest ens [Dasein] es mostra a si mateix en la seva existència fàctica (*wie sich dieses Seiende ihm selbst in seiner faktischen Existenz zeigt*)>> (GA 24, 226/200), sense forçar preconcepcions epistemològiques als fenòmens. Existint, el Dasein ja hi és *per a si*, prereflexivament.⁷⁵⁵ El mode com es devela <<el si-mateix en el Dasein fàctic (*das Selbst im faktischen Dasein*)>> no és la *reflexió* com a replegament interior sobre el propi vivenciar. Però si pensem en la *reflexió* com a reflexe, en sentit òptic, estarem més a prop dels fenòmens. El Dasein es troba a si mateix reflectint-se en les coses *vora* les quals existeix (GA 24, 227/201).

⁷⁵¹ <<La possibilitat de l'ontologia en general depèn de com i d'en quina mesura es posi de manifest la constitució ontològica del Dasein (*die Möglichkeit der Ontologie überhaupt davon abhängt, wie und inwieweit die Seinsverfassung des Daseins freigelegt ist*)>> (GA 24, 220/196).

⁷⁵² <<Existir significa, per tant, entre altres coses, *ser comportant-se vora l'ens (Existieren besagt dann unter anderem: sich verhaltendes Sein bei Seiendem)*>> (GA 24, 224/199).

⁷⁵³ Cal <<preguntar-se fenomenològicament de quin mode se li dóna al Dasein mateix el seu jo, el seu si-mateix; és a dir, *de quin mode el Dasein mateix, existint, es pertany, és a dir, és propi en el sentit estricte de la paraula (phänomenologisch fragen, in welcher Weise dem Dasein selbst sein Ich, sein Selbst, gegeben ist, d. h. in welcher Weise das Dasein existierend es selbst, sich zu eigen, d. h. eigentlich im strengen Wortsinn ist?)*>> (GA 24, 225/200).

⁷⁵⁴ A partir d'aquí Heidegger parla més de ‘si-mateix (*Selbst*)’ que no de ‘jo’, que és un terme que només usa quan està interpretant autors que l'empren, com quan parla de les tres accepcions del jo, *personalitas* o subjecte en Kant (*personalitas transcendentalis, personalitas psychologica, personalitas moralis*) (cf. GA 24, 177-193/163-176).

⁷⁵⁵ <<El si mateix és aquí per al Dasein mateix, sense reflexió i sense percepció interna, *abans* de tota reflexió. La reflexió, en el sentit d'un tornar enrere, és només un dels modes d'*aprehensió de si*, però no el mode primari d'obrir-se a si mateix. (*Das Selbst ist dem Dasein ihm selbst da, ohne Reflexion und ohne innere Wahrnehmung, vor aller Reflexion. Die Reflexion im Sinne der Rückwendung ist nur ein Modus der Selbsterfassung, aber nicht die Weise der primären Selbst-Erschließung.*)>> (GA 24, 227/201).

II. Comprensió de *si* impròpia i pròpia

(A) Quotidianament ens comprenem a nosaltres mateixos *impròpiament* a partir de les coses que fem i els altres amb qui estem, per “reflexe”.⁷⁵⁶ Aquest és el “jo de l’ocupació”, un jo eminentment social i atrafegat. Per tenir-se a si-mateix (*um das Selbst zu haben*) al Dasein no li cal observar-se, ja que <<en l’entregar-se de forma immediata i apassionada al món mateix, el propi si-mateix del Dasein es reflecteix en les coses (*in unmittelbarem leidenschaftlichen Ausgebensein an die Welt selbst scheint das eigene Selbst des Daseins aus den Dingen wider*)>> (GA 24, 227/201) i en els altres.⁷⁵⁷ Reflectits, absorbits i perduts en el “món” ens tenim a nosaltres mateixos, tot i que sigui en una comprensió impròpia. És a dir, <<no com en el fons *podem* ser nostres (*nicht so, wie wir uns im Grunde zu eigen sein können*)>> (GA 24, 228/202). Aquest comprendre’s impropí és autèntic, no és cap il·lusió. L’apassionat estar amb les coses pot ser tan genuí (*echt*) com impostada la introversió extravagant i la patologia excèntrica. Aquesta comprensió experimenta el si-mateix en la seva efectivitat (*Wirklichkeit*) peculiar. És impròpia, perquè es reflecteix a si des d’allò que l’existència *mateixa* no és, sinó al qual es lliura habitualment, i no es comprèn a partir de les seves possibilitats més pròpies (cf. GA 24, 228/202-203). Habitualment som aquest Dasein que es comprèn a si a partir del seu “món”.⁷⁵⁸ Confiat amb les coses, les activitats i la manera com desenvolupa el seu viure en el món circumdant, el Dasein és més aviat *projectat* en el seu poder-ser *per les coses*⁷⁵⁹, que són les que li concedeixen i neguen les possibilitats, ja que no se les anticipa ell mateix, sinó que les deixa venir, passar o marxar, diguem-ne.⁷⁶⁰

L’existència del Dasein, es compreni impròpiament o pròpia, es caracteritza pel *per-mor* (*Umwillen*) –en el seu ser es juga en cada cas el seu poder-ser- i pel *ser-en-cada-cas-meu* (*Jemeinigkeit*) (cf. GA 24, 412/348). Després de *SuZ* es parla cada cop menys del ser-en-cada-cas-meu i més del *per-mor-seu* o *per-mor-de-si* (*Umwillen seiner, Umwillen seiner selbst*). No es tracta d’una identitat logicoformal (tot ens és idèntic a si), ni reflexiva (prendre consciència de la identitat formal anterior). Originàriament el

⁷⁵⁶ <<El Dasein *es troba* primàriament i constantment *en les coses*, perquè tendint a elles o repel·lit per elles, sempre descansa en elles d’alguna manera. Cadascú de nosatres és allò que persegueix i allò pel què es preocupa. (*Es findet sich primär und ständig in den Dingen, weil es, sie betreuend, von ihnen bedrängt, immer irgendwie in den Dingen ruht. Jeder ist das, was er betreibt und besorgt.*)>> (GA 24, 226/201).

⁷⁵⁷ Ens comprenem a nosaltres mateixos <<però d’un mode tal que *no ens pertanyem*, sinó que, en la quotidianitat de l’existir, ens hem perdut a nosaltres mateixos en les coses i en els homes (*sondern wie wir uns selbst in der Alltäglichkeit des Existierens an die Dinge und Menschen verloren haben*)>> (GA 24, 228/202).

⁷⁵⁸ <<Comprenent-se a si mateix a partir de les *coses*, el Dasein es comprèn com a ésser-en-el-món a partir del seu món. El sabater no és la sabata però, en existir ell és el seu món; el seu món és l’únic que fa possible descobrir un context d’útils com a intramundà i confrontar-se amb ell. (*Sich verstehend aus den Dingen, versteht sich das Dasein als In-der-Welt-sein aus seiner Welt. Der Schuster ist nicht der Schuh, aber existierend ist er seine Welt, die erst ermöglicht, einen Zeugzusammenhang als innerweltlichen zu entdecken und sich bei ihm aufzuhalten.*)>> (GA 24, 244/215). Al meu entendre, en la cita ‘món’ hauria d’anar entre cometes.

⁷⁵⁹ En el sentit intramundà de l’útil, del context pragmàtic, de repartiment de rols, maneres i hàbits.

⁷⁶⁰ El Dasein <<anticipa el seu propi poder-ser com el poder-ser d’un ens que confia en allò que les coses li proporcionen o li neguen. Per dir-ho així, són les coses, això és, el tracte amb elles, les que projecten el poder-ser; per tant, primàriament no és el Dasein mateix qui es projecta a partir del seu si-mateix més propi, que, malgrat tot, existeix sempre, tal com és, en el tracte amb les coses. (*Es ist seines eigenen Seinkönnens gewärtig als des Seinkönnens eines Seienden, das sich auf das verläßt, was die Dinge ergeben bzw. was sie versagen. Das Seinkönnen entwerfen gleichsam die Dinge, d. h. der Umgang mit ihnen, also primär nicht das Dasein selbst aus seinem eigensten Selbst, das dennoch so, wie es ist, immer als Umgang mit den Dingen existiert.*)>> (GA 24, 410/346).

Dasein es posseeix a si (és per-mor-seu), només per això està perdut habitualment en l'existència impròpia (comprentent-se com a reflexe del que fa i on s'està). Aquesta <<impropietat pertany a l'essència del Dasein fàctic. La propietat només és una modificació i no una supressió total de la impropietat (*die Uneigentlichkeit gehört zum Wesen des faktischen Daseins. Eigentlichkeit ist nur eine Modifikation und keine totale Ausstreichung der Uneigentlichkeit*)>> (GA 24, 243/214). Així o aixà, sempre ens *comprenem* a nosaltres mateixos.

(B) Però només en el comprendre'ns *pròpiament* assumim el nostre existir des de la *llibertat fàctica* que som, és a dir, el per-mor-de-si de l'existir. Existir per-mor-de-si no implica cap possibilitat existencial determinada (egoisme, altruisme, curiositat, reclusió...). És rellevant recordar que en comprendre'ns *pròpiament* també *comprenem* *pròpiament* el *món* (cf.III, cap.3.3.2.4.). Al SS 1927 Heidegger esmenta, per una banda, que la comprensió *pròpia* de si i del món pot arribar a ser expressada, p.e., en el dir poètic.⁷⁶¹ La poesia (*Dichtung*) com el venir a la paraula (*Zum-Wort-Kommen*) és l'arribar a descobrir-se l'existència com a ésser-en-el-món, que en permet la comunicació. Heidegger fa una llarga cita de les *Notes de Malte Laurids Brigge* («*Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*») de R.M.Rilke, on parla del mur d'una casa que ja no hi és i en el lloc de la qual n'hi ha altres noves. El relat re-presenta la vida esdevinguda en la casa que ja no hi és, inscrita en la paret que resta.⁷⁶² Això que reconeixem en les runes com a propi ens espanta, és allò del qual habitualment defugim, en el comprendre'ns més a partir de les coses (del "món") que no a partir del *món* que som (i que s'esdevé), el qual s'aixeca sobre el fonament làbil de la llibertat i finitud del (nostre) ser.

Però per altra banda, en el mateix SS 1927, s'especifica que en el comprendre'(s) propi resolt el Dasein torna a si i es *repeteix*: es recull en el que ha sigut, (re-)projectant-se com a poder-ser des de les possibilitats pròpies que essencialment li pertanyen. Tot això en l'**instant** com a unificació dels èxtasis temporals (cf.GA 24, 407/344), on la presentificació no és primerament de l'ens de què ens ocupem, sinó de la Situació en què el Dasein resolt existeix. L'instant⁷⁶³ és el <<mode de l'existir resolt en el qual el Dasein en tant que ésser-en-el-món té i manté el seu món sota la mirada (*Modus des entschlossenen Existierens, in dem das Dasein als In-der-Welt-sein seine Welt im Blick hält und behält*)>> (GA 24, 408/344). El Dasein resolt instantani té el món *pròpiament* ("a la vista").⁷⁶⁴

⁷⁶¹ <<El que importa és només si el Dasein existent, en conformitat amb la seva possibilitat d'existència, és suficientment originari per *veure* encara de mode propi el món que està ja sempre revelat amb la seva existència, per tal de verbalitzar-lo, i, així, fer-lo expressament visible als altres (*Es liegt nur daran, ob das existierende Dasein gemäß seiner Existenzmöglichkeit ursprünglich genug ist, um die mit seiner Existenz immer schon enthüllte Welt noch eigens zu sehen, zum Wort zu verhelfen und dadurch für andere ausdrücklich sichtbar zu machen*)>> (GA 24, 244/215).

⁷⁶² <<L'obstinada vida d'aquesta cambra no s'ha deixat trepitjar (*Das zähe Leben dieser Zimmer hatte sich nicht zertreten lassen*)>> (GA 24, 245/216). La vida viscuda, la suor enganxada a la roba, els aliments podrits, l'olor d'orina, l'alè de les boques i el sutge de la llar de foc, l'angoixa dels escolars i l'olor sufocant dels llits de les noies púbers... Tots els murs havien sigut enderrocats excepte aquest darrer. El narrador no s'ha parat davant d'aquest mur, sinó que en *veure*'l ha apretat a córrer, precisament perquè l'ha reconegut a l'instant, i això ha estat el terrible (*das Schreckliche*). <<Reconec tot el d'aquí i és per això que entra en mi sense més; en mi és a casa (*Ich erkenne das alles hier, und darum geht es so ohne weiteres in mich ein: es ist zu Hause in mir*) (p.41)>> (GA 24, 246/216).

⁷⁶³ Aquest instant és similar al *kairós* de què parla Aristòtil a l'*Ètica Nicomaquea*. Això és el que indicàvem a la III part de la tesi en parlar del món propi o apropiat.

⁷⁶⁴ Només en la resolució estem "desperta" i amatents a la Situació, somorta i velada en l'existir impropri (cf.III, cap.3.3.1. i 3.3.2.; IV, cap.6.3.2. i esp.cap.7.2.2.2. i 7.3.3.).

III. Món i si-mateix pertanyen a un ens (Dasein)

Si ‘món’ i ‘si-mateix’ són conceptes indissociables, llavors és imprescindible considerar-los conceptes ontològics que indiquen un *ser* o mode de *ser* fonamental (de l’èsser-en-el-món) a nivell estructural i no pas un *ens*. Aquesta indissociabilitat té lloc, entre d’altres, en el comprendre: comprensió del món i de si⁷⁶⁵ (que no són un comprendre òntic) sorgeixen juntes i permeten comprendre l’ens (també l’ens que som: comprensió òntica de nosaltres mateixos). Però aquest comprendre ens remet a un ens, l’ens que comprèn... Per això Heidegger pot arribar a afirmar el següent: <<Si-mateix i món es copertanyen mútuament en un únic ens, el Dasein. Si-mateix i món no són dos ens, com el subjecte i l’objecte, tampoc com el jo i el tu; més aviat, **si-mateix i món són, en la unitat de l’estructura de l’èsser-en-el-món, les condicions fonamentals del propi Dasein** (*Selbst und Welt gehören in dem einen Seienden, dem Dasein, zusammen. Selbst und Welt sind nicht zwei Seiende, wie Subjekt und Objekt, auch nicht wie Ich und Du, sondern Selbst und Welt sind in der Einheit der Struktur des In-der-Welt-seins die Grundbestimmung des Daseins selbst*)>> (GA 24, 422/355). Parem atenció a la cita i el que se n’extreu: (i) Si-mateix i món no són ens, però (ii) pertanyen a un ens, el Dasein, tot i que cal precisar aquesta forma de “pertànyer”.⁷⁶⁶ (iii) Són moments de l’estructural ésser-en-el-món (i en cap cas moments òntics del Dasein), i per això (iv) són condicions *ontològiques* del Dasein, és a dir, del ser del Dasein.

Es parla de manera menys ambigua de ‘ipseïtat’ (*Selbtheit*) -és a dir, d’una estructura de ser- i en d’altres cursos de ‘ser-si-mateix’ (*Selbstsein*)⁷⁶⁷, marcant un mode de ser. La forma d’experimentar i existir en 1ª persona dona el caràcter de *qui* a l’experiència de l’ens i el comprendre el ser. L’experiència sempre és d’algú. El central però és “l’experiència”, el donar-se el fenomen que aglutina diversos moments en l’estructura de la seva manifestació (*què, com, a qui* del fenomen, del manifestar-se i ser l’ens). En resum: si la *ipseïtat* remarca que tota donació de ser i d’ens implica un *qui*, el *món* indica que tota donació exigeix un *des d’on, cap a on...*⁷⁶⁸ És a dir, una dimensionalitat o espai pel fenomen com a tal, que exigeix l’existir del Dasein.

Si-mateix i món rauen en la unitat del primari ésser-en-el-món.⁷⁶⁹ El caràcter de món del món i el caràcter de si-mateix del Dasein⁷⁷⁰ són moments fonamentals de la transcendència (cf. cap.5.2.1., 5.2.4.). Aquesta unitat obre la possibilitat de comprendre el ser de l’ens intramundà i de l’altre Dasein, i <<del Dasein mateix (*Verstehens von Dasein selbst*)>> (GA 24, 423/356).⁷⁷¹ L’èsser-en-el-món (a *SuZ* i encara a SS

⁷⁶⁵ <<La comprensió del món en tant que comprensió del Dasein és comprensió de si-mateix (*Weltverständnis als Daseinsverständnis ist Selbstverständnis*)>> (GA 24, 422/355).

⁷⁶⁶ “Pertanyen” al Dasein (ens) en tant que si-mateix i món són compresos per aquest ens, són “posseïts” en la seva possibilitat per tal ens. També es pot entendre que el Dasein, en el seu segon sentit (*com a ésser-en-el-món*), té efectivament com a *moments ontològics* el si-mateix i el món, però llavors no ens estem remetent al Dasein *en tant que ens* (encara que ho deixi de ser), sinó *en tant que ser*.

⁷⁶⁷ El terme apareix un sol cop al curs del SS 1928, però és usat de forma comuna al WS 1928/29.

⁷⁶⁸ És a dir, un horitzó, una base, fonament o fons, etc.

⁷⁶⁹ <<El si-mateix i el món es copertanyen en la unitat de la constitució fonamental del Dasein, de l’èsser-en-el-món (*Selbst und Welt gehören in der Einheit der Grundverfassung des Daseins, des In-der-Welt-seins, zusammen*)>> (GA 24, 423/356).

⁷⁷⁰ Al SS 1928 Heidegger atribueix explícitament el per-mor-seu (*Umwillen seiner*) com a caràcter primari del món (cf. GA 26, 276/247-248) (cf. cap.6.2.2.3.).

⁷⁷¹ Per tant, el Dasein fàctic *qua* “individu” no és origen del món. Ell mateix està constituït (a nivell de ser) pel món i per la ipseïtat, perquè el seu *a priori* és ésser-en-el-món.

1927) i el desenvolupament dinàmic d'aquest en el concepte de *transcendència* (a partir del SS 1928, també en el WS 1928/29, el llibre sobre Kant i *VWdG* i *WiM*) esmenten d'un sol cop en la seva unitat dispersada *el tot que som i en què som*. Es tracta de la unitat primordial del ser-si-mateix i ser-del-món, la *protototalitat* d'on comença l'anàlisi del Dasein i l'elaboració de la pregunta pel ser.

En quin sentit és el món sempre *el meu* món, sense que això impliqui cap món aïllat, individual, i inaccessible als altres? Com pot ser que el (*meu*) món sigui sempre comú i compartit?

(cf. cap.6.2.2.1. (apartats V i VI), 6.2.3.).

IV. Comprensió del món és comprensió del si-mateix (i a la inversa)

És des del *comprendre* que Heidegger estableix més explícitament la unitat de mundanitat i ipseïtat. El Dasein ocupat ja ha estat projectat i s'està projectant sobre el *seu* poder-ser-en-el-món⁷⁷², perquè en l'existència del Dasein ja hi ha sempre <<una *comprensió prèvia del món, de la significativitat (ein vorgängiges Verständnis von Welt, Bedeutsamkeit)*>> (GA 24, 420/354). Però la *comprensió del món* és a la vegada *comprensió de si* i aquesta és *comprensió del Dasein (Weltverständnis = Selbstverständnis = Daseinsverständnis)*. D'aquesta manera també es comprèn l'ens (*amb* qui i *vora* el qual estem)⁷⁷³, que pot comparèixer en l'Aquí. Això no significa que ja tinguem coneixements sobre l'ens que som, que ens envolta i amb qui vivim, ja que només es tracta d'un *comprendre* preontològic que permet l'experiència òntica i eventualment el saber i coneixement sobre l'ens.⁷⁷⁴

Vist des d'aquí, des del *comprendre*, el **món** es pot entendre com un peculiaríssim *existenciari*.⁷⁷⁵ El món no és l'ens intramundà (que està-aquí o a mà), ni una determinació d'aquest, sinó <<una determinació del ser del Dasein (*eine Bestimmung des Seins des Daseins*)>>, és a dir, de l'ésser-en-el-món. El món *existeix* (GA 24, 420/354). (cf. III, cap.3.4.1.2., apartat III.1.). Això ens allunya radicalment del cartesianisme pel que fa al món (*res extensa*), però no pas pel que fa al subjecte. Heidegger ha rebutjat per activa i per passiva el plantejament *cartesià*⁷⁷⁶ que comença amb un subjecte aïllat que surt vers el que l'envolta. Dasein vol dir ser-*fora*, (en l')Aquí; estar-ja-envoltat, "circumstanciat", situat en una *significativitat* a partir de la qual comprem l'ens i el "món" en què ens perdem. No és mai el cas –com en Descartes– que el Dasein arribi a una comprensió de les coses i/o dels altres en un segon moment, a partir d'un primer moment

⁷⁷² <<El Dasein s'ocupa, en la seva existència, del poder-ser-en-el-món (*Dem Dasein geht es in seiner Existenz um das In-der-Welt-seinkönnen*)>> (GA 24, 420/354).

⁷⁷³ <<La comprensió del món és essencialment *comprensió de si mateix*, atès que en ella s'hi comprenen les relacions per-a, de la circumstància i del per-mor-de, i [421] la comprensió de si mateix és comprensió del Dasein. S'hi troben aquí també la comprensió del ser-amb altres i la comprensió del poder-ser i del confrontar-se amb el subsistent. (*Weltverständnis ist, sofern darin die Bezüge des Um-zu, der Bewandnis und des Um-wil[421]len verstanden sind, wesentlich Selbstverständnis, und Selbstverständnis ist Daseinsverständnis. Darin liegt wiederum Verständnis des Mitseins mit Anderen und Verständnis des Seinkönnens und Sichaufhaltens bei Vorhandenem.*)>> (GA 24, 420-421/354).

⁷⁷⁴ Comprendre el ser-amb altres i el ser-vora les coses no implica "comprendre" qui siguin els altres o quines siguin les coses a nivell de contingut. Es tracta més aviat d'un projectar que permet l'adveniment dels altres i les coses en l'espai de manifestació (intel·ligibilitat). És en aquest espai obert pel *comprendre* que els altres i les coses es poden mostrar tal i com són, i nosaltres podem aprendre qui són aquells amb qui existim i quines coses i com són aquelles de què ens ocupem.

⁷⁷⁵ Malgrat les reserves de Fink i Thomas, que comparteixo, a reduir-lo a un simple existenciari.

⁷⁷⁶ Si més no és en aquest sentit que Heidegger entén Descartes i el que ell significa en la Història de la Filosofia. Amb això no nego que hi ha altres maneres d'interpretar Descartes que s'allunyen del model heideggerià o *topos* en què situa, en general, a la filosofia moderna.

d'autocertesa sense món. Ser-amb altres i ser-vora l'ens són cooriginaris, i es donen a la vegada que la comprensió del món i de si (cf. GA 24, 420-421/354).⁷⁷⁷

V. Leibniz i el problema dels altres

Per il·luminar la sorprenent identificació de comprensió del món i comprensió del si-mateix (com a comprensió del Dasein) (cf. GA 24, 420-421/354), en el SS 1927 Heidegger interpreta la proposició filosòfica de Leibniz *les mònades no tenen finestres* des del paral·lelisme entre Dasein i mònada. També en el curs WS 1928/29 es remet a Leibniz, justament en considerar que el problema del *ser-uns-amb-altres* no és un problema de la relació entre subjectes distints, sinó que afecta la determinació de l'essència del Dasein. El problema del ser-en-comú i la comunitat (*Gemeinschaft*) s'ha tractat en la filosofia, sobretot en l'ètica i política, i també en l'epistemologia. Ara bé, Heidegger el planteja com una qüestió de la metafísica del Dasein, partint de Leibniz com a paradigma, atès que és qui (en la *Monadologia*) per primer cop planteja el problema del comerç i tracte mutu dels subjectes. Per ell les substàncies són mònades, unitats radicalment individuals i actives.⁷⁷⁸ És a dir, animades, dotades de força pròpia: *vis, impetus, appetitus, repraesentatio*. La mònada és unificant, perquè <<pren i manté d'antuvi en unitat allò que es representa; tota mònada reflecteix en cada cas el tot de l'ens, però cadascuna des d'un punt de vista diferent i també diferentment conforme a graus de lucidesa (*vorweg in Einheit nehmend und haltend, was sie vorstellt; jede Monade spiegelt je das Ganze des Seienden, aber jede verschiedenem Augenpunkt her und verschieden nach Graden der Wachheit*)>> (GA 27, 144/156). Cada mònada *es representa* la totalitat de l'ens (totes les mònades)⁷⁷⁹, la totalitat del món.⁷⁸⁰ Hi ha monades més apagades (els cossos) i més vives (el jo). Aquesta gradació ascendeix fins a la mònada central, Déu. Cada mònada és, en certa manera, l'univers. La mònada s'entén com a *mundus concentratus*, ja que cada mònada unifica la totalitat en la seva representació. Les mònades no necessiten rebre res, no els calen finestres ja que ho "contenen" tot dins seu. Són absolutament tancades. No els cal cap comerç, cap intercanvi, cap relació amb les demés.⁷⁸¹ En cadascuna d'elles hi ha el tot. La tesi leibniziana esdevé diàfana si partim de l'ésser-en-el-món o transcendència. El Dasein (mònada) essencialment ja està fora, de fet, és el que és perquè és fora-de-si i només així és *per-a-si* (poder-ser, existència) (cf. GA 24, 427/359). Al Dasein no li calen finestres, no perquè ho tingui tot en el seu interior, sinó perquè el Dasein ja és tot ell sempre a fora (transcendent) (cf. GA 27, 142-145/154-156). Tota interioritat i oposar-se al "món" és una interioritat i oposició *en el món*. Per tant, si obviem el sentit de *substància* i *interioritat* associats a la mònada, no deixa de ser veritat que *cada Dasein és el món...* des de

⁷⁷⁷ <<Tan originari és que el Dasein sigui ser amb un altre com ho és que sigui ser amb allò a mà i allò subsistent. (...) El Dasein, en tant que ens, que s'ocupa de si mateix, és cooriginàriament ser-amb l'altre i ser-vora l'ens intramundà (*so ursprünglich das Dasein Sein mit Anderen ist, so ursprünglich ist es Sein mit Zuhandenem und Vorhandenem. (...) Dasein ist als Seiendes, dem es um sich selbst geht, gleichursprünglich Mitsein mit Anderen und Sein bei innerweltlichem Seienden*)>> (GA 24, 421/354).

⁷⁷⁸ Tot ens com a tal és ú. Aquesta unitat funda el seu ser. *Monas* vol dir unitat unificant individualitzadora.

⁷⁷⁹ <<D'acord amb la seva possibilitat, en tota mònada s'hi representa la totalitat de totes les altres, això és, tot l'ens. Tota mònada es representa en el seu interior el tot del món. (*Der Möglichkeit nach repräsentiert sich in jeder Monade [427] die Allheit der anderen, d. h. die Ganzheit des Seienden. Jede Monade stellt in ihrem Inneren schon das Ganze der Welt vor*)>> (GA 24, 426-427/359).

⁷⁸⁰ És aquest el món 1 o el món 3? O en tant que representació es refereix al ser, i per tant al món 2 o 4?

⁷⁸¹ Cap relació "externa" que posaria en contacte "extern" dues mònades.

la seva possibilitat més pròpia. És la totalitat *en perspectiva, des del seu Aquí*. El Dasein és el *seu* món, no perquè “posseeixi” l’ens en total, ni perquè el món comparegui a voluntat seva, sinó que el Dasein és el seu món com a viscut, com a *possiblement* apropiat i *habitualment* experimentat com aliè, objectiu, extern. En Leibniz i Heidegger trobem un intent de pensar la *totalitat* i la *unitat* que el món implica a partir de la peculiaritat i “parcialitat” del *concret* i *singular* per excel·lència (cf.III, cap.3.3.5.). El món no és una generalitat abstracta i formal ni una invenció subjectiva particular: és sempre **compartit**. La diferència més cridanera és que Leibniz es basa en la *percepció i representació*, i Heidegger en el *comprendre i trobar-se afectivament disposat*.

VI. El món és un món compartit, però el món circumdant és, en certa mesura, diferent per a cadascú

El món en què el Dasein existent del cas es troba <<és sempre ja un món que cadascú comparteix amb l’altre (*ist, je schon Welt, die der eine mit dem anderen teilt*)>> (GA 24, 421/355).⁷⁸² Per això la comunicació fàctica entre un Dasein i un altre és sempre possible. El Dasein està constituït com a ésser-en-el-món i el món és un món *amb* altres, un món *com-partit* (cf.III, cap.1.3.6.) ja d’entrada i no com a resultat de la comunicació fàctica entre uns i altres. L’obertura del món pot ser més ampla o estreta, més o menys genuïna, en funció dels modes *fàctics* del conuiu que co-determinen el possible descobriment de l’ens (que està-aquí) i el projecte existencial del cas⁷⁸³, però sempre és un món compartit. Fins i tot en l’hostilitat que es dona en situacions extremes d’animadversió, de marginalitat o d’isolació.

De totes maneres, Heidegger considera que no és casual que inicialment ens aclarim explícitament el significat ontològic del *món* a partir del que està-aquí (en sentit ampli), incloent-hi els altres.⁷⁸⁴ Des d’una comprensió més madura, però, cal acceptar que només a partir del *món* es pot comprendre el “món” vulgarment com a ens que està-aquí en conjunt o com a “món” dels altres en el sentit paulí dels habitants del món.

Però per altra banda, Heidegger admet que <<el món circumdant és diferent en certa manera per a cadascun de nosaltres, no obstant ens movem en un món comú (*Die Umwelt ist für jeden in gewisser Weise verschieden, und gleichwohl bewegen wir uns in einer gemeinsamen Welt*)>> (GA 24, 234/207). Com s’ha de llegir això? Si el món circumdant és *món* en absolut i tot món és compartit i “comú”, té sentit dir que el món circumdant és *particular* i *diferent* per a cadascú? Té a veure això amb la proposició ontològica “el món és el meu món” que s’ha d’harmonitzar amb la proposició “el món és sempre com-partit”?⁷⁸⁵

⁷⁸² Atès que ell és originàriament *ser-amb* l’altre.

⁷⁸³ <<Les possibilitats fàctiques de l’amplitud i autenticitat de l’obertura del món (*die faktischen Möglichkeiten der Weite und Echtheit der Erschließung der Welt*)>> (GA 24, 421/355) són variables i oscil·lants, com l’existència i la coexistència. El món no és una idealitat estructural, un *apriori* inapel·lable, sinó un “apriori històric”. És a dir, un “ja ser-hi” que continua *sent* en forma “històrica”. No en va el món és en la forma de ser del Dasein, és a dir, és en el sentit del succeir, l’esdevenir (*Geschehen*), i té la seva pròpia mobilitat (*Bewegtheit*). (cf.III, cap.3.4.1.2. (apartat III sencer), 3.4.2.2. (apartat II, III); IV, cap.5.2.).

⁷⁸⁴ Ja que <<els nostres semblants certament també estan aquí, co-constitueixen el món (*Die Mitmenschen sind eben auch vorhanden, sie machen die Welt mit aus*)>> (GA 24, 422/355). Aquí es tracta més aviat del concepte vulgar de món, del sentit de *kosmos* tal i com l’usa St. Pau, pel qual implica no només la totalitat dels animals, les plantes i la terra, sinó sobretot del Dasein de l’home, en tant que abandonat per Déu en la seva relació mundana amb les coses.

⁷⁸⁵ Fixem-nos en el paral·lelisme entre qüestió del món i qüestió del ser. El món *pot* ser assumit i considerat com *el meu*

El món circumdant (com a mode o aspecte del món 3) és sempre un món *vora* l'ens i, per tant, *amb* l'altre. Per començar, deixeu-me constatar una evidència: ni els *ens* que ens envolten i ens travessen, ni els *altres* amb qui estem són els mateixos per a cada Dasein. Però és que fins i tot en el supòsit que ens trobem *vora* el mateix ens i amb els mateixos altres, el món circumdant (que en aquest cas és aproblemàticament *comú*) serà diferent. Serà diferent pel venedor i el comprador, per l'escriptor i l'editor, pel pare i el fill, per l'alumne i el professor, per l'actriu i l'espectadora. Tot i ser *diferent* per a cadascú (respecte "contingut" i "perspectiva") també és sempre *compartit* i *comú*, com els casos anomenats posen *especialment* de manifest. 'Comú' no vol dir que el vivim igual, que hi actuem igual, que el "veiem" o hi siguem de la mateixa manera. No vol dir que sigui *idèntic* en el "contingut" ni en les maneres predominants de donar-se. Fins i tot els mateixos fets seran viscuts "personalment" de manera diversa pel desconfiat, l'optimista, el despreocupat, l'investigador social o el biòleg. El motivat i el desmotivats viuen en el mateix món, fins i tot sota un mateix sostre, sense per això deixar de viure les coses diferentment. El *món compartit* pels dos és per a cadascun d'ells el *seu* món. El món és viscut d'una manera o altra en funció de la biografia, del context pragmàtic, la història del lloc i del país, dels esdeveniments significatius anteriors i concomitants... Però les diverses maneres de *ser-en* el món no són (en tant que maneres) tan individuals com es pensa d'entrada. Són més aviat *tipus, modes* de... trobar-se i comprendre el món. És a dir, d'*obrir* (disposició afectiva) i *tenir* (comprendre) les possibilitats existencials⁷⁸⁶ en l'espai de joc total (món). Ara bé, és un o altre *qui* obre i té el món així o aixà. Aquest *qui*, el Dasein -singularitzable en l'existència pròpia-, existeix en el "seu" món, que com-parteix amb altres.⁷⁸⁷ Malgrat que el Dasein "sigui" el món sencer, per altra banda *incideix* i *insisteix* particularment en el *seu* món circumdant immediat.⁷⁸⁸ En el *contingut* del món de cada Dasein hi ha diferències i, per això, Heidegger pot comentar que el *món circumdant* no és igual per a cada Dasein (ni tan sols per un mateix Dasein al llarg del seu temps). Però fins i tot quan creiem haver viscut quelcom insòlit i únic que els altres ni tan sols poden "veure" i ho designem com a experiència única, reconeixem que allò forma part *del* món. També en veure el "propi" món il·luminat d'una altra manera, sabem que és el mateix món que abans no veiem *així*.

La tensió filosòfica en el si del concepte ontològic fenomenològicament ple de món rau en què *el món és comú*, però a la vegada *el meu món*.⁷⁸⁹ El món és *meu* sense deixar de ser compartit. El *meu* món és sempre comú, malgrat ser *meu* en tant que l'assumeixo com a tal, com el projecte que *se'm dona "a mi"*

món, anàlogament a com el ser també és *en cada cas meu*, en tant que se'm dona "a mi" (sigui el ser de la cadira, del bosc, del cel o de la justícia). En els dos casos, la íntima relació entre món/ser i el Dasein que són no redueix el món/ser a una qüestió particular i exclusiva d'un. No és cap solipsisme cosmològic o ontològic.

(cf. III, cap. 1.3.2.3. (apartat II), 1.3.4.3. (apartat II.2.), 1.3.6.3. (apartat II), 1.4.1., 3.3.5, etc.).

⁷⁸⁶ Cf. Henschen (2010), 131-167.

⁷⁸⁷ Ni que sigui en la forma de donar l'esquena als altres i d'amagar allò que ell troba de profit en el món i *que no vol compartir amb ells*. També és així en la marginació social, l'aïllament de la solitud i la manca dels altres.

⁷⁸⁸ Deleuze, en la seva interpretació de Leibniz, considera el món com "*la corba infinita que toca en una infinitat de punts una infinitat de corbes, la corba amb variable única, la sèrie convergent de totes les sèries*". El que és important d'això és que "cada mónada en tant que unitat individual" -el Dasein, en el nostre cas- "inclou tota la sèrie, expressant així el món sencer, però no ho expressa *sense expressar més clarament una petita regió del món, un 'departament', un barri de la ciutat, una seqüència finita*". Deleuze, G., *Le Pli*, Paris, Minuit, 1988, 35.

⁷⁸⁹ Fink considera que el "món" pel que fa al contingut no seria pròpiament *el món* sinó la *zona intramundana* del Dasein del cas (o *esfera de proximitat (Nahsphäre)*), mentre que el món no és més ample o estret, i és sempre en singular (cf. II, cap. 1; III, cap. 1.3.5.3. (apartat I)). Cf. Fink (1985), 93-96.

(però no només a mi!), com a facticitat i possibilitat. En rigor, només en l'existència resolta assumeixo l'ésser-en-el-món com a radicalment *meu*. És meu com el *ser* és meu, sense deixar de ser-amb altres (amics i enemics, indiferents i col·legues, propers i llunyans) i vora l'ens de l'ocupació i l'entorn "natural".

6.2.2.2. Ipseïtat metafísica

Per atansar-nos amb rigor a aquesta estructura essencial de ser, indispensable en el plantejament fenomenològic de la qüestió del món, cal anar amb peus de plom. Les qüestions metafísiques requereixen agafador. El Dasein del cas (*qui* pregunta) no es pot obviar ni menystenir, car tota pregunta metafísica apunta vers una totalitat *que* inclou al qui pregunta (en la seva concreció existencial). Però no s'ha de confondre el si-mateix del Dasein del cas ("contingut" existencial del Dasein *mateix* que pregunta) amb el fenomen de ser de la *ipseïtat*.

La *ipseïtat* o *caràcter-de-si-mateix* (*Selbstheit*) com a estructura fonamental està en context amb el per-mor-de-si, la llibertat, la transcendència, el fonamentar i la temporalitat, sense identificar-s'hi del tot. És un moment de la transcendència.⁷⁹⁰ Al SS 1928 les formes de ser del Dasein que existeix impròpiament gairebé no es prenen en compte. En el § 10 s'enfoca l'analítica del Dasein des de la seva neutralitat metafísica (essencial), prèvia a tota concreció en modes de ser (cf. GA 26, 171 ss./160 ss.). No és una abstracció, sinó l'origen que conté la possibilitat interna de cada viure humà concret fàctic.⁷⁹¹ Mentre que a *SuZ* el si-mateix -quotidianament ocult en l'hom-mateix- apareix en la resolució, a SS 1928 la ipseïtat és condició de possibilitat de tot comportar-se respecte l'ens, impropï o propi.⁷⁹² De manera més clara que a *SuZ*, al SS 1928 s'afirma que el **compromís existencial** (*existenzieller Einsatz*) del Dasein fàctic i lliure és condició de possibilitat de l'analítica o projecte metafísic del Dasein.⁷⁹³ Aquest compromís existencial necessari pel projecte ontològic explícit, no constreny l'existència singular del Dasein, sinó que l'obre.⁷⁹⁴ No és una doctrina sinó que el propi projecte metafísic manifesta <<la **finitud** essencial de l'existència del Dasein, que només serà compresa existencialment en la inessencialitat del si-mateix (*die wesenhafte*

⁷⁹⁰ Görland (1981), 42. Segons Görland en el curs SS 1928 s'"erradica la contradictòria entre el previ projecte de ser i el projecte a partir de l'estar-determinat ontic predonat" -típica a *SuZ* i encara al SS 1927 (cf. cap.6.2.1.1), "ja que qualsevol projecte es basa ara en la ipseïtat del Dasein, que només es constitueix transcendent".

⁷⁹¹ Görland (1981), 44. "La determinació fonamental neutral del Dasein a *SuZ* és la cura, entesa en el seu sentit temporal, la temporalitat del projecte llençat".

⁷⁹² Al que diu Görland, cal afegir-hi que la ipseïtat com a estructura de ser fonamental del Dasein (a SS 1928) té la seva correspondència en l'en-cada-cas-meu (*Jemeinigkeit*) de *SuZ*.

⁷⁹³ <<Aquesta metafísica del Dasein, entesa des del començament com a analítica, només pot aconseguir-se en el lliure projecte de la mateixa constitució del ser. Ja que el Dasein, en cada cas, existeix com ell mateix i el ser-si-mateix com a existir és, en cada cas, només en el seu compliment (...): l'obtenció de la neutralitat i l'aïllament metafísics del Dasein només és possible sobre el fonament del **compromís** existencial extrem del que projecta. (*Diese Metaphysik des Daseins, zunächst als Analytik, ist nur zu gewinnen im freien Entwurf der Seinsverfassung selbst. Weil das Dasein je als es selbst existiert und das Selbstsein [176] wie das Existieren je nur ist in seinem Vollzug (...): die Gewinnung der metaphysischen Neutralität und Isolierung des Daseins überhaupt ist nur möglich auf dem Grunde extremen existenziellen Einsatzes des Entwerfenden selbst.*)>> (GA 26, 175-176/164-165). Això lliga amb la singularització (cf. III, cap.2.1.2.1.) i la resolució (cf. III, cap.3.3.1.-3.3.4.) exposades a *SuZ*.

⁷⁹⁴ Aquest compromís és essencialment necessari pel projecte metafísic, <<però en tant que comportament existencial individual, no és determinant ni constrictiu dins de les múltiples possibilitats concretes de l'existir en cada cas fàctic (*ist aber gerade deshalb als einzelnes existenzielles Verhalten nicht maßgebend und unverbindlich innerhalb der mannigfachen konkreten Möglichkeiten des je faktischen Existierens*)>> (GA 26, 176/164).

Endlichkeit der Existenz des Daseins, die existenziell nur verstanden wird in der Unwesentlichkeit des Selbst)>> (GA 26, 176/164). Tan inessencial és el si-mateix del cas, com fonamental és l'estructura de la ipseïtat, que va de bracet amb la mundanitat.⁷⁹⁵ Per tal d'exposar fenomenològicament la ipseïtat (i la mundanitat) fa falta el compromís existencial del Dasein del cas, cosa que incrementa el perill de malinterpretar la qüestió en clau subjectivista i individual.⁷⁹⁶ Aquest és un dels problemes "metodològics" greus que planteja la qüestió del món, la qual en tant que pregunta metafísica implica *tant* la radicalitat *singular* de qui pregunta com l'obertura a la *totalitat* que exigeix allò preguntat (cf.III, cap.3.3.5.; IV, cap.7.2.2.2.).

I. Estructura de la ipseïtat

<<La transcendència constitueix la **ipseïtat** (*Transzendenz konstituiert die Selbstheit*)>> diu a *VWdG*, però també constitueix l'ens que el Dasein mateix *no és* (GA 9, 138/121). És gràcies al traspassament que distingim entre l'ens que és ell *mateix* i el que no ho és.⁷⁹⁷ "L'estructura ontològica del si-mateix és la naturalesa extàtica de l'existència; essencialment no és una substància tancada en si mateixa, sinó un procés que s'esdevé com a transcendència finita".⁷⁹⁸ Però amb això no es diu gaire, ja que també el món i l'ens que no és *si-mateix*, d'alguna manera, es constitueixen en el transcendir. Però s'arriba a l'estructura de la ipseïtat per altres vies, com és el concepte del *per-mor-de* (*Umwillen*). Es tracta de dos conceptes molt vinculats, però no exactament sinònims com veurem al capítol següent (cf.cap.6.2.2.3.). Al SS 1928 es parteix de la tesi següent: <<L'existència del Dasein està determinada pel per-mor; és característic del Dasein que a aquest ens li interressi en el seu ser d'un mode específic aquest ser mateix. **El ser i el poder ser del Dasein és allò per-mor del qual existeix.** (*Die Existenz des Daseins ist bestimmt durch das Umwille - es ist das Auszeichnende des Daseins, daß es diesem Seienden in seinem Sein in einer spezifischen Weise um dieses selbst geht. Das Sein und Seinkönnen des Daseins ist es, umwille dessen es existiert.*)>> (GA 26, 239/217). (cf.cap.6.2.2.1., apartat II). L'objecció habitual pensa que amb això s'atribueix al Dasein un fi últim absolutament egoista. La tesi heideggeriana portaria a una megalomania forassenyada segons la qual <<tot ens, la naturalesa i la cultura, i qualsevol altra cosa que hi pugui haver, estan-aquí en cada cas només per a cada ésser humà i pels seus fins egoistes (*alles Seiende, die Natur und Kultur und was es noch geben mag, sei je*

⁷⁹⁵ <<Malgrat tot, és un genuí problema en quina mesura en el projecte metafísic i en el compromís existencial del que filosofa s'hi troba també una guia, sens dubte, indirecta (*Inwiefern gleichwohl in dem metaphysischen Entwurf und dem existenziellen Einsatz des Philosophierenden auch eine existenzielle Leitung, und zwar eine indirekte liegt, das ist ein eigenes Problem*)>> (GA 26, 176/164-165). És a dir, com s'articula el compromís existencial amb el projecte existenciari o metafísic, bàsic a l'hora de plantejar la qüestió del món.

⁷⁹⁶ <<Com més radical és el compromís existencial, més concret és el projecte ontològic-metafísic; però com més concreta és aquesta interpretació del Dasein, més fàcil resulta malinterpretar, per raó de principi, que el compromís sigui, com a tal, l'essencial i peculiar, mentre que ell, precisament en el projecte, es manifesta en la seva particular manca d'importància personal. (*Je radikaler der existenzielle Einsatz, um so konkreter der ontologisch-metaphysische Entwurf; je konkreter aber diese Interpretation des Daseins, um so leichter das prinzipielle Mißverständnis, der existenzielle Einsatz sei als solcher das Wesentliche und Einzige, während er doch sich selbst gerade im Entwurf in seiner jeweiligen personalen Belanglosigkeit offenbart*)>> (GA 26, 177/165).

⁷⁹⁷ <<en el traspassament i mitjançant ell es pot arribar a distingir i decidir dins de l'ens, qui és i com és un 'si mateix', i què no ho és (*im Überstieg und durch ihn kann sich erst innerhalb des Seienden unterscheiden und entscheiden, wer und wie ein 'Selbst' ist und was nicht*)>> (GA 9, 138/121). L'ambigüitat sobre si el 'si-mateix' designa una forma de ser o un ens, és un dels temes de fons més problemàtics d'aquesta etapa heideggeriana.

⁷⁹⁸ Richardson (1967), 181.

nur vorhanden für den einzelnen Menschen und seine egoistischen Zwecke)>> (GA 26, 239/217).⁷⁹⁹ La proposició metafísica de la ipseïtat del Dasein (interès en el propi ser)⁸⁰⁰ no equival a cap egoisme existencial, ètic o cosmovisional.⁸⁰¹ Per contra, la ipseïtat (*Selbstheit*) possibilita el jo/nosaltres, el tu/vosaltres i l'ell/s, així com tota interrelació i tot comportament òntic egoista o altruista. Personalment em sembla millor parlar d'*ipseïtat* i arraconar el concepte de joïtat i *egoïtat* (*Ichheit, Egoität*) amb el qual Heidegger enceta la discussió, tot i que especifiqui ràpidament que no es tracta del jo fàctic de l'individu. La ipseïtat és el caràcter "personal" que pot tenir un ens, sense predeterminar encara de quina *persona* es tracta (1^a, 2^a, 3^a). És el caràcter-de-ser-un-mateix, un mateix ens, aquell mateix ens...

La ipseïtat possibilita el jo *mateix* (nosaltres *mateixos*), el tu *mateix* (vosaltres *mateixos*), etc., com a tals, sense haver de projectar el meu jo (nosaltres) en l'altre (els altres), sinó constituïnt-se d'entrada cooriginàriament el jo i el tu, perquè jo sóc el que sóc en tant que tu per a l'altre. Jo sóc jo/nosaltres per a mi/nosaltres, tant com sóc tu/vosaltres i ell/ells (per a l'altre/altres). Sense ipseïtat, sense Dasein, tampoc pot haver-hi tu/vosaltres.⁸⁰² La relació jo-tu, p.e., s'entén com a relació referent al Dasein en general (que en la seva ipseïtat pot ser jo, tu, nosaltres, etc.) i no d'un a un altre Dasein!⁸⁰³ En pensar la ipseïtat transcendim el "jo" fàctic, el que fàcticament som. Transcendim en tant que Dasein, no en tant que subjectes. Heidegger mateix considera que la *Jemeinigkeit* de SuZ no equival al jo, que només pot advenir en el Dasein. La *Jemeinigkeit* (ara *Egoität* o millor *Selbstheit*) és condició de possibilitat del jo (mateix) i del tu (mateix), i no es remet al contingut fàctic d'un o altre individu, sinó al ser-meu o la manera de tenir-se un mateix (com a jo, tu, nosaltres o el que sigui).⁸⁰⁴ Aquesta egoïtat neutral prefigura la joïtat (*Ichheit*) i

⁷⁹⁹ Per contrarestar aquests atacs que converteixen l'ontologia en doctrina moral i la condemnen des de la pròpia postura "moral", se'ns recorda que en Kant: <<l'èsser humà existeix com a fi en si mateix (*Der Mensch existiert als Zweck seiner selbst*)>> (GA 26, 240/217).

⁸⁰⁰ <<en l'inici d'una analítica ontològica del Dasein i en immediata connexió amb el principi o proposició de la transcendència es troba la proposició: a l'essència del Dasein li pertany que, en el seu ser, s'interessi pel seu propi ser (*wenn der Satz - zum Wesen des Daseins gehört es, daß es ihm in seinem Sein um dieses selbst geht - am Anfang einer ontologischen Analytik des Daseins und in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Satz der Transzendenz steht*)>> (GA 26, 240/218).

⁸⁰¹ També en el SS 1927 es diu una cosa semblant... La ipseïtat (*Selbstheit*) s'entén com a pressupòsit ontològic de l'altruïsm desinteressat (*Selbstlosigkeit*) i de tota relació existent entre un jo i un tu (cf. GA 24, 422/355-356).

⁸⁰² <<Només perquè el Dasein està determinat primàriament per l'egoïtat, pot fàcticament existir per a un altre Dasein i existir amb ell com a un tu. El tu no és un duplicat òntic d'un jo fàctic; però tampoc un tu com a tal pot existir i ser ell mateix per a un altre jo en tant que tu si no hi ha en absolut Dasein, és a dir, si no està fundat en l'egoïtat. L'egoïtat pertanyent a la transcendència del Dasein és la condició metafísica de la possibilitat que existeixi un tu i que pugui existir una relació jo-tu. Així mateix, el tu és tu del mode més immediat quan no és simplement un altre jo, sinó un: tu ets tu mateix. (*Nur weil das Dasein primär durch Egoität bestimmt ist, kann es faktisch für ein anderes Dasein und mit ihm als ein Du existieren. Das Du ist nicht eine ontische Dublette eines faktischen Ich; aber ebensowenig kann ein Du als solches existieren und für ein anderes Ich als Du es selbst sein, wenn es nicht überhaupt Dasein ist, d. h. in der Egoität gründet. Die zur Transzendenz des Daseins gehörige Egoität ist die metaphysische Bedingung der Möglichkeit dafür, daß ein Du existieren und eine Ich-Du-Beziehung existent sein kann. Auch das Du ist am unmittelbarsten Du, wenn es nicht einfach ein anderes Ich ist, wohl aber ein: Du selbst - bist.*)>> (GA 26, 241/219).

⁸⁰³ <<Certament, ja en el fet que puguem convertir en problema la relació jo-tu es posa de manifest que nosaltres transcendim en cada cas el jo fàctic i el tu fàctic i comprenem la relació com una relació referent al Dasein en general, és a dir, en la seva neutralitat i egoïtat metafísiques (*Schon allein darin, daß wir überhaupt die Ich-Du-Beziehung zum Problem machen können, bekundet sich, daß wir das je faktische Ich und faktische Du transzendieren und die Beziehung als eine Daseinsbeziehung überhaupt, d. h. in ihrer metaphysischen Neutralität und Egoität fassen*)>> (GA 26, 241/219). La ipseïtat és l'egoïtat (metafísica) i té a veure essencialment amb la llibertat del Dasein (cf. cap. 6.3.1.2).

⁸⁰⁴ No es tracta pas d'investigar <<l'essència de mi mateix com a tal individu fàctic (...). Objecte de la qüestió no és

tuïtat (*Duheit*), sense ser cap d'elles⁸⁰⁵, ni encara menys un jo o tu particulars. Cal distingir entre *jo* i *joïtat*, i encara més entre el jo fàctic i la *ipseïtat* (*egoïtat* en la cita).⁸⁰⁶ Ser-un-jo com a contraposat al tu no toca l'essència del Dasein: tant el jo com el tu han de ser-si-mateix i aquesta condició que els precedeix és la *ipseïtat* (*Selbstheit*).⁸⁰⁷ La *ipseïtat* com a tal és neutral, no està referida ni al jo ni al tu, ni al gènere (masculí - femení) o 'sexualitat (*Geschlechtlichkeit*)', i per això l'anàlisi ontològica del Dasein de l'home conceben aquest ens de manera neutral.⁸⁰⁸

II. L'aïllament metafísic assenyalat per la ipseïtat

En resum: (I) la *ipseïtat*⁸⁰⁹ representa el caràcter primigeni de ser que permet en un "segon" moment (II) l'oposició entre joïtat i tuïtat i (III) del jo i tu fàctics, en un "tercer". És una determinació essencial del Dasein (com a ésser-en-el-món!).

La ipseïtat implica un *aïllament metafísic* (*metaphysische Isolierung*) que no té a veure amb el solipsisme egoïsta de l'individu.⁸¹⁰ El solipsisme metafísic no és estar-separat de les coses i els altres (figura del *subjecte sense món*), ja que la ipseïtat no és el jo.⁸¹¹ Això insinuava al principi de la tesi amb la meua interpretació dual-funcional de 'Dasein' (cf.II, cap.2.4.).⁸¹² El Dasein, en tant que li escau la ipseïtat, és

l'essència individual de mi mateix, sinó l'essència del caràcter de meu i de la ipseïtat en general. De manera semblant, quan el "jo" és objecte de la interpretació ontològica, llavors no és la joïtat individual de mi mateix, sinó la joïtat en la neutralitat metafísica; anomenem egoïtat a aquesta joïtat neutral. ((...) *das Wesen meiner selbst als dieses faktischen Individuums* (...). *Gegenstand der Frage ist nicht das individuelle Wesen meiner selbst, sondern das Wesen von Meinheit und Selbstheit überhaupt. Imgleichen, wenn das >Ich< Gegenstand der ontologischen Interpretation ist, dann ist das nicht die individuelle Ichheit meiner selbst, sondern Ichheit in der metaphysischen Neutralität; diese neutrale Ichheit nennen wir Egoität.*)>> (GA 26, 242/220).

⁸⁰⁵ <<Però la joïtat, com a fenomen oposat a la tuïtat encara no és l'egoïtat metafísica (*Aber die Ichheit als Gegenphänomen zur Duheit ist immer noch nicht die metaphysische Egoität*)>> (GA 26, 242/220).

⁸⁰⁶ <<l'expressió "jo" empeny sempre en la direcció de l'isolament de mi mateix, en el sentit d'una correlativa separació del tu. Pel contrari, la joïtat no esmenta el jo fàctic, com a distint del tu, sinó que l'egoïtat esmenta aquesta joïtat que està en la base també del tu i que, precisament, impedeix comprendre el tu fàctic com un alter-ego. (*der Titel >Ich< immer in die Richtung der Isolierung meiner selbst drängt, im Sinne einer entsprechenden Abschnürung vom Du. Wogegen Ichheit eben nicht das faktische Ich meint, als vom Du unterschiedenes, sondern Egoität meint diejenige Ichheit, die auch dem Du zugrunde liegt und welche gerade verhindert, das Du faktisch als ein alter ego zu fassen.*)>> (GA 26, 242/220).

⁸⁰⁷ <<Però, per què un tu no és simplement un segon jo? Perquè el ser un jo, com a distint de ser un tu no toca l'essència del Dasein, és a dir, perquè un tu ho és només *qua* ell mateix, i igualment també el "jo". Per tant, uso amb freqüència per a la joïtat metafísica, per a l'egoïtat, l'expressió ipseïtat. En efecte, ser 'un mateix' pot enunciar-se del jo i del tu, i igualment: "jo mateix", "tu mateix", però, no "tu-jo". (*Warum ist aber ein Du nicht einfach ein zweites Ich? Weil das Ichsein im Unterschied vom Dusein gar nicht das Wesen des Daseins trifft, d. h. weil ein Du ein solches nur ist qua es selbst, und ebenso auch das [243] >Ich<. Daher gebrauche ich meist für die metaphysische Ichheit, für die Egoität den Ausdruck Selbstheit. Denn das >selbst< kann vom Ich und Du in gleicher Weise ausgesagt werden: »Ich-selbst«, »Du-selbst«, aber nicht »Du-ich«.*)>> (GA 26, 242-243/220).

⁸⁰⁸ Els mateixos arguments exposats al SS 1928 sobre la neutralitat de la ipseïtat, prèvia al jo i al tu, els trobem a *VWdG* (GA 9, 157-158/135-136).

⁸⁰⁹ *Selbstheit* que també anomena joïtat metafísica (*metaphysische Ichheit*) i egoïtat (*Egoität*) del Dasein.

⁸¹⁰ És a dir, no es tracta de l'aïllament psicològic, corporal o de la mena que sigui que es produeixi en un jo fàctic.

⁸¹¹ <<La pura ipseïtat, presa com la neutralitat metafísica del Dasein, és, a la vegada, l'expressió de l'aïllament metafísic del Dasein en l'ontologia, aïllament que no es pot confondre mai amb l'exaltació solipsístico-egoística de la pròpia individualitat. (*Die reine Selbstheit, als die metaphysische Neutralität des Daseins genommen, ist zugleich der Ausdruck für die metaphysische Isolierung des Daseins in der Ontologie, welche Isolierung nie zusammengeworfen werden darf mit einer egoistisch-solipsistischen Aufsteigerung der eigenen Individualität.*)>> (GA 26, 243/220).

⁸¹² El Dasein no és reductivament individual (com a oposat a col·lectiu, plural). No es pot identificar de bones a primeres

la font originària de les diverses formes personals, cada una de les quals està referida a si mateixa, és a dir, és *jemeinig*. Però també la comunitat⁸¹³ (del cas) té el caràcter de *ipse* o és *jemeinig*, per estrany que soni.⁸¹⁴ Ja que es tracta d'una *mateixa* comunitat que es refereix a *si* en cada cas, d'una manera o altra. La ipseïtat del Dasein precedeix la distinció comuna entre *individus* i *comunitats*, com he dit en molts llocs (cf. II, cap.2.3.1., 2.3.2.2., 2.4.2.; III, cap.1.3.6.2. i 1.3.6.3. (esp. apartat II); cap.1.4.1.; cap.2.1.2.1., 2.2.2.5.; cap.3.3.4. (esp. cap.3.3.4.5.)). Això topa amb la manera habitual d'entendre les coses. No és casualitat que la noció més exitosa de *comunitat* sigui la d'una suma d'individus interrelacionats.⁸¹⁵ Segons això l'individu sempre la precedeix, perquè ja està constituït com a tal (p.e. l'individu en el *liberalisme* com a filosofia política). Per la meua banda, considero que la ipseïtat com a estructura existenciària del Dasein és prèvia a la comunitat (constituïda com a tal) i a l'individu (constituït com a tal) (cf. II, cap.2.4.2.).

Però en què consisteix positivament aquesta *ipseïtat* com a *expressió de l'aïllament metafísic del Dasein en l'ontologia*? Les respostes de Heidegger al SS 1928 només són pautes orientatives. (i) Primer: la possibilitat del Dasein d'existir pròpiament o impròpia⁸¹⁶ es funda en la ipseïtat que pertany a la seva essència metafísica. (ii) En segon lloc, *ser-si-mateix* (*Selbstsein*) no és egoisme aïllacionista, sinó una forma de “tenir” el propi ser, que a la vegada comporta una forma pròpia de ser-amb (els altres) i *vora* (les coses).⁸¹⁷ Es tracta d'un explícit escollir-se a si el Dasein, no l'individu. S'escull com a Aquí (*mateix*), espai de manifestivitat determinat i conjunt finit articulat de possibilitats que li escauen i que *ell* pot ser i assumir amb propietat. Més enllà del que diu Heidegger, crec que el Dasein escollint-se a *si*, escull el *món* (només) en el qual pot ser ell mateix. Per això no es tracta d'aïllar-se sinó d'immergir-se i comprometre's en el món *on* existim, *amb* altres i *vora* coses.⁸¹⁸ (iii) El poder-se escollir mostra la indissociabilitat de la

amb una individualitat en el sentit *ontològic* d'un element aïllat i previ. Ni en el sentit *epistemològic* d'un subjecte que *solament* des de si com a individu constitueix el ser del no-jo.

⁸¹³ Parlo de 'comunitat' com podria fer-ho de 'col·lectiu' o d'altres termes. Tot i que no m'interessa entrar en la discussió terminològica, sinó apuntar que el Dasein no és *exclusivament* individual ni col·lectiu (en el sentit general apuntat), sinó *en cada cas seu* o amb el caràcter-de-si-mateix (*ipse*).

⁸¹⁴ <<Només perquè el Dasein, constituït pel per-mor, existeix en la ipseïtat, només per això, és possible alguna cosa així com una comunitat humana. Aquestes són proposicions primàries, existenciàries ontològiques, sobre l'essència, i no tesis ètiques sobre si l'egoisme antecedeix o succeeix a l'altruisme. (*Nur weil das Dasein, durch das Umwillen konstituiert, in Selbstheit existiert, nur deshalb ist so etwas wie menschliche Gemeinschaft möglich. Dies sind primäre existenzialontologische Wesenssätze, keine ethischen Thesen über Vor- und Nachordnung von Egoismus und Altruismus.*)>> (GA 26, 245/222).

⁸¹⁵ En aquesta noció hi trobem matisos: (i) hi ha qui considera que la comunitat *no és altra cosa* que la suma d'individus i que, per tant, la comunitat com a tal no existeix. (2) També hi ha qui considera que *existeixen* les comunitats, però només *a partir* de la suma d'individus. Consideren que el fenomen comunitari *emergeix* dels individus, en depèn tot i que no s'hi identifica. És un fenomen fundat però propi.

⁸¹⁶ És a dir, que el Dasein <<pot, en cada cas, en tant que fàctic, escollir-se a si mateix expressament com un si mateix (*kann es je als faktisches sich selbst als Selbst ausdrücklich wählen*)>> o no fer-ho (GA 26, 244/221).

⁸¹⁷ <<En el transcendir, el Dasein transcendeix tot ens: tant a si mateix com a tot ens de la seva espècie (coexistència, ser-hi-amb) i a tot ens de caràcter distint del Dasein. En el propi escollir-se-a-si-mateix, el Dasein escull precisament el seu propi ser-amb altres i el propi ser-vora l'ens distint al Dasein. (*Im Transzendieren transzendiert das Dasein jedes Seiende: sich selbst wie jedes Seiende seiner Art (Mitdasein) und solches von nicht daseinsmäßigem Charakter. Im Sichselbstwählen des Daseins wählt das Dasein eigentlich gerade sein Mitsein mit Anderen und gerade sein Sein bei nicht daseinsmäßigem Seienden.*)>> (GA 26, 245/222).

⁸¹⁸ <<En l'explícit escollir-se-a-si-mateix s'hi troba, d'acord amb la seva essència, el ple compromís amb ell mateix, no allí on no hi fos, sinó on i tal i com, qua Dasein, ja està en la mesura en què existeix. En quina mesura això s'aconsegueix fàcticament en cada cas, no és una qüestió de la metafísica, sinó una pregunta i una qüestió de cada individu. (*Im*

ipseïtat i la llibertat⁸¹⁹ (cf. cap. 6.3. i 7.3.3.). En el curs del WS 1928/29, s'afegeix a l'anterior que (iv) la ipseïtat no és una consciència de si, sinó que l'autoconsciència com a reflexió se segueix de la ipseïtat. (v) El ser-si-mateix del Dasein li és encarregat de manera ineludible com a possibilitat i tasca a desenvolupar d'alguna manera (el suïcidi seria una forma extrema de resoldre la tasca d'existir (*Existenzaufgabe*)) (cf. GA 27, 324-325/339-340). (vi) Aquí Heidegger se'n recorda de mantenir la ipseïtat vinculada amb la facticitat del nostre estar-llençats o lliurats a l'ens (*Preisgegebenheit*), cosa que exclou tota interpretació *separatista* del Dasein respecte a la resta de l'ens i impedeix centrar-se exclusivament en els aspectes projectius del Dasein sempre disposat afectivament. <<El món entrega el Dasein a l'ens, l'exposa a la necessitat de confrontar-se amb l'ens que ell no és i amb si mateix (*Die Welt gibt das Dasein preis, setzt es der Notwendigkeit der Auseinandersetzung mit dem Seienden aus, das es nicht ist, und mit ihm selbst*)>> (GA 27, 328/343). Això lliga amb el punt (v) i el ser-si-mateix com a encàrrec, juntament amb el ser-vora i ser-amb...

Seguint a **Richardson** es pot equiparar la *ipseïtat* amb la *imaginació transcendental* tal i com s'interpreta a *Kant i el problema de la metafísica* (1929).⁸²⁰ Aquesta imaginació transcendental supera el marc del subjecte del coneixement, instituint l'horitzó on l'ens cognoscent i l'ens-a-conèixer es poden trobar. Ella possibilita *tant* que el subjecte sigui un subjecte *com* que l'objecte sigui un objecte.⁸²¹ La *transcendència* caracteritza al cognoscent com a si-mateix i només en segon terme la *consciència* el caracteritza com a subjecte.⁸²² Segons Richardson, la consciència (subjectivitat) és “posterior” a la transcendència (que té com a sentit el temps).⁸²³

6.2.2.3. Iipseïtat i món: articulats des del per-mor-seu (del Dasein)

A pesar de les dificultats que comporta el concepte de *per-mor* (*Umwillen*) o *per-mor-seu* (*Umwillen seiner*)⁸²⁴ és el que vincula de manera explícita món (mundanitat) i si-mateix (ipseïtat), més enllà de l'afirmació genèrica que són dos moments estructurals de la transcendència (unitat). Faré un repàs de què en diu Heidegger entre el 1927 i el 1930.

En el SS 1927 es diu que <<el Dasein ha de donar-se a comprendre el seu propi poder-ser (*Das Dasein muß sich sein eigenes Seinkönnen zu verstehen geben*)>> (GA 24, 419/353). Existir és la tasca d'haver-se de comprendre a si, perquè *comprendre el món ja és comprendre's* (i viceversa) (cf. cap. 6.2.2.1., apartat II i

ausdrücklichen Sichselbstwählen liegt dem Wesen nach der volle Selbsteinsatz, nicht dahin, wo es noch nicht wäre, sondern dahin, wo es und wie es qua Dasein immer schon ist, sofern es existiert. Wie weit das faktisch jeweils gelingt, ist keine Frage der Metaphysik, sondern eine Frage und Sache des Einzelnen.)>> (GA 26, 245/222).

⁸¹⁹ <<Només un ésser lliure pot ser no-lliure (*Nur ein freies Wesen kann unfrei sein*)>> (GA 26, 247/224).

⁸²⁰ Richardson (1967), 154. A *SuZ* ja s'havia insistit que “el Dasein no ha de ser entès com a subjecte, malgrat sigui inqüestionablement un si-mateix (*a self*), un si-mateix presubjectiu que precedeix i possibilita la dicotomia de subjecte i objecte; és a dir, és transcendència”.

⁸²¹ Richardson (1967), 155. “Així la imaginació transcendental, possibilitant la transcendència, institueix l'essència del si-mateix finit”. No és un subjecte, sinó “el centre del si-mateix (*the center of the self*)”.

⁸²² Richardson (1967), 156-157. “Estrictament parlant, per tant, és l'orientació establerta per la transcendència la que caracteritza el si-mateix en la seva finitud. Però òbviament no hi pot haver orientació sense allò que és orientat, i en aquest sentit l'orientació es porta a ‘si’ (*Sich*) conjuntament”.

⁸²³ Richardson (1967), 158: “el si-mateix com a subjecte, manifestat per la unitat transcendental de la consciència, és ontològicament derivat i possibilitat pel si-mateix com a transcendència, el sentit últim del qual és el temps”.

⁸²⁴ El concepte és l'hereu del per-mor-de (*Worum-willen*) de *SuZ* (cf. III, cap. 1.3.4.1., apartat I.2.).

IV); és comprendre d'alguna manera el per-mor-de-si-mateix⁸²⁵, que equival a la proposició ontològica de *VWdG*: <<el Dasein existeix per-mor-seu (*Das Dasein existiert umwillen seiner*)>> (GA 9, 157/135). Però comprendre's a si només és possible des de la prèvia donació d'una totalitat del poder-ser, és a dir, des del món (en sentit 4).⁸²⁶

Al cap.5.2.1. hem vist que la *transcendència* articula els seus tres moments constitutius (món, ens i Dasein) posant de relleu el caràcter de *totalitat* del món i el Dasein *mateix*, justament en tant que ella com a moviment sobrepassa tot l'ens, inclòs l'ens "transcendent" mateix, que així arriba a (ser) *ell mateix* per primer cop.⁸²⁷ En el SS 1928 i a *VWdG* trobem esbossos sobre la relació del per-mor i el món, i sobre el vincle de ipseïtat i mundanitat.

En el SS 1928 es diu que el món (*allò vers el qual (woraufhin)*) es transcendeix i que organitza el transcendent com a *totalitat*) <<està primàriament determinat pel per-mor (*ist primär bestimmt durch das Umwillen*)>> (GA 26, 238/216). El per-mor és el **caràcter fonamental del món**⁸²⁸, que li dona l'essencial caràcter de *totalitat*. Però Heidegger especifica poc aquest per-mor-de. Una de les escasses indicacions que desenvolupa una mica és l'analogia entre el *per-mor* com a configurador del caràcter *total* del món i la *idea del bé (idea ton àgathon)* de Plató, especialment en la versió aristotèlica com a fi últim.⁸²⁹ El caràcter de *to on eneka* (amb vista a, vers un fi) de la idea del bé ve a ser <<el *per-mor*, el per-mor-del-qual quelcom és o no és, és d'aquesta manera o d'aquella altra (*das Umwillen, das worumwillen etwas ist bzw. nicht ist, so bzw. anders ist*)>> (GA 26, 237/216). La idea del bé no només és "transcendent" respecte l'ens, sinó que és el *per-mor-de*, el fi final que aglutina i organitza totes les idees en tant que les transcendeix. Perquè <<precisament en superar-les, els dona la forma de la totalitat, la *koinomía*, la pertinença (*bestimmt sie aber gerade im* [238] *Überragen und gibt ihnen die Form der Ganzheit, die koinonía, die Gehörigkeit*)>> (GA 26, 237-

⁸²⁵ <<En la mesura en què el Dasein existeix com a ens, en la mesura en què s'ocupa en el seu ser del seu poder-ser, comprèn ja alguna cosa com el "per-mor-de-si-mateix". Només gràcies a aquest comprendre és possible l'existència. (*Sofern Dasein existiert als Seiendes, dem es in seinem Sein um sein Seinkönnen geht, hat es schon dergleichen wie das >Umwillen seiner selbst< verstanden. Nur auf dem Grunde dieses Verstehens ist die Existenz möglich.*)>> (GA 24, 419/353).

⁸²⁶ <<El tot d'aquests nexes, és a dir, tot allò que pertany a l'estructura de totalitat dins de la qual el Dasein pot donar-se a si mateix alguna cosa a comprendre, és a dir, pot donar-se a comprendre el seu poder-ser (*was zur Struktur der Gesamtheit gehört, damit sich Dasein überhaupt etwas zu verstehen geben, d. h. sein Seinkönnen sich zu bedeuten geben kann*)>>, és la *significativitat* o estructura del <<món en sentit ontològic estricte (*Welt im streng ontologischen Sinne*)>> (GA 24, 419/353).

⁸²⁷ <<...al concepte de món li pertany, d'alguna manera, el caràcter de totalitat, i (...) el món ha de ser constitutiu de la transcendència del Dasein. Aquest transcendeix l'ens, i aquest saltar sobre... és saltar sobre... cap al món. Però l'ens saltat en la transcendència no és només aquell que el Dasein mateix no és, sinó que en la transcendència el Dasein salta precisament sobre ell mateix com a ens (...): cosa que fa possible que el Dasein pugui ser quelcom com ell mateix. (*zum Begriff der Welt irgendwie der Charakter der Ganzheit gehört, und (...) Welt konstitutiv sein soll für die Transzendenz des Daseins. Dieses transzendiert das Seiende, und der Übersprung ist Übersprung zur Welt. Das Seiende, das [234] in der Transzendenz übersprungen wird, ist aber nicht nur dasjenige, was das Dasein selbst nicht ist, sondern in der Transzendenz überspringt das Dasein gerade sich selbst als Seiendes: dieser Übersprung ermöglicht es, daß das Dasein so etwas wie es selbst sein kann.*)>> (GA 26, 233-234/213).

⁸²⁸ <<El caràcter fonamental de món, mitjançant el qual obté la totalitat de la seva forma d'organització específicament transcendental, és el per-mor (*Der Grundcharakter von Welt, wodurch die Ganzheit ihre spezifisch transzendente Organisationsform erhält, ist das Umwillen*)>> (GA 26, 238/216).

⁸²⁹ Aquesta referència platònica serà habitual en l'època. Apareix al SS 1928 i *VWdG*, però a més Heidegger interpreta temàticament el mite de la caverna de Plató en relació a la veritat del ser en el WS 1931/32.

238/216).⁸³⁰ La idea del bé és font de llum (veritat ontològica) que precedeix el mostrar-se de les coses (veritat òntica), de manera anàloga a com el món és *a priori* respecte el comparèixer de l'ens.⁸³¹ En parlar de 'món' estem implicant: (i) una totalitat articulada (de l'ens)⁸³², (ii) orientada en direcció a... i conduïda per una precomprensió del ser (Idees, món). (iii) Aquesta totalitat precompresa té un punt de fuga (*telos*), el *per-mor* (*Umwillen*) que és un caràcter fonamental del món, segons diu Heidegger.

Món i ipseïtat (moments de la transcendència) es copertanyen en el *per-mor-de*, que garanteix el caràcter (unitari) de *totalitat* a l'ens, a la vegada que el caràcter "*personal*" de tot món (de tota donació de l'àmbit total d'experiència). Com? El *per-mor* no es pot determinar ònticament d'entrada ni té un contingut òntic propi, sinó que és condició de possibilitat del contingut existencial del cas. Possibilita l'adveniment del Dasein com a si-mateix i que es compregui⁸³³ comprenent *l'ens* (en general), ja que permet que ens concerneixi, ens afecti i comparegui *com a* quelcom *dins* del món.

Però per què diem que el *per-mor-de* vincula món i ipseïtat, quan el *per-mor-de* és pràcticament sinònim de la ipseïtat? En el WS 1928/29 Heidegger diu que la ipseïtat és considerada a partir del *per-mor-seu* (*Umwillen-seiner*).⁸³⁴ El si-mateix que el Dasein *ha de ser* no és altra cosa que una certa "execució" del (ser) *per-mor-seu* del Dasein. Ser en el món vol dir estar posat en joc⁸³⁵ en el món i (ser) *per-mor* del propi ser. Però més enllà d'aquestes oracions generals no s'especifica el sentit de 'pertànyer', 'ser', 'constituir', que relacionen els termes 'món', 'per-mor-de-si', 'ipseïtat', etc. Tenim poques pistes de per on van els trets. El Dasein es comprèn a partir del món com a tot, i <<comprendre's significa existir *per-mor* de si mateix, i aquest és en si un estar exposat a l'ens (*Sichverstehen heißt, umwollen seiner selbst existieren, und dieses ist in sich Ausgesetztsein dem Seienden*)>> (GA 27, 328/343). **Existir és comprendre's des del món, estant exposat a l'ens, per-mor de si mateix.** És una nova versió de la *cura* de *SuZ*?

A *VWdG* la qüestió es caragola encara més. En comprendre('s) el Dasein *es dona a entendre* (*sich zu bedeuten gibt*) a partir del món l'ens amb què se les pot tenir i a *si mateix*.⁸³⁶ És a dir, *només* en aquest

⁸³⁰ El *per-mor-de* com a donador de totalitat és <<el vincle de la doctrina de les idees i el concepte de món (*der Zusammenhang von Ideenlehre und Weltbegriff*)>> (GA 26, 238/216).

⁸³¹ Això també ho esmenta al SS 1927: <<Tot develar exigeix un il·luminar previ (*Alles Enthüllen bedarf einer vorgängigen Erhellung*)>> (GA 24, 401/339). La funció de la "llum" per a Plató rau més enllà del ser. Aquesta "llum" emana de la Idea del bé. Tota comprensió de l'ens i del ser és <<estar sota una llum aclaridora (*das Stehen in einem erhellenden Licht*)>>. <<La comprensió del ser es mou ja en un horitzó aclarit i il·luminat, que proporciona claror (*Das Verstehen von Sein bewegt sich schon in einem überhaupt Helle gebenden, erhellten Horizont*)>> (GA 24, 402/340). És el món aquest horitzó? <<Tot veure necessita una llum sense que aquesta sigui vista immediatament. El venir a la llum del Dasein significa: aconseguir la comprensió de la veritat en general. (*Alles Sehen braucht ein Licht, ohne daß dieses zunächst gesehen wird. Das Ins-Licht-kommen des Daseins heißt: Verständnis von Wahrheit überhaupt gewinnen.*)>> (GA 24, 403/341).

⁸³² Que el món tingui a veure amb una totalitat òntica *no vol dir que s'hi identifiqui*, atès que el món no és un ens. El món és qui dona caràcter de totalitat a l'ens, que podem designar llavors com a 'totalitat òntica' o 'ens en total'.

⁸³³ Tinguem molt en compte que el comprendre's del Dasein no és un acte primordialment cognoscitiu, conscient i articulat proposicionalment, sinó abans, un *tenir-se a si com a conjunt de possibilitats de ser*.

⁸³⁴ <<Només perquè el Dasein, per essència, (...) és *per-mor* de si mateix pot l'home fàctic ser un fi en si, com deia Kant. Aquest "*per-mor-de-si*" constitueix el si-mateix com a tal. (*Nur weil das Dasein seinem Wesen nach (...) umwollen seiner selbst ist, kann der jeweils faktische Mensch Zweck seiner selbst sein, wie Kant sagt. Dieses »Umwollen-seiner« konstituiert das Selbst als solches.*)>> (GA 27, 324/338). El Dasein com a ens fàctic és *per mor seu*, és a dir, existeix, és ell mateix que ha de ser el seu ser.

⁸³⁵ En referència al joc de la transcendència i del món (cf. cap. 8.2.).

⁸³⁶ <<El Dasein es temporalitza com un *si-mateix* en aquest arribar-a-si des del món (*in diesem Auf-es-zukommen aus der Welt zeitigt sich das Dasein als ein Selbst*)>> (GA 9, 157/135).

arribar-a-si des del món aquest ens esdevé el *mateix* (ens) que d'alguna manera *ja era* (en el benentès que no es transforma ònticament) i que en un altre sentit *encara no era* (ja que encara no era *el mateix* ens, que ara (es) comprèn). Es pot entendre que en la transcendència es produeix una “modificació ontològica” però no òntica, en què el “Dasein” arriba a *si* per primer cop *des del món*. Vet aquí la inextricabilitat del món i la ipseïtat (*Selbstheit*). Aquí també es diu del món que té el **caràcter fonamental del per-mor-de** (*Umwillen von...*).⁸³⁷ És a dir de la incumbència o concerniment “personal” (en la forma que sigui). <<Si el món és allò en el traspassament vers el qual es temporalitza la ipseïtat, llavors **el món es revela com allò per-mor-del-qual existeix el Dasein** (*Wenn aber die Welt es ist, im Überstieg zu der sich allererst Selbstheit zeitigt, dann erweist sie sich als das, worumwillen Dasein existiert*)>> (GA 9, 157/135). Aquesta darrera afirmació és fonamental: només en direcció vers el món es “produeix temporalment” el caràcter-de-si-mateix, de manera que es pot dir que el món és allò per-mor-del-qual existeix el Dasein. Aquesta afirmació és l'antídote perfecte pels intents de reduir el plantejament heideggerià a un idealisme subjectivista on un si-mateix individual dóna lloc al món *solament* des de si (com vol fer Hackenesch (cf. cap.1.2.2 i 5.2.4.)).

El món compleix la difícil funció de ser a la vegada: (i) el vincle *predonat* en cada cas del Dasein amb l'ens en total; (ii) la condició de possibilitat que el Dasein sigui *ell mateix* (que tingui el caràcter de ser si-mateix); i a sobre, (iii) no és de manera independent respecte el Dasein, sinó que és un moment del seu ésser-en-el-món o transcendència. Aquest plantejament és *problemàtic*. Dirimir si es tracta d'un mal plantejament o si el que ofereix és digne de ser pensat, encara que sembli un mur infranquejable, seria una de les tasques d'aquesta investigació.

Però la qüestió encara es posa més difícil... Fa uns instants s'ha dit que *el món* es revela *com allò per-mor-del-qual existeix el Dasein*, perquè és allò en consideració al qual es dóna a entendre l'ens (i ell mateix), però seguidament en el text Heidegger afegeix : <<Però **allò-per-mor-del-qual existeix el Dasein és ell mateix. El món pertany a la ipseïtat**; es troba referit essencialment al Dasein (*Worumwillen aber Dasein existiert, ist es selbst. Zur Selbstheit gehört Welt; diese ist wesentlich daseinsbezogen.*)>> (GA 9, 157/135). Aquesta és un dels focus més problemàtics per a la interpretació genera, que genera una aparença contradictòria al pensament de Heidegger sobre el món. I d'entrada no és per menys, ja que en un mateix paràgraf Heidegger afirma que *allò per-mor-del-qual existeix el Dasein* (*das, worumwillen Dasein existiert*) (A) és el món; i tot seguit diu que (B) *és ell mateix* (*Worumwillen aber Dasein existiert, ist es selbst*). Tant el *món* com el Dasein *mateix* són el per-mor-del-qual existeix el Dasein. No s'identifica aquí *de facto* el món amb el Dasein *mateix*? Món i ipseïtat? Però és que a més, (B) ara diu que el món “pertany” a la ipseïtat, quan poc abans ha dit (A) que la ipseïtat només és possible en el seu temporalitzar-se *a partir del món!* Heidegger és especialment confús aquí. Com es pot resoldre això?

Per ara proposo dues mesures provisionals. En primer lloc, completar l'afirmació de la pertinença del món a la ipseïtat (B) amb la proposició (no explicitada) que la ipseïtat pertany al món (A).⁸³⁸ Es tracta de la tesi de la copertinença i cooriginarietat dels dos. En segon lloc, mantenir la distinció entre si-mateix (*Selbst*) i ipseïtat (*Selbstheit*) ens podria ajudar. La ipseïtat és estructural i possibilita el jo, tu, ell *mateix* (i el

⁸³⁷ Per això que <<subministra la interna possibilitat de tots els “pel que fa a tu”, “pel que fa a ell”, “pel que fa a això”, etc. determinats *de facto* (*daß sie allererst die innere Möglichkeit für jedes faktisch sich bestimmende deinetwegen, seinetwegen, deswegen usf. vorgibt*)>> (GA 9, 157/135).

⁸³⁸ Bé, si que es diu que la ipseïtat es temporalitza en sobrepassar vers el món (cf. GA 9, 157/135).

nosaltres, vosaltres, ells *mateixos (selbst)*), mentre que el terme ‘si-mateix’⁸³⁹ insinua una concreció existencial que es pot malentendre ja com a un jo fàctic. Potser es pot pensar el si-mateix (al qual s’arriba *des del món*) com a contingut existencial del poder-ser del Dasein del cas (modes de (poder-)ser existencialment determinats) i distingir-lo de la ipseïtat com a estructura de ser cooriginària amb el món.

El per-mor-seu (*Umwillen seiner*) és el concepte *on* curtcircuita l’exposició heideggeriana: (A) el *si-mateix* sorgeix d’un retorn des del món, a la vegada que (B) el món “pertany” a la *ipseïtat*. Sigui com sigui, si seguim a Heidegger és clar que cal pensar conjuntament *món i ipseïtat*, contra la inèrcia de la tradició que ens empeny a pensar ‘món’ des dels objectes i ‘si-mateix’ des dels subjectes.⁸⁴⁰ Per acabar, avanço un mapa de la situació fenomenològica on ens trobem mitjançant les següents marques i direccions: (1) El món és sempre el món d’algú perquè *pertany* a l’estructura de l’èsser-en-el-món, i així a la *ipseïtat*; atès que l’èsser-en-el-món no és anònim i impersonal: en el món sempre *hi* és o *hi ha* algú (ell-mateix, nosaltres-mateixos, hom-mateix...), el *qui*. Això no vol dir en absolut que el món com a *sentit* o *fons* s’esgoti en el *qui* del cas.⁸⁴¹ (2) Però la ipseïtat exigeix un *món previ* a partir del qual el Dasein del cas arribi a *si mateix*. (3) El món previ és sempre el món en què el Dasein del cas ha estat *llençat* i a partir del qual sempre s’està *(re)projectant*. El món previ sense el qual el Dasein no pot ser (en el món), no deixa de ser pel Dasein del cas *el seu* món.⁸⁴²

⁸³⁹ Malgrat que l’hem usat a vegades com a sinònim de ‘ipseïtat’, tant Heidegger com un servidor.

⁸⁴⁰ Podria ser aquesta tendència que ens porta a considerar el discurs heideggerià com a insensat i contradictori?

⁸⁴¹ En una línia similar al que defenso s’expressa Nancy quan parteix de la *pluralitat* de *singulars* i concep el *món* (*sentit del món*) com la totalitat i unitat que *hi ha* en cadascú (en sentit leibnizià), a la vegada que aquesta totalitat peculiaríssima no s’esgota en cap d’aquests singular. Diu Nancy: “Hi ha *alguns uns*, hi ha *uns* nombrosos, *singulars*. El **sentit** és **la singularitat de tots els singulars**, en tots els sentits simultàniament: en el **sentit distributiu o disseminant** de la unitat insubstituïble de cada singular (pedra o Pere), en el **sentit transitiu o transicional** del que els reparteix i que tots ells reparteixen (la seva finitud, comú a tots, pròpia de cap, impropietat comuna comunicant mai comunicada o donada en comunió), i en el **sentit col·lectiu o mundial** del que fa de la totalitat de l’ens mateix l’absolut singular del ser (el seu espaiament infinit).” Però no només el *sentit* (el fons sobre el qual, l’articulació total del significable, és a dir, el món) és *la singularitat* per excel·lència (*singulare tantum*: cf. III, cap. 1.3.4.3., apartat 1.3.), sinó que, a més, aquesta singularitat és en cada singular concret: “**el sentit del món està en cada un, cada cop a la vegada com la totalitat i com una unitat**. En això és [com] el món de mònades leibnizià, que constitueix el primer pensament del món.” Nancy (2003), 111-112.

⁸⁴² Però no en el sentit que ell sol l’hagi projectat des del no-res, ja que *ell* ha arribat per primer cop a *si mateix* a partir del món, i només llavors pot parlar del *seu món*. Només a partir de l’estar-ja-llençat-i-projectant en el món aquest darrer pot mostrar-se com a *seu*, i ser reprojectat i, eventualment, apropiat.

6.2.3. El món com a rendiment de si mateix? Una interpretació desencaminada

A partir del curs sobre Kant del WS 1927/28 i el curs sobre Leibniz del SS 1928 Heidegger funda cada cop més explícitmanet l'*a priori* del comprendre el ser “en el Dasein humà en tant que *ònticament* fonamentat”. Això el diferencia de l'*a priori* transcendental tradicional.⁸⁴³ En la filosofia transcendental de Kant o Husserl el jo *òntic* (*als seiend*), en tant que constituït, és concebut com tot l'objectiu segons “el sentit de ser del que està-aquí (*Seinssinn des Vorhandenen*)”.⁸⁴⁴ A més, segons **Görland**, Heidegger abandonaria la divisió kantiana entre jo objectiu empíric (que és) i jo-penso pur.⁸⁴⁵ La funció transcendental constitutiva és desenvolupada pel Dasein, que és un ens, però que *ho és* d'una manera distinta de la de les coses, ja que *existeix*. Heidegger planteja un ens que comprèn el ser i *es* comprèn (en el seu ser): el Dasein que permet que en general l'ens *es mostri*. Aquest ens comprensor existent és la seu de l'*a priori*.

Heidegger retreu a Kant l'oblit del món. Kant no desplega el jo com a jo-penso-qualcom (*Ich-denke-etwas*) i obvia aquesta condició indispensable. La condició de possibilitat que el jo pugui pensar res (ens) és “el moment del món en el jo com a ésser-en-el-món”. El jo-penso kantian no té contingut, només acompanya les representacions, però està indeterminat ontològicament, isolat, orfe de món. Tot i que molts intèrprets no ho han vist així, per Görland “el Dasein humà no és un subjecte isolat autosubsistent que entri en relació amb objectes, sinó que el “seu” Dasein *és* el seu món, ell viu aquesta unitat en una indissolubilitat tal, que precisament converteix en obligació la determinació de ser del seu caràcter de *si-mateix*”.⁸⁴⁶

Possiblement perquè la qüestió no s'aclareix ni es resol, aquest aspecte ha donat lloc a interpretacions del si-mateix durant el 1927/30 en termes d'idealisme desfermat. Com si el món fos el *rendiment* d'un si-mateix (pensat com a nucli del Dasein). Tot i reconèixer la insuficiència i incompleció del plantejament heideggerià sobre el *Selbst*, rebutjo aquestes lectures perquè obvien el paper del concepte de món, que fa de contrapès als excessos “actius”, de semblança idealista, que Heidegger comet en ocasions. A més, com diu Bech en referència a la crítica de Heidegger al “fonamentalisme” de Husserl, cal distingir entre ser-‘fonament’, en el sentit que “el món <<és>> pel subjecte en la mesura que aquest és el suport [el *Grund*] del món”, i ser-‘principi’, en el sentit que “no sent el subjecte el punt de partida o *Anfang* del món, aquest no <<és>> a causa del subjecte”.⁸⁴⁷ En cap cas el Dasein és *principi* del món, tot i que en un sentit es pot considerar el seu *fonament* (lliure (cf. cap.6.3.1.3.)).⁸⁴⁸

⁸⁴³ Görland (1981), 15. “Aquest gir de Heidegger vers el Dasein *òntic* que comprèn el ser hauria de donar precisament resposta a la seva pregunta sobre com és el jo *mateix* constituent de l'ens per a mi, no com a constituït, com a jo empíric, sinó com a constituent”.

⁸⁴⁴ Görland (1981), 16. Recordem, a més, que ja en la crítica immanent que fa a la fenomenologia (de Husserl) en el curs SS 1925, un punt recurrent era la indeterminació ontològica del jo pur. Aquest, per defecte i omisió, acaba concebut-se implícitament segons la comprensió del ser mitjana habitual del ser com a estar-aquí (*Vorhandenheit*).

⁸⁴⁵ Els tres punts temàtics de la crítica de Heidegger a Kant són: (1) l'estar-isolat del subjecte sense món, (2) el plantejament del jo transcendental com un *apriori* *subsistent* (*vorhanden*) i (3) l'estar-juxtaposats i no-unificats els aspectes del jo, com a jo-penso transcendental, el jo empíric i concret, i el jo moral (esp. en el SS 1927).

⁸⁴⁶ Görland (1981), 47.

⁸⁴⁷ Bech (2001), 432-433. Allí on Bech parla de ‘subjecte’, hi posaria ‘Dasein’.

⁸⁴⁸ Però el Dasein no és, habitualment, *fonament* de l'ens mateix (cf. III, cap.2.3.1.3. (apartat II.2.); IV, cap.6.1.1.3.).

‘Ser’ i ‘món’ requereixen de l’existència del Dasein (tot i que no hi ha Dasein sense món, ni sense ser!). Només és possible afirmar el ser en tant que existim. No és que l’ens depengui del Dasein, però el ser de l’ens, en tant que ser *comprès*, *obert* i *projectat* exigeix el Dasein.⁸⁴⁹ També és cert que *el món* precedeix ontològicament l’ens. És això idealisme? Al curs SS 1928 es diu que <<hi ha ser només en tant que existeix el Dasein (*Sein gibt es nur, sofern Dasein existiert*)>>, però <<en l’essència de l’**existència** hi rau la **transcendència**, és a dir, (el) **donar** (un) **món** abans de tot i per a tot,⁸⁵⁰ ser respecte l’ens intramundà i devora d’ell (*Im Wesen der Existenz liegt Transzendenz, d. h. Geben von Welt vor allem und für alles Sein zu und bei innerweltlichem Seiendem*)>> (GA 26, 195/180). Prèviament a tot comportar-se el Dasein respecte l’ens, es dona el món. Això és el que significa ‘transcendència’. Aquesta *prioritat* (*a priori*) del món, no sembla gaire diferent de la *prioritat* del ser (la comprensió del ser) respecte l’ens.

6.2.3.1. **Crítica radical a la concepció del món com a producte subjectiu**

La interpretació que considera el món com a “producte” i rendiment del si-mateix lliure la trobem exemplarment desenvolupada en Hackenesch (cf. cap.1.2.2.). Que el projecte de món és *d’un individu* (empíric o transcendental) que, en tant que lliure, no es basa en res i que a partir de la indeterminació configura el món (“el seu món”) i que no hi ha manera de veure com pot ser que aquest món sigui comú i vinculant pels altres, em sembla una visió de Heidegger caricaturesca. Per dues raons: (i) El projecte no es pot entendre en sentit òntic; no és un projecte d’empresa. Ni d’un individu. El Dasein (i per tant, *també* l’individu) esdevé com a tal *en* un projecte de món i no prèviament a aquest⁸⁵¹ (cf. cap.6.2.2.). (ii) A més, no es pot equiparar el Dasein sense més a l’individu. L’individu és fenomènicament “en” el Dasein, però el Dasein no és (el que s’entén habitualment per) un individu, encara que sigui radicalment singular (cf. II, cap.2.4.). (iii) Per acabar, Heidegger no concep el projecte com un disseny de possibilitats il·limitades, indeterminat com diu Hackenesch. Les possibilitats sempre són unes i no altres, són les que són perquè són limitades; cosa que Heidegger explicita en els cursos treballats per Hackenesch.⁸⁵² El possible no és indeterminat, és *essencialment* limitat (cf. cap.8.3.4.3.)

A *VWdG* (1929) Heidegger es pregunta com es determina <<la relació del Dasein amb el món? (*der Bezug des Daseins zur Welt*)>> (GA 9, 158/136). No és una relació òntica entre dos ens, ja que el Dasein és un ens, però el món no! És el món una forma de ser *del* Dasein? La meua opinió és que cal matisar i ampliar la concepció del món com a *existenciari*.⁸⁵³

⁸⁴⁹ Amb això tampoc es diu que el Dasein sigui condició suficient del ser de l’ens. Sens dubte n’és condició necessària. Però seria anar massa lluny considerar que el “contingut” del ser de l’ens (del cas) sigui “configurat” pel Dasein. I aquest matis és fonamental.

⁸⁵⁰ Aquesta coma l’he afegit jo per mor de la claredat del text. En l’original, però, no hi és.

⁸⁵¹ Ja en el primer curs després de la publicació de *SuZ* (SS 1927) Heidegger diu que la singularització (*Vereinzelung*) en la resolució i en la repetició que ens duu a apropiari-nos del nostre món en l’instant no té res a veure amb els desitjos i intencions privades d’algú. Vol dir <<ser lliure per a les possibilitats fàctiques de cada existència (*sondern frei sein für die faktischen Möglichkeiten der jeweiligen Existenz*)>> (GA 24, 408/345).

⁸⁵² En el curs del WS 1929/30 es diu que <<el possible creix en la seva possibilitat i en la seva força de possibilitament mitjançant la limitació (*sondern das Mögliche wächst in seiner Möglichkeit und Kraft der Ermöglichung durch die Einschränkung*)>>. <<Cada possibilitat comporta el seu límit (*Jede Möglichkeit bringt in sich ihre Schranke mit sich*)>> (GA 29/30, 528/430).

⁸⁵³ El món és tan *existenciari* com el Dasein *mundà* en un sentit que no s’escapa en l’*existenciarietat*, i que ha de completar

Per a pensar això cal prendre en consideració la transcendència com a moviment constant de l'existència del Dasein. Heidegger és clar quan afirma que malgrat no ser un ens el món <<ha de pertànyer al Dasein (*zum Dasein gehören soll*)>>. És un peculiaríssim *factum* sempre donat i que sempre s'està donant. Però és el món "intern" al Dasein? És una forma de ser *del* Dasein? I si és així, en quin sentit? No és això una **subjectivització del món**? <<Però realment l'únic que pot determinar què signifiquen "subjecte" i "subjectiu" és l'aclariment de la transcendència (*Allein es gilt doch erst durch die Aufhellung der Transzendenz eine Möglichkeit zu gewinnen für die Bestimmung dessen, was »Subjekt« und »subjektiv« besagen*)>>, i el món només el podem exhibir *en* aquesta. El món no és un element subjectiu si entenem amb això quelcom que es dona tancat <<en l'esfera íntima d'un subjecte "subjectiu" (*in die Innesphäre eines »subjektiven« Subjekts*)>>, ni objectiu si amb això el considerem un ens o el seu conjunt (GA 9, 158/136).⁸⁵⁴

6.2.3.2. El "problema" del solipsisme

La qüestió del solipsisme em pot ajudar a enriquir el plantejament crític de la qüestió del món i a evitar la interpretació reduccionista individualista del pensament heideggerià sobre aquest. Cal distingir entre el solipsisme del subjecte sense món tancat en si mateix i el "solipsisme" metafísic del Dasein (ipseïtat i singularitat), que és essencialment en el món.

I. Recordatori de la copertinença de món i ipseïtat

Si *el món és el meu món* és una pregunta tan lícita com inevitable en la investigació present (cf. cap. 6.2.2.2., apartat II). Hem vist que el *món* té com a caràcter primari el per-mor-de (*Umwillen*) i que la *ipseïtat* (*Selbstheit*) és una estructura de ser cooriginària al món. L'èsser-en-el-món s'articula en una peculiar tensió entre ipseïtat i mundanitat. Ser i món... no són anònims, el seu donar-se és sempre (per) a algú, malgrat ser una específica forma de donació.⁸⁵⁵ El que és difícil de determinar és *quina* relació⁸⁵⁶ interna es dona "entre" món i ipseïtat.⁸⁵⁷

La *ipseïtat* com a condició de possibilitat de les formes personals (amb preeminència de la 1^a persona, com Husserl havia anotat) és condició de les possibilitats fonamentals de l'existència (propietat i improprietat), però *també* (en cert sentit) de l'obrir-se del món, que podrà viure's familiarment, inhòspita o en l'apropiació.⁸⁵⁸ La insistència en aquesta estructura de ser de la ipseïtat, no ha de comportar un detriment del món, com passa en alguns textos de Heidegger (p.e. *VWdG*). L'anterior es pot exposar a la inversa: el món és condició de possibilitat de la ipseïtat, en el sentit que sense món no hi ha res que es

la determinació *existenciària* del món que domina en Heidegger (tot i que no ser l'única que hi ha).

⁸⁵⁴ És cert que en aquest període Heidegger juga amb l'ambigüïtat de designar el Dasein com a subjecte. Però això només és comprensible (i parcialment justificable) en el benentès que el Dasein ens ajuda a veure què és un subjecte i mai a la inversa. 'Subjecte' és un nom a l'espera de determinació. Però aquesta estratègia no ajuda a clarificar les coses, sinó al contrari, així que evitaré sempre que pugui equiparar 'Dasein' amb 'subjecte'.

⁸⁵⁵ L'obrir-se del món és un obrir-se d'un món a algú, entenent que tant allò que s'obre en el món (l'ens) com aquell per al qual se li obre (l'ens Dasein) ho fan gràcies al món... i a la ipseïtat.

⁸⁵⁶ En quin sentit es pot parlar de relació quan no estem parlant d'ens?

⁸⁵⁷ D'entrada cal dir que són cooriginaris, ontològicament simultanis. Però llavors hem de distingir encara entre la ipseïtat i el Dasein *mateix* (que és *ell mateix*), el qual només és constitueix en la transcendència vers el món.

⁸⁵⁸ La ipseïtat és moment intern de l'èsser-en-el-món.

pugui manifestar com a *sent ell mateix* i no un altre. Sense món no “hi ha” ipseïtat possible (cf. cap. 6.2.2.3.). Cal buscar un equilibri en l’estira-i-arronsa entre els moments de la mundanitat i la ipseïtat.

Sense món no hi ha l’ens que *té* món i el caràcter de ser si-mateix. Però tampoc hi ha l’ens intramundà. Perquè l’ens present (*vorhanden*) es mostri en la seva independència, ha d’haver ingressat prèviament en el món (cf. cap. 6.1.2.). El cert és que **sense ipseïtat** tampoc estariem parlant de res d’això. *Món* i *ipseïtat* són moments necessaris del fenomen originari de l’èsser-en-el-món (transcendència). Des d’un paradigma no consciencial ni representacionista, es podria dir que la ipseïtat heideggeriana recull el moment més fenomenològic de l’apercepció transcendental kantiana.⁸⁵⁹ Que tota representació *ha de poder* ser acompanyada per un *jo penso*, significaria que tot *fenomen* (de l’ens o del ser) ha de *poder* ser manifestat a un si-mateix (propí) o ha de *poder* ser apropiat per un si-mateix (que així esdevé pròpiament el que és). En parlar de fenòmens, el “qui” (a qui se li manifesta, se li mostra, li apareix el fenomen) sempre està implicat.⁸⁶⁰ Però encara més important, la ipseïtat heideggeriana exigeix que *sigui possible* en cada cas, en cada complex fenomènic, *d’apropiar-se* el fenomen, la situació... *des de si*. En aquesta *apropiació* possible és on podem parlar per primer cop de *si-mateix propí*. Aquest no és res, no és un ens, sinó una manera de *ser* del Dasein, *en* apropiat-se del fenomen, de la veritat en què existeix, és a dir, de l’obertura on és el seu Aquí. Per tant, del “seu” món (cf. III, cap. 3.).

II. El món és el meu món? Interpretació d’Alweiss

Havent insistit de nou en la cooriginarietat i copertinença fonamental de món i ipseïtat, endinsem-nos ara en **la qüestió sobre si el món és el meu món**. Vol dir acceptar d’alguna manera això caure en un solipsisme egoista, subjectivista i individualista?

Alweiss planteja la qüestió partint d’una formulació wittgensteniana del problema i l’analitza en Husserl i Heidegger.⁸⁶¹ Segons Wittgenstein (1921) el que el solipsisme⁸⁶² *intenta* dir és correcte, però no ho pot *dir* ni *enunciar*, sinó com a molt mostrar-ho.⁸⁶³ Quin sentit té la proposició *el món és el meu món*? Funciona? Fracassa? Plantejar que el món només *és* tal des de la nostra perspectiva és una assumpció de finitud que sona acord amb la música heideggeriana, però n’hi ha prou amb això? Per tal que jo pugui tenir el meu punt de vista com a tal, sembla que he de ser capaç de transcendir-lo i contrastar-lo amb alguna cosa així com una concepció absoluta del món, correcta amb independència de cada punt de vista que es pugui aportar. Però això és el que no sembla possible. Per això conclou Wittgenstein que l’idealisme és

⁸⁵⁹ Ja he indicat (cf. III, cap. 2.3.2.2., apartat IV (nota al peu)) el paral·lelisme vist per Haugeland entre obertura heideggeriana (que implica la ipseïtat) i apercepció transcendental kantiana. Cf. Haugeland (2000), 46-47, 351.

⁸⁶⁰ És veritat que en parlar de ‘representacions’ també estem implicant sempre un “qui”, és a dir, el subjecte. Si aquest subjecte es redueix a consciència o implica nivells preconscients, “passius”, ja són figures d’un altre paner.

⁸⁶¹ Alweiss, L., “The “Truth” of Solipsism”, a: Bernet, R., Denker, A. i Zaborowski, H. (eds.), *Heidegger-Jahrbuch 6: Heidegger und Husserl*, Freiburg i.Br. - München, Karl Alber, 2012, 131-152.

⁸⁶² Wittgenstein es refereix a un solipsisme *articulat* a nivell lingüístic. No entraré ara en les diferències que hi pugui haver entre solipsisme lingüístic, representacional, subjectiu o existencial,

⁸⁶³ <<El que el solipsisme *vol dir* és molt correcte; només que no pot ser *dit* sinó únicament mostrar-se. El món és el meu món: això es mostra en el fet que els límits del *llenguatge* (d’aquell llenguatge que només jo comprenc) signifiquen els límits del meu món. (*Was der Solipsismus nämlich meint, ist ganz richtig, nur läßt es sich nicht sagen, sondern es zeigt sich. Daß die Welt meine Welt ist, das zeigt sich darin, daß die Grenzen der Sprache (der Sprache, die allein ich verstehe) die Grenzen meiner Welt bedeuten.*)>>. Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1963 (ed. orig.), 90 (tesi 5.6.2.).

insensat, perquè acaba coincidint amb el pur realisme (5.6.4.), mentre que els límits del *meu* llenguatge són els límits del món. En termes més heideggerians: el meu comprendre marca els límits del món. *El meu món és el món*. Però per dir que els límits del meu comprendre / llenguatge són els límits del meu món hauria de sortir fora d'aquests límits, i considerar-ho des de dins i des de fora. Alweiss creu que Husserl i Heidegger lluiten amb aquest problema: “el *desig* d’afirmar la nostra finitud a la vegada que es reconeix la seva finitud”. És a dir, investigar quin sentit pot tenir “la que el món només pot ser conegut des de la nostra perspectiva sense recórrer al que Thomas Nagel anomena una “vista des d’enlloc””, és a dir, a una visió purament objectiva o, en llenguatge d’antany, divina.⁸⁶⁴

Husserl “cancel·la” la tesi general de l’actitud natural i el seu realisme metafísic ingenu, segons el qual el món i els objectes en ell són del tot independents de la consciència. Per tant, estem *empresonats* en un llenguatge o esquema conceptual que ens impedeix assolir el món tal i com és. Però no podríem reconèixer aquesta restricció si no tinguéssim un altre punt de vista que ens obrís a la comparació. A partir de l’*epojé*⁸⁶⁵ el món en si (cognoscible o no) no pot ser afirmat ni negat, de manera que ens mantenim en els fenòmens, en l’aparèixer del que apareix⁸⁶⁶, i segons aquests “no hi ha res que justifiqui establir una distinció entre el meu món i el món”.⁸⁶⁷ A partir del 1908/09 Husserl deixa de creure que “només es pugui comprendre l’*ego* com a *constituït* en tant que “objecte” de la reflexió”⁸⁶⁸, i considera que el solipsisme transcendental conté certa veritat: només puc veure el món *des del meu punt de vista* (*Cartesianische Meditationen*, § 13). La reducció no pot reduir l’*ego* pur, és a dir, el fet que l’acte “emana” o es dirigeix reversament “vers l’*ego*” (*Ideen*, § 80). “El que no pot ser cancel·lat és que jo sempre em trobo *dirigit* vers l’experiència i que l’experiència té necessàriament el seu datiu, és experiència per *algú*”. Com que no hi ha mai una congruència completa entre la consciència i allò experimentat, Husserl distingeix dos modes de consciència: un es remet a les *cogitationes*, als continguts que apareixen en el seu fluir, i l’altre a la consciència unitària i idèntica que acompanya i excedeix les *cogitationes*. Però aquesta consciència “no es pot exposar en una representació”.⁸⁶⁹

Segons Alweiss, Husserl arriba a una posició paradoxal similar a Wittgenstein: el món és el meu món, però això no es pot representar, ni enunciar. A *Ideen* § 80 diu que l’*ego* no es pot convertir en objecte de reflexió, perquè és buit i no té contingut descriptible.⁸⁷⁰ És pur *ego* i res més.⁸⁷¹ Però que no pugui esdevenir *objecte* d’experiència no nega que l’*experimentem*, ni que sigui de manera preobjectiva, prerespresentativa i prepredicativa. “Puc experimentar que el món és el *meu* món encara que no ho pugui representar”. El “jo” és un *si-mateix experienciant* (*an experiencing self*) que es té a si en tant que “el tipus

⁸⁶⁴ Alweiss (2012), 132-133.

⁸⁶⁵ L’*epojé* posa entre parèntesi totes les idees i preconcepcions sobre el que apareix, per atendre senzillament al donat, en la mesura en què es dona i tal i com es dona (principi de tots els principis).

⁸⁶⁶ Alweiss (2012), 133-134.

⁸⁶⁷ Alweiss (2012), 135. En això, Husserl coincidiria amb Wittgenstein.

⁸⁶⁸ Alweiss (2012), 136.

⁸⁶⁹ Alweiss (2012), 136.

⁸⁷⁰ Alweiss (2012), 136. El jo pur no és res en si, només “és” correlat de l’experiència, similarmet a l’apercepció transcendental kantiana, segons la qual “tota consciència d’una representació implica el coneixement (*awareness*) que la representació em pertany” (*KrV*, A 117).

⁸⁷¹ Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1993 (ed.orig.1913), 190.

d'accés de la 1^a persona", i això és una dada primària, no derivada.⁸⁷² A diferència de Sartre, per Husserl "que la consciència és prereflexiva no significa que sigui necessàriament no-egològica, sinó més aviat que la seva estructura d'ego està amagada".⁸⁷³ En Husserl el jo (consciència prereflexiva) és primordial, de manera que "fins i tot quan no hi paro atenció, el món és necessàriament *meu*", per tant "la pretensió que el món i tots els altres egos en ell són part de la *meva* representació pot tenir sentit".⁸⁷⁴ Però **Husserl** reconeix el problema apuntat que el món només pot ser *el meu* món si sé que hi ha altres perspectives (dels altres, passades, etc.).⁸⁷⁵ "Reconeixem el nostre apropament (*take*) al món com a *perspectivista* només perquè ens adonem que hi ha un món (intersubjectivament) compartit, és a dir, que hi ha altres punts de vista d'un i el mateix món".⁸⁷⁶ Al § 60 de les *Meditacions cartesianes* es parla d'una pluralitat de mònades que constitueixen el món objectiu, però és indispensable que no pugui acceir directament a l'altre, sinó el vull convertir en un moment del meu jo. No accedeixo de la mateixa manera al meu dolor que al de l'amic: aquesta és la perspectiva de la 3^a persona, la perspectiva de l'altre com a aliena, *no-meva*, i així la meva com a *meva*. Tot i que sóc *jo* qui reconeix les dues, i per tant, és des d'aquest solipsisme que és possible la intersubjectivitat. La diferència entre la descripció des de la 1^a i la 3^a persona *manifesta* la veritat del solipsisme.⁸⁷⁷ No hi ha el problema (cartesià) d'accés a l'altre, però com pensar el fet que "jo només puc veure la perspectiva de l'altre des del meu punt de vista"?⁸⁷⁸ "No puc ocupar mai la perspectiva de 1^a persona d'un altre *ego*".⁸⁷⁹ No hi ha perspectiva en 3^a persona *pura*.⁸⁸⁰ El sentit del si-mateix és completament subjectiu i en aquest sentit privat, però cal assumir que el jo idèntic sense comunitat és com "un dormir sense somni (*a dreamless sleep*)", perquè és un jo que no funciona com a tal. Un *jo no-relacional* que no es pot manifestar en relació als altres.⁸⁸¹ Alweiss conclou que "sense apel·lar a altres perspectives

⁸⁷² Alweiss (2012), 137. "L'experiència del nostre punt de vista no és de segon ordre o una experiència reflexiva. En la majoria de casos no som explícitament conscients que som conscients (*aware*)".

⁸⁷³ Alweiss (2012), 138. Habitualment l'ego no està a primera línia, però malgrat tot és allí, "potencialment allí". Aquesta "autoconsciència prereflexiva (*pre-reflective self-awareness*)" és "una consciència que encara no s'ha assabentat de si (*an awareness that is not yet aware of it self*)".

⁸⁷⁴ Alweiss (2012), 139.

⁸⁷⁵ Alweiss (2012), 141. "Jo només reconec el si-mateix unitari com a pol de l'ego, si em presento a mi mateix de diverses maneres", p.e., imaginant com seré d'aquí a deu anys, en contrast amb com sóc ara. Però només a partir d'un tu es pot constituir el jo i puc reconèixer la meva experiència *com a meva*, ja que la perspectiva dels altres també és fonamental per experimentar els objectes com els mateixos. "Necessito creure que en principi altres subjectes podrien veure el mateix objecte a la vegada encara que des d'un punt de vista diferent del que jo tinc en aquest moment" i només així puc guanyar el *meu* punt de vista com a tal, "sabent" que n'hi ha d'altres possibles, sobre la *mateixa* cosa.

⁸⁷⁶ Alweiss (2012), 142.

⁸⁷⁷ Alweiss (2012), 142-143.

⁸⁷⁸ Alweiss (2012), 143.

⁸⁷⁹ Alweiss (2012), 144. Puc establir analogies entre la meva perspectiva i la perspectiva de l'altre ego, però sempre insuficients. "L'altre no és mai realment present sinó que és *fet* present des de la *meva* perspectiva (*the other is never really present but made present from my perspective*)" (*Cartesianische Meditationen*, § 51).

⁸⁸⁰ Husserl topa amb un problema: (1) No podem arribar a la noció del que és meu (*mineness, Meinheit*) apel·lant a un altre ego, o contrastant perspectives, atès que l'altre només es manifesta a si com a altre des d'una comprensió del que és meu (*mineness*). (2) No podem tenir un sentit en què el món és *la meva* representació sense referència als altres. (3) Per això, s'ha d'assumir un jo idèntic sense necessitat de contrastar-lo amb un altre jo. Però aquesta "propietat no-contingent (*non-contingent ownership*)" no és descriptible.

⁸⁸¹ Alweiss (2012), 145. Podem parlar d'un home i d'un altre home, però no d'un jo i un altre jo, perquè "el jo és absolutament individual" (segons E. Marbach). No és un jo en relació possible a un tu. Això és el mateix que diu Heidegger respecte la ipseïtat (*Selbstheit*) al SS 1928. Wittgenstein també distingeix d'alguna manera entre *jo fàctic* i *ipseïtat*. És a dir,

no puc afirmar la veritat del solipsisme, és a dir, que el món és *el meu* món, perquè el món només es constitueix intersubjectivament”.⁸⁸² El solipsisme és un *concepte* límit, “ja que un si-mateix vertaderament solipsista no té món”. Sense món no podem dir res d’aquest “jo”, només que “és insubstituïble i no té exemplar”.⁸⁸³

El problema és la inocupabilitat de la posició d’una 1^a persona per part d’un altre. Sense menystenir les diferències amb Husserl, **Heidegger** designa el mateix fenomen designat com a *Jemeinigkeit*. El Dasein és en cada cas *meu*, el ser que es dóna en l’Aquí és en cada cas *meu* i també l’Aquí mateix. Aquesta proto-perspectiva de la 1^a persona és l’espai de manifestació de l’ens, inclòs de l’ens que sóc. Això també ho designem com a ‘món’. En aquest sentit la ipseïtat (*Selbstheit*) és la marca d’aquesta característica de l’èsser-en-el-món, i per tant, tant del món com del Dasein. Heidegger reconeix el mateix enigma amb què topen Husserl i Wittgenstein: “com podem entendre la nostra perspectiva com a perspectiva si no hi ha disponible cap altra perspectiva”? Malgrat rebutjar la filosofia de la consciència i la fenomenologia transcendental, Heidegger està de la banda de Husserl en el fet que “hem d’assumir una noció del que és meu (*mineness*) abans de poder reconèixer la nostra perspectiva de 1^a persona com a perspectiva”.⁸⁸⁴ L’existència d’una altra perspectiva, d’un altre Dasein, no pot fer intel·ligible la meua perspectiva com a tal. Per això quotidianament nosaltres-mateixos som indistingibles dels altres, és a dir, el ‘jo’ i el ‘tu’ amb prou feines estan demarcats, perquè cadascú es comprèn a si mateix *des dels* altres, i així “perd la seva única perspectiva i es comprèn a si i *al seu* món des del punt de vista dels altres, precisament perquè ja no és ell mateix”. Heidegger coincideix amb Husserl en dos punts. (i) La comprensió genuïna del ser-meu (*mineness*) requereix no apel·lar a l’*ego* de l’altre. Només en tant que singularitzat o *solus ipse* és el Dasein portat davant *del seu* món com a món i davant de si-mateix com a ésser-en-el-món (***solipsisme existencial***). (ii) Per fer justícia a l’obertura del Dasein al món i al ser-amb cal que puguem “donar raó d’un sentit de ser-amb que no ens dugui a la negació de l’alteritat” i admeti la singularitat de la perspectiva única que és cada Dasein.⁸⁸⁵ Cal explicar “com l’existència humana pot mantenir la seva *distintivitat* i singularitat *insubstituïble* precisament en el seu mode del ser-amb”.⁸⁸⁶

Alweiss creu que **Heidegger** elabora el que està implícit en Husserl. Es tracta d’un sentit del si-mateix que no s’explica des d’un altre, que precedeix i possibilita la distinció entre ‘jo’ i ‘tu’. Aquesta **ipseïtat** (*Selbstheit*) és neutral respecte el jo, el tu i qualsevol forma personal. Al SS 1928 queda molt clar que el tema d’estudi no és l’essència individual del meu si-mateix, sinó l’essència de l’en-cada-cas-meu o ipseïtat (cf. cap. 6.2.2.2.).⁸⁸⁷ El que està en joc tampoc és un jo transcendental, “sinó el Dasein, que només és

entre (i) el jo que té una identitat personal i experiències del món des d’un punt de vista i (ii) l’*ego* en la seva radical singularitat, que precedeix tot sentit de la identitat. Aquest ‘jo’ que forma el límit no és res en el món i no pot ser conegut ni investigat. Atès que és una estructura de ser i no un ens! (cf. cap. 6.2.2.2.).

⁸⁸² Alweiss (2012), 145-146.

⁸⁸³ Alweiss (2012), 146.

⁸⁸⁴ Alweiss (2012), 146.

⁸⁸⁵ Es tracta d’un *ser-amb* resolt? (cf. III, cap. 1.3.6.3. (apartat I); IV, cap. 3.3.2., 3.3.3.).

⁸⁸⁶ Alweiss (2012), 147.

⁸⁸⁷ Alweiss (2012), 148-149. “Quan Heidegger pregunta d’aquesta manera la qüestió de Husserl: “Quin és el mode de ser de l’ens en què el ‘món’ és constituït?” (Husserl, E., *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen 1925*, ed. per Walter Biemel (*Husserliana* 9), Den Haag 1962, 602), la resposta ha de ser clarament el Dasein, i no el si-mateix transcendental, ja que l’experiència només pot ser apropiada si permet una noció de ipseïtat prèvia a l’articulació d’un ego”. Per això

ell mateix (itself) en virtut de la seva essencial *relació* al ser en general”, de retorn des del món.⁸⁸⁸

Només sense anar més enllà del límit de la *meva* perspectiva puc assolir *pròpiament* aquesta com a tal -és a dir, sense recórrer a la perspectiva de la 3^a persona sobre mi-, ja que si recorro als altres la ipseïtat primigènica s'encobreix. Com afirmar aquesta perspectiva *meva* que no es redueix a la del jo fàctic? No deia Wittgenstein que parlar de la meva perspectiva només té sentit si disposem d'altres? Puc assolir el sentit de si (*sense of self*) sense ells? Per Heidegger la solució rau en el fet que el Dasein és finit. *La mortalitat del Dasein*, el fet que la nostra existència està necessàriament emmarcada per la mort com a límit absolut, possibilita que el món i l'existència siguin en cada cas *meus*. No es tracta de la mort empírica i biològica, sinó del ser-vers-la-mort. La mort és la possibilitat radical que tenim mentre *vivim*, que només s'entén des de la 1^a persona, perquè és necessàriament *la meva mort*, irrespectiva i no-relacional (cf. III, cap.2.2.2.). Ningú pot morir per mi. “El ser-vers-la-mort porta el Dasein cara a cara amb el fet que el món és *el seu* món. Atès que és la mort que em força a prendre notícia que el que m'importa sobre la meva existència no són només les possibilitats específiques sinó la totalitat de totes les possibilitats, la meva pròpia existència (*my very existence*)”.⁸⁸⁹ Gràcies a la mort assumeixo “la meva existència com un tot”, de manera que ella “unifica la meva vida i li dóna un ordre o sentit” i ho fa “només des de *la meva* perspectiva.”⁸⁹⁰ Vivint *des de la pròpia mort* el Dasein veu la seva vida com allò del qual és responsable. “La veritat del solipsisme” és la *identificació del (meu) món amb la (meva) vida*, perquè “la mort és el límit del *meu* món, un límit que fa possible per a mi el món *com a* món.”⁸⁹¹ Així establim des d'una sola banda un límit que implica que no hi ha altre punt de vista més enllà d'aquest. La mort no es pot superar, ni sobrepassar. Ella ens posa al davant la “facticitat de la singularitat de la nostra existència”. El solipsisme en Heidegger “està obert al ser, incloent el ser un mateix i el ser altre (*is open to being, including being onself and being other*)”. Sense transcendir *la meva* perspectiva té sentit dir que el món és *el meu* món, gràcies a la ipseïtat pensada conjuntament amb la *mort*. El problema roman el mateix: la mort, encara que certa, és absolutament subjectiva i sense exemplar, com el ‘jo’ de què parlava Husserl. La paradoxa rau en què “podem copsar la certesa de la nostra mort malgrat que no l'experimentem mai”.⁸⁹² La veritat del solipsisme “només es pot conèixer ambíguament, per evasives”. La solució de Heidegger i de Husserl no són tan diferents, segons Alweiss, en el sentit que “el caràcter de ser-meu (...) només es pot mostrar, però no es pot dir; aquesta és la “veritat” del solipsisme”.⁸⁹³

Heidegger considerava que en el ‘*jo sóc*’, el ‘*sóc*’ és més important que el ‘*jo*’ (GA 61, 174 (*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, WS 1921/22)).

⁸⁸⁸ Alweiss (2012), 149.

⁸⁸⁹ Alweiss (2012), 150.

⁸⁹⁰ Alweiss (2012), 150-151.

⁸⁹¹ Alweiss (2012), 151: “el món és el meu món no significa altra cosa que aquest és idèntic amb la meva vida”.

⁸⁹² Alweiss (2012), 151. Com a crítica a Alweiss, crec que sí que experimentem la mort, precisament en tant que (la mort pensada existenciàriament és una) possibilitat, la nostra possibilitat definitiva, i no un fet.

⁸⁹³ Alweiss (2012), 152.

6.3. Projecte de món, configuració de món i llibertat

Hem vist al cap.6.1.1. les diferències conceptuals entre món i naturalesa. Ha quedat clar que *es pot* parlar de la naturalesa com a regió ontològica, mentre que pensar el món com a regió ontològica és reduir-lo i malentendre el Dasein com un ens qualsevol.⁸⁹⁴ El Dasein no és un mer ens sinó la possibilitat òntica de la comprensió del ser i l'ocasió per a la manifestació de l'ens en general (ingrés de l'ens en el món). Per tant inclús la naturalesa com a regió ontològica depèn del món i, així, del fet que existeixi Dasein.⁸⁹⁵ L'anterior reflexió serveix per distingir un cop més la naturalesa del món, i també per introduir el concepte heideggerià de llibertat que recorda lleugerament el de Kant i Fichte (obviant els elements més politicomorals). La llibertat heideggeriana no designa una propietat o capacitat d'un ens, ni una relació òntica (llibertat com a causalitat). És més aviat una forma de ser fonamental a partir de la qual pensar el Dasein *i a la vegada* el món, en el seu sentit de *projecte* i *configuració* (del món) (cap.6.3.1. i 6.3.3.).

Kant ens invita a pensar l'home en tant que *naturalesa* (l'home determinat per les lleis naturals físiques) i encara més com a *llibertat* (agent moral lliure disposat a vincular-se per l'imperatiu categòric), a la vegada i de manera implícita, concep el món com a naturalesa (l'ens regit constituït per l'espaciotemporalitat, imposada a priori pel propi subjecte transcendent) o, de manera explícita, com a idea de la raó. Per contra, Heidegger no planteja la qüestió del món en termes de naturalesa, sinó que la situa en la dimensió de la llibertat i la transcendència.⁸⁹⁶

6.3.1. Projecte de món i llibertat

En el present capítol vull il·luminar el fenomen del món i aclarir el seu concepte a partir del *projecte* (*Entwurf*), aparegut ja a *SuZ* de la mà del comprendre.⁸⁹⁷ A hores d'ara sabem que el *projecte de món* no és un projecte existencial, sinó un projecte *fundant* de caràcter “existenciari”, només a partir del qual té sentit parlar d'eventuals projectes existencials. Amb tot, cal tenir present que el que es digui del món *des de* la banda del projecte (cf.cap.6; esp.cap.6.3.) s'ha de completar amb el discurs sobre el món *des de* la disposició afectiva (cf.cap.7) que remarca la facticitat llençada de l'ésser-en-el-món. Per altra banda, l'exposat en el present capítol 6.3.1. sobre el *projecte* de món (*Weltentwurf*) i la llibertat es perfà en el cap.6.3.3. sobre la *configuració* del món (*Weltbildung*). Inicialment ambdós termes es poden considerar sinònims. Però no deixen de ser *dos* termes cosa que em permet dividir l'exposició en dues parts i aprofundir en la temàtica. És sobretot en el curs del SS 1928 i en l'escrit *VWdG*⁸⁹⁸ on Heidegger parla del

⁸⁹⁴ Això és sumir-se en la indiferenciació del ser (de l'ens), en què domina una noció boirosa de l'estar-aquí en general, que fa impossible el plantejament rigorós de la qüestió del món (cf.cap.6.3.3.1., apartat I).

⁸⁹⁵ Si això és així, llavors l'ens “natural” pot ser independent del Dasein existent i el seu món, però la naturalesa (regió de ser que determina *com a què* apareix l'ens “natural”) no (cf.III, cap.2.3.1.2., 2.3.1.3. i 2.3.2.3).

⁸⁹⁶ La investigació ontològica sobre el món (i el Dasein) és constitutiva de l'ontologia fonamental. En aquest sentit la llibertat i el món són ontològicament determinants, mentre que la naturalesa ocupa una posició subsidiària. Amb tot, aquesta visió també és parcial, ja que la facticitat de l'existència en un món i la finitud de la llibertat, remetent a un trobar-se afectivament travessat per l'ens i aquest ens “en general” es podria concebre com un concepte de *naturalesa* específic, de caràcter més “romàntic” i menys científicomodern, i així més fonamental.

⁸⁹⁷ La relació i els matisos del comprendre i el projecte ja s'han exposat: cf.III, cap.1.4.2.2.; IV cap. 6.2.1..

⁸⁹⁸ L'aproximació a la llibertat que es fa en el curs WS 1928/29 representa un entremig entre el SS 1928 (on s'encara la transcendència des de l'aspecte més projectiu) i les posicions més ponderades de l'article *VWdG* i del curs WS 1929/30

projecte de món, mentre que la *configuració del món* (cap.6.3.3.) apareix en el curs del WS 1929/30.

Aquest capítol s'enceta presentant el significat de 'projecte de món' a *VWdG* del 1929 (cap.6.3.1.1), continuant amb un pas enrere en el temps per indicar el vincle entre projecte de món i llibertat en el curs sobre Leibniz del SS 1928 (cap.6.3.1.2.) i exposant al final la relació entre llibertat i fonament novament a *VWdG* (cap.6.3.1.3.).

6.3.1.1. Projecte de món

I. Els tres sentits del *projecte de món*

A *VWdG* s'assenyalen tres sentits de '**projecte de món**': (A) *projecte originari* o *pro-jecte* (*Vorwurf*), (B) *trans-projecte* (*Überwurf*) o *projecte excessiu* i (C) *configuració de món*⁸⁹⁹ (*prefiguració de l'ens en el seu ser, en una figura (Bild) o vista (Anblick)*).

(A) **Pro-jecte**: El <<dur-davant-de-si-mateix el món és el **projecte originari** de les possibilitats del Dasein, en la mesura en què, situat enmig de l'ens, el Dasein ha de poder actuar atenent-s'hi (*Vor-sich-selbst-bringen von Welt ist der ursprüngliche Entwurf der Möglichkeiten des Daseins, sofern es inmitten von Seiendem zu diesem sich soll verhalten können*)>> (GA 9, 158/136). És a dir, el projecte de món és en un primer sentit **pro-jectar**, anticipar i "posar-davant-de-si" la totalitat possible de concerniment.⁹⁰⁰ El **món** és la totalitat de ser (possibilitats) que el Dasein *duu davant de si* per-mor-seu (cf.cap.6.2.2.3.), que no és cap acte psicològic o similar.⁹⁰¹ Tot allò en què podem estar o entrar en relació, respecte el qual podem comportar-nos, es dóna *amb* el projecte originari (món). Sense món l'ens no "seria" (no seria *comprès* -en el seu ser- en absolut).

Segons la cita el projecte de món és un deixar-ser la totalitat de concerniment. Aquest *dur el món davant de si* s'havia prefigurat en el SS 1927 amb el terme **pro-jecte de món** (*Vorwurf der Welt*).⁹⁰² Que el Dasein essencialment pro-jecta el món⁹⁰³, vol dir a la vegada que aquest *món* s'anticipa i de manera

(cap.6.3.3.). En el WS 1928/29 s'entén el filosofar com a transcendir explícit, com a formació de *la llibertat* mateixa en què el Dasein pot *posicionar-se* respecte el seu tenir-món, i pot desenvolupar *lliurement* (malgrat les constriccions fàctiques inherents al Dasein mateix) una cosmovisió; és a dir, apropiar-se el propi tenir-món (cf.cap.3.3.2.3., apartat II; cap.5.3.2.).

⁸⁹⁹ Aquest darrer sentit que a *VWdG* no és designat exactament així es referix al mateix sentit en què es parla de *Weltbildung* al WS 1929/30 (cf.cap.6.3.1.3.).

⁹⁰⁰ <<Com a totalitat del per-mor del Dasein corresponent del cas, el món és dut per aquest mateix davant d'ell mateix (*Die Welt wird als die jeweilige Ganzheit des Umwillen eines Daseins durch dieses selbst vor es selbst gebracht*)>> (GA 9, 158/136).

⁹⁰¹ L'expressió emprada 'dur-davant-de-si (*Vor-sich-selbst-bringen*)' és poc afortunada, perquè pot semblar que el Dasein realitzi un acte (com un subjecte idealista) en què es posi el món davant seu (com a totalitat objectiva). Però el món no és *res* que es pugui posar al davant o al darrera de *res*. No és (un) ens, sinó "comprensió de ser" que confereix totalitat a l'ens i li dóna la possibilitat de comparèixer a l'ens, li dóna "entrada" en el fenomen. En tot cas, és molt difícil trobar expressions no ambigües o i clare en aquest nivell del discurs.

⁹⁰² García Norro tradueix al castellà '*Vorwurf der Welt*' per '*proyecto de mundo*'. Crec que seria millor afegir un guió (*pro-jecte*) per remarcar la proposició '*vor*' ('davant', 'pre-'). Pro-jectar, literalment significa "posar o llençar davant", "pro-positar, pro-jectar". D'alguna manera també és un avant-projecte, pre-projecte o projecte anticipat (cf.cap.5.3.1.). Literalment diríem 'pre-jecte', però el terme sona estrany, per tant em quedo amb 'pro-jecte'.

⁹⁰³ <<L'estructura d'ésser-en-el-món posa de manifest l'essencial peculiaritat del Dasein, que pro-jecta un món, no després i ocasionalment, sinó de tal manera que el pro-jecte del món pertany al ser del Dasein (*Die Struktur des In-der-Welt-seins bekundet die Wesenseigentümlichkeit des Daseins, daß es eine Welt sich vorwirft, nicht nachträglich und gelegentlich, sondern der Vorwurf der Welt gehört zum Sein des Daseins*)>> (GA 24, 241/213).

estranya (pel pensament habitual) precedeix l'ens (en tant que intramundà), en tant que n'és la condició ontològica, que dona l'espai de joc pel ser de l'ens. El projecte de món és a la vegada l'entrar en l'existència⁹⁰⁴ d'un ens molt peculiar, el Dasein. *Pro-jectar* el món equival a *ex-sistir*⁹⁰⁵, ser-fora ja *vora* l'ens i *amb* altres. Perquè el món és l'*a priori* per excel·lència, és *allà* on ja sempre ens trobem (cf. III, cap. 1.3.4.3., apartat I.2.). Però no és un *a priori* absolut respecte l'ens mateix que som. *On ens trobem* és cooriginari amb *aquell que s'hi troba* (en el món).⁹⁰⁶ El món és en l'*haver-estat-projectat* i en el *projectar* (*re-projectar*) que el Dasein corresponent és. Ja que el Dasein es troba ja sempre actuant enmig de l'ens, perquè ja ha estat-projectat, perquè ja és les seves possibilitats, ja és en el projecte de món, només en el qual arriba a si mateix. El *projecte originari del Dasein* i el *projecte del món* són (en) el mateix esdeveniment fonamental: la transcendència.⁹⁰⁷

(B) Trans-projecte (caràcter excessiu del món): el projecte de món té un caràcter excessiu, no s'exhaureix en cap captar actuar, ni s'esgota en cap ens que es manifesti. <<En la mesura en què no capta pròpiament allò projectat, el projecte del món és sempre un *transprojecte* del món projectat, això és, un projecte que va més enllà de l'ens. Aquest transprojecte previ que traspassa i va més enllà de l'ens és el que fa possible en absolut que l'ens es manifesti com a tal. (*Der Entwurf von Welt aber ist, imgleichen wie er das Entworfenen nicht eigens erfasst, so auch immer Überwurf der entworfenen Welt über das Seiende. Der vorgängige Überwurf ermöglicht erst, daß Seiendes als solches sich offenbart.*)>> (GA 9, 158/136). Parlem, doncs, de 'transprojecte'⁹⁰⁸ o 'sobreprojecte' perquè aquest supera (i possibilita) l'ens i la seva captació per part del Dasein. Que aquest no "concep" amb propietat el projecte implica que no hi ha un explícit concebre el projecte de món (totalitat). El Dasein del cas no "té notícia" de la totalitat esbossada pel projecte, només en té d'això o allò (s'hi entén amb la cuina o els ordinadors, amb la gent gran o els clients, etc.). Així, el projecte de món és *excessiu* pel Dasein fàctic, que d'entrada no se l'apropia, sinó que senzillament existeix en ell, atenent a les coses puntuals, específiques i urgents que se li manifesten en aquest projecte de món (quotidianitat).

També al curs SS 1928 s'insisteix en què el món transcendeix l'ens efectiu, en cada cas, i en total, excedint-lo.⁹⁰⁹ La superioritat ontològica del món es mostra en l'oposició implícita entre "la riquesa

⁹⁰⁴ O arribar a *si* en termes del SS 1928 i *l'WdG*.

⁹⁰⁵ <<En aquest projecte, el Dasein sempre s'ha posat ja fora de si, ex-sistere, és en un món. Conseqüentment, no hi ha mai alguna cosa així com una esfera interior subjectiva. La raó per la qual reservem el concepte d'existència pel mode de ser del Dasein rau en què a aquest ser li pertany l'ésser-en-el-món. (*Das Dasein ist in diesem Vorwurf immer schon [242] aus sich heraus getreten, ex-sistere, es ist in einer Welt. Daher ist es nie so etwas wie eine subjektive Innensphäre. Der Grund, warum wir den Begriff >Existenz< für die Seinsart des Daseins reservieren, liegt darin, daß zu diesem Sein das In-der-Welt-sein gehört.*)>> (GA 24, 241-242/213).

⁹⁰⁶ Tot i que aquest *qui* només arriba a *si mateix* (com a tal) de retorn del món vers el qual ja ha transcendit. Per precisar aquest plantejament cal distingir al màxim entre Dasein I i II (cf. cap. 5.2.4.).

⁹⁰⁷ L'ambigüitat la trobem en el genitiu 'del'; especialment quan parlem de "projecte del Dasein". És un genitiu objectiu o subjectiu? Sembla que el Dasein és *qui* projecta (genitiu subjectiu), però a la vegada el Dasein és *el que està projectat* tot transcendent vers el món, amb la qual cosa el Dasein és l'objecte del projecte, arriba només en el projecte al seu ser (genitiu objectiu). És a dir, a ser si-mateix.

⁹⁰⁸ Aquest 'sobre' o 'trans' (*Über*) de 'transprojecte' (literalment '*Überwurf*' seria 'sobrellençament') va de la mà del verb emprat per explicitar la transcendència: '*übersteigen*', és a dir, 'sobrepassar', 'traspassar'.

⁹⁰⁹ <<El món com a totalitat de les possibilitats intrínseques essencials del Dasein, en tant que transcendent, excedeix tot ens efectiu (*Die Welt als das Ganze der wesentlichen inneren Möglichkeiten des Daseins als des transzendierenden übertrifft alles wirklich Seiende*)>> (GA 26, 248/225).

superabundant de la possibilitat (totalitat del possible)” i “la indigència del real i efectiu (determinat, parcial)”.⁹¹⁰ El món ha superat i supera sempre tot el que passi en ell *efectivament*, a la vegada que li deixa espai perquè es reveli. L’ens real efectiu (*wirklich*) limita i empobreix el món com a totalitat de les possibilitats (de ser) de l’ens, en tant que és *una* realització del possible.

(C) Pre-figuració (configuració): el transcendir del Dasein (o ésser-en-el-món) és el pro-jectar excessiu *configurador* de món, en tant que *prefigura* l’ens (en el seu ser), sense que això tingui res a veure amb un procés o modificació òntica de l’ens. El projecte de món és configurador essencialment del *ser*⁹¹¹ (de l’ens, en total, i en un altre sentit, en particular), no de l’ens. Que el Dasein “configura (*bildet*)” el món s’entén en diversos sentits: <<fent que s’esdevingui un món, aconseguint que amb el món ell es doni una **vista (figura)** originària que, sense estar compresa expressament, funciona igualment com a **pre-figuració o model**⁹¹² per a tot ens que es manifesti i del qual també forma part el propi Dasein corresponent (*daß es Welt geschehen läßt, mit der Welt sich einen ursprünglichen **Anblick (Bild)** gibt, der nicht eigens erfaßt, gleichwohl gerade als **Vor-bild** für alles offenbare Seiende fungiert, darunter das jeweilige Dasein selbst gehört.*)>> (GA 9, 158/136). Aquesta configuració del món *prefigura* l’ens en el seu ser-possible, dóna la dimensionalitat històrica en què l’ens *pot* comparèixer *sensatament* dins d’aquest món. Podríem dir que obre la totalitat possible que incorpora en la seva articulació les regions i maneres possibles de “destapar-se” l’ens. Sense que amb això sigui un esdeveniment *absolut* i per tant definitiu i ahistòric, ans al contrari.

Configurar (el) món’ vol dir deixar-lo succeir o esdevenir (*geschehen lassen*)’, però simultàniament és també donar-se (el Dasein) una visió o imatge originària (global) de l’ens, sense per això comprendre’l expressament, ni conèixer-lo. La configuració de món comporta una vista panoràmica (*Anblick*) o figura (*Bild*) que “funciona” com a prefiguració modèlica (*Vor-bild*), com a patró de ser per l’ens que es manifesti en cada cas, inclòs el Dasein mateix, com diu al final. Aquest darrer sentit del projecte de món com a configuració i premodelació del ser (de l’ens) lliga prou bé amb el “tenir-món” de la cosmovisió entesa en sentit transcendental del WS 1928/29 (cf.cap.3.3.2.), tot i que Heidegger no estableixi aquesta connexió.⁹¹³

⁹¹⁰ <<Quan i com sigui que es trobi, l’ens efectiu sempre es revela a si mateix –precisament en el seu en si- com una limitació, com una possible realització del possible, com allò insuficient a partir d’una superabundància de possibilitats, en les quals el Dasein des de sempre es manté com a projecte lliure (*Dieses enthüllt sich, wann und wie immer es angetroffen wird – und gerade wenn in seinem Ansich -, immer nur als eine Einschränkung, als eine mögliche Verwirklichung des Möglichen, als das Ungenügende aus einem Überschuß an Möglichkeiten, darin sich das Dasein als freier Entwurf schon immer hält*)>> (GA 26, 248/225).

⁹¹¹ <<Aquest esdevenir del transprojecte que projecta i en el qual el Dasein es temporalitza és l’ésser-en-el-món. “El Dasein transcendeix” vol dir que *configura un món* en l’essència del seu ser (*Dieses Geschehen des entwerfenden Überwurfs, worin sich das Dasein zeitigt, ist das In-der-Welt-sein: >>Das Dasein transzendiert<< heißt: es ist im Wesen seines Seins weltbildend...*)>> (GA 9, 158/136).

⁹¹² Leyte/Cortés tradueixen *Vor-bild* com a ‘model’, personalment considero que ‘pre-figuració’ és una millor opció, perquè a part de recollir la connotació de ‘model’ o ‘figura exemplar’, inclou el matis d’allò previ però no fixe, ni definitiu -per tant, que obre i es manté obert en allò que obre-. Doncs, el (projecte de) món ens obre a l’ens, però no el determina ònticament! Únicament el possibilita en el seu *ser*, en el seu mostrar-se tal i com és, sense determinar *ex nihilo com a què i com* apareix (“contingut objectiu”).

⁹¹³ En la *configuració del món* hi insistiré a partir del WS 1929/30 (cf.cap.6.3.3.).

II. Recapitulació unitària sobre el projecte de món

Ara és moment de recapitular i pensar *a la una* els tres aspectes indicats del projecte de món. La manifestació de l'ens *com a tal* i *en total*, així com el seu concernir-nos, *només* és possible en virtut del projecte de món. El projecte de món no és un pla o disseny conscient, sinó el deixar que s'esdevingui la *pre-figuració* total de les possibilitats, és a dir, la manifestabilitat del *tot* de l'ens pel Dasein del cas. Vull insistir en un aspecte que Heidegger deixa de cantó, i és que aquest projecte de món no és cec, sord i insensible respecte l'ens. No és un projecte fixe i impermeable “als esdeveniments”. No és una infraestructura invariable, ni una superestructura (ideal), perquè és històric, temporal i “provisional”⁹¹⁴, malgrat la seva peculiar solidesa (a no confondre amb invulnerabilitat).⁹¹⁵ El projecte *finit* de món (incorporant els tres aspectes marcats) *pot* ser modificat, alterat i fins i tot enfonsat, en la confrontació amb l'ens del Dasein corresponent, tot i que *regularment i habitual* aquest no sigui el cas. El projecte de món, tot i no esgotar-se en l'ens per sobre del qual el Dasein transcendeix (B), no és un castell flotant, una especulació o idea, sinó que té a veure amb l'ens mostrat en la seva *possibilitat* i *totalitat* gràcies al pre- i trans-projecte configurador (A, B, C). És una projecció situada enmig de l'ens (el Dasein és sempre enmig de l'ens)⁹¹⁶, a la vegada que és sempre una re-projecció –no absolutament independent de l'ens, a pesar que l'antecedeixi i el prefiguri-.

El món no és pas *quelcom* en el projecte de món, sinó que *és* el mateix *pro-jecte* (de món), trans-projecte i pre-figuració de l'ens en el seu ser. Aquest “moviment” ontològic sencer és l'èsser-en-el-món, però amb un matís nou respecte *SuZ*, de manera que proposo parlar d'*esdevenir-(en-)el-món*⁹¹⁷ per recalcar el caràcter d'esdeveniment d'aquesta “estructura” de ser, dinàmica, temporal i per això històrica. Dasein és l'ens que deixa-ser o fa-ser el món: “projecta i configura” el món.⁹¹⁸ Esdevé-en-el-món: simultàniament *s'esdevé el món* i el Dasein esdevé *si* mateix en el món.

⁹¹⁴ *Provisional* en el doble sentit següent. (i) No és definitiu, perquè és un esdevenir-se històric. (ii) Però també literalment pro-visional, en tant que proveeix d'una visió (total), prèvia a l'experiència òntica. Per tant aquesta pro-visió és també una pre-visió. Com a tal, sempre pot modificar-se, *després*, i precisament en tant que la pre-visió pro-visional faci aigües (cosa difícil, fins i tot im-pensable des de dins d'un món, però “històricament factible” –història dels mons i del ser-). Sobre la “possible” mort d'un món he dit *quelcom* de la mà de Haugeland (cf. III, cap. 2.3.1.3. (apartat II.2), 2.3.2.2. (apartat IV), 2.3.2.3. (apartat II.3.), 3.3.3.4. (apartat III), 3.4.2.2.).

⁹¹⁵ Quan el món apareix làbil precisament està deixant de ser el món familiar *en què existim i a partir del qual* compremem i ens comportem amb l'ens, per aparèixer en la segona accepció (món 4B) *com a* món que s'aixeca sobre un fons inhòspit (que recorda la llibertat (vers el fonament)) i, per tant, sobre un fonament abismal. Aquesta oscil·lació entre familiaritat i inhospitalitat, entre ser i no-res, apuntada a *SuZ* (cf. III, cap. 2.1.1.3., apartat I) es corrobora amb les reflexions sobre el no-res a *WiM* i sobre la llibertat i el fonament a *VWdG*.

⁹¹⁶ Cal tenir molt clar que el projecte de món no és cap producció d'ens. No és un succés òntic. El projecte de món donarà més aviat carta blanca per l'*ingrés de l'ens en el món*. La manifestació de l'ens pressuposa el projecte de món, però aquest és *llençat*, és a dir, s'esdevé *enmig de l'ens*, encara que l'ens, prèviament al projecte no es pugui manifestar encara *com a* l'ens que és.

⁹¹⁷ Görland (1981), 8. La intèrpret alemanya parla d'un *esdevenir* ésser-en-el-món en els textos posteriors a *SuZ* (cf. cap. 5.2.4.2.). Adapto aquí aquest gir i l'abreujó com a *esdevenir-en-el-món* i fins i tot com a *esdevenir-el-món* que avança *l'imperar* del món.

⁹¹⁸ En tot cas hem d'evitar pensar el projecte de món com a acte subjectiu (d'un subjecte transcendental). Aquest projecte és *a la vegada* actiu i passiu, necessari (que s'esdevingui en el cas de ser-hi el Dasein) i contingent (en la facticitat, concreció i “materialitat” de tal projecte). Expressat en les dualitats conceptuals tradicionals el projecte de món és paradoxal i contradictori.

Parlar de ‘projecte de món’ porta fàcilment a la interpretació subjectivista-idealista que ja he rebutjat (cf. cap. 6.2.3.). De totes maneres, tots els termes per descriure l’*esdeveniment* o *situació ontològica fonamental*⁹¹⁹ comporten algun problema. ‘Projectar’ sona molt actiu i té connotacions decisionistes i subjectivistes; ‘deixar-ser’ és més adequat en tant que el ‘deixar’ connota una “activitat” peculiar, en què es cedeix pas i es permet la iniciativa a l’*altre*, a quelcom que no queda determinat per la nostra acció, sinó que ens “determina” precisament a nosaltres en la mesura que nosaltres li donem carta blanca; ‘constituir’ és un terme amb connotacions filosòfiques fortes que decanta la balança de la banda del *constituidor* respecte el *constituït*; ‘donar el ser’ pot arribar a sonar massa creacionista, com a procés causal, en el sentit de donar l’efectivitat a quelcom... Possiblement ‘**deixar ser**’⁹²⁰ sigui la menys fal·laciosa de les expressions anteriors per parlar del paper del Dasein pel que fa a l’esdeveniment de la transcendència en què el món *munda* i el Dasein arriba a si: és a dir, pel ‘projecte’ o ‘configuració del món’.

6.3.1.2. Llibertat i món (en el SS 1928)

La *llibertat*⁹²¹ és un concepte central en el període 1927/30, una explicitació de la *transcendència* i el *projectar* més originari. És en el curs SS 1928 on el concepte de llibertat pren volada. Segons Görland aquest concepte és la peça clau en la “filosofia de la transcendència” de Heidegger. Però la llibertat també es mostrarà de la mà de la disposició afectiva –esp. en l’avorriment (cf. cap. 7.2.2., 7.3.3.)-. És indispensable enfocar el tema des de perspectives diferents, per completar el poc que diu Heidegger, que no defineix els conceptes fonamentals; únicament els va perfilant per fricció mútua en el seu treball simultani.

I. Llibertat i caràcter de totalitat (ipseïtat i món)

‘Transcendència’ designa sobrepassar l’ens vers el ser (món), és a dir, l’esdevenir-se la comprensió del ser i la possibilitat de la manifestació de l’ens. Dit d’una manera que m’interessa més: ‘transcendència’ designa l’*esdevenir-en-un-món* (el donar-se el Dasein com a ésser-en-el-món i, per tant, el *mundar* del món), i això té a veure amb la llibertat. <<Només allí on hi ha llibertat, hi ha un per-mor, i només allí hi ha món. Ras i curt: transcendència del Dasein i llibertat són idèntiques! (*Nur wo Freiheit, da ein Umwillen, und nur da Welt. Kurz gesagt: Transzendenz des Daseins und Freiheit sind identisch!*)>> (GA 26, 238/217). A la pregunta que ens fèiem sobre si el per-mor era el que unia món i ipseïtat (cf. cap. 6.2.2.3.), ara es “respon” altrament, amb un nom que hauria de ser més originari: la *llibertat* (una altra manera de designar la transcendència), que és autopossibilitant⁹²², “generadora” d’unitat i totalitat. Però es guanya res designant

⁹¹⁹ Em refereixo a la transcendència, l’ésser-en-el-món, la llibertat, el Da-sein (irrupció de la diferència ontològica o de la metafísica), projecte del món, etc.

⁹²⁰ I les seves variants: ‘deixar imperar el món’, ‘deixar succeir’ o ‘esdevenir’, ‘deixar mundar el món’, etc.

⁹²¹ Igual que li passa al terme ‘transcendència’, la ‘llibertat’ serà un terme “equivoc”, ja que la prediquem *del* Dasein, però a la vegada és més fonamental que el Dasein (com a ens). Només des de la llibertat hi haurà Dasein. Al meu entendre els conceptes de ‘llibertat’, ‘transcendència’, ‘(esdevenir-se del) món’ són fonamentals i constituents del Dasein en el sentit més òntic i habitual, que domina en part de *SuZ*.

⁹²² <<La llibertat es dona la possibilitat intrínseca a si mateixa; un ens en tant que lliure és, en si mateix, necessàriament un ens que transcedeix (*Freiheit gibt sich selbst die innere Möglichkeit; ein Seiendes als freies ist in sich selbst notwendig transzendierendes*)>> (GA 26, 238/217).

la transcendència com a llibertat?⁹²³ Si és la determinació fonamental de l'existència del Dasein, no subjectivem *novament* el ser i el món, tenyint-lo amb un fenomen de la voluntat?⁹²⁴ Però cal afegir noves preguntes, que segons Görland són les que provoquen la introducció del concepte de llibertat. Preguntar-se *com pot ser que el transcendir sobrepassi l'ens quan l'ens esdevé accessible en primer lloc amb el seu traspass*, és el mateix que demanar-se *com podem entendre el Dasein en sentit òntic i a la vegada en sentit transcendental?*⁹²⁵ El Dasein transcedeix l'ens –enmig del qual es troba– com a *lliure*.⁹²⁶

“En quin sentit és el Dasein ònticament lliure?”, es pregunta Görland. Heidegger fa reposar la llibertat (transcendència) en “la temporalitat de l'existir del Dasein humà. (...) Però l'èxtasi lliure de la temporalitat és la interpretació del Dasein òntic entès com a per-mor i ipseïtat”. El Dasein a diferència de l'altre ens, ha de ser el seu *ser*, és per-mor-seu.⁹²⁷ Diguem-ne que la resta de l'ens és el que és i punt, mentre que el Dasein ha de ser-ho, per això el concerneix *tot* l'ens. Aquesta és l'escletxa on espurneja la qüestió del *món* en el seu lligam amb la *llibertat*, per mitjà del concepte de *per-mor* (*Umwillen*) (cf. cap. 6.2.2.3). Aquest per-mor-seu respon a una *totalitat* (del seu concerniment possible) que en la dispersió quotidiana es passa per alt. La *unitat* i *totalitat* de la multiplicitat d'ens, situacions, esdeveniments en què el Dasein quotidià es mou, es configura en el transcendir. El Dasein es pot “atribuir” a *si* una totalitat i unitat (*món*) gràcies a la transcendència. Es tracta simultàniament del caràcter unitari i total *del Dasein* i *del món*⁹²⁸.

(i) En el comportar-se respecte si (*Im Sich-zu-sich-verhalten*) del Dasein existent⁹²⁹ s'hi pot llegir fenomènicament la transcendència/llibertat. La *unitat* del Dasein, la seva *ipseïtat*, rau en el poder-ser alliberat de la realitat múltiple en què es troba “atrapat” i tenir-se a si mateix com a possibilitat *lliure*, això és, alliberada: <<Ser-lliure és... comprendre's a partir de la possibilitat... (*Freisein ist... Sichverstehen aus Möglichkeit...*)>> (GA 26, 278/250).

(ii) És en el mateix moviment de transcendència (projecte de món) que *el Dasein* es possibilita com a unitat i totalitat (possible)⁹³⁰ i es configura *l'ens* en el seu caràcter unitari i total, *també* com a possibilitat, a partir del *món*. Simplificant, es pot dir que la funció de la *ipseïtat* respecte el Dasein és anàloga a la del

⁹²³ La transcendència com a <<constitució originària de la *subjectivitat* d'un subjecte (*ursprüngliche Verfassung der Subjektivität eines Subjekts*)>> (GA 26, 211/195) s'identifica ara amb la llibertat.

⁹²⁴ <<Però un per-mor només és possible per raons essencials allí on hi ha una voluntat. En la mesura que la transcendència, l'èsser-en-el-món constitueix l'estructura fonamental del Dasein, l'èsser-en-el-món ha d'estar també originàriament unit a la determinació fonamental de l'existència del Dasein, és a dir, a la *llibertat* o sorgir d'ella. (*Ein Umwillen ist aber wesensmäßig nur da möglich, wo es einen Willen gibt. Sofern nun die Transzendenz, das In-der-Welt-sein die Grundverfassung des Daseins ausmacht, muß das In-der-Welt-sein auch mit der Grundbestimmung der Existenz des Daseins ursprünglich verwachsen bzw. dieser entwachsen sein: nämlich der Freiheit.*)>> (GA 26, 238/216-217).

⁹²⁵ Cf. Görland (1981), 15-16.

⁹²⁶ Ja he insistit en l'equivocitat essencial del Dasein, el qual *com a fàctic* està envoltat i travessat per la naturalesa, però *en tant que transcendent* (lliure) és aliè a la naturalesa (cf. cap. 5.2.4.).

⁹²⁷ Görland (1981), 17: “L'home no és senzillament aquí com els altres ens, sinó que allò que és, ho ha de complir, ell *ha de ser*, i en aquest sentit que significa l'estructura del seu ser, en l'home *es tracta* d'ell mateix, s'efectua en un per-mor seu, existeix”. El que en la cita Görland anomena ‘home’, ho entenc com a ‘Dasein 1’.

⁹²⁸ Caràcter total i unitari que el món cedeix a l'ens; que passa a poder-se considerar com a *ens en total*.

⁹²⁹ Görland (1981), 18: Sempre i quan entenguem que aquest comportar-se “en tant que *compliment* (*Völlzug*) de la pròpia vida” és “el *projecte* del propi estar-llençat, l'*actiu ser-se-si-mateix* (*das tätige Sich-selbst-sein*)”.

⁹³⁰ En l'haver-de-ser les seves possibilitats i poder-les ser *o bé* com a seves *o bé* genèricament de forma anònima.

món respecte l'ens.⁹³¹ El món (vers el qual el Dasein es projecta o “es dona a comprendre) configura l'ens *en la seva possibilitat* com a *ens en total*. <<El món, caracteritzat primàriament pel per-mor, és la totalitat originària d'allò que el Dasein en tant que lliure, es dona a comprendre (*die Welt, primär gekennzeichnet durch das Umwillen, ist die ursprüngliche Ganzheit dessen, was sich das Dasein als freies zu verstehen gibt*)>> (GA 26, 247/224).⁹³² No es tracta de cap totalitat òtica, sinó de “la prèvia totalitat de significació” en sentit transcendental⁹³³, que possibilita l'ens *com a ens*, i ens *vincula* amb ell. La *llibertat* metafísicament entesa⁹³⁴ té a veure amb la dependència i independència del Dasein respecte l'ens, el deixar-se vincular i regular per l'ens (per la natura i la societat, p.e.); seguir normes, regles, inèrcies socials i naturals, etc.⁹³⁵

Tornant al fenomen del món, la cita anterior diu una cosa fonamental: el *món* és la totalitat originària que el Dasein es dona a comprendre en tant que *llibertat*. Sona com si el fenomen del món “emergís” del ser-lliure del Dasein⁹³⁶, però cal tenir en compte –més que Heidegger en el SS 1928- que *l'ens* (que no és Dasein) també té un paper fonamental cooriginari a l'hora que la *llibertat* pugui “autopossibilitar” un món. Aquesta llibertat transcendental, no ho oblidem, no és una facultat subjectiva (ni d'un subjecte transcendental), sinó més aviat un esdeveniment en què la imbricació *Dasein-ens-món* és total.

En definitiva, la *transcendència* es pot exposar de manera doble, tot i tractar-se d'un *sol* esdeveniment ontològic. (i) En el transcendir(-se) el Dasein tot constituïnt-se la *ipseïtat* (*Selbstheit*), (ii) es configura a la vegada el *món*. O a l'inrevés (ii) en transcendir vers el *món*, (i) el Dasein arriba per primer cop a *si-mateix*. Ja que el si-mateix només es temporalitza “tornant” del món (cf.cap.6.2.2.3.: GA 9, 157/135). El “vinclle” entre Dasein i món és molt més que un vinclle.⁹³⁷ I és aliè a una representació mental fruit de processos cerebrals.⁹³⁸

⁹³¹ Malgrat que el tema és més imbricat, ja que la ipseïtat emana del món, així com el món es dona de manera “personal” per la ipseïtat (cf.cap.6.2.2.3.).

⁹³² Aquest *donar-se a comprendre* (la totalitat originària) de la cita succeeix en virtut del *per-mor*. Cal contrarestar el discurs sobre ipseïtat, per-mor i llibertat de matis actiu i “subjectivista” dominant en el SS 1928 mitjançant el discurs de l'imperar el món (WS 1929/30) i del succeir la transcendència (arribar el Dasein a si, és a dir, com a esdevenir-se de l'ésser-en-el-món) (*VWdG*). El Dasein es dona a comprendre una totalitat per-mor-seu *tant com* el món impera sobre l'ens possibilitant-lo com a totalitat, “determinant” així el Dasein i possibilitant-lo com al (Dasein) *mateix*, i oferint-li la totalitat de possibilitats de ser del cas. Cal pensar d'un *sol cop* els dos processos “constitutius”.

⁹³³ Görland (1981), 21.

⁹³⁴ Llegint-ho des de *SuZ*, sembla que la *llibertat* hagi de tenir a veure amb el ser-possible del Dasein (existència), que *pot ser* en cada cas de manera impròpia o pròpia. Però al SS 1928 la llibertat despunta com a problema central que té a veure amb qüestions sobre la in-dependència, vinculació i regulació (del Dasein).

⁹³⁵ <<(…) com hem d'entendre metafísicament el concepte de llibertat? Sembla massa buit i massa simple. Però, la inexplicabilitat òtica no exclou una comprensió ontològica-metafísica! Llibertat és el nom pel problema central (in-dependència, vinculació, regulació, criteri), alguns d'aquests han de ser tractats en la clarificació del concepte món. ((…) *wie ist der Freiheitsbegriff metaphysisch zu fassen? Er scheint zu leer und zu einfach. Doch ontische Unerklärbarkeit schließt nicht ontologisch-metaphysisches Verstehen aus! Freiheit ist der Titel für zentrale Probleme (Un-abhängigkeit, Bindung, Regelung, Maßstab), davon einige bei der Klärung des Weltbegriffes (...) zu berühren sind.*)>> (GA 26, 175/163-164).

⁹³⁶ <<La llibertat es dona a comprendre, ella és el comprendre primigeni, és a dir, el protoprojecte del que ella mateixa possibilita (*Freiheit gibt sie zu verstehen, sie ist das Urverstehen, d. h. der Urentwurf dessen, was sie selbst ermöglicht*)>> (GA 26, 247/224).

⁹³⁷ Aquest és el “lloc” on podem comprovar fenomenològicament la ‘*veritat del solipsisme*’, segons la qual *el món és el meu món*. El que vol dir aquesta proposició normalment no aclarida ho hem tractat de la mà de l'article d'Alweiss (2012) fa unes pàgines (cf.cap.6.2.3.2., apartat II).

⁹³⁸ Ens trobem en un altre pla de discussió. La *veritat del solipsisme* és que món i si-mateix van de la mà, sense ser això cap

II. El món com a *tot del vincle* és el *contrafort* del per-mor

La llibertat equival al <<projecte del per-mor-de com a tal (*Entwurf des Worumwillen als solchem*)>> en què el Dasein es concedeix el <<vincle originari (*ursprüngliche Bindung*)>>, és a dir, la vinculabilitat amb l'ens. <<El **tot del vincle** que es troba en el per-mor és el **món** (*Das Ganze der im Umwillen liegenden Bindung ist die Welt*)>>, i aquest vincle *total* permet el lligam i relació interna amb les coses, els altres i un mateix.⁹³⁹ Si la ipseïtat s'entén com <<la lliure vinculabilitat per a si mateix i respecte si mateix (*die freie Verbindlichkeit für und zu sich selbst*)>> (GA 26, 247/224), sembla que aquí, per un cop, el món precedeix com a tot del vincle *possible* a la ipseïtat.⁹⁴⁰ En resum, el **món** és *el tot de la vinculabilitat (amb l'ens)* possibilitat per la **llibertat**. Aquest **vincle** és la dimensió del fenomen, de la possibilitat (de ser de l'ens), de la manifestació... La unitat d'aquests modes de ser (-vora, -amb, -respecte (si)) és el *món* mateix. El món és *la dimensió* per excel·lència, la dimensió *simpliciter* que té caràcter de totalitat i unitat, però no és eterna ni substancial... i que a més, exigeix la *ipseïtat*. De fet, s'hauria de donar una *convertibilitat* entre món i ipseïtat: el **món** des de l'aspecte de la *lliure vinculabilitat per a si mateix i respecte si mateix* s'anomenaria '**ipseïtat**'; o si es vol a la inversa: la **ipseïtat** des de l'aspecte de *lliure vinculabilitat vora l'ens i amb els altres* s'anomenaria '**món**'.

El món és la totalitat unitària de la vinculabilitat amb l'ens, que té com a remitent *algú* (aquest és el moment necessari de la ipseïtat). És aquesta *ipseïtat* la que permet la particularitat, singularitat i *hacceitas* de persones, esdeveniments, situacions, configuracions i estats de coses, moments, coses i "mons".

En contra de la identificació de llibertat i món cal recordar que el món és un *moment de la transcendència* i no *la* transcendència mateixa (com la ipseïtat i el si-mateix també en són un moment). A més, Heidegger afegeix un matís ontològic diferencial de pes entre món i llibertat. En la "relació" de llibertat i món⁹⁴¹ hi ha una tensió fonamental. De fet, el món mateix és aquesta tensió que la llibertat propicia. Vegem-ho per etapes:

(a) Ser-lliure significa ser en el projecte de món⁹⁴² (ser-projectat i projectar-se). (b) Però <<aquest projectar és projectat únicament de manera que el Dasein s'hi mantingui i s'hi empari (*Dieses Entwerfen (...) wird nur so entworfen, daß das Dasein sich darin hält*)>> (GA 26, 247/224). (c) Això s'esdevé de tal manera <<que aquesta lliure empara vincula, és a dir, col·loca al Dasein en totes les seves dimensions de transcendència, en un **espai de joc possible per a l'elecció** (*daß dieser freie Halt bindet, d. h. daß er das Dasein, in allen seinen Dimensionen der Transzendenz, in einen möglichen Spielraum der Wahl stellt*)>>. **L'empara**⁹⁴³ *lliure* vincula i estableix el Dasein en el món (espai de joc per a l'elecció), en l'àmbit de la

reducció individualista del món a un àmbit privat de cadascú. Allò que som *ho som* en el món i aquest món és públic i comú, per defecte. El món se'ns imposa *a tots*, perquè *tots* som Dasein, malgrat que *cadascú* sigui el seu ser *de la seva manera* (singularitat essencial del Dasein i singularització possible del Dasein en l'existir propi).

⁹³⁹ <<D'acord amb aquest vincle, el Dasein es vincula a un poder-ser respecte de si mateix en tant que un poder-ser-amb altres en el poder-ser-vora del que està-aquí (*Gemäß dieser Bindung bindet sich das Dasein an ein Seinkönnen zu sich selbst als Mitseinkönnen mit Anderen im Seinkönnen bei Vorhandenem*)>> (GA 26, 247/224). El vincle total que és el món és condició ontològica del poder-ser (Dasein) *respecte* si, *amb* altres i *vora* les coses.

⁹⁴⁰ Contra la tendència de la majoria de les afirmacions de Heidegger que donen més pes a la ipseïtat que a la mundanitat, en sentit rigorós.

⁹⁴¹ El món al qual la llibertat "dóna lloc", donant-se a entendre aquesta totalitat originària de la possibilitat.

⁹⁴² <<El Dasein, en tant que lliure, és projecte de món (*Das Dasein als freies ist Weltentwurf*)>> (GA 26, 247/224).

⁹⁴³ L'empara (*Halt*) de què es parla, es relaciona directament amb el tenir-món (empara o *Halt*) de què es parla en

seva existència⁹⁴⁴ (poder-ser). (d) La totalitat del vincle (amb l'ens *possibilitat* en el seu ser) en tant que *vincle*, és a dir, el món <<es **contraposa a la pròpia llibertat** (*Diese Bindung hält sich die Freiheit selbst entgegen*)>> de la qual “sorgeix”. Lapidàriament: <<**El món és mantingut en la llibertat contra la llibertat mateixa** (*Die Welt ist in der Freiheit wider diese selbst gehalten*)>>. Per això es pot dir que <<el món és el **lliure contrafort**⁹⁴⁵ del per-mor-de-què del Dasein (*Die Welt ist freier Widerhalt des Worumwillen des Daseins*)>> (GA 26, 248/224). Aquest *contrafort* té a veure amb el caràcter excessiu del projecte de món (trans-projecte), encara que Heidegger no ho expliciti.⁹⁴⁶

Heidegger relliga en una mateixa constel·lació diversos conceptes fonamentals (món, ingrés de l'ens (en el món), llibertat, per-mor, Dasein com a (ens) *transcendent*) sense aclarir massa el grau de “fonamentalitat” de cadascun d'ells. Això es pot entendre com una atribució de *cooriginarietat* a aquests conceptes, però el que diu és insuficient.

III. Què vol dir que el *per-mor* és el caràcter primari del món?

En voler il·luminar el vincle intern entre llibertat, ésser-en-el-món (transcendència) i per-mor-de (caràcter primari del món) en el SS 1928, Heidegger adverteix que topem amb enigmes (*Rätsel*) (cf. GA 26, 238/217). Però més enllà d'aquests enigmes i paradoxes que ja he presentat (cf. cap.6.2.2.3. (final)), podem afegir alguna cosa al que ja hem vist sobre la problemàtica relació filosòfica entre món i per-mor-de?

Ser-per-mor-seu (*Umwillen seiner zu sein*) o més breument *per-mor* (*Umwillen*) pertany a l'essència del Dasein. La ipseïtat, *ser-per-a-si-mateix* (*Zu-sich-selbst-sein*) com a *ser-si-mateix* (*Selbstsein*), és pressupòsit de les diferents possibilitats del comportar-se òntic respecte si (*des ontischen Verhaltens zu sich*) (cf. GA 26, 243-244/221). En un sentit gens banal, tot comportar-se respecte l'ens és autènticament un comportar-se (respecte si). <<El per-mor té, en tant que constitutiu de la ipseïtat del Dasein, aquesta amplitud universal; amb altres paraules: és allò *vers el qual* el Dasein, com a transcendent, transcedeix (*Das Umwille hat als Konstitutivum der Selbstheit des Daseins diese universale Spannweite, mit anderen Worten: es ist das, woraufzu das Dasein als transzendierendes transzendiert*)>>. Com a *cap-a-on* del transcendir Heidegger pot dir que el per-mor-de és el caràcter primari del món⁹⁴⁷, la <<constitució metafísica i estructura fonamental del món (*metaphysische Verfassung und Grundstruktur von Welt*)>> (GA 26, 246/223) –en sentit

l'exposició de la cosmovisió en sentit transcendental al WS 1928/29 (cf. cap.3.3.2.).

⁹⁴⁴ Aquest món és obert en tant que *possibilitació* i vinculant en tant que *espai de joc determinat* (històric i fàctic).

⁹⁴⁵ Traduïm per '**contrafort**' el '*Widerhalt*' alemany. El terme diu literalment 'contra-recolzament'. Si fa un moment Heidegger deia que el Dasein s'empara (*sich halten*) lliurement en el projecte (de món), s'hi manté i recolza, ara el món es designa com a contra-empara (literalment *Wider-halt*), contra-recolzament o *contrafort* de la llibertat (que possibilita el projectar el món). En el terme '*Widerhalt*', a més, hi ressona la paraula '*Widerhall*' que significa 'eco', 'reverberació', 'ressonància'. En aquest ressonar semàntic, el món com a contrafort de la llibertat, és l'eco de la llibertat mateixa, en una *certa* alteritat respecte aquesta, i per això, en resulta el contrafort. Però estrictament és un contrafort *lliure* del per-mor-de i no de la llibertat, tot i que en la cita anterior deia que el món es mantenia *contra* la llibertat... La llibertat com a pur *obrir-se, projectar-se...* té com a contrapunt i suport, el món que es projecta, que implica una “solidesa” que la llibertat ontològicament pensada defuig essencialment.

⁹⁴⁶ <<el món mateix és excessiu; l'ens del caràcter del Dasein es caracteritza per aquesta sobre-empenta; el món és el lliure contrafort excessiu del per-mor (*die Welt selbst ist übertrifftig; Seiendes vom Charakter des Daseins ist ausgezeichnet durch Überschwung; Welt ist der freie übertrifftige Widerhalt des Umwillen*)>> (GA 26, 249/225) (cf. cap.6.3.1.1., apartat I).

⁹⁴⁷ Això ja ho hem indicat al cap.6.2.2.3. on es parlava del per-mor com a caràcter fonamental (*Grundcharakter*) del món (cf. GA 9, 157/135; GA 26, 238/216).

transcendental-. Al seu torn el *per-mor-de* es deu a la *llibertat* transcendental.⁹⁴⁸

Però si el *per-mor* caracteritza el Dasein en tot el seu poder-ser (en termes més de *SuZ* en el seu caràcter d'existència) implícitament es prioritza l'èxtasi del futur. Així ens trobem que acceptant que el *per-mor* és el caràcter fonamental del món, aquest és pensat *de facto* des del *projecte*, des de la transcendència en el seu sentit més “actiu” i susceptible de ser malinterpretat (cf. cap. 1.2.2.). En el SS 1928 es diu amb totes les lletres que la unitat horitzontal⁹⁴⁹ amb accent en el **futur** és la <<condició de possibilitat temporal del món (*die zeitliche Bedingung der Möglichkeit der Welt*)>> (GA 26, 269/242).⁹⁵⁰ És a dir, ens trobem amb el concepte de món unilateralment (malgrat que fins i tot en aquest text Heidegger avisi de la incompleció de l'exposició) plantejat des del projecte, des del futur... i el caràcter passiu, heretat, carregat i “fàctic” del món –que com a finit que és li pertany essencialment- queda bandejat.⁹⁵¹

En tot cas, la idea directriu de tot aquest anar i venir, tot i que problemàtica, és que *món* i *ipseïtat* són moments d'una mateixa transcendència. La transcendència o llibertat no és anònima, s'articula estructuralment pel *per-mor* (*Umwillen*). En aquest sentit el món és sempre “personal” i les persones sempre “mundanes”.⁹⁵² Però substituint ‘transcendència’ per ‘llibertat’, solucionem alguna cosa? La llibertat és la matriu de la ipseïtat i la mundanitat a la vegada, es diu, i amb això ens allunyem de les concepcions habituals de llibertat, però què més hi obtenim? Crec que la noció heideggeriana de *llibertat* en relació al món serveix d'antídote a tota objectivització del mateix, però afegeix un nou perill a les crítiques de subjectivisme. També és cert que el concepte de llibertat i el seu paper respecte el món s'aclareix *un xic* més al proper text que treballa, en relació al fonament, tot i que els enigmes no desapareixen pas. Però a *VWdG* no hi ha una pulsio, perspectiva i estil tant “activista” i “projectiu” com al curs sobre Leibniz (SS 1928), i el plantejament és una mica menys desequilibrat (sobretot si no ens oblidem dels textos més “afectius” del mateix període que treballa més endavant: *WiM* i el curs del WS 1929/30 (cf. cap. 7)).

⁹⁴⁸ Pot semblar que en l'ordre de fonamentació la *llibertat* (transcendència) ocupa una posició primordial i el *per-mor* i el món una de secundària. Però crec que el *per-mor* i el món són els conceptes que permeten una mínima exposició i elaboració del concepte de llibertat (transcendència), i en aquest sentit no són derivats ni secundaris, sinó formes d'elaboració de la transcendència/llibertat (ésser-en-el-món) com a fenomen unitari central.

⁹⁴⁹ Sobre la pràctica identificació entre *món* i *unitat dels horitzons* (cap-a-on) dels èxtasis de la temporalitat a *SuZ* (cf. III, cap. 3.4.1.2., apartat III.2.).

⁹⁵⁰ <<La temporalitat es temporalitza primàriament a partir del futur. Això vol dir: la totalitat extàtica de la temporalitat i amb ella la unitat de l'horitzó es determina primàriament a partir del futur. Això és l'expressió metafísica que el món, que precisament no es fonamenta en res més que en la totalitat extàtica de l'horitzó del temps, es temporalitza primàriament a partir del *per-mor*. (*Die Zeitlichkeit zeitigt sich primär aus der Zukunft. Das besagt: das ekstatische Ganze der Zeitlichkeit und damit die Einheit des Horizontes ist primär aus der Zukunft bestimmt. Das ist der metaphysische Ausdruck dafür, daß die Welt, die eben in nichts anderem gründet als in der ekstatischen Ganzheit des Zeithorizontes, sich primär aus dem Umwillen zeitigt.*)>> (GA 26, 273/245).

⁹⁵¹ També la temporalitat (i de manera més explícita per part de Heidegger que el món) és pensada en el seu vessant més “actiu”, més “propositiu”, més “irruptiu”, oblidant-se el seu aspecte més “passiu”, “fàctic”, que parteix i projecta només des d'un “reprendre” l'haver sigut sense el qual el futur seria d'una buidor insostenible, i el present seria inconsistentment fugaç i fantasmagòric, malgrat la seva aparença d'intensitat i plenitud.

⁹⁵² Si el món és “personal” el mateix es pot dir del ser. Aquest no és una estructura flotant, ja que ens constitueix a nosaltres i a l'ens que no som nosaltres, en tant que en pre-comprendre'l (ser, món), estem referits i compromesos (en tot comportament) amb l'ens (el propi, l'altre, les coses, les paraules, idees...). Respecte el vincle entre *ser* i *singularitat* (“individuació”) és interessant el que diu Raffoul (1995) (cf. III, cap. 1.3.6.3., apartat I).

6.3.1.3. Llibertat: fonament i abisme (a *VWdG*)

La *llibertat*, esp. a *VWdG*, es planteja com a llibertat vers el fonament (*Freiheit zum Grunde*), perquè ella és marca i recordatori de la finitud de la transcendència mateixa. Com a fonament del fonament ella és abismal, és a dir, sense fonament (*ab-gründig*).

I. Caracterització de la llibertat des del fonamentar

En la III part de *VWdG* l'objectiu és posar de relleu l'essència del fonament a partir de la transcendència del Dasein. En fer això, s'aprofundeix en la transcendència com a unitat que es dispersa en els tres modes del fonamentar (*Gründen*). Aquesta unitat de la transcendència es designa com a *llibertat*.⁹⁵³ Es tracta d'una "voluntat"⁹⁵⁴ com a traspassament que *configura* la totalitat del (seu) per-mor, és a dir, tot el concerniment (possible) del Dasein. Aquesta "construcció" o "constitució" no és òntica, sinó ontològica i finita. Com es veu, la *llibertat* es defineix en relació al món (totalitat de concerniment del Dasein en cada cas). Tot l'ens "forma part" del concerniment del Dasein, és a dir, del seu món (les coses, les tasques, els altres, nosaltres mateixos, etc.). Aquí trobem novament una articulació dels tres termes bàsics des de la llibertat: *Dasein-món-ens* (cf. III, cap.1.4.2.1. (apartat I); IV, cap.5.2.1.). Des de la meditació sobre l'essència del fonament l'aproximació a la *llibertat* consta de tres característiques que recorden els tres aspectes del *projecte de món* (cf. cap.6.3.1.1., apartat I), sense identificar-s'hi del tot. Vegem-ho.

(A) La 1^a característica és el moviment de traspassar l'ens i deixar "ser" el món: <<La llibertat és el deixar-imperar un món, que és un deixar-imperar que projecta i transprojecta (*Das entwerfend-überwerfende Waltenlassen von Welt ist die Freiheit*)>> (GA 9, 164/141). La llibertat deixa ser al projecte, fa el salt vers la possibilitat⁹⁵⁵: pro-jecte, transprojecte i configuració prefiguradora del ser de l'ens (els tres moments del projecte (cf. cap.6.3.1.1., apartat I)). Com que la *llibertat* és <<el traspassament cap al món (*Der Überstieg zur Welt*)>> el Dasein en l'home pot adquirir obligacions, deures, normes i principis, i obligar-se a si mateix. Doncs, només en aquest *esdeveniment* <<pot ser un si-mateix lliure (*ein freies Selbst sein kann*)>>. Amb la qual cosa la llibertat com a deixar-imperar el món no és altra cosa que possibilitar-se *a si* pel *caràcter vinculant de l'ens*.⁹⁵⁶ És a dir, el "sentir-se obligat" el Dasein amb l'ens, sigui l'ens natural, els animals i

⁹⁵³ Richardson (1967), 179. "La identificació aparentment arbitrària per part de l'autor de transcendència i llibertat" és la novetat més radical del text, segons Richardson.

⁹⁵⁴ <<El traspassament per-mor-de només succeeix en una "voluntat" que com a tal es projecta en les seves pròpies possibilitats (*Der unwillentliche Überstieg geschieht nur in einem »Willen«, der als solcher sich auf Möglichkeiten seiner selbst entwirft*)>> (GA 9, 163/140). Sembla que Heidegger efectuï aquí un "salt" per via "etimològica" (de l'*Umwillen* a la *Wille*). Aquesta "voluntat" no és cap voler determinat, ni cap acte subjectiu, ni tan sols una facultat anímica en el sentit clàssic. Potser es pot dir que és un mode del *ser* que constitueix el Dasein.

⁹⁵⁵ Al curs SS 1928 ja s'ha establert la relació essencial entre fonament, ser i llibertat (com a preferència o excessivitat del món respecte l'ens) de què es parla a *VWdG*. <<En el principi de raó o fonament s'hi troba un caràcter preferent. (...) A l'essència del fonament li pertany la preferència. De manera que aquest *potius* és només l'expressió de l'excessivitat del món, del salt de la llibertat a la possibilitat. (...) A l'essència del ser li pertany essencialment el fonament. (*Im Satz vom Grunde liegt ein Vorzugscharakter. (...) zum Wesen von Grund Vorzug gehört. Denn dieses potius ist nur der Ausdruck der Übertriffigkeit der Welt, des Überschwinges der Freiheit in die Möglichkeit. (...) Zum Wesen des Seins gehört wesenhaft Grund.*)>> (GA 26, 284/254).

⁹⁵⁶ <<la llibertat es manifesta a la vegada com el possibilitament del lligam i caràcter vinculant o vinculabilitat en general (*enthüllt sich aber die Freiheit zugleich als die Ermöglichung von Bindung und Verbindlichkeit überhaupt*)>> (GA 9, 164/140).

les plantes, l'ens amb qui ell és (els altres, la gent) o l'ens que ell mateix és. Amb això tenim articulats *novament* Dasein-món-ens, així com la unitat de món i ipseïtat ara des de la llibertat. 'Llibertat' i 'caràcter configurador de món' són sinònims: <<La llibertat és l'única que deixa que imperi un món i que mundi per al Dasein. El món mai és, sinó que *munda*. (*Freiheit allein kann dem Dasein eine Welt walten und welten lassen. Welt ist nie, sondern weltet.*)>> (GA 9, 164/140).⁹⁵⁷ Per tant, en referència a la *llibertat* més que d'un *deixar-ser* o *deixar-esdevenir* el món, terminològicament hauríem de parlar d'un *deixar-imperar-el-món* o *deixar-mundar* el món. La llibertat és unitàriament el salt vers la **possibilitat** (del Dasein de ser ell mateix), la **vinculabilitat** respecte l'ens i la **manifestivitat** d'aquest en el seu ser.⁹⁵⁸

(B) La 2^a característica de la llibertat és negativa. No s'ha de confondre la *llibertat com a transcendència* amb la *llibertat com a espontaneïtat* habitual, concebuda insuficientment com una mena de causalitat.⁹⁵⁹ Però <<la ipseïtat d'aquest si-mateix que ja subjau a tota espontaneïtat resideix en la transcendència (*Die Selbstheit des aller Spontaneität schon zugrunde liegenden Selbst liegt aber in der Transzendenz*)>> (GA 9, 164/141). La llibertat (transcendència) és pressupòsit de la llibertat com a espontaneïtat (no aclarida ontològicament, tot i que ara remesa al seu origen), de la llibertat dels subjectes que els permet decidir-se existencialment així o aixà. La llibertat no és cap *tipus* de fonament en concret (el fonament com a *causa*, com a *motiu*, com a *explicació*...), sinó l'origen mateix de tota mena de fonament (que ja és la seva 3^a característica).⁹⁶⁰

(C) La 3^a característica és l'**origen del fonament**.⁹⁶¹ La llibertat és "el procés de fonamentar mateix (*the grounding process itself*)".⁹⁶² De fet, és **llibertat vers el fonament** (*Freiheit zum Grunde*)⁹⁶³ i, com a tal, <<el fonament del fonament (*der Grund des Grundes*)>> (GA 9, 174/148). Aquesta llibertat "transcendental" és l'esdevenir del fonament, però com a tal esdevenir no té fonament ulterior i és abismal.

Aturem-nos en la llibertat com a **origen del fonament**... La llibertat i la manca de fonament del fonament (transcendència del Dasein) són aspectes bàsics per elaborar la tematització implícita del món en

⁹⁵⁷ Havent-se establert que el món no és un ens, Heidegger no pot dir del món pròpiament que *és*. Per això s'empesca l'expressió 'mundar' (d'aparença tautològica i amb funció de recordatori) per distingir el "ser" del món de tot ens que *és*, i per tant del *ser* de l'ens. La *diferència ontològica* és també *diferència cosmològica* com apunta Fink. De manera anàloga, Heidegger evita dir que *el ser és*; ho escriu entre cometes o diu "*es dona el ser*" o "*hi ha ser (es gibt Sein)*", etc. En rigor tampoc podem dir que *la veritat és*, sinó que "ocorre i s'esdevé (*geschieht*)", "s'apropia i succeeix (*sich ereignet*)", "val"... Així, 'món', 'veritat' i 'ser' no són en el sentit que *ser* és sempre *ser de l'ens*. El "ser" del ser (habitualment designat com a 'sentit del ser' o 'veritat del ser'), el "ser" del món i el "ser" de la veritat, no es deixen dir amb la forma 'ser', per no esclafar d'entrada la *diferència* fonamental.

⁹⁵⁸ En aquesta dimensió de la llibertat com a deixar-mundar coincideixen necessitat i llibertat (en el sentit corrent), possibilitat i facticitat, totalitat i limit, etc.

⁹⁵⁹ La llibertat com a actuar espontani del subjecte, com un <<començar-per-si-mateix (*Von-selbst-anfangen*)>>, està indeterminada ontològicament. A més, ser-*causa* no és caracteritzat a partir del Dasein, sinó des de les coses (naturals). Una caracterització ontològica del subjecte requeriria: (a) explicar la ipseïtat (*Selbstheit*) – comprendre el <<per si mateix (*von selbst*)>> i (b) esbossar el caràcter del succeir (*Geschehencharakter*) d'un si-mateix i determinar el mode del moviment del 'començar' (*Anfangen*) (GA 9, 164/141).

⁹⁶⁰ Pels tres tipus de fonament i fonamentar (*Gründen*) a partir de la unitat de la transcendència (cf. cap.5.3.1.).

⁹⁶¹ Mentre que la llibertat com a causalitat espontània es mou en una comprensió determinada del fonament (*Grund*), <<la llibertat com a transcendència no és només un particular tipus de fonament, sinó l'**origen del fonament en general** (*Die Freiheit als Transzendenz ist jedoch nicht nur eine eigene 'Art' von Grund, sondern der Ursprung von Grund überhaupt*)>> (GA 9, 165/141).

⁹⁶² Richardson (1967), 181.

⁹⁶³ En el proper apartat III veurem què significa aquesta *llibertat envers el fonament*.

el Heidegger post-*SuZ*. El principi de raó (*Satz vom Grunde*) en la versió de Leibniz diu que «tot ens té el seu fonament (*alles Seiende hat seinen Grund*)», és a dir, *nihil est sine ratione: omne ens habet rationem*. Per què? «Perquè el ser, en tant que es comprèn prèviament, ja *dóna fonaments* “per si mateix”, perquè tot ens com a ens anuncia a la seva manera “fonaments”, es captin i determinin adequadament o no (*Weil Sein >von Hause aus< als vorgängig verstandenes ursprünglich begründet, meldet jedes Seiende als Seiendes in seiner Art >Gründe< an, mögen diese eigens erfaßt und angemessen oder nicht*)». ⁹⁶⁴ El principi de raó val per a tot ens, perquè el fonament (*Grund*) és un caràcter transcendental essencial del ser, i el ser comprès és el món. ⁹⁶⁵ En conseqüència tot *ens* es precomprèn *en tant que és* fonamentable... raonable... explicable ⁹⁶⁶... motivable... justificable. «El fonament és inherent a l'essència del ser perquè només hi ha ser (no ens) en la transcendència com a fonamentar disposat afectivament en el projecte d'un món (*Zum Wesen des Seins aber gehört Grund, weil es Sein (nicht Seiendes) nur gibt in der Transzendenz als dem weltentwerfend befindlichen Gründen*)» (GA 9, 172/147). El principi de raó es funda en la llibertat, per tant, en darrer terme també les ciències es funden en ella. ⁹⁶⁷ El que m'interessa recalcar, però, és que la pertinença del *fonament* al ser s'entén sobre la base ja articulada del projecte d'un món *fàctic* ⁹⁶⁸ en què estem *afectivament* situats i *concernits* per l'ens. *Ser* i *fonament* van de la mà perquè el *Dasein* és transcendent (travessat per la llibertat), *és-en-el-món*, i això en tant que hi ha *projecte* de món, i per tant *implicació* fàctica en l'ens. Ja que no s'ha d'eliminar, com es fa a vegades, el paper de l'*ens* en tot aquest “joc”. Ha de quedar clar que no és l'*ens* que “depèn” de la transcendència del *Dasein* (temporalitzar-se projectiu-comprensor), sinó *el ser*, la veritat possible de l'ens, el seu tenir fonament (*Grund*), el seu donar-se en un món i a partir d'ell. ⁹⁶⁹

⁹⁶⁴ En el curs del SS 1928 es diu pràcticament el mateix (cf. GA 26, 282-283/253).

⁹⁶⁵ Ho diu també al SS 1928: «Si, per consegüent, el fonament *qua* per-mor és el caràcter primari de món, però el món és el ser comprès en la comprensió del ser, allò que proporciona a l'ens l'ingrés en el món, és a dir, li permet ser entès com a ens, llavors el “fonament” pertany essencialment al ser (*Wenn sonach Grund qua Umwillen der primäre Weltcharakter ist, Welt aber das im Seinsverständnis verstandene Sein, das dem Seienden Welteingang verschafft, d. h. es als Seiendes verstehen läßt, dann gehört >Grund< wesentlich zum Sein*)» (GA 26, 282/253).

⁹⁶⁶ De quina manera sigui “explicable” anirà en funció de la comprensió del ser (veritat ontològica) imperant, que permet que l'ens pugui “ser dit” en les seves raons i fonaments... que el propi ens ja anuncia.

⁹⁶⁷ El principi de raó té origen en la veritat ontològica (transcendència) i no en el judici, com establien la lògica i metafísica tradicionals. També les ciències que parlen de l'ens pressuposen la comprensió del ser. «En les ciències positives, la relació de fonamentació no constitueix primàriament la cadena demostrativa de l'argumentació òntica, sinó que aquesta té el seu fonament en l'ontologia. Aquí, en la comprensió del ser, s'hi troben els fonaments primaris, amb major precisió: la tendència a fonamentar. Perquè la ciència és òntica (tracta de l'ens), ha de fonamentar. (...) Tot ens té el seu fonament; això vol dir: perquè el fonament pertany al ser de l'ens, l'ens ha de, en tant que és deformat com a ens, fonamentar-se. No obstant, aquí s'entén “fonament” d'un mode molt més ampli i radical que el concepte tradicional de *ratio*. (*Den Begründungszusammenhang in den positiven Wissenschaften bilden primär nicht die Beweisketten der ontischen Argumentation, sondern diese haben ihr Fundament in der Ontologie. Hier im Seinsverständnis liegen die primären Gründe, genauer: die Tendenz zur Begründung. Weil Wissenschaft ontisch ist (von Seiendem handelt), deshalb muß sie begründen. (...) Jedes Seiende hat seinen Grund — das besagt: weil zum Sein von Seiendem Grund gehört, muß Seiendes, sofern es sich als Seiendes enthüllt, sich begründen. Allerdings ist >Grund< hier nun viel weiter und radikaler gefaßt als der überlieferte Begriff von ratio.*)» (GA 26, 283/253).

⁹⁶⁸ Amb ‘fàctic’ em remeto al segon moment de la transcendència (fonamentar), el trobar-se situat enmig de l'ens sentint-se afectat per ell; és a dir, en la disposició afectiva (*Befindlichkeit* a *SuZ*) o trobar-se (*sichbefinden* a *VWdG*) d'aquesta manera o d'aquella altra (cf. cap.7).

⁹⁶⁹ El que depèn de la transcendència/llibertat no és l'ens mateix sinó el fet que ens concerneixi, ens afecti i signifiqui (en sentit ampli); això és, que tingui algun sentit per a nosaltres, que tingui “el seu” lloc en el món.

La llibertat és l'origen del principi de raó <<perquè en ella, en la unitat del (I)⁹⁷⁰ llençar-se més enllà i de la (II) sostracció, es funda aquest (III) donar fonaments o raons que es constitueix com a veritat ontològica (*Die Freiheit ist die Ursprung des Satzes vom Grunde; denn in ihr, der Einheit von Überschwung und Entzug, gründet sich das als ontologische Wahrheit sich ausbildende Begründen*)>> (GA 9, 172/147).⁹⁷¹ La llibertat dóna unitat al triple fonamentar (*Gründen*) (cf. cap.5.3.1.).⁹⁷² Justament això és el que el principi de raó suficient encobreix, en deduir el principi del fonament del d'identitat i del de contradicció (Leibniz), cometent -segons Heidegger- un abús i una desmesura envers l'essència del fonament.⁹⁷³ De fet, la llibertat és l'origen no només del principi de raó, sinó més radicalment encara, del fonament *qua* fonament. Ja en el curs sobre lògica del SS 1928 s'afirmava la llibertat com a origen del fonament, vinculant això amb la qüestió del món: <<El projecte de món en la llibertat no és més que la temporalització de la comprensió del ser (*Weltentwurf in der Freiheit ist nichts anderes als Zeitigung des Seinsverständnisses*)>> (GA 26, 282/253).

II. Llibertat com a *abisme* (fonament abismal)

La llibertat és l'origen del fonament, la unitat del *fonamentar* triplement dispers, habitualment. En sentit estricta la llibertat *no* pot ser *el fonament mateix*, perquè n'és *essència* unitària i origen. La llibertat no té el fonament *en res altre* que en ella mateixa, que és finita, i aquesta és la "in-essència" del fonament.⁹⁷⁴ El fonament no s'aixeca sobre cap absolut: el seu ser-fonament està des-fonamentat, en sorgir de la llibertat que és el fonament del fonament⁹⁷⁵ -element in-essencial, *hýbris*, "el seu preu a pagar"-.

La llibertat mateixa no és aliena al que sorgeix d'ella⁹⁷⁶, de manera que aquest/s fonament/s *lliurat/s* per ella retornen a ella com a "fonament"⁹⁷⁷: la llibertat és el fonament (des-fonamentat, com veurem) del/s

⁹⁷⁰ Els números són un afegitó meu.

⁹⁷¹ Els números de la cita són meus. En el curs SS 1928 es diu pràcticament el mateix (cf. GA 26, 276/247-248).

⁹⁷² Els tres moments del *fonamentar* (instituir / prendre base / justificar) en relació al *món* s'expressaven allí com a: projecte de món / sostracció de possibilitats i delimitació / articulació i comunicabilitat del projecte.

⁹⁷³ Heidegger parla de *Unwesen treiben*, és a dir, 'fer estralls', 'cometre malvestats' -en la traducció castellana de Leyte i Cortés, '*desafuero inercial*'-. Atès que el principi del fonament en la seva interpretació lògica ataca l'essència del fonament, privant-la d'ella mateixa. És a dir, encobrint-la i evitant que el preguntar l'assoleixi. <<I així, el principi de raó també comet els seus abusos mirant de privar d'essència a l'essència del fonament, i, sota la forma ja sancionada del principi fonamental, acaba amb una problemàtica que podria fer-lo trontollar a ell mateix (*Und so treibt denn auch der Satz vom Grunde sein Unwesen mit dem Wesen des Grundes und hält in der sanktionierten Gestalt des Grundsatzes eine ihn selbst erst auflockerende Problematik nieder*)>> (GA 9, 173/148).

⁹⁷⁴ <<El fonament té el seu element in-essencial, perquè sorgeix de la llibertat finita (*Der Grund hat sein Un-wesen, weil er der endlichen Freiheit entspringt*)>> (GA 9, 174/148). Leyte i Cortés tradueixen al castellà '*Unwesen*' per 'desaforo esencial' o 'elemento in-esencial'. Més literalment '*Unwesen*' seria 'in-essència' o 'no-essència'. La llibertat com a origen del fonament no es remet ja a res altre, a una "essència" que li serveixi de fonament, sinó que s'autoconstitueix. És simultàniament projectiva i fàctica, diguem-ne.

⁹⁷⁵ L'expressió 'fonament del fonament' no comporta una iteració formal que s'allargui fins a l'infinit, perquè *no hi ha* fonament del 'fonament del fonament'. I vet aquí l'abisme.

⁹⁷⁶ El que sorgeix d'ella és el fonamentar triplement dispers, "fonaments" de diversos tipus. Però relacionant el que diu Heidegger per anar vers el que no diu, es pot afirmar també que el que sorgeix d'ella és el *projecte de món* (cf. cap.6.3.1.1., apartat I), que torna a ella com a *contra-fort* d'ella mateixa (cf. cap.6.3.1.2., apartat II).

⁹⁷⁷ <<Aquesta llibertat mateixa no es pot sostroure a allò que sorgeix d'ella d'aquest mode. El fonament que sorgeix transcendent retorna a la pròpia llibertat i aquesta, quant a origen, es converteix al seu torn en "fonament". *La llibertat és el fonament del fonament. (Diese selbst kann sich dem, was ihr so entspringt, nicht entziehen. Der transzendierend entspringende Grund legt sich auf die Freiheit selbst zurück, und sie wird als Ursprung selbst zum >>Grund<<. Die Freiheit ist der Grund des Grundes.)>> (GA 9, 174/148).*

fonament/s. Si d'alguna manera el projecte de món (cf. cap. 6.3.1.2., apartat II) “sorgeix” de la llibertat, tots els *fonaments* que se li puguin cercar al món (científics, morals, personals, religiosos, objectius, etc.) es veuran *reconduïts* al seu “fonament”: la llibertat. Així s'entén que aquesta llibertat (sense fonament ulterior) sigui designada com a *des-fonament*, *no-fonament*, *fonament abismal* o senzillament **abisme** (*Ab-grund*).⁹⁷⁸ Resumint: la llibertat és *l'origen* del fonament. Com a tal origen és el *fonament* del fonament, i com a tal fonament és l'abisme o *fonament abismal* (del Dasein –com a *transcendència*, hi afegiria-).

Aquest abisme no implica que el Dasein fàctic actuï sense solta ni volta. Aquest Dasein, però, està llençat en un món, “destinat” a un tot possible de concerniment històric, *en el qual* pot actuar lliurement en funció dels fonaments que tingui, trobi o es doni. Qui “destina” o “llença” el Dasein fàctic a un món? Sembla que és la llibertat, és a dir, la transcendència... és a dir, el mateix projecte de món... Heterodoxament expressat: *la llibertat destina el Dasein al seu món* (històric), sense que per això el nostre comportament particular lliure estigui mancat de tot fonament.⁹⁷⁹ En aquest **món** (espai total finit de possibilitats) que ens serveix de **base** (*Grund*) per a les nostres accions (i pels nostres criteris!), el nostre comportament té una base, sobre la qual decidim i “som lliures”. Però el món al qual som llençats, la base i fonament, el *destí* i *herència* (cf. III, cap. 3.4.2.1., 3.4.2.2.), no és triat pel Dasein del cas, que s'hi troba llençat, *dis-posat* per la llibertat o transcendència.⁹⁸⁰

<<En el seu traspassament de l'ens -traspassar que projecta un món- el Dasein ha de sobrepassar-se a si mateix a fi de poder-se comprendre finalment a si mateix des d'aquesta elevació com a **abisme** (*das Dasein muß im weltentwerfenden Überstieg des Seienden sich selbst übersteigen, um sich aus dieser Erhöhung allererst als Abgrund verstehen zu können*)>> (GA 9, 174/148). Entenc que el *sobrepassament de si* mateix equival a la *comprensió de si* en què el Dasein *es pot* assumir com a lliure, és a dir, com a *fonament des-fonamentat* o *abisme*. En això el Dasein no es projecta comprensorament de manera merament òptica (com a ens biològic, humà, cultural, social). No “s'entén” només de la manera com comprèn l'ens que l'envolta i que, en cert sentit, *és* (com a cos, animal, ciutadà, veí, familiar, mecànic...). Sobrepassa l'ens *fàctic* que és, en tant que *lliure*, i s'assumeix com a *lliure* (fàcticament i finita) (cf. cap. 5.2.4.).⁹⁸¹ El Dasein *lliure* s'assumeix com a tal en el *transcendir explícit*, interpretable com a filosofar (WS 1928/29) -tot i que aquest no seria l'única manera d'explicitar el nostre ser-lliures o transcendents (cf. cap. 5.3.2.)-. No és casualitat que a *VWdW* (1930) es consideri directament la **veritat** com a **llibertat**, en tant que la llibertat és deixar-ser (*Sein-lassen*) i, per tant, és ex-ponent (*aus-setzend*) i ek-sistent (*ek-sistent*).⁹⁸² El joc entre essència /

⁹⁷⁸ Perquè <<el ser fonament de la llibertat no té el caràcter de cap dels modes del fonamentar, ans es determina com a unitat fonamentadora en la dispersió transcendental del fonamentar. Com a *tal* fonament és la llibertat el *no-fonament* o *abisme* del Dasein. (*Das Grundsein der Freiheit hat nicht (...) den Charakter einer der Weisen des Gründens, sondern bestimmt sich als die gründende Einheit der transzendentalen Streuung des Gründens. Als dieser Grund aber ist die Freiheit der Ab-grund des Daseins.*)>> (GA 9, 174/148).

⁹⁷⁹ Ja que bé triem *en funció de* qui som, qui creiem que som, on, com i amb qui existim, etc.

⁹⁸⁰ L'haver-anat-a-parar-en-un-món no és merament passiu, atès que el Dasein constitueix allò que rep i se sotmet a allò al qual ell 'lliurement' s'entrega: és a dir, al seu món, i a l'ens que hi troba i enmig del qual s'hi troba.

⁹⁸¹ Es pot establir un paral·lelisme amb l'existència pròpia de *SuZ*, en la qual el Dasein “s'entén” com havent de ser *les seves possibilitats* com a seves, agafades des de si mateix (en l'assumpció plena de la seva Situació, “sabent-se” *existent* i no merament *sent* com una cosa o ens natural, ni comprenent-se merament com a vivent).

⁹⁸² <<L'essència de la llibertat, vista des de l'essència de la veritat, es revela com un exposar-se en el desocultament de l'ens (*Das auf das Wesen der Wahrheit hin erblickte Wesen der Freiheit zeigt sich als die Aussetzung in die Entborgenheit des*

inessència, desocultament / ocultament, veritat / no-veritat (error)⁹⁸³ lliga amb *VWdG* (1929), i encara més amb la pertinença mútua i essencial de *ser i no-res* a *WiM* (1929) (cf.cap.7.3.2.). Sintèticament, aquests escrits, amb diverses estratègies i problemàtiques concretes coincideixen en què **la llibertat és el fonament abismal del fonament**, és a dir, **la nihilitat en el fons del Dasein, la base sense fons del món, així com la possibilitat mateixa que l'ens es descobreixi** (la veritat de la veritat, o l'essència de la veritat (òntica)).

El **caràcter abismal del Dasein** (*Abgründigkeit des Daseins*) -i del món- no té a veure ni amb la dialèctica ni l'anàlisi psicològica. No hi ha manera de vèncer aquesta inessencialitat del fonament (*VWdG*) que el Dasein experimenta en l'angoixa (*WiM*) o l'avorriment profund (WS 1929/30).⁹⁸⁴ L'abisme sobre el qual s'obre el món (familiar) on existim és essencial al món i a l'existir.⁹⁸⁵ La llibertat *ens recorda* aquest abisme, aquesta nihilitat insondable de la *manca de fonament* del fonament. El *tot* significatiu que és el *món* s'alça sobre un *no-res* inextirpable, que és condició de possibilitat de l'ens en total (segons *WiM* i WS 1929/30) (cf.cap.7).⁹⁸⁶

III. Llibertat vers el fonament, essència de la finitud del Dasein

La llibertat és (i) *fonament del fonament* i (ii) *abisme* (absència-de-fonament) *del Dasein*. Però que vol dir que ella és (iii) **llibertat vers el fonament** (*Freiheit zum Grunde*)?

Ja en el SS 1928 l'essència metafísica del Dasein s'esbossa com a *llibertat vers el fonament* (cf.GA 26, 276/248), que té a veure amb un *comprendre's des del propi poder-ser*. Aquest *comprendre's* (triplement dispers: *vora l'ens, amb altres i respecte si mateix*)⁹⁸⁷ troba la seva unitat si s'entén que <<comprendre's a partir del per-mor-de vol dir comprendre's a partir del fonament (*Sichverstehen aus dem Unwillen heißt Sichverstehen aus dem Grunde*)>> (GA 26, 277/248). *Comprendre's* des de les pròpies possibilitats, des del propi món, des de la pròpia llibertat, això és existir, ésser-en-el-món (exposat des de l'existenciari del "comprendre").

Seienden)>> (GA 9, 189/160). <<La llibertat és el deixar ser existent que descobreix l'ens (*Diese ist das ek-sistente, entbergende Seinlassen des Seienden*)>>, és a dir, **la veritat de l'ens** (GA 9, 192/162).

⁹⁸³ *Wesen / Unwesen, Unverborgenheit / Verbergung, Wahrheit / Unwahrheit (Irre), Wesen / Unwesen, Unverborgenheit / Verbergung, Wahrheit / Unwahrheit (Irre)*.

⁹⁸⁴ <<en l'existir fàctic només es pot arribar a "superar" la **inessencialitat del fonament**, però sense arribar mai a eliminar-la (*Das Unwesen des Grundes wird sonach nur im faktischen Existieren 'überwunden', aber nie beseitigt*)>> (GA 9, 174/149).

⁹⁸⁵ <<L'obrir-se de l'abisme de la transcendència fonamentadora és, més aviat, el moviment originari que duu a terme amb nosaltres mateixos la llibertat i amb el qual ens "dóna a entendre", és a dir, amb el qual ens presenta com a contingut originari del món, el qual [l'abisme], com més originàriament està fonamentat, més simplement encerta en el seu actuar el cor del Dasein, és a dir, la seva ipseïtat. (*Das Aufbrechen des Abgrundes in der gründenden Transzendenz ist vielmehr die Urbewegung, die die Freiheit mit uns selbst vollzieht und uns damit 'zu verstehen gibt', d.h. als ursprünglichen Weltgehalt vorgibt, daß dieser je ursprünglicher er gegründet wird, um so einfacher das Herz des Daseins, seine Selbstheit im Handeln trifft.*)>> (GA 9, 174/148-149).

⁹⁸⁶ A més, considero que aquest abisme al fons del Dasein *qua* transcendència, llibertat, ésser-en-el-món, és el que ens permet concebre la vulnerabilitat del món, el qual, en tant que finit, pot "morir".

⁹⁸⁷ Aquest *comprendre's des del propi poder-ser* metafísicament significa *comprendre's* <<en les possibilitats fonamentals del Dasein que transcendeix, és a dir, en el poder-ser-amb altres, en el poder-ser vora del subsistent, en l'en cada cas fàctic i existencial poder-ser respecte si mateix (*also in den Grundmöglichkeiten des transcendierenden Daseins, im Mitseinkönnen mit Anderen, im Seinkönnen bei Vorhandenem, im je faktischen existenziellen Seinkönnen zu sich selbst*)>> (GA 26, 277/248).

És al final de *VWdG* (1929) on aquesta *llibertat vers el fonament* es dibuixa millor. No té a veure només amb un *comprendre's* (del Dasein) sinó també amb l'essencial estar-implicat i captivat (*Eingenommenheit*) per l'ens⁹⁸⁸, que ens remet al moment de la disposició afectiva com accés a la facticitat del món i de l'ens (cf. esp. cap. 7.3.3.) i ens recorda l'essencial *finitud* de la llibertat.

La llibertat no s'ha d'enfocar com a *pura* projecció del possible (1^a determinació del projecte de món) *desvinculada de* l'ens, sinó com a projecte que s'immergeix en l'ens i es deixa afectar per aquest (2^a determinació). El Dasein sempre *es troba* enmig de l'ens, per tal com només en aquest estar-temprat i determinat (*gestimmt und bestimmt sein*) per l'ens és *lliure* poder-ser. Per això el Dasein és impotent respecte la seva llibertat⁹⁸⁹, no la domina, ans és dominat per ella: aquesta és la condició ontològica de l'estar-llençat (*Geworfenheit*) de *SuZ*. <<Tal **impotència (estar llençat)** no és només el resultat de la insistència de l'ens sobre el Dasein, sinó que és quelcom que determina al seu ser com a tal. Per això, **tot projecte d'un món és un projecte llençat**. (*Solche Ohnmacht (Geworfenheit) (...) ist nicht erst das Ergebnis des Eindringens von Seiendem auf das Dasein, sondern sie bestimmt dessen Sein als solches. Aller Weltentwurf ist daher geworfener.*)>> (GA 9, 175/149). La llibertat “dóna lloc” a un *projecte llençat* de món: **la doble cara del món**.⁹⁹⁰ Sobrepassar l'ens *a la vegada que* hi estem immersos, des de la llibertat que permet que ens deixem vincular, dominar, portar, guiar i (fins i tot) sotmetre *per l'ens*.

Al SS 1928 s'explicava que el Dasein experimenta l'ens (transcendit) com allò que se li *resisteix*, des de la seva *impotència* essencial.⁹⁹¹ Ja que per molt que el Dasein sobrepassi l'ens vers el món, el Dasein no determina *a voluntat* com és l'ens o què és, quin hi ha o no hi ha. La transcendència (llibertat) és també *no-lliure*, segons Kisiel.⁹⁹² Així, el Dasein <<només es guanya la llibertat en la seva història (*die*

⁹⁸⁸ <<Ara bé, si en el sentit de la llibertat envers el fonament s'entén de principi a final la transcendència com a abisme, amb això també es fa més crua l'essència del que anomenem *implicació* del Dasein en l'ens i per part de l'ens (*Wird jedoch die Transzendenz im Sinne der Freiheit zum Grunde erstlich und letztlich als Abgrund verstanden, dann verschärft sich damit auch das Wesen dessen, was die Eingenommenheit des Daseins im und vom Seienden genannt wurde*)>> (GA 9, 174-175/149).

⁹⁸⁹ <<*El fet que* el Dasein tingui la possibilitat de ser ell mateix i que ho sigui *de facto* d'acord amb la seva llibertat, el fet que la transcendència es temporalitzi com a esdeveniment originari, són coses que no estan en poder de la llibertat mateixa (*Daß es der Möglichkeit nach ein Selbst und dieses faktisch je entsprechend seiner Freiheit ist, daß die Transzendenz als Urgeschehen sich zeitigt, steht nicht in der Macht dieser Freiheit selbst*)>> (GA 9, 175/149).

⁹⁹⁰ Expressat d'una altra manera, és un projectar immers en l'ens, el qual, això sí, només compareix *com a tal* en el projecte. Però el projecte només sorgeix de l'estar *enmig de l'ens* i per això la transcendència és saltar per sobre l'ens, ja que salta a partir d'ell, encara que l'ens a partir del qual es projecta el món i s'accedeix a l'ens (com a ens, és a dir, en el seu ser) sigui mut, cec, sord, inhòspitament aliè... És a dir, *immund*.

⁹⁹¹ <<Gràcies a aquest saltar més enllà, el Dasein està sempre més enllà de l'ens, (...) però justament de tal manera que experimenta l'ens, sobretot, en la resistència, com allò respecte el qual el Dasein que transcedeix és impotent. Cal entendre la impotència metafísicament, això és, com a essencial: no pot rebatre's senyalant el domini sobre la naturalesa, la tècnica, que avui impera en el món com una bèstia desfermada. (*Aufgrund dieses Überschwunges ist das Dasein jeweils dem Seienden über, (...) aber freilich gerade so, daß es das Seiende in dem Widerstand allererst erfährt als das, wogegen das transzendierende Dasein ohnmächtig ist. Die Ohnmacht ist metaphysisch, d. h. als wesenhaft zu verstehen: sie kann nicht widerlegt werden durch den Hinweis auf die Naturbeherrschung, auf die Technik, die heute wie eine entfesselte Bestie in die Welt hineinwütet; (...)*)>> (GA 26, 279/250).

⁹⁹² Kisiel (2007), 267. Heidegger reconeix que en el *sobreimpuls (Überschwung)* el Dasein es troba en cada cas sobre l'ens, però precisament de tal manera <<que experimenta per primer cop a l'ens en la resistència com allò contra què el Dasein transcendent és impotent (*daß es das Seiende in dem Widerstand allererst erfährt als das, wogegen das transzendierende Dasein ohnmächtig ist*)>> (GA 26, 279/250).

Freiheit nur in seiner Geschichte sich gewinnt)>> (GA 26, 279/250).⁹⁹³

Per tant, la llibertat és finita, la transcendència és finita, el món és un projecte finit, perquè la **finitud** pertany essencialment al Dasein.⁹⁹⁴ La finitud no ve donada principalment pels límits que suposa *l'ens* a tota projecció de món (comprensió del ser), és inherent al transcendir i essencial a la llibertat.⁹⁹⁵ <<L'essència de la finitud del Dasein es desvela en la *transcendència com la llibertat vers el fonament* (*Das Wesen der Endlichkeit des Daseins enthüllt sich aber in der Transzendenz als der Freiheit zum Grunde*)>> (GA 9, 175/149). El Dasein és essencialment *finit* i la *llibertat* -element originari i “constituent” del Dasein mateix i el món- també és finita. A pesar que la *llibertat* suposa un salt per sobre de l'ens, un dirigir-se vers el no-res (món) generant l'espai de manifestació i intel·ligibilitat de l'ens, és sempre un *salt finit*; també el projecte està-lleçat.⁹⁹⁶ Görland articula la tesi de la **finitud de la transcendència (o llibertat)** plantejada a *VWdG* en dos punts: (i) la transcendència en el projecte temporal sobrepassa i se sostrau a la vegada, en tant que el Dasein només configura món si es troba fonamentant (*gründend*) enmig de l'ens; i (ii) “la llibertat de la transcendència és *en si mateixa* un esdeveniment que no està en mans del Dasein”; és “l'estar-lleçat de la realització (*Vollzug*) *mateixa*”; cosa que significa “que jo no dispo lliurement sobre la meua llibertat”.⁹⁹⁷ A *WiM* també es parla de la manca de fonament de la llibertat (*die Abgründigkeit der Freiheit*). La llibertat com a desprendre's de l'ens a *WiM* succeeix arrel de l'angoixa, és a dir, d'un estat d'ànim que ens atrapa i no controlem. A diferència del curs SS 1928, la llibertat ja no descansa en el temporalitzar-se del per-mor, és encara “més” impotent respecte si mateixa, s'esdevé en un tremp afectiu.⁹⁹⁸ Per dir-ho d'alguna manera: *la (nostra) llibertat ens té més que nosaltres tenir-la a ella* (idea que completo més endavant (cf. esp. cap. 7.3.2.)).

IV. L'humà com a ésser de la distància i el món com a distància originària?

VWdG conclou amb tints lírics (com passa sovint al final dels cursos i escrits de Heidegger) i dóna una pista per interpretar la *llibertat* (transcendència) que empodera el Dasein com a si-mateix fàcticament lleçat projectant-se en-un-món, a la vegada que permet atansar-nos al fenomen del món des de

⁹⁹³ Fixem-nos que el Dasein existeix en tant que s'esdevé la *llibertat*, però aquí es parla de “guanyar-se la llibertat”, que es pot entendre com una *apropiació* de la llibertat (esdevinguda) que és el Dasein *mateix*. En el curs del WS 1928/29 s'ha caracteritzat el filosofar com a transcendir explícit. Així podem concebre el filosofar com un mode de guanyar-se la llibertat que el propi Dasein ja sempre és, això és, de fer-se-la pròpia (cf. cap. 5.3.2.).

⁹⁹⁴ En tant que transcendència, llibertat i temporalitat li “pertanyen”.

⁹⁹⁵ <<L'explicació de l'essència de la finitud del Dasein a partir de la constitució del seu ser ha de precedir a tots els plantejaments “obvis” de la “naturalesa” finita de l'home, a tota descripció de les propietats que procedeixen de la finitud i, per consegüent, a tota “explicació” precipitada sobre el seu origen òntic. (*Die Klärung des Wesens der Endlichkeit des Daseins aus dessen Seinsverfassung muß voraufgehen aller >selbstverständlichen< Ansetzung der endlichen >Natur< des Menschen, aller Beschreibung der aus der Endlichkeit erst folgenden Eigenschaften, vollends auch aller übereilten >Erklärung< der ontischen Herkunft derselben.*)>> (GA 9, 175/149).

⁹⁹⁶ A *VWdG* diu que <<d'acord amb les dues maneres del fonamentar la transcendència és a la vegada un lleçar-se més enllà i un sostroure's. Que el projecte de món que es llença més enllà en cada ocasió només entra en vigor i esdevé possessió en el sostroure's, és a la vegada el document transcendental de la finitud de la llibertat del Dasein. (*Die Transzendenz ist entsprechend den beiden Weisen des Gründens überschwingend-entziehend zumal. Daß der jeweils überschwingende Weltentwurf nu rim Entzug mächtig und Besitz wird, ist zugleich ein transzendentes Dokument der Endlichkeit der Freiheit des Daseins.*)>> (GA 9, 167/143). (cf. cap. 7.3.3.1.).

⁹⁹⁷ Görland (1981), 31.

⁹⁹⁸ Cf. Görland (1981), 32.

l'”*espacialitat*”. Per un moment el predomini de la temporalitat queda arraconat per la protoconceptualitat de les *llunyanies* i les *proximitats* que indiquen fenòmens fenomenològics.⁹⁹⁹ La “formació de llunyanies” ve a ser una “espacialització” que dona “lloc” a l’ens per tal que arribi al seu ser, al fenomen (a manifestar-se). És a dir, una espacialitat originària.

La tesi és: “l’home” (Dasein I), en tant que transcendència (Dasein II), és un *ésser de la distància*. El seu sobrepassar estableix llunyanies i proximitats possibles¹⁰⁰⁰ respecte tot ens.¹⁰⁰¹ Només perquè “l’home” (com a Dasein transcendent lliure; ésser que té-, projecta- i configura-món) és un ésser de la distància, pot *apropar-se* a les coses, als altres i a si.¹⁰⁰² Pot escoltar i atendre –en l’art, la ciència, en el mer viure- o no fer-ho, restant sord als altres, insensible a les coses i cec per a si mateix.¹⁰⁰³ Aquest sobrepassar l’ens és la *llibertat* que es projecta vers l’espai total de possibilitats (món) en què coses i homes ens poden ser propers. La *llibertat vers el fonament* és el transcendir que establint (reconeixent) les distàncies necessàries (món) permet la comprensió (del ser) de l’ens i el comportament respecte d’ell (espacial, temporal, simbòlic). El Dasein fàctic es constitueix en aquesta *distància originària*, en el món en tant que totalitat de les (seves) possibilitats: tot del fenomen possible.¹⁰⁰⁴ El Dasein és l’ens que arriba al seu ser “distanciant-se” de tot ens (transcendència), en retornar a si des d’un món.

Guanyar un món i *guanyar-se a si* designen el mateix esdeveniment ontològic que en Heidegger porta diversos noms i que rebatejo com a *guanyar-se a si en un món*. Aquest ésser extàtic s’allunya (“de si”) per a trobar-se (a si) en un món (cf. cap.5.2.4.), enmig de l’ens (d’on surgeix *transcendent* en un primer moment), situat fàcticament i anímica, comprenent-se a si i al seu entorn sota certa llum. La paradoxa lliure i fàctica que aquí es designa com a “home” és un *ésser de la distància*, ésser-en-el-món, un ésser *mundà*.¹⁰⁰⁵ Per la meua banda interpreto la distància com a món. Més ben dit encara: la *dimensionalitat* en

⁹⁹⁹ P.e., *al* projecte lliure de món, com a “constitució” de l’espai de joc de les possibilitats del Dasein on l’ens es pot mostrar en el seu ser (món).

¹⁰⁰⁰ No hem de pensar això en termes causals, ni metafòricament causals. No és un procés òntic de cap *cosa* que doni lloc a una altra *cosa*.

¹⁰⁰¹ Diu el darrer paràgraf de *VWdG*: <<I, així, l’home, que com a transcendència que existeix sobrepassa en cerca de possibilitats, és un *ésser de la distància*. Només mitjançant llunyanies originàries, que ell es forma en la seva transcendència en relació amb tot ens, creix en ell la vertadera proximitat a les coses. I només el poder escoltar en la distància temporalitzada en el Dasein, com a si mateix, el despertar de la resposta de l’altre Dasein company [coexistència], amb el qual, en compartir el ser, pot oblidar-se de la seva joïtat per guanyar-se com a autèntic si mateix. (*Und so ist der Mensch, als existierende Transzendenz überschwingend in Möglichkeiten, ein Wesen der Ferne. Nur durch ursprüngliche Fernen, die er sich in seiner Transzendenz zu allem Seienden bildet, kommt in ihm die wahre Nähe zu den Dingen ins Steigen. Und nur das Hörenkönnen in die Ferne zeitigt dem Dasein als Selbst das Erwachen der Antwort des Mitdaseins, im Mitsein mit dem es die Ichheit darangeben kann, um sich als eigentliches Selbst zu gewinnen.*)>> (GA 9, 175/149). Segueixo la traducció de Leyte/Cortés, car crec que aquí *Mitdasein* no té un ús tècnic.

¹⁰⁰² Ja en el curs del SS 1928 es parla en termes similars: <<La llibertat envers el fonament és l’oscil·lar o vibrar en el sobreimpuls, en el qual, som arravatats i se’ns dona la distància, la llunyania (*Die Freiheit zum Grunde ist das Schwingen im Überschwung, in dem, was uns entrückt und die Ferne gibt*)>> (GA 26, 285/256). Diu que *se’ns dona*!

¹⁰⁰³ El *propi* si-mateix només s’assoleix en el saber escoltar (el ser de l’ens, la veu de l’altre, l’imperar del món) que “supera” la joïtat, entesa com a egoisme i individualisme que dona l’esquena a l’obertura (el món on coexistim).

¹⁰⁰⁴ La comprensió i significativitat del món (és a dir, de la possibilitat de tot ens que pugui comparèixer) equival a tal *distància*. En aquest “espai”, a partir d’aquestes distàncies originàries es *poden* projectar diverses maneres de ser, diverses interpretacions de les possibilitats, projectes de vida i de comprendre la realitat.

¹⁰⁰⁵ La distància respecte si, respecte l’ens, és el que permet que ell sigui (ell mateix en el món), que l’ens sigui (com a l’ens que és). El Dasein es desvetlla en el <<clarejar del món (*Weltdämmer*)>> (GA 9, 166/143)), envoltat d’ens. Segons traducció de Leyte/Cortés.

què pot donar-se tota distància –llunyania o proximitat-. Aquesta **espacialitat** (que no és l'espai pensat en termes físics) permet l'entrada de l'ens en el món i que l'ens ens afecti¹⁰⁰⁶ (cf.III, cap.1.3.5.). Però la *distància* només pot ser el *món* en tant que *diferència*, joc de tensió i distensió, que obre l'espacialitat com a tal.¹⁰⁰⁷ **Fink** ho expressa de manera tal que el Dasein ('home' en el seu discurs) en tant que *espaient*, configurador de proximitats i distàncies, pressuposa l'espai-del-món com a *dimensió*, espacialitat *originària* que possibilita l'Aquí. El Dasein *mantindria*, d'alguna manera, l'espacialitat del món des del seu Aquí, però no la *fundaria* inicialment.¹⁰⁰⁸

L'espacialitat del món en tant que originària (en el sentit que indica Fink), no deixa per això d'implicar la ipseïtat. És un fenomen essencialment referit al Dasein, i la transcendència seria l'articulació ontològica d'aquest vincle entre l'amplitud i l'Aquí, mundanitat i ipseïtat (cf.cap.5.2.1., 5.3.2.,6.2.2.1., 7.2.2.2). Com entendre això? El món (fenòmens) no és anònim, no és una idea abstracta. Tota *donació* fenomènica és "personal", com tot subjecte és "mundà" (cf.cap.6.2.2.1, esp. apartats III i IV; cap. 6.2.2.3.).

6.3.2. Món i no-res des del projecte

6.3.2.1. Esment del nexce del temps amb el no-res i el món

El projecte de *SuZ* implica que el temps és l'horitzó que permet fer la pregunta pel ser, en cada cas, amb sentit. El curs del SS 1927 programàticament segueix aquesta tònica, ja que ni el *món* ni la *comprensió del ser* són el primordialment originari. Ni tans sols ho són la *transcendència* o l'*ésser-en-el-món*: ho és el temps. Tot projecte (també el de la comprensió de ser, és a dir, el món) va a petar a l'autoprojecte de la temporalitat (extàtico-horitzontal) com el seu origen i sentit.¹⁰⁰⁹ Tant a *SuZ* com en els

¹⁰⁰⁶ Aquesta és una de les escasses indicacions sobre l'espacialitat del món i del Dasein més enllà dels paràgrafs insuficients de *SuZ*. Hackenesch es mostra radicalment crítica (cf.cap.1.2.2.) i considera que en aquest període de Heidegger "el si-mateix lliure no té lloc ni temps (*ortlos und zeitlos*)" (Hackenesch (2001), 81). No té lloc perquè la seva naturalitat i corporalitat és ontològicament irrellevant. L'espai de la pura possibilitat, pura indeterminació, és *utòpic*, i l'espai com a *forma de la intuïció*, com a recepció en un món projectat, és ignorat. "El si-mateix lliure tampoc té temps ni història, car com a si-mateix lliure és *autor absolut* d'un món, enlloc de pertànyer, en tant que 'llençat', a un *món (històric) determinat*" (Hackenesch (2001), 82).

¹⁰⁰⁷ La *distància* de què estic parlant aquí és un altre nom per a la diferència ontològica (transcendència). Pot entendre's com a diferència i distància esdevinguda entre *l'ens mut* i *l'ens en el seu ser*, l'ens que es *pot* mostrar (cf.III, cap.2.3.1.3.). És a dir, la distància és la diferència entre món i ens, la diferència entre el sentit I i II del Dasein (entre el Dasein ontic i la transcendència del Dasein), etc.

¹⁰⁰⁸ Fink (1985), 89: <<El món allibera primerament totes les coses en la seva posició i situació (*Die Welt entläßt alle Dinge erst in ihren Stand und ihre Lage*)>>, els dóna espai perquè "respirin", és a dir, perquè *siguin* el que són. Però el món <<en sentit estricte no és present aquí, ni absent més cap enfora com qualsevol objecte, sinó que és el tot, en el qual es poden formar per primer cop proximitat i llunyania (*ist strenggenommen weder anwesend da, noch abwesend weiter draußen als jedes Objekt, sondern sie ist das Ganze, in welchem erst Nähe und Ferne sich bilden können*)>>. És la <<unitat paradoxal en què tota llunyania i proximitat es mantenen, la qual no és ni llunyana ni propera (*die paradoxe Einheit, in der jede Ferne un Nähe sich hält, die selbst weder nah noch fern ist*)>>.

¹⁰⁰⁹ <<La sèrie anteriorment esmentada dels projectes embotits, per dir-ho així, un dins de l'altre –comprensió de l'ens, projecte del ser, comprensió del ser, projecte del temps- té el seu fi en l'horitzó de la unitat extàtica de la temporalitat (*Die früher erwähnte Folge der einander gleichsam vorgeschalteten Entwürfe: Verstehen von Seiendem, Entwurf auf Sein, Verstehen von Sein, Entwurf auf die Zeit, hat ihr Ende am Horizont der ekstatischen Einheit der Zeitlichkeit*)>> (GA 24, 437/367).

cursos posteriors es manté la tesi que el Dasein no s'aguanta sobre els seus propis peus, sinó que parteix de l'autoprojectar-se generatiu de la temporalitat originària.¹⁰¹⁰ El Dasein es concep ja a *SuZ* com a projecte *llençat*. Sense entrar en detalls vull assenyalar que en Heidegger es manté constant l'opinió que les fonts originàries del sentit dels fenòmens tenen **caràcter asubjectiu**¹⁰¹¹, però també **a-objectiu**: sigui la comprensió del ser, el món mateix, la temporalitat, etc. Aquesta idea l'he anat apuntant al llarg de la tesi, però s'ha repetit implícitament en les pàgines anteriors sobre la finitud del Dasein. És a dir, sobre el “fet” que la llibertat (transcendència) és finita, és un fonament abismal, que “funda” tot fonament ontològic o òntic “posterior”. També he començat a apuntar que **el món mateix** –que es mostra precisament en l'experiència del no-res (angoixa, etc.)- s'aixeca sobre una nihilitat; té com a fons un **no-res**. Aquesta idea s'apunta a *SuZ* a partir del § 40 i a la 2^a secció, i també al curs del SS 1928 (cf.III, cap.2.1.1.3., 3.2. (apartat I); IV, cap.7.3.1.), però es desenvolupa amb més detall a *WiM* i al curs del WS 1929/30 (cf.cap.7.3.2.1., 7.3.2.2.).

Ben aviat a *SuZ* però també al SS 1927 apareix el vincle entre *temporalitat* i *nihilitat*, i indirectament, entre el món, el temps i el no-res. En el context de la fonamentació temporal de l'ocupació amb l'útil quotidià i la seva *presència*, però també de la seva *absència* rellevant (la pertorbació remissional (cf.III, cap.1.3.3.1., apartat V)), Heidegger es pregunta per aquest *no* ser present. Pel *no* de l'absència, i es demana <<en quina mesura és el temps mateix la condició de possibilitat de la nihilitat en general? (Inwiefern ist die Zeit selbst die Bedingung der Möglichkeit von Nichtigkeit überhaupt?)>> (GA 24, 443/371).¹⁰¹² Aquest nexa fonamental serà constant en cursos i escrits posteriors (esp. al SS 1928, el WS 1928/29, *WiM* i el WS 1929/30).

6.3.2.2. El món com a nihil originarium (a SS 1928)

En el SS 1928 s'insisteix més que mai en la idea del món com a nihilitat, no-res, un *nihil originarium* “produït” pel temporalitzar-se la temporalitat. A *WiM* i al WS 1929/30 la qüestió del *no-res* encara es posa més de relleu -des de l'angoixa i l'avorriment, respectivament (cf.cap.7.3.2.)-, però només en el SS 1928 s'exposa aquesta connexió des de la perspectiva del *projecte* (i no des dels estats d'ànim), atès que la *temporalitat* hi té un paper fonamental.

I. La tesi ‘el món no és un ens’

Per desenvolupar la relació entre el concepte de *món* i el de *no-res* la tematització del no-res a *WiM* (1929) és important, però no hi apareix explícitament la qüestió del món (sinó la del ser). Per això és valuós aturar-me en el SS 1928, on la relació del món i el no-res s'estableix més aviat des del *projecte* (temporalitzar-se la temporalitat).

¹⁰¹⁰ Però no és aquesta precisament la “seva” temporalitat, és a dir, la temporalitat *del* Dasein? En quin sentit és “seva”? O és més aviat a la inversa? És a dir, el Dasein és *de* la temporalitat originària, en tant que en sorgeix? O el Dasein no és altra cosa que el temps apropiant-se de si?

¹⁰¹¹ Patočka, J., *El movimiento de la existencia humana*, Encuentro, Madrid, 2004 (ed.orig.1998). Esp. els articles “El subjetivismo de la fenomenología husserliana y la posibilidad de una fenomenología <<asubjetiva>>” (1970) i “El subjetivismo de la fenomenología husserliana y la exigencia de una fenomenología <<asubjetiva>>” (1971).

¹⁰¹² Heidegger es demana obertament per la *negativitat*, la *nihilitat*, el *no-res* inherent en la temporalitat. És la nihilitat temporal la que permet que es modifiqui la presència en absència (*der Anwesenheit zur Abwesenheit*)? Però reconeix, tot seguit, que no està prou preparat per endinsar-se en aquestes obscuritats (cf.GA 24, 443/371).

La tesi forta del SS 1928 és que **el món no és un ens**. No és l'ens en general, ni la totalitat dels objectes que es contraposen al subjecte, ni tant sols la representació d'una totalitat possible tal (*idea kantiana del món*).¹⁰¹³ Però també rebutja la tesi realista tradicional que afirma que el subjecte sempre és precedit pel món, perquè també el subjecte és un ens *en* l'ens en total, identificant aquest ens en total amb el món (cf. cap. 7.1.2.).

A partir de l'enunciat negatiu 'el món no és l'ens', Heidegger es dirigeix cap a la determinació del món com un *no-res* peculiar: un *nihil originarium*. Amb l'ingrés en el món (*Welteingang*) a l'ens *no li passa res* (cf. cap. 6.1.2.).¹⁰¹⁴ El món no afecta ònticament a l'ens. Es pot dir *positivament* que el món "és" un *no-res d'ens*, perquè no té res d'òntic. Però no és un *no-res* absolut (*nihil negativum*), ja que té el caràcter del *ser* (però no de l'ens).¹⁰¹⁵ El món no-és-cap-ens: ni està-aquí, ni és a mà... i ni tan sols s'identifica planerament amb el Dasein com a ens! Ja en la cita de la nota al peu Heidegger reconeix que el món no és res del *transcendit* pel Dasein, en el benentès que ell també es transcendeix a *si*! Cal posar, doncs, en quarantena les indicacions de *SuZ* i d'altres llocs respecte la germanor entre Dasein i món, en el sentit que el món té la forma de ser del Dasein i "existeix" (cf. III, cap. 3.4.1.2., apartat III.1.).

II. El món des del temps (èxtasis i unitat de l'horitzó)

El *no-res* d'ens com a *nihil originarium* "s'explica" a partir del temps: ***els èxtasis temporals en la seva unitat es temporalitzen en l'horitzó unitari del món***, com hem vist a *SuZ* (cf. III, 3.4.1.2., apartat III.2.).¹⁰¹⁶ Un cop més, en el SS 1928, Heidegger assenyala la diferència entre (A) la concepció vulgar del temps i el que ell anomena (B) l'essència metafísica del temps o *temporalitat* (ja presentada a *SuZ*), que és d'on "sorgeix" d'alguna manera el món. Exposo una caracterització succinta de les dues concepcions.

(A) **Concepció vulgar del temps.** (i) El temps està-aquí (*vorhanden*) d'alguna manera i en algun lloc; està en moviment, flueix, <<passa, transcorre (*vergeht*)>>. (ii) En tant que transitori (*vergänglich*) és

¹⁰¹³ <<En la mesura en què puguem aconseguir fer visible la transcendència, ha d'aclarir-se que el món no significa l'ens, ni els objectes individuals, ni tampoc la totalitat dels objectes, que es contraposen a un subjecte (*Soweit es gelingen konnte, die Transzendenz sichtbar zu machen, muß das eine deutlich geworden sein, daß die Welt nicht das Seiende meint, weder die einzelnen Objekte noch die Gesamtheit der Objekte, die einem Subjekt gegenüberstehen*)>> (GA 26, 249/226).

¹⁰¹⁴ <<Quan el Dasein existeix, amb ell al seu torn ha esdevingut també l'ingrés en el món, i, sens dubte, ha esdevingut de tal manera que, amb ell, al subsistent, justament allò que ingressa [en el món], **no** li passa **res** en el fonamental. Roman tan intocat que, precisament, en raó de l'ingrés en el món, al Dasein que existeix, li pot, per la seva part, interessar trobar-lo i tocar-lo. Però si amb l'esdeveniment de l'ingrés en el món al que ingressa no li passa res, és llavors el món mateix *no-res*? En efecte. (*Wenn Dasein existiert, ist in eins zumal aum schon Welteingang geschehen, und zwar so geschehen, daß dabei mit dem Vorhandenen, was da gerade eingeht, im Grunde nichts vor sich geht. Es bleibt davon so schlechthin unberührt, daß es gerade aufgrund des Welteingangs seinerseits das existierende Dasein angehen, treffen und rühren kann. Wenn aber im Geschehen des Welteingangs mit dem Eingehenden nichts vor sich geht, ist dann die Welt selbst nichts? In der Tat.*)>> (GA 26, 252/228).

¹⁰¹⁵ I això en el mateix sentit que els modes de ser (de l'ens) no són ens. Anàlogament a com la veritat no és un ens. <<El món és *no-res* si "no-res" vol dir: no un ens en el sentit del subsistent, i encara més, *no-res* en el sentit de *no-ens*, no res d'allò que el Dasein mateix, com a tal, transcendeix; però es transcendeix també a si mateix. **El món: un no-res, un no ens, i, malgrat tot, quelcom; no-res d'ens, tanmateix ser.** (*die Welt ist nichts - wenn >nichts< besagt: nicht ein Seiendes im Sinne des Vorhandenen, mehr noch: nichts im Sinne von Nicht-Seiendes, nichts von dem, was Dasein selbst als solches transzendiert; aber es transzendiert sich auch selbst. Die Welt: ein Nichts, kein Seiendes - und doch etwas; nichts Seiendes - aber Sein.*)>> (GA 26, 252/228).

¹⁰¹⁶ Aquesta "explicació" també està travessada per l'obscuritat i incompleció que malauradament domina l'exposició de la qüestió del temps en Heidegger.

quelcom “en l'ànima” (subjecte), a dins, en la consciència (cf. GA 26, 254/230). (iii) Amb tot, el temps no pertany al centre de l'ànima, ja que està unit amb l'espai, indissolublement vinculat amb el sensible. El temps pertany, doncs, a la sensibilitat i no a la raó, l'enteniment o l'esperit que tenen un caràcter extratemporal. (iv) Com a matís cosmovisional, des de Plató el temps s'oposa a l'eternitat; el terrenal s'oposa al celestial (cf. GA 26, 255/230).

(B) **Temporalitat originària.** (i) El temps té caràcter extàtic, no és una presència del que està-aquí. (ii) Li escau el caràcter d'horitzó. (iii) No transcorre (*vergeht*), ni està quiet (*steht*): es temporalitza (*es zeitigt sich*). El fenomen originari del “moviment” és la temporalització (*Zeitigung*). (iv) És més originari que la sensibilitat i que la raó. (v) Sent el temps el context metafísic del Dasein (*metaphysische Zusammenhang des Daseins*), no cap tematització teoritzant del Dasein el pot atrapar¹⁰¹⁷ (cf. GA 26, 256/231).

M'aturo un instant per desfer el “malentès” ontològic de considerar que l'autoprojecte de la temporalitat (el seu temporalitzar-se) produeix un projecte *fàctic* de possibilitats *determinades*, ja que <<l'èxtasi no produeix a partir de si una possibilitat determinada, però sí l'horitzó de possibilitat en general, dins del qual una cosa possible determinada pot ser esperada (*Die Ekstase produziert nicht aus sich ein bestimmtes Mögliches, wohl aber den Horizont von Möglichkeit überhaupt, innerhalb dessen ein bestimmtes Mögliches etwa erwartet werden kann*)>> (GA 26, 269/242). El “rendiment” de l'èxtasi temporal és l'horitzó d'expectativa, no *allò* que s'expecti, comparegui o desaparegui! Ni èxtasi ni horitzó són cap ens (efectiu o possible). En sentit estricte, no són *res*; no són res més que l'esdevenir-se de la possibilitat que permet l'adveniment de l'ens *que és, com el que és*.¹⁰¹⁸

Pel que fa a una *possible interpretació* de la qüestió del món des del “temps” cal jugar amb els conceptes d'èxtasi i horitzó (“temporal”). Per una banda tenim que <<l'èxtasi salta per sobre de tot ens (*die Ekstase überspringt jedes Seiende*)>> i que l'horitzó que així es guanya no és cap ens (sinó en la seva unitat més aviat és el món). En contra dels que pensen la temporalitat “del” Dasein com un afer subjectiu (del qual s'infereix la subjectivitat del món) recordem que <<l'horitzó no se situa en l'esfera del subjecte (*der Horizont ist nicht etwa in der Sphäre des Subjektes angesiedelt*)>> (GA 26, 269/242).¹⁰¹⁹ L'autoprojectar-se de la temporalitat és condició de la possibilitat del subjecte i de l'objecte!¹⁰²⁰ La dificultat és com pensar aquesta transcendència (i el món mateix¹⁰²¹) en tant que *asubjectius* i *aobjectius*. Només hi ha món i som en el món, en tant que es dóna el transcendir o temporalització de la temporalitat.¹⁰²² Car “el món no és cap

¹⁰¹⁷ P.e., com a totalitat d'allò psíquic, com a subjecte cognoscent-volitiu, autoconsciència, unitat de cos i ànima...

¹⁰¹⁸ D'això també se'n diu *mundar* del món, el donar-se la comprensió del ser, que atorga carta blanca a la manifestació de l'ens –i que no s'ha de confondre amb cap *crear* l'ens, però tampoc amb la *producció* del seu propi ser, car només es tracta de possibilitar-lo, és a dir, deixar-lo entrar en el món i que comparegui *com al que és*–.

¹⁰¹⁹ <<Per tant, aquest horitzó, en no representar cap ens determinat, no està enlloc, i no està localitzat espacialment ni temporalment en el sentit corrent. Ell no “és”, sinó que es temporalitza. (*Dieser Horizont ist daher auch, weil er nichts bestimmtes Seiendes darstellt, nirgends, er ist weder räumlich noch zeitlich in gewöhnlichem Sinne lokalisiert. Er >ist< überhaupt nicht, sondern er zeitigt sich.*)>> (GA 26, 269/242).

¹⁰²⁰ Que és el que s'ha dit abans de la *transcendència* (cf. cap.5.1.2., 5.2. (esp. cap.5.2.1.)).

¹⁰²¹ En tant que *horitzó unitari* temporal de la temporalitat i *cap-a-on* de la transcendència.

¹⁰²² <<El pas vers el món no vol dir sinó que la unitat extàtica de la temporalitat té, en tant que unitat d'èxtasi, i per suposat, primàriament, a partir del futur, del per-mor, un horitzó temporalitzat: el món. Transcendir és ésser-en-el-món. (*Das Überschreiten zur Welt besagt nichts anderes als: Die ekstatische Einheit der Zeitlichkeit hat als Entrückungseinheit einen,*

ens, sinó un com temporal del ser”.¹⁰²³

Horitzó i èxtasi no són elements independents sinó moments del *mateix*, el qual s’amaga rere el rètol de ‘temporalitat’. Malgrat ser cert que en l’exposició heideggeriana l’horitzó segueix a l’èxtasi¹⁰²⁴ -donant lloc a l’aparença d’una primordialitat de l’èxtasi (com a temporalitat o transcendència “més” pura) que “produeix” el seu propi horitzó (món)-, no tinc clar que aquest *ordo exponendi* hagi de tenir implicacions ontològiques. Ja que tant la unitat dels èxtasis com la unitat dels horitzons és originària¹⁰²⁵, i el món designa la unitat de l’horitzó¹⁰²⁶ vers el qual l’èxtasi sobresurt sobrepassant l’ens.¹⁰²⁷

En el curs SS 1928 (cf. GA 26, 270/243) tenen lloc tres nivells en l’ordre de fonamentació¹⁰²⁸: (i) Que hi ha **temporalitat** com a *factum* primigeni.¹⁰²⁹ (ii) El temporalitzar-se la temporalitat en un *món* com a horitzó de la unitat extàtica: l’esdevenir-se de la **transcendència**. (iii) **L’ingrés en el món** (*Welteingang*) de l’ens a partir del qual aquest “es torna” intramundà i comprensible com a tal. Els tres nivells són ontològics (tampoc el tercer és un procés òntic) i no s’han de pensar en termes onticoespacials (capes sobre capes o estrats), car són en una *unitat* descabdellada conceptualment de manera “triple” per l’anàlisi.

Com a apunt crític a la primordialitat unilateral de la temporalitat cal constatar que la noció de *sentit* (com apareix a *SuZ*), de *món* (com s’articula en els textos post-*SuZ*) i de *veritat* (del ser) són molt properes i gairebé sinònimes. Apunten vers *el mateix* i aquest *mateix* té el caràcter d’esdeveniment fonamental i fundant, que no admet cap altre fonament darrere o dessota, malgrat ser *finit* (cf. cap. 6.3.1.3. (apartat II), 8.2., 8.3.). Així, malgrat “la lletra” de Heidegger, “l’esperit” del que diu ens porta a considerar **temps, món, ser** i **veritat** en un mateix pla ontològic. Aquest seria el *gir* de fons més potent en el filosofar heideggerià durant el període 1927/30.¹⁰³⁰

und zwar primär aus der Zukunft, dem Umwillen, gezeitigten Horizont: die Welt. Transzendieren ist In-der-Welt-sein.)>> (GA 26, 275/247).

¹⁰²³ Kisiel (2007), 265.

¹⁰²⁴ <<L’horitzó es mostra en l’èxtasi i amb ell, és el seu *ekstema* (format anàlogament a com *systema* es forma a partir de *synstasis*, o *synthema* a partir de *synthesis*). (*Der Horizont zeigt sich in und mit der Ekstase, er ist ihr Ekstema (analog gebildet wie etwa systema zu systasis oder synthema zu synthesis)*)>> (GA 26, 269/242).

¹⁰²⁵ <<I en correspondència a la unitat dels èxtasis en el seu temporalitzar-se, la unitat dels horitzons és una unitat originària (*Und entsprechend der Einheit der Ekstasen in ihrer Zeitigung ist die Einheit der Horizonte eine ursprüngliche*)>> (GA 26, 269/242).

¹⁰²⁶ Tot i un cert oscil·lar de Heidegger respecte si designa aquest horitzó unitari mateix o si l’horitzó *ekstemàtic* és la condició temporal del món.

¹⁰²⁷ Aquí el subjecte gramatical dels enunciats ontològics és la temporalitat com a autoprojecte que es temporalitza, és a dir, com a moviment de transcendència (que no és la transcendència *d’un* ens, sinó un esdeveniment ontològic).

¹⁰²⁸ Cf. Kisiel (2007), 265. Per la meua banda crec que aquí no hi ha una jerarquia clàssica, sinó una cooriginarietat multidireccional en funció del discurs i l’orientació ontològica de la investigació del cas.

¹⁰²⁹ <<Que hi hagi alguna cosa així com (la) temporalitat és el *factum* primigeni en *sentit* metafísic (*Daß es überhaupt so etwas wie Zeitlichkeit gibt, ist das Urfaktum im metaphysischen Sinne*) (GA 26, 270/243). Heidegger remarca que el *sentit* del ser (i per com ho interpreto, també ‘el sentit del món’) és la temporalitat.

¹⁰³⁰ Posteriorment el “pla” on se “situen” aquests fenòmens centrals és l’esdevenir-se fonamental que Heidegger a partir de la segona meitat dels anys 30 designa com a *Ereignis*.

III. El món no és (ens), sinó que *es dóna o munda*

A partir del vincle intern establert entre (temporalització de la) *temporalitat* (en la seva unitat extàtica) i *món* (unitat horitzontal), podem aclarir quina mena de *no-res* “és” el món. No pot ser un pur *no-res*, un *nihil negativum*.¹⁰³¹ El món de què es parla ha de ser “quelcom” (no òntic!).¹⁰³² <<El món no és res en el sentit que no és cap ens. No-res d’ens i, malgrat tot, quelcom que es dóna [que hi ha] (*Die Welt ist nichts in dem Sinne, daß sie nichts Seiendes ist. Nichts Seiendes und gleichwohl etwas, was es gibt*)>> (GA 26, 272/244). El món *es dóna* i precisament d’una manera originària i problemàtica al conceptualitzar habitual. Seria escaient dir que el món *munda*, tot i que Heidegger aquí no ho faci.¹⁰³³ Però *qui* o *què* dóna el món? La temporalitat.¹⁰³⁴ El món “emergent” del temporalitzar-se la temporalitat és el *nihil originarium*.¹⁰³⁵

Però Heidegger no només fa “sorgir” el món de la temporalitat extàtica, sinó també la transcendència (com arribar al món = esdevenir ésser-en-el-món) i l’entrada de l’ens en el món (*Welteingang*), així com el temps en el sentit corrent d’allò en què transcorre i succeeix l’ens intratemporal i intramundà.¹⁰³⁶ En el curs SS 1928 la “potència” de la *temporalitat* es mostra en un grau extrem: <<així, es mostra, doncs, la peculiar productivitat intrínseca de la temporalitat en el sentit que el producte és precisament un *no-res* peculiar: el món (*So zeigt sich also die eigentümliche innere Produktivität der Zeitlichkeit in dem Sinne, daß das Produkt gerade ein eigentümliches Nichts ist: die Welt*)>> (GA 26, 272/244-245). Resumit, la tesi diu que el *no-res* originari del món és un *producte* de la temporalitat. Aquest és l’enunciat d’un problema més que d’un resultat. Però el pes de la temporalitat anirà minvant.¹⁰³⁷ A les lliçons del WS 1928/29, p.e., no apareix el paràgraf projectat sobre la construcció del concepte de ser mitjançant el temps (3^a secció de *SuZ*), ja que no el va donar (cf. GA 27, 218/232 (nota de l’editor)).¹⁰³⁸

¹⁰³¹ <<no és la simple negació absolutament buida de quelcom (*nicht die einfache, schlechthinige leere Negation von etwas*)>> (GA 26, 272/244).

¹⁰³² Si hi ha discurs *sobre* el món, <<en tant que tractem d’ell, el convertim en problema i el considerem essencial per a la transcendència, ha de ser quelcom (*Sofern wir von ihr überhaupt handeln, sie zum Problem machen und sie als wesentlich für die Transzendenz nachzuweisen versuchen, muß sie etwas sein*)>> (GA 26, 271/244).

¹⁰³³ Kisiel (2007), 265. Kisiel anomena “els impersonals de la facticitat a seques (*die Impersonalien der Faktizität schlechthin*) a les expressions: “(es) munda, es dóna, es temporalitza (*Es weltet, es gibt, es zeitigt*)”.

¹⁰³⁴ Kisiel (2007), 265. Que “produceix en el seu temporalitzar” -unitat extàtica- “la unitat del seu horitzó: el món”.

¹⁰³⁵ <<El món és el *no-res*, el que simplement sorgeix en la temporalització i amb ella, ho denominem, per consegüent, *nihil originarium* (*Die Welt ist das Nichts, das sich ursprünglich zeitigt, das in und mit der Zeitigung Entspringende schlechthin - wir nennen sie daher das nihil originarium*)>> (GA 26, 272/244).

¹⁰³⁶ <<Malgrat tot, *origo* [origen] de la transcendència és la temporalitat mateixa, de manera que amb la temporalització també té ja lloc la transcendència, o sigui, l’ingrés en el món. I només amb la temporalització de la temporalitat, amb què s’esdevingui l’ingrés en el món, hi ha temps en el sentit corrent, i (...) hi ha també ens intratemporal, un ens que corre “en el temps”. (*Origo der Transzendenz aber ist die Zeitlichkeit selbst, so zwar, daß mit Zeitigung auch schon Transzendenz und d. h. Welteingang geschieht. Und nur mit der Zeitigung der Zeitlichkeit, mit dem Geschehen von Welteingang gibt es Zeit im vulgären Sinne, und (...) gibt es auch innerzeitiges Seiendes, solches, das >in der Zeit< verläuft.*)>> (GA 26, 272/244).

¹⁰³⁷ I malgrat això no solventi el problema, el replanteja, car em fa l’efecte que Heidegger s’allunya cada cop més de l’ombra de *fonamentalisme*. És a dir, de la idea que hi ha un fonament originari únic com el temps (encara que sigui dinàmic i plural –té diversos èxtasis-). Crec que hi ha d’haver diversos “elements” en litigi, tensió, i no un de sol del qual sorgeixin els altres. Una indicació provisional *formal* del que vull dir és l’explicitació de l’esdeveniment fonamental de la transcendència en els seus moments constitutius, que no són pas derivats (o “efectes” ontològics) seus: *Dasein – món – ens*.

¹⁰³⁸ Kisiel (2007), 269. Enlloc de la immersió en la temporalitat ens trobem amb el franc reconeixement del filosofar com a preguntar pel concepte del ser, com a tasca inacabable, inesgotable i “que fracassa cada cop de nou”. Una tasca que ens duu a llocs que semblen no tenir sortida (cf. GA 27, 216/230), atès que la pregunta pel ser <<ens condueix de nou a abismes i

6.3.3. Configuració de món i llibertat

Malgrat que *projecte de món* (*Weltentwurf*) i *configuració de món* (*Weltbildung*) són conceptes molt propers, he decidit dedicar un capítol a part a la *configuració de món* per tres raons. En primer lloc aquest concepte mostra de manera més integrada la copertinença dels moments comprensors i afectius¹⁰³⁹ de l'accés al món que no el concepte de *projecte de món*.¹⁰⁴⁰ En segon lloc, en el període estudiat (1927/30) de la *configuració de món* pràcticament només se'n parla¹⁰⁴¹ al darrer curs (*Els conceptes fonamentals de la metafísica* (WS 1929/30)), i és més clar centrar-se en un sol text. I en tercer lloc, en el curs WS 1929/30 la qüestió del món (i la seva configuració) es tracta d'una manera inèdita, comparant les tres tesis sobre la pedra, l'animal i l'home en relació al món. En el curs, l'estat d'ànim fonamental de l'avorriment porta la veu cantant, fins i tot en els aspectes més projectius (mentre que al SS 1928 i *VWdG* és a la inversa). En definitiva, aquest concepte em sembla un pas més enllà respecte la tematització del projecte de món realitzada fins el 1929, per això li dedico un capítol propi (cf.cap.7.2.2.).

6.3.3.1. Vers una major determinació del concepte ontològic de món des de la tesi 'l'home és configurador de món' (WS 1929/30)

I. De la indiferenciació del ser vers un concepte suficient del món

Des de l'anàlisi de la tesi 'l'animal és pobre de món' (WS 1929/30) Heidegger ateny una caracterització del fenomen de món, d'acord amb la qual aquest és la manifestivitat de l'ens *com a* tal que possibilita el comportament respecte d'ell (cf.cap.6.1.3.1. (final)). Ara és el moment d'aclarir la tesi 'l'home és configurador de món', per completar la caracterització anterior i endinsar-nos en la profunditat del fenomen del món.

On l'ens és manifest, allí hi ha món (cf.GA 29/30, 398/332). Però *com a què* és manifest? Hi ha múltiples modes de ser-manifest (*offenbar sein*) l'ens: com a natura material inert, com a vida, com a història, com a obra de l'home, etc. Però segons Heidegger en la quotidianitat hi domina una **indiferenciació** respecte el mode (de ser de l'ens).¹⁰⁴² <<L'ens que ens envolta està homogèniament manifest com allò present, que està-aquí en sentit ampli (*ist (...) das Seiende, das uns umgibt, gleichmäßig offenbar als das eben Vorhandene im weitesten Sinne*)>> (GA 29/30, 399/333).¹⁰⁴³ Aquest estar-aquí

pous sense fons (*von neuen in Abgründe führt*)>> (GA 27, 205/219).

¹⁰³⁹ Això és fins a tal punt així, que per raons d'ordenació sistemàtica de la tesi, bona part de l'exposició fenomenològica de la configuració del món haurà d'esperar fins més endavant, fins al cap.7.2.2., quan aprofundim en l'avorriment profund, i el món guanyi encara més el caràcter d'esdeveniment que a voltes s'encobreix per la connotació activa del terme 'projecte' o fins i tot 'configuració' o 'formació'.

¹⁰⁴⁰ Amb tot en el mateix curs es considera que la configuració de món té *caràcter de projecte* (cf.cap.8.3.3.).

¹⁰⁴¹ En el curs WS 1928/29 s'identifica el joc de la transcendència amb la configuració de món sense aclarir-ho (cf.GA 27, 314/327) (cf.cap.8.2.). A *VWdG* es parla del Dasein com a configurador de món (*weltbildend*) en relació al projecte del món com a trans-projecte (*Überwurf*) (cf.GA 9, 158/136) (cf.cap.6.3.1.1.).

¹⁰⁴² En la quotidianitat del Dasein <<deixem que l'ens s'apropi i estigui aquí en una peculiar indiferenciació (*lassen wir (...) das Seiende in einer merkwürdigen Unterschiedslosigkeit an uns herankommen und vorhandensein*)>> (GA 29/30, 398-399/332).

¹⁰⁴³ Terra, mar, muntanyes, boscos, animals, plantes, homes, obres i nosaltres mateixos.

(*Vorhandenheit*) no específic és la presència infradeterminada de l'ens, que fa el tracte més planer.¹⁰⁴⁴ No implica cap posar-davant objectivador. Ho fem tot <<amb un estil (*in einem Stil*)>>, sortir de casa, agafar el metro, conduir el cotxe, saludar els veïns, passejar el gos, mirar el cel, escurar el plat... De la multiplicitat de l'ens i el seu donar-se en prenem notícia de manera homogènia i indiferent.¹⁰⁴⁵ El tracte quotidià amb l'ens no atén les relacions fonamentals amb “les coses”, perquè la indiferència que preval disfressa diferències i particularitats. Simplificant: es dona un tracte híbrid tant de les persones com a coses, com de les coses com a persones.¹⁰⁴⁶ En l'anar fent diari hi preval cert *desarrelament* (ontològic), sense que deixi de ser possible desvetllar relacions fonamentals amb les coses (cf.GA 29/30, 400/334). P.e., fent l'ofici, la feina, la tasca encomanada... pots establir una relació originària amb les coses. Però això només és una *possibilitat*. No tothom fa de la mateixa manera les mateixes coses (rols, papers, oficis, deures), per quotidians que siguin. Si volem aclarir la unitat de la multiplicitat de modes del ser cal desenvolupar el concepte de món.¹⁰⁴⁷ Per començar distingeix entre el **concepte natural de món** (o accepció vulgar) i el **concepte ontològic de món** com ja ha fet a *VWdG* (cf.cap.5.2.2.).

En resum:

a) El **concepte natural de món** entén aquest com el conjunt de l'ens al qual pertany “l'home” que és <<un ens entre l'ens restant (*ein Seiendes unter dem übrigen Seienden*)>> (GA 29/30, 405/337). És a dir el tot de l'ens *en si* que hi és independentment de les nostres faleres, *la realitat* en sentit corrent.¹⁰⁴⁸ S'aproxima a la *naturalesa* en sentit habitual (de la qual en som part i “contingut”), i en una versió encara més “materialista”, a l'*univers*.

b) En el curs WS 1929/30 queda clar que el món, per començar, no és un ens. Es caracteritza provisionalment per l'*accessibilitat* a l'ens, però amb això no n'hi ha prou; també l'animal accedeix a l'ens encara que no se li manifesti *com a tal* (cf.cap.6.1.3.1.). El món no és ni l'ens en si, ni l'ens manifest, sinó

¹⁰⁴⁴ <<Que l'ens pugui ser manifest en aquesta homogeneïtat aplanada d'allò precisament present li dona a la quotidianitat de l'home la seguretat i la fermesa peculiars, i gairebé la necessitat, i garanteix la facilitat del trànsit, necessari per a la vida quotidiana, d'un ens a un altre, sense que en això el mode respectiu de ser de l'ens sigui en tota la seva essencialitat d'una rellevància determinant. (*Daß das Seiende in dieser eingeübneten Gleichmäßigkeit des eben Vorhandenen offenbar sein kann, gibt dem Alltag des Menschen die eigentümliche Sicherheit und Festigkeit und fast Zwangsläufigkeit und gewährleistet die für den Alltag notwendige Leichtigkeit des Übergangs von einem Seienden zum anderen, ohne daß dabei die jeweilige Seinsart des Seienden in ihrer ganzen Wesentlichkeit ins Gewicht fällt.*)>> (GA 29/30, 399/333).

¹⁰⁴⁵ <<Succeeix un comportament respecte l'ens sense que prèviament es desperti una relació fonamental de l'home respecte l'ens (*Es geschieht ein Verhalten zu Seiendem, ohne daß zuvor ein Grundverhältnis des Menschen zu dem Seienden*)>> (GA 29/30, 400/333).

¹⁰⁴⁶ Fixem-nos en la reacció emotiva que podem tenir en perdre alguna cosa que ens és de valor (un mòbil, un feix de bitllets, un record). I com ens sentim quan hi ha massa gent en un lloc on hem anat a gaudir del que sigui. La reacció “en sobren com a mínim la meitat” implica un tracte dels altres gairebé còsic -com a peces que ocupen espai, produeixen calor i dificulten el nostre entreteniment-. Amb tot, hi ha diferències en el tracte. P.e., si la gent ens ennerva o ens molesta no la movem de lloc per veure-hi millor o estar tranquils, com fariem amb una capsa.

¹⁰⁴⁷ <<El problema de la multiplicitat dels diversos modes del ser planteja un problema específic quant a la seva possible unitat, que només pot ser abordat en general com a problema si hem desenvolupat un concepte suficient de món (*Demnach stellt die Mannigfaltigkeit der verschiedenen Arten des Seins hinsichtlich ihrer möglichen Einheit ein ganz spezifisches Problem, das überhaupt als Problem nur angefaßt werden kann, wenn wir einen zureichenden Begriff der Welt entwickelt haben*)>> (GA 29/30, 404/336).

¹⁰⁴⁸ El món és <<la totalitat de l'ens, tot el que hi ha junt (*die Gesamtheit des Seienden, alles zusammen, was es da gibt*)>>, <<la suma de l'ens en si (*die Summe des Seienden an sich*)>>, <<tot l'ens en la indiferenciació fàctica de la quotidianitat (*all das Seiende in der faktischen Unterschiedslosigkeit der Alltäglichkeit*)>> (GA 29/30, 405/337).

<<la **manifestivitat de l'ens** manifest fàcticament en cada cas (*die Offenbarkeit des je faktisch offenbaren Seienden*)>> (GA 29/30, 405/337), que no trobarem si busquem un ens. El món tampoc és una propietat òptica, malgrat “dir-se” de l'ens! <<Per tant, la manifestivitat és allò que *succeeix* amb l'ens mateix (*Mithin ist die Offenbarkeit solches, was mit dem Seienden selbst geschieht*)>> (GA 29/30, 406/338), un *esdeveniment* (cf.cap.8.1.).

II. Dos caràcters fonamentals del món: ‘en total’ i ‘com a’

II.1. L’‘en total’ o caràcter de totalitat

Què té a veure aquesta *manifestivitat* de l'ens amb l'home com a *configurador de món*? <<La pregunta per la **configuració de món** és la pregunta per l'home que nosaltres mateixos som, i per tant, la pregunta per **nosaltres mateixos**, i concretament per com “estem” nosaltres (*Die Frage nach der Weltbildung ist die Frage nach dem Menschen, der wir selbst sind, somit die Frage nach uns selbst, und zwar danam, wie es mit uns steht*)>> (GA 29/30, 408/340). En el curs WS 1929/30 la dimensió projectiva i l'afectiva (no només del Dasein sinó de la qüestió del món mateixa) estan més imbricades que mai. De l'avorriment profund el problema del món <<n'obté directives totalment determinades (*von ihr ganz bestimmte Direktiven bekommt*)>> (GA 29/30, 409/340) (cf.cap.7.2.2.). La configuració del món arrela en l'*hom s'avorreix*, en el qual <<es manifesta el Dasein en nosaltres (*Das Dasein in uns offenbart sich*)>>¹⁰⁴⁹: precisament el Dasein com a ésser-en-el-món (*SuZ*), transcendència (SS 1928, WS 1928/29, *VWdG*) o configurador de món (WS 1929/30). La “virtut” d'aquest estat d'ànim fonamental és que <<justament ens fa manifest **l'ens en total** i a nosaltres mateixos trobant-nos-hi enmig (*macht gerade das Seiende im Ganzen und uns uns selbst als inmitten desselben befindlich offenbar*)>>, i de la manera com ens hi trobem. El tremp anímic de cada cas és la manera com som duts a la manifestivitat de l'ens total, com estem disposats *en el món* concretament en cada cas (cf.cap.7.1.).

Els estats d'ànim -especialment els fonamentals- ens “donen” la **totalitat**, l’<<en total (*Im Ganzen*)>>. Aquest *en total* és inaferrable (*unfaßlich*) pel concepte i l'experiència quotidiana, però no perquè sigui abstracte i llunyà, sinó <<perquè és tan immediat que no tenim prou distància per contemplar-lo (*weil es so naheliegend ist, daß wir keinen Abstand dazu haben, um es zu erblicken*)>> (GA 29/30, 411/342). El món sempre s'ha *predonat*, no es capta perceptivament, conceptual o deductiva. Com a delimitació provisional del concepte de món i complementació de la 3^a aproximació¹⁰⁵⁰: el món és la **manifestivitat de l'ens com a tal en total**. Negativament: (I) el món no és un ens, ni l'ens en total; (II) no és l'accés a l'ens (també l'animal accedeix a allò altre que ell); (III) no és la manifestivitat d'un ens o regió de l'ens com a tal. Si abans s'ha insistit en el **caràcter fenomènic del món**, és a dir, en la manifestivitat que té una estructura d'intel·ligibilitat (la possibilitat que l'ens advingui *com a tal*), ara es remarca el **caràcter de totalitat del món**. El món és més aviat aquest caràcter i no allò al qual se li atribueix aquest caràcter (no és

¹⁰⁴⁹ La separació per capítols de la part IV de la tesi (el caràcter projectiu i configurador al cap.6. i el disposicional i afectiu en el cap.7) es mostra aquí una mica artificiosa, malgrat que serveixi el propòsit d'ordre, classificació i d'accessibilitat dels “continguts filosòfics” que una tesi doctoral ha de complir. En tot cas, el tema global de la tesi –la qüestió del món– és el que permet distingir direccions de l'enfocament, sense despedaçar els fenòmens de què ens ocupem –sigui la configuració del món o l'avorriment profund, p.e.-.

¹⁰⁵⁰ Les primeres aproximacions al món: (I) com a entorn, (II) com a accessibilitat a l'ens i (III) com a manifestivitat de l'ens com a tal (cf.cap.6.1.3.1.).

l'ens en total ni un ens total); de fet, tampoc és l'ens que *té* món, és a dir, que instancia aquest caràcter de totalitat mateix. Que el Dasein és *en* el món, significa que *és* de forma total enmig de l'ens, que llavors es manifesta *en total*.¹⁰⁵¹ Ara bé, el caràcter de totalitat és la marca del món, i per això el Dasein és *mundà*.

El caràcter de *totalitat* (*Charakter der Ganzheit*) és una rodonesa (*Rundung*), una completud i integritat sense manca que escau al món (cf. GA 29/30, 412/343).¹⁰⁵² El món no és tampoc l'ens en conjunt, sinó que té a veure amb <<la forma de l'ens manifest com a tal per a nosaltres (*die Form des für uns offenbaren Seienden als solchen*)>> (GA 29/30, 413/343). El món com a forma *total* de la manifestivitat¹⁰⁵³ no és un marc que tanqui l'ens dins seu (amb la qual cosa aquest marc seria un ens: el conjunt òntic mateix), ni és l'ens tal i com es manifesta *per a nosaltres*, en el sentit que l'ens *es podria* manifestar per a d'altres.¹⁰⁵⁴ Però que l'home és configurador de món no es refereix al fet que en tingui una *representació* subjectiva¹⁰⁵⁵ oposada a una eventual representació objectiva.¹⁰⁵⁶

Un dels problemes és que de *diferents* formes (afectives) som duts a la *mateixa* manifestivitat de l'ens en total, sense que això signifiqui que l'ens total enmig del qual ens trobem sigui en cada cas *idèntic* en la seva articulació concreta, tot i que d'alguna manera hauria de ser *el mateix*.¹⁰⁵⁷ Simplificant-ho amb exemples òntics. Al Dasein urbà de costa mediterrània i al Dasein rural d'interior centroeuropeu, allò que se li manifesta no és exactament el mateix, car en cada cas depèn del seu estar-situat, de la seva facticitat (fins i tot, no hi ha identitat perfecte en l'ens total que es manifesta entre un Dasein urbà mediterrani i *un altre* com ell, tot i que sí un solapament i una coincidència d'entrada major), però *la manifestivitat* de l'ens total enmig del qual es troba en cada cas sí que és *la mateixa*. En una anàlisi ontològica (que té un cert grau de formalitat) el que es pugui dir d'aquesta manifestivitat des d'un Dasein costaner o des d'un de continental serà estructuralment el mateix. Segons això es pot parlar de l'estructura ontològica del món (mundanitat), sense exhaurir en absolut les variacions possibles i efectives dels mons històrics siguts, efectius i esdevenidors.¹⁰⁵⁸

¹⁰⁵¹ Broué, R., *Aristote et la question du monde*, Paris, PUF, 1988, 44-45: “Ser en el món’ no significa ser enmig de coses que formen la totalitat del que és, sinó ser de forma ‘total’ entre allò que és. Atès que estem de forma total, mai hem estat, en relació amb el món, en un defora a partir del qual hauriem penetrat l’interior d’aquest. (...) el misteri per elucidar no consisteix en saber *com* hem pogut entrar en el món, sinó en constatar que mai hem entrat, que ja-sempre hem sigut en el món.”

¹⁰⁵² La noció de món implica totalitat i completud. Fins i tot quan es parla d'un *món* pobre, terrible, ràpid, civilitzat, en descomposició... allí hi trobarem el caràcter de completud. En aquell món *tot* tindria tal caràcter (pobre, ràpid, etc.).

¹⁰⁵³ <<“En total” significa en la forma del tot (*besagt >im Ganzen<: in der Form des Ganzen*)>> (GA 29/30, 413/343).

¹⁰⁵⁴ Heidegger nega que a l'animal se li manifesti l'ens com a tal, i els déus o Déu no són tractats en termes de Dasein, així no és clar que se'ls pugui atribuir un món, en el sentit determinat per Heidegger, que exigeix finitud.

¹⁰⁵⁵ Molts estarien d'acord en què el món és <<la forma subjectiva i la consistència formal de la concepció humana de l'ens en si (*die subjektive Form und den Formbestand der menschlichen Auffassung des Seienden an sich*)>> (GA 29/30, 413/343). Precisament això és el que Heidegger no accepta que sigui el món!

¹⁰⁵⁶ Si acceptéssim que el món és aquesta representació subjectiva, aniríem a parar a la concepció prou comuna que distingeix entre *món* i *univers*. El món seria la representació subjectiva vivencial de l'*univers*. L'*univers* seria la representació *objectiva* (ni que sigui ideal i no acomplerta) de l'ens total en si o directament aquest ens mateix.

¹⁰⁵⁷ Som duts al *mateix* món de *diverses* maneres? Ens podem preguntar si ‘*el mateix*’ de l'ens en total enmig del qual es troba cada Dasein no és precisament la *manifestivitat* (de l'ens en total del cas)? No és més sensat pensar que *l'ens* total que es manifesta en cada Dasein és diferent i que ‘el mateix’ sigui justament el *caràcter manifest* i de *totalitat* (de l'ens en total del cas)?

¹⁰⁵⁸ Aquesta anàlisi més òntica seria *híbrida*. Filosòfica, però també científica, ja que s'hauria d'efectuar sobre certes

II.2. L'home com a configurador de món?

Per a la nostra investigació cal una major determinació de què significa ‘*configuració del món*’. Sigui el que sigui, el món *pertany* a la configuració de món, i si el món el “configura” l’home, llavors *què és l’home?* <<La configuració de món succeeix, i només sobre la seva base pot existir un home (*Weltbildung geschieht, und auf ihrem Grunde kann erst ein Mensch existieren*)>>. Però la qüestió no es pot plantejar com si l’home existís i llavors, de sobte, formés un món. La configuració del món (transcendència) és ontològicament prèvia a l’home (com a ens); no és cap acció òptica. Quan diem que **l’home com a home és configurador de món** no ens referim a l’<<home tal i com va caminant pel carrer (*der Mensch, so, wie er auf der Straße herumläuft*)>>, sinó que volem dir que <<el *ser-hi* en l’home és configurador de món (*das Da-sein im Menschen ist weltbildend*)>> (GA 29/30, 414/344). **No l’home, sinó el *ser-hi* (en l’home) configura el món.** El *factum* que tals homes *hi són* és configurador de món, no tant les seves accions humanes, dirigides voluntàriament cap aquí o cap allí. En tot cas, ens trobem un cop més amb problemes d’interpretació. Què és l’home? Què és el *Da-sein*? Considero que la qüestió es clarifica si entenem que Heidegger parla aquí del *Dasein* 1 (*Dasein* com a ens fàcticament existent, concret i situat) en termes d’‘home’ i del *Dasein* 2 (*Dasein* com a ser, com a ésser-en-el-món, com a transcendència) com a ‘*Da-sein* en l’home’. El *configurador de món* és el *Dasein* com a transcendència, el seu essencial *ser*. Per tant, i sense que això deixi de ser problemàtic, *qui configura (el) món* no és el *Dasein* 1, sinó el *Dasein* 2.¹⁰⁵⁹

‘**Configurar**’ (*Bilden*) té diversos sentits, que Heidegger vol mantenir vius en el terme ‘*configuració de món*’. <<El *Dasein* en l’home *configura* el món: 1) el produeix; 2) dóna una imatge, una visió d’ell, el representa; 3) el constitueix, és el que l’emmarca i l’envolta (*Das Dasein im Menschen bildet die Welt: 1. es stellt sie her; 2. es gibt ein Bild, einen Anblick von ihr, es stellt sie dar; 3. es macht sie aus, ist das Einfassende, Umfassende*)>> (GA 29/30, 414/344). Però caldrà demostrar (*belegen*) aquest triple significat amb una interpretació més precisa del fenomen. De fet, les males interpretacions dominants del món i del seu “configurar-se” provenen d’aquestes mateixes direccions semàntiques. Heidegger es pregunta si aquesta manera de parlar i això que ell està fent és un joc amb el llenguatge. Respon que sí, però aquest joc del llenguatge (*Spiel der Sprache*) no és un joc lúdic, sinó una cosa fonamental.¹⁰⁶⁰ Jugar amb el joc del llenguatge no és un joc de nens, cosa que Heidegger seguirà al peu de la lletra en el seu desenvolupament

positivitats, donacions i configuracions de l’ens. Possiblement només un treball interdisciplinari a nivell de ciències podria participar en l’elaboració d’alguna cosa així com una història de la constitució de mons siguts i una projecció de mons possibles, dins dels marcs de cada facticitat donada. Però aquesta *interdisciplinarietat* es donaria només entre ciències històriques i socials, o també entre ciències socials i naturals? O haurien de ser les ciències naturals, més desenvolupades en els seus paradigmes, rectores d’un projecte tal?

¹⁰⁵⁹ Sense un *Dasein* fàctic no arribaríem a parlar mai del *Dasein* 2 o la transcendència, però sense aquest *Dasein* 2, el *Dasein* 1 no és tampoc possible. Per tant, cal prendre l’afirmació anterior bàsicament com a problema.

¹⁰⁶⁰ Aquest joc de llenguatge de la ‘*configuració del món*’ <<orgeix d’una legalitat que és prèvia a tota “lògica” i que exigeix una vinculabilitat més profunda que el seguir regles de la configuració d’una definició. Certament, juntament a aquest intern jugar de la filosofia amb el llenguatge s’hi amaga el perill de l’entreteniment juganer i d’embolicar-se en les seves xarxes. Però no obstant ens hem d’atrevir a aquest joc per a (...) sortir de l’encanteri del discurs quotidià i dels seus conceptes. (*entspringt einer Gesetzlichkeit, die vor aller »Logik« liegt und eine tiefere Verbindlichkeit fordert als das Befolgen von Regeln der Definitionsbildung. Freilich - bei diesem inneren Mitspielen des Philosophierens mit der Sprache liegt hart daneben die Gefahr der Spielerei und der Verstrickung in ihren Netzen. Aber gleichwohl müssen wir dieses Spiel wagen, um (...) aus dem Bann der alltäglichen Rede und ihrer Begriffe herauszukommen.*)>> (GA 29/30, 414/344).

filosòfic dels anys 30 en endavant.¹⁰⁶¹

II.3. El ‘com a’ de l’ens: món, *lógos* i enunciat

Heidegger fa un pas endavant en apropar *lógos*, llenguatge i món, els quals estan internament vinculats en la tesi de l’home com a configurador del món.¹⁰⁶² Això, més que una tesi que proposi Heidegger, és una *suggestió* pel pensament, que s’ha d’entendre en l’òrbita de la caracterització del món com a manifestivitat de l’ens. Aquest vincle té a veure amb el fet que l’ens es mostri *com a* tal, cosa que tradicionalment s’ha relacionat amb el *dir* (*lógos*).¹⁰⁶³ El *lógos* remet a la dimensió en la qual el *com a* això i *com a* allò (de l’ens) és possible.

Tal com fa en d’altres llocs Heidegger creu que la proposició enunciativa (*Aussagesatz*) o *lógos*¹⁰⁶⁴ és un fenomen derivat que pressuposa la manifestivitat de l’ens *com a tal* i *en total* (SS 1927 i esp.WS 1928/29, però també a *SuZ*). L’enunciat no és el lloc originari de la veritat (del *com a*¹⁰⁶⁵ de l’ens) i sovint encobreix la problemàtica del món i de la veritat. No en va el caràcter de *síntesi* que s’atribueix al judici prové originàriament de la connexió total de l’ens en tant que fenomen, és a dir, del món.¹⁰⁶⁶ Hi ha un vincle intern entre els dos caràcters del món, entre el *com a* i l’*en total* (de la manifestivitat de l’ens).¹⁰⁶⁷

¹⁰⁶¹ Amb tot això no és estrany que aquestes lliçons entusiasmassin a Eugen Fink, que volia que fossin les primeres a publicar-se en la *Gesamtausgabe*. En la seva publicació definitiva el 1983 (GA 29/30) hi ha una dedicatòria de Heidegger escrita el 1975, al que fóra primer alumne i després col·lega seu traspassat el 1970. Per a Fink, els fenòmens fonamentals del Dasein humà (que també és el nom de les seves lliçons del SS 1955) són l’amor, la mort, la feina, el domini (lluïta) i el joc. Una de les obres més importants de Fink és *Spiel als Weltsymbol*, publicada el 1960. A pesar de tractar-se de fenòmens cooriginaris de l’home (analítica material de l’existència), el fenomen del joc té prioritat respecte la qüestió del món, ja que posseeix una “estructura englobant (*umgreifende Struktur*)”, i d’alguna manera engloba als altres quatre fenòmens. Fink, E., *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Karl Alber, Freiburg - München, 1979, 401, 452.

¹⁰⁶² <<Perquè en definitiva, això que anomenem *configuració de món* és també i justament el *fonament de la possibilitat interna del lógos* (*Am Ende ist das, was wir da Weltbildung nennen, auch und gerade der Grund der inneren Möglichkeit des lógos*)>> (GA 29/30, 486/399).

¹⁰⁶³ <<Si el *lógos* representa en l’Antiguitat el fenomen a partir del qual es comprèn a l’home en allò que té de propi, i si nosaltres mateixos diem que l’essència de l’home és *configuradora de món*, llavors en això s’expressa que, si ambdues tesis guarden alguna connexió en general, llavors *lógos*, *llenguatge* i *món* guarden una relació interna. (*Wenn der lógos in der Antike das Phänomen darstellt, von dem aus der Mensch in seinem Eigentlichen verstanden wird, und wenn wir selbst sagen, das Wesen des Menschen ist weltbildend, so drückt sich darin aus, daß, wenn überhaupt beide Thesen irgendeinen Zusammenhang haben, [443] lógos, Sprache und Welt in innerem Zusammenhang stehen.*)>> (GA 29/30, 442-443/366).

¹⁰⁶⁴ En rigor, l’enunciat és *lógos apophantíkos*, el dir que mostra i que en tal mostrar pot descobrir o ocultar. També mostrant pot ocultar, p.e. en la mentida, la manipulació, la ignorància... La mostració (*ápophainesthai, Aufweisung*) de l’enunciat és un <<deixar o fer-veure-l’ens (*Sehenlassen des Seienden*)>>. La mostració és un <<portar a la vista allò que està aquí en el mode com està aquí (*ein Zugesichtbringen des Vorhandenen in dem, wie es vorhanden ist*)>> (GA 29/30, 463/381). <<La realització fonamental del *lógos*, l’*ápophansis*, és el portar a la vista l’ens tal i com és i en allò que és com a ens (*Die ápophansis, die Grundleistung des lógos ist das Zugesichtbringen des Seienden so, wie es und was es als Seiendes ist*)>> (GA 29/30, 464/381). L’enunciat no es limita a l’actual, sinó que també es refereix al que ha sigut i al que serà.

¹⁰⁶⁵ El “*com a*” al qual està obert l’home, es distingeix d’allò *pel qual* està obert (*Offensein für...*) l’animal. En l’home parlem d’estar-obert-al-món (*Weltoffenheit*) i en l’animal d’un estar-obert (*Offensein*) que és un <<estar-absorbit per... i amb això un estar-captivat en l’anell entorn (*Hingenommensein von ... und dabei Eingenommensein in den Umring*)>> (GA 29/30, 498/407) (cf. cap. 6.1.3.1.).

¹⁰⁶⁶ L’estructura del *com a* equival a la *synthesis* d’Aristòtil. És el previ percebre configurant la unitat de quelcom com a quelcom: la condició de possibilitat del ver i fals del *lógos apophantíkos* (cf. GA 29/30, 455-456/375).

¹⁰⁶⁷ <<El *syn* es refereix a una juntura, a una unitat, en concret, manifestament, no a una unitat per juntura de parts, sinó a una unitat *originària*, que és una totalitat abans que les parts. *Syn*: totalitat, *en total*? La pròpia estructura del “*com a*” mostra per tant una connexió essencial amb el segon pel qual preguntem aquí: l’“*en total*”. (*Das syn meint ein Zusammen,*

Des d'Aristòtil, l'aclariment del *com a* ens duu a l'aclariment de la còpula (l'és' de l'enunciat judicatiu), però <<ambdues preguntes serveixen pel desenvolupament del problema del món (*Beide Fragen dienen der Entfaltung des Weltproblems*)>> (GA 29/30, 484/397).¹⁰⁶⁸ Heidegger considera que el fenomen del judici i l'enunciat, per trillat i gastat que sembli, ens retorna de cop a la dimensió del problema del món: <<una dimensió que no és altra que l'amplitud i la inhospitalitat a on primerament ens havia de dur la interpretació de l'estat d'ànim fonamental (*eine Dimension, die keine andere ist als die Weite und Unheimlichkeit, in die uns die Interpretation der Grundstimmung zunächst bringen sollte*)>> (GA 29/30, 490/401). I és aquí on el vincle del comprendre i la disposició afectiva es mostra més descaradament, ja que enunciat i *lógos* -tradicionalment considerats representants del racional, conscient, etc.- estan possibilitats per un fons afectivament obert: el món ample i inhòspit (cf. III, cap. 2.1.2.2.; IV, cap. 7.2.2.2.).

El vincle intern del *lógos* amb la manifestivitat de l'ens *com a tal en total* (món) no és una afirmació general, sinó que es posa de manifest en enunciats particulars. En l'exemple de Heidegger, per dir "la pissarra està mal col·locada" cal que la pissarra sigui manifesta, així com moltes altres coses al seu voltant i a la nostra vora. La càtedra, el quadern davant nostre, els altres estudiants, la finestra, etc. Però això no és l'essencial. El bàsic és que conjuntament amb la pissarra s'hagi mostrat ja <<l'aula com a tot (*der Hörsaal als Ganzes*)>> (GA 29/30, 501/409). Només a partir de la manifestivitat de l'aula podem experimentar la mala col·locació de la pissarra, però precisament aquest estar-manifest de l'aula (que aquí simbolitza l'estar manifest l'ens en total) no apareix en l'enunciat, tot i ser-ne la condició de possibilitat.¹⁰⁶⁹ De fet, l'enunciat pressuposa l'estar manifest de l'aula, però també de la universitat, els universitaris i els que tracten amb pissarres; també de la manera de col·locar els objectes pròpia del nostre conviure, que permet entendre la 'mala col·locació' o no de la pissarra, etc. En la manifestivitat de l'ens en total s'ha precomprès globalment l'ens.

Cada enunciat parla d'algun ens en particular, però sempre en parla *des d'una* totalitat òntica concreta ja manifesta (l'aula, la universitat, els estudis, la carrera professional, el cultiu de la pròpia persona...). Aquesta manifestivitat *des de la qual* ja s'ha donat i "comprès"; és condició de possibilitat del reunir-separar (*synthesis-diaíresis*) explícit de l'enunciat. Cada totalitat òntica manifesta *des de la qual* parlem, diem i enunciem, ja ens és oberta, i pertany al ser obert en general, al nostre ser en un món. A desgrat que l'exemple de l'aula de Freiburg sigui "espacial", els tots parcials des d'on parlem no han de

eine Einheit, und zwar offenbar keine solche der Zusammenstückung, also eine ursprüngliche Einheit, die, früher als die Teile, eine Ganzheit ist. Syn - Ganzheit - im Ganzen? Die >als<-Struktur selbst zeigt somit einen Wesenszusammenhang mit dem zweiten, wonach wir hier fragen: dem >im Ganzen<.>> (GA 29/30, 457/376).

¹⁰⁶⁸ Amb això constatem dues coses. La 1^a és que el món continua tenint a veure amb el que a *SuZ* s'anomenava 'significativitat', gràcies a la qual existim familiarment en un "món". A *SuZ* l'estructura del *com a* partia de la pre-estructura del comprendre, "explicable" en la interpretació del *quelcom com a quelcom*. La 2^a és que la qüestió del món i la veritat són indissociables, com s'explicita al final del WS 1928/29 (cf. GA 27, 425/400).

¹⁰⁶⁹ <<En tot enunciat concret, per trivial o complicat que pugui ser, nosaltres sempre parlem ja *des d'un ens manifest en total*, i aquest "en total", el tot de l'aula, que ja comprenem, no és al seu torn el resultat d'un mostrar per mitjà de l'enunciat, sinó que els enunciats sempre poden introduir-se només en allò que ja està manifest en el seu tot (*Dieses, daß wir immer, bei jeder einzelnen Aussage, mag sie noch so trivial und kompliment sein, schon aus einem im Ganzen offenbaren Seienden herausprechen, und dieses >im Ganzen<, das Ganze des Hörsaals, das wir schon verstehen, ist nicht wieder des Resultat eines Aufweisens durch die Aussage, sondern Aussagen können immer nur in das hineingestellt werden, was da im Ganzen schon offenbar ist*)>> (GA 29/30, 501/410).

perquè ser únicament “espacials”. Puc viure *des de* l’amor o la rancúnia, des de la il·lusió d’emprendre un viatge o des de la temença de concloure’l precipitadament, des de la professionalitat, des del meu ser-ciudadà, des de la intimitat, des del bé comú, des del món de la cultura, des de la creativitat, des de la por al diferent, des dels ulls futurs que valoraran o ignoraran els meus actes, etc.¹⁰⁷⁰

II.4. La connexió interna del caràcter *fenomènic* (‘com a’) i *total* (‘en total’) del món: la *configuració del món*

Per ara hem consolidat el concepte provisional de món com a *manifestivitat prelògica de l’ens com a tal en total*. Aquí s’articulen tres moments que formen part de la *configuració del món* com a <<esdeveniment fonamental en el Dasein de l’home (*Grundgeschehen im Dasein des Menschen*)>> (GA 29/30, 506/413). (i) L’oferir-se al *caràcter vinculant* de l’ens (lliurar-s’hi); (ii) la *compleció* de l’ens (el caràcter de totalitat que l’ens assoleix en “l’entrar” en un món) i (iii) el *desvelament* del ser de l’ens.¹⁰⁷¹ En definitiva, la *configuració del món* té a veure amb la llibertat, l’ens en total i la veritat (cf. cap. 8.3.2.).

M’ocupo en primer lloc del concepte de *compleció* (*Ergänzung*). Heidegger parteix de l’expressió <<que de tants arbres no veiem el bosc (*daß wir vor lauter Bäumen den Wald nicht sehen*)>> per apuntar a la situació en què ens trobem habitualment respecte el món. I és que <<*de tant ens, l’enteniment vulgar no veu el món* (*der vulgäre Verstand sieht vor lauter Seiendem die Welt nicht*)>>. No veu (el) *des d’on* tracta, parla i manipula l’ens. La *indiferenciació* respecte el ser de l’ens¹⁰⁷² és <<fonament per aquest no-veure el món (*Grund für dieses Nicht-sehen der Welt*)>> (GA 29/30, 504/412). Però en relació als arbres individuals el “bosc” és una altra cosa: no és un afegitó a la suma dels arbres, ni una cosa present (*Vorhandenes*) juntament amb ells, <<sinó allò a partir del qual els molts arbres pertanyen a un bosc (*sondern jenes, aus dem heraus die vielen Bäume zu einem Wald gehören*)>>. La manifestivitat prelògica de l’ens tampoc és el <<simultani estar manifest de molts ens (*das gleichzeitige Offenbarsein von vielerlei Seiendem*)>> (GA 29/30, 505/412). Ens movem sempre *en un i des d’un d’un* món que ha donat el caràcter de totalitat a l’ens.

El concepte de *compleció* com <<el configurar previ de l’“en total” ja imperant (*das vorgängige Bilden des schon waltenden >im Ganzen<*)>> (GA 29/30, 505/413) indica la connexió entre *manifestivitat prelògica* de l’ens i *en total*.¹⁰⁷³ *Configurar el món*, <<el prelògic estar obert de l’home a l’ens (*Das vorlogische Offenbarsein des Menschen für das Seiende*)>>, és deixar que l’ens es manifesti *com a tal*, ens vinculi i

¹⁰⁷⁰ La diversitat i riquesa d’aquests *des d’on* ja manifestos i silenciosament implícits és enorme. La seva unitat rauria en el món. Però no com si aquest fos la totalitat que inclou aquests trossos de món concrets, sinó com allò essencial comú, que possibilita la diversitat d’aquestes formes de “mundar” (i de manifestar-se l’ens) que ens permeten, en un segon moment, l’expressió d’estats de coses, sentiments i voluntats.

¹⁰⁷¹ <<El retorn a la dimensió originària del *lógos àpofantikós* ofereix un ric context estructural, articulat en si mateix, que ostensiblement caracteritza un *esdevenir fonamental en el Dasein* de l’home, que fixem mitjançant un *triple moment*: 1) el contraposar de la vinculabilitat; 2) la compleció; 3) el desvelament del ser de l’ens. (*So ergibt der Rückgang in die Ursprungsdimension des lógos àpofantikós einen reichen, in sich gegliederten Strukturzusammenhang, der offensichtlich ein Grundgeschehen im Dasein des Menschen kennzeichnet, das wir durch die dreifachen Momente festhalten: 1. das Entgegenhalten der Verbindlichkeit; 2. die Ergänzung; 3. die Enthüllung des Seins des Seienden.*)>> (GA 29/30, 506/413). (cf. cap. 8.3.2.1.).

¹⁰⁷² En el domini silenciosos quotidià de la comprensió del ser com a estar-aquí (*Vorhandenheit*) en sentit ampli (cf. cap. 6.3.3.1., apartat I).

¹⁰⁷³ <<El prelògic estar obert a l’ens, des del qual ha de parlar tot *lógos*, sempre ha completat ja d’entrada a l’ens constituïnt-lo en un “en total” (*Das vorlogische Offenbarsein für das Seiende, aus dem heraus schon jeder lógos sprechen muß, hat das Seiende immer schon im vorhinein ergänzt zu einem >im Ganzen<*)>> (GA 29/30, 505/412-413).

ens serveixi de mesura, però també deixar-lo ser *en total*, com a totalitat, completar-lo (GA 29/30, 506/413). El caràcter de totalitat on ens trobem i ens movem no és un marc tancat, limitat i fixe que determini d'una vegada per totes el "món" (l'ens intramundà com a tot). El món en el seu *aspecte* de totalitat és *variable*: diversament dens o lleuger, ampli o just, acompanyat o solitari, acollidor o inhòspit. És històric, no és una constant atemporal. Ni tan sols és idèntic al llarg de l'existència del Dasein del cas.¹⁰⁷⁴ Però en quin sentit podem parlar de variabilitat i diversitat del món?

Aquesta diversitat no és, en rigor, una diversitat de *la totalitat com a totalitat*, sinó de la consistència i amplitud de la totalitat del cas, de la seva transparència, de la riquesa del seu contingut (és clar que cada Dasein no percep, concep i extreu el mateix *de* l'ens total enmig del qual es troba). Per a un mateix Dasein, aquest *en total* també oscil·la en la quotidianitat, tot i dominar-hi una mitjana. El món esdevé més opriment o obert, més fosc o lluminós, i això és essencial al caràcter del món. El món mateix és aquesta escenificació de l'ens en total, l'entrar en escena l'ens sencer, tot i que no sempre de la mateixa manera. Sempre és *compleció i totalització* de l'ens en la seva *manifestivitat*, però amb diferents tons possibles.¹⁰⁷⁵

6.3.3.2. Llibertat, món i veritat

La *llibertat* (cf. cap. 6.3.1.2. i 6.3.1.3.) obté un pes específic a partir del SS 1928 i més enllà del WS 1929/30 estudiat aquí, és objecte de l'article del 1930, *De l'essència de la veritat*. En el WS 1929/30, en què em baso aquí, tractant la *configuració del món* s'hi introdueix la *llibertat* en relació a la *veritat*; sobretot respecte el deixar-se vincular per l'ens (possibilitat interna del *lógos* mostratiu sense la qual aquest no tindria mesura ni criteri).¹⁰⁷⁶

I. Llibertat, manifestivitat i vinculabilitat

La configuració del món, la veritat i la llibertat es copertanyen, perquè *ser-lliure* significa tant (i) el prelògic estar-obert a l'ens com a tal, com (ii) l'oferir-se a la vinculabilitat que possibilita i "fonamenta" l'enunciat. L'enunciat no funda la manifestivitat de l'ens ni el seu caràcter vinculant, ja que és la referència prelògica a l'ens que obre l'espai de joc on es pot donar que això sigui "vertader o fals", "així o aixà", és a dir, la veritat enunciativa (adequació d'enunciat i cosa).¹⁰⁷⁷ L'enunciat mostratiu només pot descompondre

¹⁰⁷⁴ <<Aquest "en total" és divers pel que fa a la seva amplitud i transparència, pel que fa a la riquesa del seu contingut, i canvia per nosaltres més o menys constantment en la quotidianitat del nostre Dasein, encara que aquí veiem també que es manté en una peculiar mitjana de l'"en total" (*Dieses >im Ganzen< ist nach seiner Weite und Durchsichtigkeit, nach seinem inhaltlichen Reichtum verschieden und wechselt für uns mehr oder minder ständig in der Alltäglichkeit unseres Daseins, wengleich wir hier auch eine eigentümliche Durchschnittlichkeit des >im Ganzen< sich* [506] durchhalten sehen)>> (GA 29/30, 505-506/413).

¹⁰⁷⁵ Sobre l'afectivitat (cf. III, cap. 1.4.2.1.; IV, cap. 7.1. i 7.2.).

¹⁰⁷⁶ La idea central de *Vom Wesen der Wahrheit* (1930) també és aquesta. És a dir, que la manifestivitat prelògica de l'ens, que possibilita l'enunciat com a dir mostratiu (*lógos apophantikós*), requereix prèviament la llibertat.

¹⁰⁷⁷ <<L'home que parla i profereix enunciats ha de tenir d'entrada un *espai de joc* pel moviment comparatiu del "o bé... o bé...", de la *veritat* o la *falsedat*, concretament un espai de joc dins del qual ja està manifest l'ens mateix sobre el qual podem proferir enunciats (*um überhaupt in diesem >entweder-oder< sich verhalten zu können, muß der redend aussagende Mensch im vorhinein einen Spielraum haben für das vergleichende Hin-her des >entweder-oder<, der Wahrheit oder Falschheit, und zwar einen Spielraum, innerhalb dessen schon das Seiende selbst, darüber es auszusagen gilt, offenbar ist*)>> (GA 29/30, 493/403)

i articular el que ja és manifest. Proferir enunciats és la forma habitual d'expressar i comunicar el ser-vertader o fals de les coses, però no produeix per primer cop la manifestivitat, sinó que n'és una forma derivada de la veritat (cf.GA 29/30, 493-494/404). La forma primària de la veritat que possibilita el *lógos àpophantikós* és la *manifestivitat antepredicativa* (*vorprädikative Offenbarkeit*) o *veritat prelògica* (*vorlogische Wahrheit*) (cf.GA 29/30, 494-496/405-406).¹⁰⁷⁸ Per tant, el *lógos àpophantikós* en la seva possibilitat interna es remunta al món (cf.cap.6.3.3.1., esp.apartats II.1., II.3. i II.4.).

Judicis i proposicions pertanyen a la configuració del món, però no són primàriament *configuradors de món* (cf.GA 29/30, 496/405). L'enunciat parteix de l'acceptació del que dóna la mesura a l'enunciar i una submissió tal al vinculant només és possible on hi ha *llibertat*. *Ser-lliure* és deixar-se vincular per la manifestivitat de l'ens, p.e., en l'enunciar, tot i que també es pot referir a normes, persones, institucions, grups, idees, sentiments i divinitats.¹⁰⁷⁹ Aquesta noció de llibertat com un oferir-se al que vincula i obliga, té regust kantianà.

Pel que hem vist, *ser-lliure* apunta en dues direccions. (a) Indica un peculiar *lliurar-se al* que s'ofereix (un deixar-ser el que és i deixar-se vincular per ell).¹⁰⁸⁰ (b) Mentre que en altres llocs¹⁰⁸¹ s'entén com un *alliberar-se* de la quotidianitat i del seu *qui* -per poder *lliurar-nos al* propi Dasein-. La llibertat és doble: *alliberar-se de...* per tal de *lliurar-se a*.¹⁰⁸² Unitàriament l' expressaria com un *alliberar-se per a...*

En tot cas, en Heidegger, la **llibertat** es pensa sobretot com a esdeveniment fonamental que designa el cor de la transcendència¹⁰⁸³, més que no pas com un comportament del Dasein. Ja que no escollim ser lliures, ni el món (que "configurem"), ni si deixem-ser l'ens o no. Àdhuc la resolució (*Entschlossenheit*) no és un *acte* lliure en el sentit corrent, sinó l'*esdeveniment* que ens permet ser-lliures per a les nostres possibilitats, que sinó quedarien vetades. Aquest *ser-lliure* ontològic no té aparentment res a veure amb la noció habitual de llibertat deliberativa i conscient -sigui com a llibertat d'elecció (llibertat "interna") o llibertat d'acció ("externa", politico-social: el que ens deixen fer)-. Però per Heidegger és aquesta llibertat *transcendental* que possibilita les eventuais tries, els eventuais criteris, l'opció d'assumir (o no) una regla, un ser (vinculabilitat amb l'ens), un pes, una situació... En aquest sentit ontològic i *transcendental* té sentit una crítica al concepte heideggerià de llibertat anàloga a la crítica de Tugendhat al concepte de veritat.¹⁰⁸⁴

¹⁰⁷⁸ És per això que <<l'essència del ser en la seva multiplicitat no es pot obtenir mai de la còpula i dels seus significats (*Das Wesen des Seins in seiner Vielfalt kann daher überhaupt nie aus der Kopula und ihren Bedeutungen abgelesen werden*)>> i que <<cal un retorn al lloc des d'on tot enunciat i la seva còpula parlen, des de l'ens mateix ja manifest (*bedarf es des Rückgangs dahin, von woher jede Aussage und ihre Kopula spricht, von dem schon offenbaren Seienden selbst*)>> (GA 29/30, 495/405).

¹⁰⁷⁹ <<A aquest contraposar-se que succeeix en tot comportament enunciant *fonamentant-lo* (...) ho anomenem un *comportament fonamental*: el ser lliure en un sentit originari (*Dieses in allem aussagenden Verhalten, es gründend, geschehende Sicheitgegenhalten* (...) *nennen wir ein Grundverhalten: das Freisein in einem ursprünglichen Sinne*)>> (GA 29/30, 497/407).

¹⁰⁸⁰ Aquest *lliurar-se a l'ens* o *vinculament* no implica necessàriament una existència caiguda, només la possibilita. De fet, *lliurar-se al* mostrar-se de l'ens pot ser l'actitud més pròpia de l'investigador, el psicòleg, l'amic, l'artista...

¹⁰⁸¹ Especialment en el context de la resolució i l'angoixa pròpia a *SuZ* (cf.III, cap.2.1.2.3.).

¹⁰⁸² Perquè *lliurar-se al vinculament* de l'ens, al propi ser-si-mateix o al propi Aquí, no és una submissió cega i estulta -com els intèrprets més interessats en grapar definitivament el pensament de Heidegger amb la seva biogràfica filiació nazi no es cansen de repetir-.

¹⁰⁸³ A *VWdG* 'llibertat vers el fonament' (cf.cap.6.3.1.3., apartat III).

¹⁰⁸⁴ Tugendhat ve a dir que el fenomen del desocultament (*Unverborgenheit*) a què apunta Heidegger no és adequadament

II. Admet la llibertat transcendental el seu contrari?

És lícit preguntar-se quina és l'opció contrària a la llibertat de què parla Heidegger. Hi ha tal opció? No seria una rebel·lió sense fons a tot (fos concret o general)? No seria la follia de negar-se al caràcter vinculant de l'ens que es manifesta? Sense pretendre resoldre el problema, en primer terme cal dir que la llibertat originària *s'esdevé* i punt. No ens l'hem de guanyar, sinó que ens hi trobem, ja que no tenim l'opció de no deixar que s'esdevingui el món. És a dir, no tenim l'opció de la *no-llibertat*. Però en segon terme cal afegir que només perquè som lliures (llibertat 1 o transcendental) fonamentalment, podem triar o no fer-ho, deixar-nos dur, oposar-nos, renunciar, rendir-nos, rebel·lar-nos, cedir, abandonar-nos, acomodar-nos, sotmetre'ns a obligacions, arribar a acords, etc. (llibertat 2, llibertat existencial, modes òtics del ser-lliure). Per resumir-ho en una fórmula: *no som lliures (2) de ser-lliures (1)*.¹⁰⁸⁵

Però la llibertat 1 (transcendental i ontològica) està pensada com a “deixar” que regni el món (cf. cap. 8.3.). No deixar que imperi el món no és una opció. Fins i tot el món capgirat del boig¹⁰⁸⁶, el món inquietant de la intoxicació, la decrepitud o la demència configuren “un món”, encara que sigui un món esberlat, que grinyola i fa aigües. La llibertat ontològica possibilita la llibertat existencial, la tria i la decisió, l'existir *en* les possibilitats. Per tant, en un primer moment cal dir que *no*: la llibertat transcendental (2) no admet el seu contrari.

Però la pregunta anterior també admet dues respostes positives. En un altre sentit, la llibertat transcendental admet el seu “contrari”. (i) Una primera resposta és que el “contrari” de la llibertat és el món com a *contrafort* (*Widerhalt*) del per-mor-de (cf. cap. 6.3.2.2., apartat 1.3.). En el SS 1928 Heidegger diu que *el món és mantingut en la llibertat contra la llibertat mateixa*. En aquest nivell del discurs de la llibertat transcendental sorgeix el seu “contrari”, car d'alguna manera el món implica una de-terminació del possible. Però aquest “contrafort” no és ben bé un contrari, atès que la *llibertat* (també) és essencialment *finita* i el *món* (també) és necessàriament *lliure* (travessat per la llibertat/transcendència). (ii) Però encara hi hauria una segona resposta positiva. El contrari de la llibertat com a configuració del món es pot entendre

designat pel terme ‘veritat’, atès que aquest terme implica la binarietat exclusiva del valor (de veritat o falsedat) d'una proposició, mentre que el desocultament és la condició de possibilitat d'aquests modes de ser i com a tal no és ni vertader ni fals. Cf. Tugendhat, E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1970, 259-362.

¹⁰⁸⁵ Sartre recull aquesta idea quan diu que l'home està condemnat a ser lliure.

¹⁰⁸⁶ És la follia la negació de la llibertat constitutiva o l'alienat és igualment lliure (en sentit transcendental)? No és “el boig” tant configurador de món com qualsevol altre? No està ell mateix, llençat a la seva “bogeria”? Es troba ell en la seva diferència respecte el que és habitual igualment en el món? Si responem afirmativament a l'alienat no se li pot negar ni un “polsim” de llibertat, en el sentit del terme en Heidegger. Però malgrat ser un projecte llençat -és a dir, ser en el món- pot aquesta persona *decidir-se a ser* el seu Dasein? En cas afirmatiu, aquesta “decisió” seria comprensible pels altres o no? Amb tot, si el “boig” pot resoldre's en el seu Dasein, llavors és tant lliure com el que més. O per contra, el foll viu de manera constant en una *aparent* resolució, que remarca la seva diferència i unitat, en una singularització forçosa del seu ser, sense possibilitat de caure en la publicitat de l'hom i del ser com tothom? O és la seva caiguda diferent a nivell constitutiu? Però no és tot caure existencial peculiar respecte el d'un altre Dasein? Però si el foll no estigués habitualment *caigut* la seva resolució no seria autèntica, car aquesta només és possible per contrast amb l'estar caigut quotidianament amb els altres. Llavors el foll “no existiria”, en el sentit que no estaria constituït per la diferència fonamental del poder-ser impròpiament o pròpia; cosa que és un absurd. No és la bogeria, justament una possibilitat *essencialment* humana? Sigui com sigui, si acceptem que les estructures de ser del Dasein descrites per Heidegger són indicatives, hem de poder trobar en aquestes persones la seva quotidianitat, la seva caiguda, la seva possible resolució, el seu ser-amb altres i la seva manera de ser el Dasein que són, és a dir, el seu si-mateix. Això possibilitaria un cert programa d'investigació sobre aquestes *altres* formes de l'existència (cf. Ludwig Binswanger i Medard Boss).

com el sucumbir del món? Com ja he comentat cal contemplar la possibilitat de *la mort d'un món* (cf.III, cap.3.3.3.4. (apartat III), 3.4.2.2. (apartat I, II –sobre el món *sigut-*)). El món es *pot* esfondrar. No només en l'angoixa (interrupció total del tracte amb l'ens, però que admet un “després” en què aquell món continua regnant) sinó de manera definitiva, en un canvi d'època, una crisi profunda o una revolució.¹⁰⁸⁷

Més important que aquests assajos de resposta és la constatació que en Heidegger hi ha una ambigüitat difícil de calibrar entre el que fem conscientment i voluntària, i el que s'esdevé en la nostra existència per obra del “propi Dasein” però *no* per obra de la nostra voluntat conscient i deliberativa.¹⁰⁸⁸ És aquest el cas de la resolució (a *SuZ*), en què ens escollim a nosaltres mateixos, però també és el cas del deixar vibrar fins al final l'avorriment profund, que depèn de <<la profunditat que l'home concedeixi al seu propi Dasein (*je nach der Tiefe, die der Mensch seinem eigenen Dasein zubilligt*)>> (GA 29/30, 235/201). Aquesta fossa entre el voluntari-conscient i el que s'esdevé “en nosaltres” (o en què “esdevenim” nosaltres, més aviat) indica, al meu percebre, un problema filosòfic genuí (amb el qual Heidegger no s'hi fixa prou). Per aferrar-lo, el formularé en termes de pregunta: *podem decidir ser de la mena d'homes que concedeix profunditat al seu Dasein?* Decidim nosaltres experimentar i viure amb una profunditat i riquesa diferent a la mitjana? O aquesta decisió deliberativa no és altra cosa que el “producte” possible d'un haver-se esdevingut en nosaltres tal profunditat?¹⁰⁸⁹

III. Reflexió sobre la configuració del món i la llibertat

La transcendència del Dasein, plasmada inicialment a *SuZ* com a estructura de l'ésser-en-el-món, “és” la veritat ontològica, en tant que (fundació de la) precomprensió del ser, que permet la veritat òtica (descobrir-se de l'ens). Aquest esdeveniment instituïdor de sentit succeeix en el projecte o configuració del món. **Configurant (el) món** (*weltbildend*) el Dasein permet la manifestació i concerniment òtics. Com s'ha d'entendre això?

El Dasein *configura món, projecta món*.¹⁰⁹⁰ Podríem dir que “fa món” (fórmula de sonoritat *activa*), “el deixa imperar” (fórmula de sonoritat més *passiva*).¹⁰⁹¹ A l'hora d'apropar-nos al problemàtic

¹⁰⁸⁷ Haugeland il·lustra això amb l'exemple de la irrupció de la ciència moderna (cf.III, cap.2.3.2.3., apartat II.3.). Aquesta implica la liquidació del món com a totalitat del possible d'acord amb la comprensió del ser aristotelicomedieval que esdevé obsoleta, cosa que comporta l'anorreament d'unes formes d'existir que –en el millor dels casos- perduren en forma de restes, residus i runes d'un món *sigut*, d'un Dasein *sigut*... que ja no *hi és*.

¹⁰⁸⁸ Aquesta “ambigüitat” també afecta la qüestió del món. En parlar de ‘configuració del món’, p.e., sembla que s'estigui parlant d'un acte que fa el Dasein humà. Però s'insisteix un cop i un altre que no es tracta d'un rendiment subjectiu en què es constitueixi el món des del subjecte. Per això aquesta configuració o projecte de món té el caràcter d'esdeveniment (*Geschehen*) (cf.cap.8.1.).

¹⁰⁸⁹ Hi ha alguna cosa de veritat en allò que canviant certs hàbits podem modelar-nos i accedir al que ens semblava impossible en el nostre existir? O més aviat som capaços, en tant que individus o societats, de modificar els nostres hàbits només en tant que ja “s'ha produït” l'estat de resolt (*Entschlossenheit*) en el nostre Dasein? Aquest és un *problema* que no puc desenvolupar més aquí (cf.III, cap.3.2., 3.3.).

¹⁰⁹⁰ Les expressions alemanyes ‘*weltbildend*’, ‘*Weltbildung*’, ‘*Entwurf von Welt*’, etc. s'estalvien l'article pel que fa al substantiu ‘món’. No hi ha ni article determinat ni indeterminat. A vegades és difícil discernir si es tracta de la ‘configuració del món’ o d'un món’. Quan la llengua ho permet deixo l'ambigüitat. P.e.: “configurar món”.

¹⁰⁹¹ Sobre l'imperar del món: cf.cap.8.3.. Crec que el verb ‘imperar’ que permet la fórmula lingüística del ‘deixar imperar’ (per part del Dasein al món), ajuda a abandonar la zona semàntica de connotació “subjectivista”. En tot cas, les fórmules ‘projecte de món’ i ‘configuració de món’ també es poden interpretar ara com a genitiu subjectiu, ara com a genitiu objectiu, i ens situem fora de la reducció subjectivista.

configurar món defujo la interpretació subjectivista¹⁰⁹² i rebutjo l'esquema subjecte-objecte (cf.cap.6.2.3.). Però com pot ser que el Dasein singular (en cada cas teu/meu/nostre) configuri (el) món? (cf.cap.6.3.3.1.) El Dasein és un ens *mundà* -a diferència del simplement intramundà-, ja que és *en* el món de forma peculiar: sent enmig de l'ens *configura* (el món) transcendent l'ens, precomprent-lo en total (projecte originari previ (cf.cap.6.3.1.1.)). Aquesta configuració de món és *pre-individual*. Aquí ens movem en un pla "transcendental" i ontològic¹⁰⁹³, a partir del qual es pot arribar derivadament als fenòmens personals, psíquics, conscients...

Aquest projectar-se del Dasein vers el món per sobre de l'ens, fora de si (en tant que ens), que el retorna a *si mateix* des del *món*, proporcionant-li la ipseïtat que fa intel·ligible la seva existència per-mor-de la qual és, i que li proporciona el concerniment respecte ell mateix i la resta de l'ens, és la *transcendència*. Aquest haver-saltat ja sempre "fora" de si instaurador del món des del qual l'ens pren sentit (fins i tot l'ens *mateix* que som en cada cas), és també la *llibertat*. Aquesta transcendència precomprensora no és el rendiment de cap subjecte, ni individual, ni col·lectiu.¹⁰⁹⁴ Perquè, en rigor, el Dasein només pot esdevenir individual, col·lectiu o anònim, *a partir de* l'haver(-se) transcendit l'ens vers el món. El Dasein com a tal Dasein no existeix "abans" de l'haver transcendit (que d'alguna manera és un esdeveniment constitutiu i que es consituteix *temporalment*). És en sobrepassar l'ens vers el món que el Dasein torna a si-mateix i "es constitueix" per primer cop com a Dasein *per-mor-del* qual ell existeix. Però, amb tot això, continuem sense respondre la pregunta de *com s'ho fa* el Dasein per ser-configurador-de-món. Potser per ara no ho podem respondre de manera convincent. Però per no deixar la qüestió totalment als llimbs, una resposta orientativa sense cap pretensió d'exclusivitat, fóra que el projecte, obertura i configuració d'un món es produeix a partir del "**llenguatge**". Ara bé, aquí 'llenguatge' té una amplitud que supera la definició habitual del terme.¹⁰⁹⁵ Remet a l'articulació històrica (i geogràfica) del sentit (sobre el fons del qual) es comprèn (el ser de l'ens), la qual és "configuradora de món". No només les formes de parlar i de conceptuar, sinó les formes historicogeogràfiques d'expressar-se (enfadar-se, agrair, identificar-se, rebel·lar-se, etc.) i relacionar-se amb l'ens (hàbits, oficis, maneres de relacionar-se amb la natura, els animals i els altres humans, etc.).

Crec, doncs, que el terme 'llenguatge' recull el que cal pensar, perquè remet a quelcom que no és ni subjectiu ni objectiu, ni simplement col·lectiu ni individual, que canvia però roman amb una consistència interna radicalment històrica. El llenguatge no és extern ni intern a les coses, les determina en el seu aparèixer, però no el que són ònticament. A més, les coses, les situacions i els esdeveniments poden modificar-lo. Tal i com considero que passa amb el món, el llenguatge condiciona la manifestabilitat i

¹⁰⁹² Tant la concepció subjectivista-relativista (Protàgores i variants) com la subjectivista-transcendental que instituiria el Dasein com a subjecte transcendental, que constitueix des de si l'objectivitat del món cognoscible (neokantisme, fenomenologia transcendental).

¹⁰⁹³ Que tampoc seria pensat adequadament amb la "categoria" de preconscient o inconscient. Simplement no es tracta d'un fenomen psíquic.

¹⁰⁹⁴ Com la visió del món ònticament expressada a partir del treball conscient del Dasein existent del cas (individual o col·lectiu), que sistematitza allò que comprèn, percep, recorda, sent i pensa, en el seu *com i què*.

¹⁰⁹⁵ Pensar el llenguatge serà una dificultat *nova* que Heidegger ataca amb vigor a partir del viratge (*Kehre*). És important, però, evitar la tendència a hipostatitzar el llenguatge, sobretot en el "segon" Heidegger, com apunta Lafont (1997). El llenguatge és només el *nom* del *problema* de l'articulació historicogeogràfica del sentit finit global de l'existència humana concreta del cas.

articulació explícita de l'ens, sense ser impermeable a l'ens. El llenguatge és *possibilitant*, però no és absolut, sinó un fonament des-fonamentat o abismal (*Ab-grund*). No s'ha de pensar de manera reductivament "lingüística" (estructura de signes amb referència a coses i significats). Es tracta menys d'una eina pels propòsits de l'humà, com d'un element constitutiu del nostre ésser-en-el-món (transcendència).

7. EL MÓN OBERT EN L'AFECTIVITAT

A *SuZ* ja s'ha exposat la disposició afectiva (*Befindlichkeit*) com a existenciari originari que ens obre en cada cas al món i permet al Dasein tenir-se íntegrament.¹⁰⁹⁶ L'ésser-en-el-món s'obre com a *tot* en els estats d'ànim (*Stimmungen*). Sempre estem temprats d'una manera o altra, i això és un moment essencial de l'accés al món en cada cas. El tremp diu *com* ens trobem en el món i, per tant, com és "projectat" i comprès en cada cas (cf.III, cap.1.4.2.1.).¹⁰⁹⁷ El tremp pot ser una melodia harmònica o una dissonància de fons, però en cada cas *obre* el *tot*. En el període 1927/30, especialment a partir del 1929, s'insisteix en la facticitat del Dasein com a trobar-se (afectivament disposat) enmig de l'ens com a tot. L'afectivitat va de la mà de l'estar-llençat (*Geworfenheit*) del Dasein. És a dir, el Dasein *ja sempre ha començat* (a ser) sense haver-s'ho ni proposat. Ja sempre és un *haver-sigut* enmig de l'ens. L'ens en total és implícitament manifest en tot tremp anímic i de manera "privilegiada" en el que Heidegger anomena els estats d'ànims fonamentals (*Grundstimmungen*). El món en tant que *com* de l'ens en total s'assoleix *de cop* en aquesta afectivitat de base, de manera que la "determinació" afectiva del tot no és cap afegitó, sinó la possibilitat mateixa d'un món (projecte de món).

A *SuZ* la *totalitat* s'havia abordat des de dues perspectives complementàries que continuem trobant als textos del període 1927/30.

(I) Des del comprendre com a projecte (cf.III, cap.1.4.2.2.; IV, cap.6; esp.6.3.1.2. (apartats I i II) i 6.3.3.1. (apartats II i IV)): hi ha un projecte originari que és *totalitzador*, en tant que prescriu la comprensió del ser que permet manifestar-se a l'ens (en *total* i, en un segon moment, en *particular*, des del seu tot corresponent).¹⁰⁹⁸

(II) Des de l'afectivitat i els estats d'ànim (cf.III, cap.1.4.2.1.; IV, cap.7 (esp.7.1. i 7.2.)): aquesta perspectiva encetada a *SuZ* -tot i quedar arraconada en el SS 1927 i sobretot en el SS 1928- segueix vigent en el període 1927/30, de manera singular a *WiM* i en el WS 1929/30. En els estats d'ànim *s'obre* l'ens en la seva *totalitat*, perquè ens *trobem* enmig de l'ens *com a tot*, que no és el mateix que *captar* la totalitat de l'ens. Aquest obrir-se al món i del món és "immediat"¹⁰⁹⁹, és a dir, al fenomen del món no s'hi arriba deduïnt o argumentant, sinó aprenent a "veure-hi" afectivament.

Els existenciaris bàsics de l'obertura es poden relacionar amb la filosofia de Kant. El *comprendre* malgrat no basar-se d'entrada en conceptes (categories en Kant) té una funció projectiva, aparentment *activa i espontània*. La disposició afectiva possibilita la *receptivitat*, no només perceptiva, sinó la capacitat de ser afectats per l'ens a qualsevol nivell i concernits per ell. Però seria erroni identificar el comprendre de Heidegger amb l'enteniment de Kant i la disposició afectiva amb la sensibilitat, atès que els

¹⁰⁹⁶ Görland (1981), 22. "El caràcter de totalitat del tenir-se del Dasein (*Die Ganzheitlichkeit des Sich-Habens des Daseins*)" és atribuït als estats d'ànim, tant a *SuZ*, com a *WiM*.

¹⁰⁹⁷ A *SuZ* hem vist que no hi ha comprendre sense disposició afectiva i que tota disposició és comprensió.

¹⁰⁹⁸ Aquest projecte ontològic i existenciari, que cal distingir de les projeccions òntico-existencials, reapareix en cursos i escrits posteriors (esp. al SS 1927, SS 1928, WS 1928/29, *IWdG*, WS 1929/30), interpretat des de la transcendència i la llibertat (cf. esp. cap.6.3.1.1.).

¹⁰⁹⁹ El *món* només es comprèn en la mesura que tota disposició afectiva implica certa comprensió (com a *tenir certes possibilitats; posseir-les*), de la mateixa manera que tot comprendre implica estar disposat afectivament (*obrir-se a certes possibilitats; donar-se-les*).

existenciària són *formes de ser* del Dasein i no facultats d'un subjecte. A més a més, en l'analogia anterior on se situa la *parla (Rede)*? Quin lloc ocupa el tercer existenciari cooriginari? (cf.III, cap.1.4.2.4.). La parla existenciària permet que el comprendre disposat afectivament s'expressi i es comuniqui (no només de manera lingüística). Segons Carman és la condició hermenèutica de l'articulació expressiva i comunicativa del sentit.¹¹⁰⁰ En tant que possibilita la interpretació (com a explicitació del comprendre disposat afectivament), a nivell formal i extern fa una funció similar a la imaginació transcendental en Kant.¹¹⁰¹

Pel que fa a la meua investigació *l'afectivitat* és rellevant per la seva funció aperturista. L'*estar-llençat* (en el món), la *facticitat* del trobar-se enmig de l'ens actuant i interactuant, l'*haver-sigut (Gewesenheit)* constituent de l'ens temporal que té món, i bona part del que el concepte fonamental de *finitud* remarca, s'assoleixen de la mà dels estats d'ànim. Com ja he apuntat (cf.cap.3.2 (esp. 3.2.1., 3.2.2.2. apartat II)), les preguntes metafísiques fonamentals -respecte el món, el no-res, la comprensió del ser de l'ens i el caràcter de totalitat de l'ens- guanyen la seva dimensió fenomenològica i el seu haver-previ (*Vorhabe*) gràcies a l'afectivitat del nostre existir. En aquest context és molt important recordar que la **totalitat** en Heidegger no és una categoria lògica, sinó més aviat un "trobar-se" immediat en el tot, un "saber" viscut, no articulat (cf.cap.7.2.). No es tracta d'un saber articulable proposicionalment (no és un *coneixement*), però sí d'un adonar-se *fundant* del sentit a partir del qual l'articulació enunciativa del que sigui és possible.¹¹⁰² L'obertura (al món) no es constitueix *únicament* en la disposició afectiva, però aquest existenciari és privilegiat pel que fa a l'accés al món en tant que *totalitat* concreta *en la qual* (ens) compremem existencialment i articulada, i expressem aquest comprendre. El món i l'Aquí determinat del nostre existir se'ns obren *afectivament*, i només així pot el comprendre *tenir* les possibilitats i apropiar-se'n eventualment algunes, de manera articulada i expressiva (cf.III, cap.1.4.1.). A més de tot això, cal dir que a mesura que es va descabdellant la qüestió de la *totalitat* del món i l'*ens en total* es posa de manifest el seu vincle essencial amb el *no-res*, un *no-res* que es dona en l'afectivitat.¹¹⁰³

¹¹⁰⁰ Carman, T., *Heidegger's Analytic (Interpretation, Discourse, and Authenticity in Being and Time)*, Cambridge University Press, Sao Paulo – Cambridge – New York, 2003, 205-206, 243, 249. "En una paraula, la parla és la dimensió expressivo-comunicativa de la pràctica, entesa en sentit ampli, sent el llenguatge només una de les seves manifestacions concretes." La parla "constitueix la mena d'espai públic de les possibilitats expressives, un domini de comportaments expressius en el qual té sentit dedicar-s'hi (*to engage in*), en algun món local." (205) La parla és "la manera com el nostre món és coherentment articulat, no només pragmàticament o teleològica en termes de fins i activitats, sinó expressivament i comunicativa (...), en termes de com té sentit d'expressar el nostre comprendre i transmetre'l als altres i (...) a nosaltres mateixos." (206) I és que la parla "és la compenetració i entesa que ja sempre tenim amb els altres. És l'espai de l'expressió intel·ligible en el qual compartim maneres d'estar disposats afectivament i de comprendre." (243) L'espai de sentit de gestos, paraules, cares, maneres de fer, olors... i de tot el que expressa i comunica. Ella articula la significativitat del món, però precisament des d'una òptica no específicament "pragmàtica", sinó de sentit, expressiva. De fet, la parla és "la condició (hermenèutica) de la interpretació per excel·lència, car és en virtut de la dimensió comunicativa de la parla que les interpretacions expliciten les formes de comprendre, expressant-les, lingüísticament o com sigui" (249).

¹¹⁰¹ Sobretot en la interpretació heideggeriana, que la concep com l'arrel comuna profunda que unifica sentir i pensar, intuïció i concepte, i que en el llibre sobre Kant acaba sent "identificada" amb la temporalitat mateixa que es temporalitza, i que té una peculiar "productivitat transcendental".

¹¹⁰² Görland (1981), 22. Tal adonar-se de la totalitat de l'ésser-en-el-món no implica "una totalitat només subjectiva, sinó allò que envaeix i transcendeix (*das Übergreifende*) de l'ésser-en-el-món a la vegada que pertany al subjecte" (en referència al Dasein fàcticament existent).

¹¹⁰³ P.e. a *WiM* (cf.cap.7.3.2.). Amb tot, en el SS 1928 el món com a no-res originari (cf.cap.6.3.2.2.) es planteja sense esmentar pràcticament la disposició afectiva. Principalment des del projecte. Aquest és el plantejament més fàcil de ser malinterpretat, que porta a atribuir a Heidegger un idealisme absolut i un subjectivisme individualista nihilista extrem,

Ja que Heidegger parla tant del *tot* i la *totalitat* (caràcter de tot)¹¹⁰⁴ sense determinar explícitament aquests conceptes, em permeto un excurs sobre aquest tema (cap.7.1.3.) abans d'encetar el capítol més específic sobre el *tot* o *caràcter de totalitat* que revelen els estats d'ànim fonamentals (cap.7.2.).

7.1. Afectivitat, ens en total i qüestió del món

Estar-temprat-anímicament (*Gestimmtsein*) <<és (el) ser-dut-a-fora a la manifestivitat respectivament específica de l'ens en total, i això vol dir a la manifestivitat del Dasein com a tal, segons es trobi en cada cas enmig d'aquest tot (*ist das Hinausgetragenwerden in die je spezifische Offenbarkeit des Seienden im Ganzen, und das sagt: in die Offenbarkeit des Daseins als solchen, so, wie es sich inmitten dieses Ganzen je befindet*)>> (GA 29/30, 410/341). La disposició afectiva és la *base* "metodològica" per accedir a la qüestió de la totalitat, tant pel que fa al món com al Dasein com a tal.¹¹⁰⁵ *Món* i *afectivitat* van junts. El *què* i *perquè* dels estats d'ànim (esp. dels fonamentals) no és un objecte, sinó *l'englobant* en què apareix l'ens (en total i en concret).

7.1.1. La funció d'obertura del tot (món) dels estats d'ànim

7.1.1.1. Especificitat dels estats d'ànim

En el WS 1928/29 Heidegger recupera el factor *fàctic* aparcat en el SS 1928, i mostra en tota la seva força el pes del fàctic estar-llençat en la transcendència (fenomen central d'aquest període). <<El Dasein és traspassat i dominat per l'ens al qual ha estat entregat (*Das Dasein ist vom Seienden, dem es preisgeben ist, durchwaltet*)>>. El Dasein transcendent mateix és *natura*¹¹⁰⁶, ja que es troba *enmig de l'ens*, de manera que <<està penetrat i dominat per la natura (*von ihr durchwaltet und durchstimmt*)>> (GA 27, 328/343-344) (cf.cap.6.1.1. i 6.1.3.2.). Que el Dasein sigui natura no vol dir que sigui un ens que està aquí (*vorhanden*) en el sentit habitual, car en aquest context 'natura' significa justament allò del qual no ens podem apoderar, allò que se'ns imposa i supera la nostra voluntat i "poder". 'Natura' indica *onticitat* (si se'm permet l'expressió), la facticitat més despullada i menys civilitzada per l'articulació significativa i interpretativa - sigui del mite, la ciència, els costums, el folklore- (cf.cap.3.3.2.1.). És la condició essencial de l'*estar-llençat* del Dasein. Només hi ha *projecció* des de la *disposició afectiva*, és a dir, <<el sobrepassar l'ens s'esdevé en i a partir del trobar-se enmig de l'ens. A la transcendència, a l'ésser-en-el-món, li correspon l'estar-llençat. (*Der Überstieg über das Seiende geschieht in und aus einem Sichbefinden inmitten des Seienden. Zum Transzendenz,*

deslligat de tot (Hackenesch: cf.cap.1.2.2.).

¹¹⁰⁴ Ja en la III part de la tesi s'ha plantejat la qüestió de la mà de la cura i la mort (cf.III, cap.2.2.), però s'hi insisteix esp. en els cursos del 1927/30 (cf.cap.6.3.1.2., 6.3.3.1. (apartat II), 7.1.1., 7.1.2. i 7.2.2.2.).

¹¹⁰⁵ En la citat anterior es posa de manifest un cop més l'ambigüitat entre món i Aquí, entre obertura del món i obertura del Dasein tal i com he especificat a la part III (cf.III, cap.1.4.1.). Heidegger no perfila mai una distinció conceptual, malgrat que en ocasions empra els dos termes com a diversos.

¹¹⁰⁶ <<El Dasein és organisme, cos i vida, no podem dir només que té natura i en primer terme en tant que objecte d'observació, sinó que **és natura** (*Das Dasein ist Körper und Leib und Leben; es hat Natur nicht nur und erst als Gegenstand der Betrachtung, sondern es ist Natur*)>> (GA 27, 328/343).

dem In-der-Welt-sein, gehört Geworfenheit)>> (GA 27, 329/345). La *disposició afectiva (Befindlichkeit)* és el senyal de *l'estar-llençat (Geworfenheit)* enmig de l'ens. És en el tremp anímic en què el Dasein *es troba* bé o malament, equilibrat o eufòric, crispat o relaxat, de mala jeia o indiferentment, així o aixà, que es posa de manifest l'estar-llençats-i-travessats-per-l'ens-enmig-del-qual-existim i ens comportem (codeterminats per l'afectivitat que ens obre a l'ens en total) (cf. GA 27, 329/344). (cf. cap.6.3.1.1., apartat I; cap.6.3.1.2., apartat II; cap.6.3.3.1., apartat II).

Però és en el curs WS 1929/30 on es parla amb més detall del poder *aperturista* dels estats afectius, ja que tota la 1^a part del curs es dedica a desvetllar l'avorriment profund com a estat d'ànim fonamental. Per això prenc aquest curs com a guia de la posició de Heidegger respecte l'afectivitat en el període 1927/30, que continua l'encetat a *SuZ*. Com allí, es dóna una tensió entre els elements *projectius* del comprendre i els elements *passius* de l'estar-llençat i fàcticament *situat* afectivament enmig de l'ens del Dasein. Una tensió creixent, atès que afecta el nucli de la transcendència, la importància de la qual a l'hora d'entendre el Dasein i de plantejar què sigui el món és fonamental. Cal assumir que la dimensió de la transcendència no es pot reduir al caràcter projectiu del Dasein (comprendre), atès que la pròpia dimensió esdevé fenomenològicament accessible en el seu caràcter afectiu. En l'avorriment profund i l'angoixa, no només esdevé accessible *l'ens en total* i *el no-res*, sinó també, *el moviment de transcendència* i el caràcter *projectiu* del Dasein. Sense sentir-nos llençats fàcticament enmig de l'ens, amb totes les penúries, obligacions i resistències que comporta, no s'assoliria fenomenològicament el concepte de transcendència (arribar-a-ser-en-un-món com a moviment constituent del Dasein).¹¹⁰⁷ Els estats d'ànim (*Stimmungen*) basteixen el terreny on emergeixen les preguntes metafísiques, com la del món (cf. cap.3.2.2.; esp. cap.3.2.2.2., apartat II).

En aquestes lliçons Heidegger busca *el nostre estat d'ànim fonamental*, el propi del “*nostre avui*”.¹¹⁰⁸ No es tracta de transmetre la particularitat inefable del que senti un individu o altre, sinó un estat d'ànim bàsic que “afina” (*stimmen*) el nostre temps i el nostre món¹¹⁰⁹, sent aquest *afinar* la condició de possibilitat de tot *determinar (bestimmen)* posterior. Perquè només des d'aquesta “afinació” prèvia del ser de l'ens en total poden manifestar-se les possibilitats “determinades” en què tot Dasein comprensor existeix.¹¹¹⁰ En el cas de l'avorriment (cf. cap.7.2.2.), apropar-se a aquest fenomen no és constatar objectivament una forma de trobar-se, ni descriure psicològicament d'una vivència. Es tracta de despertar un estat d'ànim deixant-lo ser en el seu ser, sense forçar-lo ni mirar-se'l des de fora¹¹¹¹, sinó acompanyant-lo en el seu descabdellar-se.¹¹¹² Es tracta més aviat de *viure'l*, de ser travessats i conduïts per ell. Tant és

¹¹⁰⁷ Tot i els tints especulatius que trobem en aquesta fase del pensament de Heidegger, la base és fenomenològica, i l'afectivitat és un dels sòls primigenis on arrela el pensar heideggerià.

¹¹⁰⁸ Heidegger reconeix explícitament que hi ha diversos estats d'ànim fonamentals (GA 29/30, 89/89). Fins i tot es pot derivar, del que diu, que potser no n'hi ha només *un* que sigui l'estat d'ànim fonamental del seu temps, tot i que aquí ell se centri en l'avorriment. Així és que, uns mesos abans, a la lliçó inaugural del curs 1929 a Freiburg (*WiM*), Heidegger s'endinsava en l'angoixa per tal de *preguntar* metafísicament.

¹¹⁰⁹ Per mor de l'argument anem a suposar que ‘el nostre temps’ i ‘el nostre món’ és el mateix en el cas de Heidegger i els seus oients al WS 1929/30 i el nostre. Encara que *molt probablement* no ho sigui.

¹¹¹⁰ La meua manera de posar-ho és que els estats d'ànim no són exclusivament, ni tant sols predominantment individuals (cf. III, cap.1.4.2.1., apartat II).

¹¹¹¹ Desvetllar l'estat d'ànim no vol dir fer-lo conscient i observar-lo en un desdoblament reflexiu.

¹¹¹² <<Despertar un estat d'ànim vol dir *deixar que es desperti*, i, justament, deixar-lo ser com a tal. Però quan fem

així, que Heidegger considera que aquesta “operació” aparentment inofensiva comporta una <<permutació completa de la nostra concepció de l’home (*eine völlige Umstellung unserer Auffassung vom Menschen*)>> (GA 29/30, 93/92). Perquè en els estats d’ànim fonamentals es produeix una transformació del Dasein en l’home (cf. GA 9, 113/101) (cf. cap. 7.2.). Considero que aquesta transformació global deixa enrere la concepció estratificada de l’humà (l’*animal rationale* al qual se li afegeix una dimensió afectiva), no ha d’acabar en una concepció sentimental de l’home, com passa avui.¹¹¹³

Els estats d’ànim no són ens (ni tan sols ens psíquics), diu Heidegger, sinó maneres de *ser* del Dasein. Modes com el Dasein és com a tal *en el món*, precisament accentuant l’aspecte comunitari del Dasein: <<L’estat d’ànim no és un ens que succeeixi en l’ànima com a vivència, sinó **el com del nostre ser-hi-uns-amb-altres** (*Die Stimmung ist nicht ein Seiendes, das in der Seele als Erlebnis vorkommt, sondern das Wie unseres Miteinander-Daseins*)>> (GA 29/30, 100/97). Heidegger posa l’exemple d’una persona amb qui estem que és envaïda per la tristesa. És això una manera *com es troba* que m’és inaccessible? No. Puc “veure” de seguida que està trist, fins i tot quan intenta ocultar-ho. A vegades, precisament en l’intent de tancar la tristesa amb bromes o activitat “forçada”, es posa més de manifest que no està bé. Per altra banda, però, un es pot veure arrossegat a la tristesa de l’altre, o per contra, abandonar aquesta i entrar en un altre tremp. L’estat d’ànim no està dins d’un, ni passa d’un a l’altre, però tampoc és fora. Sembla que s’extengui arreu i no estigui enlloc –i no ho està, car no es tracta d’un ens!-. També la bona jeia d’algú que entra en un lloc on els altres estan ensopits es pot “enganxar” i escampar. O el mal humor. Pensem en com de difícil arriba a ser en un embús de cotxes no deixar-se portar per la disposició afectiva dominant. No en va, la gent de ciutat se’n va sovint al camp, al mar o a la muntanya, pel canvi afectiu (general) que comporta, i que possibilita fer, sentir, voler i experimentar d’una manera distinta a com es fa això a la ciutat. Els “estats d’ànim” són doncs *també* atmòsferes, maneres de ser uns amb altres, que permeten certes possibilitats i en neguen d’altres. Aquests modes *com* el Dasein *hi és* (en el món), són com les **bandes sonores** que dirigeixen el fons de la pel·lícula, per sota els diàlegs, donant aquell sentit possible a certs gestos, moviments, presències i absències. Són *tonalitats afectives*, melodies que tempren el ser del cas, donant el to a les possibilitats del nostre ser, “determinant” el *com* (no el *què*). <<Positivament l’estat d’ànim és (...)

conscient un estat d’ànim, quan sabem d’ell i el convertim expressament en objecte del saber llavors aconseguim el contrari d’un despertar. Justament llavors es destrueix, o com a mínim no es reforça, sinó que es debilita i es modifica. (*Eine Stimmung wecken, das sagt doch, sie wachwerden lassen und als solche gerade sein lassen. Wenn wir aber eine Stimmung bewußt machen, um sie wissen und, sie eigens zum Gegenstand des Wissens machen, dann [93] erreichen wir das Gegenteil einer Weckung. Sie wird dann gerade zerstört oder zumindest nicht verstärkt, sondern abgeschwächt und verändert.*)>> (GA 29/30, 92-93/92).

¹¹¹³ La “psicologia” del *coaching* que fa furor avui en dia és simptomàtica del que dic. En aquesta es tracta d’assolir la màxima productivitat del treballador, l’empresari, el ciutadà, el membre familiar, a partir de la incentivació emocional, de l’autoconvenciment, no racional sinó emotiu, que les nostres possibilitats són “realitats”, i una sèrie de malentesos rendibles econòmicament. No en va el *coaching* neix en l’entorn esportiu i treballa amb objectius determinats, concrets, tangibles que tenen a veure amb ítems avaluable (competir). Aquesta competitivitat es trasllada al món de l’empresa, i d’aquí s’acaba considerant que la vida humana es pot “entrenar” per assolir els objectius proposats (àmbit d’allò personal). Quins siguin aquests, i en base a què són desitjables, no és un tema de què s’ocupi aquesta “preparació per a l’èxit”. És fàcil veure-hi l’actualització edulcorada i mercantilitzada de l’educació sofisticada grega, en el pitjor dels sentits, amb la incorporació central d’aspectes emocionals (en versió psicològica). De fet, el “desig d’èxit” i de reconeixement social en l’Atenes dels sofistes, no deixava de ser una motivació “emocional”. Això sí, el *coach* o entrenador *personal* (no de grup, com encara era el cas en els esports) atén a l’individu concret i l’ajuda a traçar un pla de vida (objectius factibles), una metodologia i *tempo* d’assoliment d’objectius. En resum: la vida com a carrera d’èxit personal i el món com a macropista.

el mode fonamental com el Dasein és en tant que Dasein (*Sie ist positiv (...) die Grundweise, wie das Dasein als Dasein ist*)>>, i això no és motiu de dispersió, discontinuïtat i mera *subjectivitat* de l'existir, <<sinó el que dóna al Dasein, des del seu fonament, **consistència i possibilitat**>> (GA 29/30, 101/98). Per això crec que la tonalitat afectiva té a veure íntimament amb el donar-se del món (*mundar*). En tant que *com* fonamental del Dasein, proveeix el *com total* a la manifestivitat. Però com és això possible si els estats d'ànim no són sempre els mateixos? Crec que la resposta s'orienta cap al *factum* del nostre *constant* estar-disposats-afectivament. Sempre estem oberts afectivament d'una manera (o altra) a la totalitat, al món... i per això ja s'ha dit que el món oscil·la en la seva amplitud.¹¹¹⁴ Malgrat ser *el mateix* món, no es dóna sempre de la mateixa manera (igual).

7.1.1.2. Una nova concepció del tot al WS 1929/30

Thomä apunta que en el curs WS 1929/30 es modifica el concepte de *tot* (*Ganze*), que és indispensable per pensar el món.¹¹¹⁵ El tot ja no és la <<totalitat circumstantiva (*Bewandtnisganzheit*)>> de *SuZ*, sinó que <<es manifesta (*offenbart*)>> en l'instant (cf. cap. 7.3.3.). A diferència de *SuZ* ara “esdevé pensable una entrada en aquest <<tot>> sense recórrer al futur”.¹¹¹⁶ Encara a *VWdG* el món com a totalitat és allò a partir del qual el Dasein *es dóna* el “significar” o “sentit” de l'ens (en un *pro-jecte* (cf. cap. 6.3.1.1., apartat I)). És a dir, *anticipa* allò a partir del qual es pot comportar respecte tal o qual ens, de tal o qual manera. Ara, al WS 1929/30, l'*amplitud* o *tot* “és reconduït a una llei originària imperant (*auf ein ursprünglich waltendes Gesetz zurückgeführt wird*)” (cf. cap. 8.3.). Ja no es tracta de triar la tria pròpia a partir d'un àmbit donat de possibilitats, sinó que l'actuar essencial pressuposa que el Dasein “hagi trobat un <<tot>> més enllà de les <<significacions (*Bedeutungen*)>> subjectives, a partir de les quals anteriorment el Dasein orientava el seu <<comportament (*Verhalten*)>>”.¹¹¹⁷

Thomä detecta en el WS 1929/30 un altre desplaçament important respecte *SuZ*: la *desocupació del lloc sistemàtic de la cura* –la qual era una primera articulació de la *totalitat* del ser del Dasein-. En el seu lloc hi trobem disposicions afectives fonamentals com l'angoixa i l'avorriment, que lliuren una certa “visió” de la totalitat, del tot en què el Dasein existeix i de la pròpia essència del Dasein com a transcendència (estar-llençat configurador de món). L'ens en total enmig del qual ens trobem és posat de relleu per aquests estats d'ànim que revelen el més essencial del Dasein com a ésser-en-el-món. El Dasein es revela cada cop més en el seu **estar-exposat en i lliurat a la manifestivitat (del ser) de l'ens**. El *tot* ja no pertany a un Dasein ocupat (Dasein “explicat” des de la cura), sinó a un <<imperar del món (*Walten der Welt*)>>. Aquest ‘imperar’ pot ser experimentat com <<allò monstruós i meravellós (*das Ungeheure und Wunderbare*)>> (GA 31, 135) com diu en el SS 1930.¹¹¹⁸ El paper del futur a *SuZ* i la singularització del Dasein que s'anticipa a la seva “mort” es desvia en pro d'un *esdeveniment* (*Geschehen*) **suprasubjectiu** (i

¹¹¹⁴ *VWdG*: <<L'amplitud d'aquest tot és variable (*die Weite dieses Ganzen ist veränderlich*)>> (GA 9, 156/134).

¹¹¹⁵ Tot i que no s'ha de pensar amb independència al concepte de món, com si el concepte de tot *precedís* el de món i permetés, entre d'altres coses, aplicar-se al cas del món. Més aviat em sembla que és a la inversa i que el concepte formal (lògic, semàntic, etc.) de *tot* requereix que s'hagi donat el món amb el seu caràcter *total* originari.

¹¹¹⁶ Thomä (1990), 522.

¹¹¹⁷ Thomä (1990), 523.

¹¹¹⁸ Thomä (1990), 525.

supraobjectiu): el *mundar* del món, el seu *imperar* en totes les coses i per sobre d'elles, i en el qual som el que som (cf. cap. 8.3.).

7.1.2. L'ens en total com a tema i la metontologia

Sistemàticament el curs SS 1928, on es parla de *l'ens en total* i on apareix per primer cop l'expressió 'metontologia', hauria de pertànyer al capítol 6 de la tesi, al plantejament del món des del *projecte*, des de la transcendència pensada des del per-mor-de com a fonament unitari d'aquest transcendir per sobre de l'ens vers el ser. Però aquest transcendir projectiu "enllà" de l'ens implica el *no-res*, que també apareix en el curs SS 1928, i que només es pot tematitzar fenomenològicament de manera adequada des de la disposició afectiva (l'angoixa a *WiM*¹¹¹⁹ o l'avorriment profund al WS 1929/30). És per això que he situat, en contra de la sistemàtica general, el que es diu al curs SS 1928 de l'ens en total i el no-res en el capítol 7.¹¹²⁰

En el curs SS 1928 s'estableix la unitat de la filosofia (metafísica) com a *ontologia fonamental* i *metontologia* ensem.¹¹²¹ Sent la filosofia una qüestió de la *finitud*, la facticitat ens resulta imprescindible, perquè és un concepte que ens constreny a no menystenir el pes de l'ens. L'ontologia fonamental no és autosuficient¹¹²², <<perquè hi ha ser només quan l'ens ja està en l'Aquí (*Da es sein nur gibt, indem auch schon gerade Seiendes im Da ist*)>> (GA 26, 199/184). La possibilitat de la comprensió del ser i, per tant, la problemàtica de l'ontologia fonamental, requereixen que *hi hagi ens i* que es doni *en la seva totalitat* (aquest caràcter de totalitat és una marca del fenomen del món). L'existència fàctica del Dasein i la totalitat de l'ens en el sentit (ampli) de la naturalesa, (de l'ens en el seu estar-aquí) són necessaris per què el problema del ser (ontologia fonamental) pugui formular-se. D'acord amb això el problema del ser no té lloc sinó "disposem" d'una *totalitat possible de l'ens*¹¹²³, és a dir, d'un món! (cf. cap. 5.3.2.).

Arrel de tot això Heidegger admet que la metafísica (filosofia) a part de l'ontologia fonamental, conté la *metontologia* com a preocupació pel problema de *l'ens en total*.¹¹²⁴ És una 'conversió', 'mutació'

¹¹¹⁹ 'Metafísica' significa <<superar l'ens, passar-hi per sobre (*das Hinausgehen über das Seiende*)>> (*WiM*; GA 9, 121/107), <<sobrepasar de l'ens en total (*Übersteigen des Seienden im Ganzen*)>> (*WiM*; GA 9, 118/105). És ara en l'angoixa que es mostra l'esdevenir-se de la transcendència, que és l'esdevenir-se del Dasein, és a dir, de la metafísica. Cf. Görland (1981), 26-27.

¹¹²⁰ En els capítols 7.1.2. i 7.3.2. respectivament.

¹¹²¹ <<L'ontologia fonamental i la metontologia en la seva unitat configuren el concepte de la metafísica (*Fundamentalontologie und Metontologie in ihrer Einheit bilden den Begriff der Metaphysik*)>> (GA 26, 202/186). (cf. cap. 3.1.2.2.).

¹¹²² <<L'ontologia fonamental no esgota el concepte de metafísica (*die Fundamentalontologie erschöpft nicht den Begriff der Metaphysik*)>>, atès que els seus <<problemes tot i ser centrals (...) mai són els únics (*daß diese Probleme zwar zentral (...) nie die einzigen sind*)>> (GA 26, 199/184).

¹¹²³ Heidegger no ho diu amb totes les lletres, però no costa gens de llegir-ho en fragments com el següent: <<la possibilitat que es doni el ser en el comprendre té com a pressupòsit l'existència fàctica del Dasein, i aquesta, per la seva part, l'estar-aquí de la naturalesa. Precisament en l'horitzó de la problemàtica del ser plantejat radicalment es mostra que tot això només és visible i pot ser entès com a ser quan ja hi ha una totalitat possible d'ens. (*die Möglichkeit, daß es Sein im Verstehen gibt, hat zur Voraussetzung die faktische Existenz des Daseins, und diese wiederum das faktische Vorhandensein der Natur. Gerade im Horizont des radikal gestellten Seinsproblems zeigt sich, daß all das nur sichtbar ist und als Sein verstanden werden kann, wenn eine mögliche Totalität von Seiendem schon da ist.*)>> (GA 26, 199/184)

¹¹²⁴ <<D'aquí se segueix la necessitat d'una peculiar problemàtica que ara té com a tema l'ens en total (*Hieraus ergibt sich die Notwendigkeit einer eigentümlichen Problematik, die nun das Seiende im Ganzen zum Thema hat*)>> (GA 26, 199/184).

o ‘permutació’ (*Umschlag, metabolé*) de l’ontologia; un gir de l’ontologia a la metontologia. Heidegger insisteix que la metontologia només és possible des de la perspectiva ontològica encetada (en l’anàlitica), a partir d’una <<permutació de l’ontologia a partir de si mateixa (*Umschlag der Ontologie aus dieser selbst*)>> (GA 26, 200/185).¹¹²⁵ La metontologia seria una efectuació de la comprensió del ser, és a dir, una concreció respectiva de la diferència ontològica. No és una síntesi del coneixement òntic disponible¹¹²⁶, ni una metafísica inductiva. S’assembla més aviat a una mena d’ontologia *de l’ens*, que pot recordar a les ontologies regionals de què parlava *SuZ*.¹¹²⁷ Ontologia i metontologia es remetent *al mateix*¹¹²⁸, no són disciplines contigües com les ciències, on tenim la física, la química, la biologia... <<Pensar el ser com a ser de l’ens i captar de manera universal i radical el problema del ser vol dir, a la vegada, que **l’ens es converteix en tema** a la llum de l’ontologia en la seva totalitat (*Das Sein als Sein des Seienden denken und das Seinsproblem radikal und universal fassen besagt zugleich, das Seiende im Lichte der Ontologie in seiner Totalität zum Thema zu machen*)>> (GA 26, 200/185). *Convertir l’ens en total en tema* és el problema de la metontologia. Llavors, si fins ara Heidegger s’ha preguntat pel *ser* i un servidor ho ha fet pel *món*, en aquesta permutació ens trobem preguntant-nos per l’ens en total en ambdós casos, remetent el caràcter de *total* més específicament al món que no pas al ser (a pesar del que digui Heidegger en el SS 1928).

En la problemàtica de la metontologia (de l’ens en total) hi trobem la *metafísica de l’existència*¹¹²⁹, car sense Dasein no hi ha Aquí de l’ens en total.¹¹³⁰ I és des d’aquesta metafísica de l’existència que es poden plantejar per primer cop les qüestions d’ètica¹¹³¹, és a dir, les preguntes *onticoexistencials*

¹¹²⁵ L’ontologia fonamental és primerament analítica del Dasein i després analítica de la temporalitat del ser. <<Però aquesta analítica temporal és a la vegada el gir en el qual l’ontologia mateixa fa marxa enrere expressament vers l’òntica metafísica en la qual s’hi ha estat sempre de mode implícit. Convé, mitjançant el moviment de la radicalització i la universalització, portar l’ontologia a la conversió en ella latent. Allí es duu a terme el donar la volta i té lloc la seva permutació en metontologia. (*Diese temporale Analytik ist aber zugleich die Kehre, in der die Ontologie selbst in die metaphysische Ontik, in der sie unausdrücklich immer steht, ausdrücklich zurückläuft. Es gilt, durch die Bewegtheit der Radikalisierung und Universalisierung die Ontologie zu dem in ihr latenten Umschlag zu bringen. Da vollzieht sich das Kehren, und es kommt zum Umschlag in die Metontologie.*)>> (GA 26, 201/186).

¹¹²⁶ <<però la metontologia no és una òntica sumària en el sentit d’una ciència general que reunís empíricament els resultats de les ciències particulars en una, diguem-ne, imatge del món, per tal d’obtenir d’ella una concepció del món i de la vida (*aber die Metontologie ist nicht eine summarische Ontik im Sinne einer Allgemeinwissenschaft, die die Ergebnisse der einzelnen Wissenschaften zu einern sogenannten Welt-[200]bild empirisch zusammenstellt, um dann daraus eine Welt- und Lebensanschauung abzuleiten.*)>> (GA 26, 199-200/184-185).

¹¹²⁷ Herrmann (1997), 67. “Això que Heidegger, després de l’exposició de l’ontologia fonamental, anomena metontologia és el que *abans* d’aquesta exposició, en el § 3 de la Introducció a *SuZ*, caracteritzava com a ontologies regionals respectives de les regions de l’ens”.

¹¹²⁸ Aquests diversos títols es refereixen a <<una sola cosa, de la mateixa manera que la diferència ontològica és una, el fenomen originari de l’existència humana! (*ist eines, so wie eben die ontologische Differenz ein oder das Urphänomen der menschlichen Existenz ist!*)>> (GA 26, 200/185).

¹¹²⁹ <<La filosofia és la concreció total i central de l’essència metafísica de l’existència (*Philosophie ist die zentrale und totale Konkretion des metaphysischen Wesens der Existenz*)>> (GA, 26, 202/186).

¹¹³⁰ Cf. Herrmann (1997), 67: Segons l’exegeta, *SuZ* no és encara una metafísica de l’existència o metontologia del Dasein, perquè aquesta només és possible *des de* l’ontologia fonamental. És a dir, des de certa il·luminació de la pregunta pel sentit del ser, i no abans. *SuZ* escomet l’anàlisi del Dasein *només en allò* que ens serveix per a l’exposició de l’ontologia fonamental. Les anàlisis del Dasein de *SuZ* són necessàriament incompletes si hom les pren (erròniament) com una ontologia del Dasein, com una òntica metafísica d’aquest ens.

¹¹³¹ <<I aquí, en el camp del preguntar metontològic-existencial, hi ha també el camp de la **metafísica de l’existència** (només aquí poden situar-se les qüestions de l’ètica) (*Und hier im Bezirk des metontologisch-existenzialen Fragens ist auch der Bezirk der Metaphysik der Existenz (hier erst läßt sich die Frage der Ethik stellen.)*)>> (GA 26, 199/184). Hauria

fonamentals.¹¹³² La *metontologia* com a metafísica dels fenòmens òntics primigenis de l'existència humana en la seva posició particular en el *cosmos* tematitza tant les preguntes globals de la “conducció de la vida (*Lebensführung*)” i de la “cosmovisió (*Weltanschauung*)” com l'ètica, la política, la pràctica, la tècnica i de la creença, com les preguntes regionals en la seva distinció respecte ens que no tenen la forma de ser del Dasein –com la pedra sense món o l'animal pobre de món (WS 1929/30), preguntes particulars del Dasein com per la seva “fàctica disseminació en la corporalitat i així en la sexualitat” (GA 26, 173/161) i preguntes històriques com la metafísica del mite (GA 26, 270/243) o metafísica d'altres cosmovisions (WS 1928/29).¹¹³³ La interpretació del “contingut” de la metontologia segons Kisiel no està massa lluny dels *fenòmens fonamentals del Dasein humà* de què parla Fink en el seu curs del SS 1955 amb el mateix nom (*Grundphänomene des menschlichen Daseins*). Aquests serien l'amor, la mort, la feina, el domini i el joc (*Liebe, Tod, Arbeit, Herrschaft, Spiel*). Es tracta de “dimensions de la vida (*Lebensdimensionen*)” que exposen la finitud “de la nostra existència finita”.¹¹³⁴ Un estudi d'aquesta mena seria una mena d'antropologia que suposaria “una analítica de l'existència de caràcter material”, en contraposició al caràcter formal de l'analítica existenciària heideggeriana.¹¹³⁵ “En aquests fenòmens fonamentals l'home es comporta de manera comprensora envers a si mateix, i en això es comporta respecte les coses, tot i que abans de tota relació a si (*Selbstverhältnis*) es comporta respecte el ser i el món, ja que ell és un ésser obert al món i extàtic (*da er in weltoffenes, ekstatisches Wesen ist*)”.¹¹³⁶

La **qüestió del món** participa ella mateixa d'aquesta oscil·lació entre el ser i l'ens, és a dir, de la diferència ontològica, i de la seva concreció en els “projectes filosòfics” de l'ontologia fonamental i la metontologia. Així trobem que Heidegger tracta unes vegades el problema del món des de la insistència en el *ser del món* (la mundanitat o món 4 a *SuZ*, l'essència del món al WS 1929/30, etc.), però d'altres vegades el problema del món es planteja com una *totalitat òntica i històrica concreta* (sobretot a partir de mitjans dels anys trenta, amb *L'origen de l'obra d'art* (1935/36), *L'època de la imatge del món* (1938)). La *història del ser* de què parla Heidegger a partir de finals dels anys 30 es pot llegir com a *història del món*¹¹³⁷, en el doble sentit de (A) història del *mundar* el món (insistència en l'estructura de ser del món) i (B) història dels “*mons històrics particulars*” (configuracions de sentit per a l'ens en total). A i B són dos títols per a la mateixa cosa, com diu Heidegger de l'ontologia i la metontologia. Són l'esdevenir-se del món en la seva diferència respecte l'ens que “ell” permet comparèixer *en total* en el seu ser històricament concret. I és que en el període 1927/30 (esp. a *WiM* i WS 1929/30) es parla sovint de ‘món’ i ‘ens en total’ de manera pràcticament indiscernible, sense ni esmentar el context de fons que permetria distingir-los, i que no és altre que l'espòrica discussió sobre la *metontologia* i l'ens en total com a tema.

d'haver-hi a partir de la metontologia una *metafísica de la naturalesa*? I una *bioètica*?

¹¹³² Kisiel (2007), 263-264. “En virtut de l'ontologia fonamental, la metontologia planteja les preguntes fonamentals onticoexistencials del Dasein concret en el seu món corresponent enmig de l'ens en total, com en la *metaphysica specialis* kantiana <<segons el concepte de món>> (GA 26, 229): Què puc conèixer? Què he de fer? Què puc esperar?”.

¹¹³³ Kisiel (2007), 264.

¹¹³⁴ Fink, E., *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Schütz i Schwarz (eds.), Freiburg - München, 1979, 424.

¹¹³⁵ Fink (1979), 442: <<L'home no és només “una relació respecte el ser com a ser” de caràcter formal, sinó que ell és això en la forma de ser de l'amor i de la lluita, del treball i del joc>>.

¹¹³⁶ Franz, T., “Eugen Finks symbolische Kosmologie”, a: Nielsen, C. i Sepp, H.R. (eds.), *Welt denken (Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks)*, Karl Alber, Freiburg - München, 2011, 255.

¹¹³⁷ Sobre la història del món ja n'he apuntat algunes coses (cf.III, cap.3.4.2.2.).

Al final de l'anàlisi de l'avorriment profund en el WS 1929/30, Heidegger diu que la temporalitat possibilita la <<subjectivitat dels subjectes, concretament de manera que l'essència dels subjectes consisteix justament en *tenir el Dasein*, és a dir, en abastar sempre ja d'entrada a l'ens en total (*Subjektivität der Subjekte, und zwar so, daß das Wesen der Subjekte gerade darin besteht, das Dasein zu haben, d. h. im vorhinein immer schon das Seiende im Ganzen zu umfassen*)>> (GA 29/30, 237/203). Ser Dasein equival a "tenir món" en sentit metoontològic: abastar l'ens en total. Tot i que en sentit estricte el món no és l'ens, sinó el que permet que puguem "tenir" l'ens en total, que aquest es pugui manifestar. I això en un doble sentit: com a ens en total i com a ens en cada cas així o aixà... és a dir, intramundament que es diu a *SuZ*. I amb això tornem al principi de tot: Dasein (ser-hi) significa ésser-en-el-món... Com veurem en el capítol següent, aquest *tenir del Dasein* com a abastar l'ens en el seu caràcter total (és a dir, "tenir" l'ens *des del* món), se'ns mostra fenomenològicament de manera privilegiada en certs estats d'ànim fonamentals (*Grundstimmungen*).

7.1.3. Excurs sobre el concepte de tot

En diverses ocasions Heidegger apunta el caràcter de *totalitat* del món (fins i tot parla d'"universalitat"), sense aclarir en quin sentit ho diu, i a la vegada la refereix al Dasein.¹¹³⁸ Per tal de donar una mica de rerefons filosòfic a tot això faig una presentació del concepte de *tot* amb diversos accents.¹¹³⁹ Exposo sintèticament la història del concepte (7.1.3.1.), distingeixo entre la concepció organicista i l'atomista (7.1.3.2.), m'aturo en la teoria dels tots i les parts de Husserl (7.1.3.3.) i concloc amb una reflexió oberta sobre el concepte de *tot* en relació a la qüestió del món en Heidegger (7.1.3.4.).

7.1.3.1. Presentació històrica del concepte de tot

Des de l'antiguitat trobem la distinció entre (a) *tot* i (b) *totalitat*. Per Aristòtil (a) un tot és allò al qual no li falta cap de les seves parts constitutives, a la vegada que aquestes estan contingudes en una unitat. Les parts components són elles mateixes unitats i la unitat del tot és resultant del conjunt de les parts. Plató ja distingia entre (a) *tot* com a conjunt en què la posició de les parts no és indiferent i (b) *totalitat* en què les parts es poden situar indiferentment d'una manera o altra. És la mateixa distinció que trobem en els termes llatins de (a) *totum* i (b) *compositum*. El *tot* és orgànic i el *compost* una suma de parts, un agregat¹¹⁴⁰; la relació amb les parts que tenen un i l'altre és diferent. (a) En el *totum* les parts són el que són a partir del tot que les precedeix. (b) En el *compositum* les parts són prèvies al conjunt (posterior), que es pot desfer sense afectar necessàriament a les parts. No hi ha agregat sense parts prèvies. (a) El *totum* té connotacions ontològiques més fortes que (b) el *compositum*, que es pot refinar fins arribar a la noció

¹¹³⁸ <<clarificaran el punt principal d'aquestes reflexions preparatòries, a saber: que el concepte "món" té un caràcter peculiarment universal (*qua* totalitat relativa a la dispersió), però relacionat essencialment, per això mateix, amb el Dasein humà (*das eine deutlich machen, worauf es mit dieser vorbereitenden Betrachtung ankommt: daß der Begriff >Welt< einen eigentümlich universalen (qua auf Zerstretheit relative Ganzheit) und doch dabei gerade wesenhaft auf menschliches Dasein bezogenen Charakter hat*)>> (GA 26, 221/202).

¹¹³⁹ Al llarg de la tesi s'han fet observacions rellevants per aquesta qüestió: p.e. respecte la paradoxa del conjunt de tots els conjunts de Russell (cf. III, cap. 1.2.2.)

¹¹⁴⁰ Ferrater Mora, J., *Diccionario de Filosofía*, Ariel Referencia, Barcelona, 1994, 3518.

lògica de *conjunt*. El que posem en un conjunt no queda ontològicament afectat per aquesta *operació* que sembla ontològicament neutre i *purament* lògica.

Ja en el vell estoïcisme hi ha la distinció entre la totalitat referida al cosmos (*tò pan*) i el tot (*tò olon*) com a in-finit, buit infinit o receptacle. Posteriorment Procle (neoplatònic, s.V d.C.) dibuixa la distinció entre el tot abans que les parts (el tot en la seva causa), el tot compost de parts (el tot com a existència) i un tot en la part (tot com a participació). Les dificultats derivades del ‘tot’ foren elaborades pels escèptics: per una banda un tot no és més que les seves parts, ja que sense elles desapareix; però si les parts mateixes formen el tot, aquest només és un *nom* al qual no li correspon cap existència individual. Llavors no existeix. Però sense tot, les parts deixen de ser parts i les hem d’acabar negant com a tals.¹¹⁴¹

Els debats medievals foren diversos i complexos. En resum, les opinions es poden classificar en tres grups, en funció de la distinció que es dóna entre tot i parts. (i) Hi ha una *distinció real o absoluta* de manera que el tot no es deixa reduir a la naturalesa de les parts que el componen (Duns Escot). (ii) Hi ha una *distinció modal*, per tal com no hi ha una tercera entitat distinta. El tot és un mode de ser de les parts no inclòs en aquestes. (iii) Hi ha una *distinció racional* (Suárez). És a dir, només la ment pot fonamentar la diferència entre el tot i les parts.¹¹⁴² Es poden intentar relacionar aquestes distincions amb el concepte de món heideggerià i la *diferència* entre món i ens. Sembla que la segona distinció és la que s’aproxima més (tot i que no del tot) al plantejament de Heidegger. El món és un *mode de ser* de (*totes*) les parts –de les parts com a tot- que no pertany a aquestes com a tal (distinció ii), igual que el ser no pertany a l’ens com a part o propietat real (distinció cosmològica-distinció ontològica). Si el món no és un ens, el tot ontològic no es pot reduir a la naturalesa de les parts! En cap cas seria una distinció real (i) entesa com a distinció òntica, “entre ens” o propietats d’ens. Un cos es distingeix *realment* de les seves parts, però aquesta distinció és òntica. La diferència entre el món i l’ens (intramundà)¹¹⁴³, no equival a la distinció entre cos i cap-tronc-braços..., sinó a la diferència ontològica.¹¹⁴⁴ D’entrada crec que Heidegger també rebutjaria la distinció racional (iii), en el sentit que per ell el món no és una idea –tampoc en el sentit kantia-. El tarannà del pensar heideggerià intenta arrelar les seves distincions conceptuals –encara que estiguin encara “per pensar”, com la diferència ontològica i la cosmològica- en els fenòmens mateixos. És a dir, en l’existir mateix com a àmbit de l’aparèixer (*Da* del *sein*, Aquí del ser –que exigeix el món-) i no en la ment, raó o consciència.¹¹⁴⁵

És clar que la qüestió del *tot* no s’abandona en l’època moderna. Es pot resseguir en la revolució cosmològica i científica, Spinoza, Leibniz, Kant (totalitat de les categories i totalitat de les idees pures de la raó, entre elles la de món), l’idealisme alemany i Hegel... També trobem reflexions interessants al llarg del s.XX.¹¹⁴⁶ Però ara em centro en les dues concepcions històriques dominants del *tot*, ja que les diferents

¹¹⁴¹ Ferrater Mora (1994), 3518.

¹¹⁴² Ferrater Mora (1994), 3519.

¹¹⁴³ Heidegger admet una certa distinció entre l’ens intramundà i l’ens *a seques* (cf.cap.6.1.1., 6.1.2.): l’ens *ingressa en el món* en un succés ontològic que no l’afecta ònticament. L’ens que “entra en el món” pot llavors mostrar-se en el seu en-sí, sense haver-se modificat la seva estructura.

¹¹⁴⁴ Amb això cal anar amb peus de plom, ja que *món* no significa *ens en total* o *ens com a tot*. A molt estirar, això seria un dels sentits habituals del terme, però Heidegger no creu que sigui el sentit originari ontològic de *món*.

¹¹⁴⁵ Que a més acostumen a ser pensats en termes òntics i presencialistes.

¹¹⁴⁶ Ferrater Mora (1994), 3519. P.e., O. Spann (*Kategorienlehre*, 1924) considera que la categoria de totalitat implica dos

accepcions del concepte i les diverses formes de veure la *relació del tot i les parts* depenen dels supòsits últims adoptats pel que fa a la naturalesa dels tots. *Grosso modo* distingim entre *organicisme* i *atomisme*.

7.1.3.2. Concepció organicista i atomista del tot

(A) *L'organicisme* (o totalisme) atribueix prioritat al tot, perquè la part només es pot entendre en el tot i des del tot del qual és part. Aquí hi trobem pensadors renaixentistes, filòsofs de tendència panteista i d'altres amb tendència idealista absoluta (tot judici particular és incomplet, parcialment fals i només vertader en relació al tot (absolut), al que *no* és el que és *en relació a* un altre). Però el supòsit organicista també es troba en posicions com les defensades per Driesch (causalitat total), Smuts (holisme) o Fink (fenomenologia de la totalitat).¹¹⁴⁷

(B) *L'atomisme* concep el tot com a *suma* de parts. El tot es descobreix en l'anàlisi (sempre possible) de les parts components. Aquest supòsit coneix diferents modalitats. Atès que podem trobar, p.e., un atomisme metodològic (i/o lògic) que no defensi un atomisme ontològic en sentit fort (el qual sostindria que el que hi ha es deixa descompondre en els seus elements últims, autosubsistents amb independència els uns dels altres); l'atomisme lògic de Russell, etc.

Tant l'atomisme com l'organicisme acostumen a ser "ingenus" en el sentit que no exposen ni treballen els seus supòsits fonamentals. A part de Husserl que exposaré en el següent subcapítol, E.Nagel (1901-1985) desenvolupa una anàlisi ontològicament neutral, que és crítica tant amb les tendències totalistes com amb les atomistes. Distingeix diversos sentits de 'tot' i 'part', i retreu que habitualment no queda clar en quin sentit s'usen els termes. L'anàlisi de 'tot' s'ha de completar amb la de 'suma' i 'addició'.¹¹⁴⁸ En conclusió, no es pot associar qualsevol significat de 'tot' amb un significat no determinat de 'suma' i viceversa. Els *organicistes* cometrien l'error de reduir sempre 'suma' a 'tot' i aquest a 'conjunt les propietats del qual són distintes de les propietats de les seves parts'. Els *atomistes* caurien en l'error invers: l'intent d'efectuar en cada cas concret l'anàlisi de les totalitats orgàniques i veure si les propietats del tot són sumes de les propietats de les parts o si efectivament l'anàlisi resulta impossible momentàniament, cosa que no treu que es pugui desenvolupar més endavant.¹¹⁴⁹

principis. (i) El tot es manifesta en les parts, de manera que el tot és una suma (principi de particularització). (ii) El tot, però, no està comprès ni s'esgota en les seves parts (principi de la dependència orgànica). La categoria de *personalitat* recull de forma exemplar el 2n principi, car no es tracta d'una mera suma de parts, o una dispersió de moments, i a més les parts només s'entenen a partir del tot.

¹¹⁴⁷ Fink distingeix en el concepte de *tot* tres orientacions: (1) la *lògica* en què el tot és suma indeterminada o *lógos* de la totalitat, que l'articula en les seves parts i relacions recíproques; (2) la *teològica* en què el tot és una trama arquitectònica amb Déu al cim; (3) l'*ontològica* en què el tot és quelcom limitat pel no-res.

¹¹⁴⁸ També hi ha diferències en el concepte de 'suma'. Hi ha sumes que són sèries i d'altres que no ho són. Hi ha sèries ordenades i no ordenades; sèries ordenades commutatives i associatives, de commutatives però no associatives, i d'ordenades no commutatives, o no uniformement commutatives, però associatives.

¹¹⁴⁹ Ferrater Mora (1994), 3520-3521. Nagel defensaria un atomisme metodològic, sense comprometre's amb un atomisme ontològic de caràcter fort.

7.1.3.3. La teoria dels tots i les parts de Husserl

M'interessa aturar-me en **Husserl** (1859-1938) atès que desenvolupa una anàlisi detallada del significat de 'tot', 'conjunt', 'part', 'component', 'suma', i perquè fou mestre de Heidegger. Husserl reprèn vigorosament la temàtica del tot i les parts en el si d'una *ontologia formal* de caràcter universal que havia de servir per a tota ontologia material (sobre qualsevol tipus d'objecte).¹¹⁵⁰ Els fonaments de la seva *teoria dels tots i les parts* es troben a la 3^a de les *Investigacions lògiques* (1900). El 'tot' és definit com el conjunt de continguts vinculats *per una fonamentació unitària*, sense ajut d'altres continguts. Tals continguts s'anomenen 'parts', mentre que 'fonamentació unitària' significa que tot contingut està, en tant que fonamentat, en connexió (directa o indirecta) amb tot altre contingut d'aquell tot. Ara bé, no totes les parts són iguals, sinó que varien d'acord amb la funció que tenen en el tot -a més que les parts poden ser tots-.¹¹⁵¹

Husserl distingeix dues menes de *parts*: els *pedaços* (*Stücke*), *parts* pròpiament dites que són independents relativament a un tot i els *moments* (*Momente*) o *parts abstractes* que no són independents relativament al tot, ja que no poden subsistir per si soles.¹¹⁵² En quin sentit podem *separar* uns continguts dels altres, mentre que n'hi ha que no es deixen separar? En <<l'esfera fenomenològica, per a l'esfera dels continguts realment viscuts (*wirklich erlebten Inhalte*) (...) tots els continguts són inseparables>>. I el mateix passa amb <<els continguts-cosa (*Dinghalte*) –que s'ofereixen en el fenomen- respecte la unitat total del que apareix>>.¹¹⁵³ Podria semblar que hi ha dues unitats, la fenomenològica (de la consciència, per simplificar) i la còsica (del "món", per simplificar); la subjectiva i l'objectiva.¹¹⁵⁴ Però això no és acurat,

¹¹⁵⁰ Schérer, R., *La fenomenología de las "Investigaciones Lógicas" de Husserl*, Gredos, Madrid, 1969 (ed.orig.1967), 212: "La constitució d'una *ontologia formal general*, és a dir, l'expressió de lleis que valguin pel conjunt integral dels objectes suposa que hi ha quelcom formalitzable en les mateixes lleis sintètiques, o també que poden enunciar-se lleis per a la forma de l'objecte en general".

¹¹⁵¹ Ferrater Mora (1994), 3519. Hi ha *tots* compostos de *totalitats*, emprant la terminologia de Ferrater Mora.

¹¹⁵² Cf. Husserl, E., *Logische Untersuchungen II*, Max Niemeyer, Halle, 1901 (1^a ed.). (Trad. cast. de José Gaos i Manuel García Morente: Husserl, E., *Investigaciones lógicas, 2*, Alianza Editorial, 1999) –a partir d'ara citaré el text com a *LU II*, amb la pàgina alemanya primer i la de la traducció castellana després.

<<D'entrada fixem una divisió fonamental del concepte de part, la divisió entre *pedaços* –parts en sentit estricte-, i *moments* ("cares") o *parts abstractes* del tot. Anomenem *pedaç* a tota part que és independent relativament a un tot T. Anomenem *moment* (una cara o part abstracta) del mateix tot T a tota part que és no-independent relativament a tal tot. I aquí és indiferent que el tot mateix sigui independent o no-independent en absolut o relativament a un tot superior. Segons això, *parts abstractes poden tenir pedaços, i pedaços poden tenir parts abstractes*. Parlem dels *pedaços* d'una duració, encara que aquesta sigui quelcom abstracte; i també parlem de *pedaços* d'una extensió. Les formes d'aquests *pedaços* són parts abstractes inherents a ells. (*Wir fixieren zunächst eine fundamentale Eintheilung des Begriffes Theil, nämlich die Eintheilung in Stücke oder Theile im engsten Sinne, und in Momente ("Seiten") oder abstracte Theile des Ganzen. Jeden relativ zu einem Ganzen G selbständigen Theil nennen wir ein Stück, jeden relativ zu ihm unselbständigen Theil ein Moment (eine Seite oder einen abstracten Theil) dieses selben Ganzen G. Es ist hierbei gleichgültig, ob das Ganze selbst, absolut oder relativ zu einem höheren Ganzen betrachtet, selbständig ist oder nicht. Abstracte Theile können danach wieder Stücke haben und Stücke wieder abstracte Theile. Wir sprechen von Stücken einer Zeitdauer, obschon diese etwas Abstractes ist, ebenso von Stücken einer Ausdehnung. Die Formen dieser Stücke sind ihnen innewohnende abstracte Theile.*)>> (*LU II*, 260/415)

¹¹⁵³ *LU II*, 231/393. El que es diu sobre els continguts-cosa és un afegit del 1913.

¹¹⁵⁴ Paradoxalment, l'equivalent (aproximat, atès que Heidegger no se situa en el paradigma de la consciència) d'això en Heidegger seria el seüent: l'esfera *fenomenològica* tindria a veure amb el *Dasein* (i el *món* en sentit ontològic, sense cometes: totalitat del ser manifestable com a tal) i l'esfera *còsica* amb l'ens, que no entra en el discurs sense *Dasein* ni *món*. Per tant, no són dues esferes oposables, sinó aspectes d'una mateixa esfera!

perquè la unitat dels continguts-cosa rau en la unitat del que apareix i el que és viscut, per tant no es tracta de dues unitats disjunts, sinó de pols del mateix (de la mateixa estructura intencional del fenomen en general).¹¹⁵⁵ Husserl segueix una “anàlisi perceptiva i lògica” segons la qual “a la idea d’objecte” -en sentit formal general- “li correspon els conceptes de tot i part”.¹¹⁵⁶ Les parts d’una cosa (o més en general d’un contingut) s’expressen per *predicats* (atributs), però perquè un predicat expressi una part que cal que sigui un *predicat real*.¹¹⁵⁷ Per poder parlar de part cal “que es pugui dissociar quelcom en la unitat d’un tot”, sense que això impliqui que “tota part sigui una part real en el sentit de la realitat del fragment”.¹¹⁵⁸ El tot real divisible dona lloc a parts “independents” (*pedaços, trossos*), mentre que les parts “dependents” són abstractes (*moments*) com el color respecte la superfície. Les úniques parts “absolutament independents” són “les parts concretes que es poden separar d’un tot i representar-se a part: un cap, una mà. Per contra, el color d’aquesta mà, l’extensió del cos (...) són parts dependents.”¹¹⁵⁹ Però en la seva aplicació la distinció entre parts inseparables (el color) i parts no-inseparables (el cap) és relativa. No es poden separar ni els continguts fenomenològics respecte la unitat de la consciència, ni els continguts còsics respecte la unitat del que apareix.¹¹⁶⁰ Aquell contingut <<en la mateixa natura del qual no es funda cap dependència respecte altres continguts>>, que <<és el que és, sense cuidar-se en absolut de tots els altres (*in der Natur des Inhalts selbst gründe keine Abhängigkeit von anderen, er sei, was er sei, unbekümmert um alle anderen*)>>, és per essència ideal un contingut independent, no-inseparable.¹¹⁶¹ Segons Husserl, aquesta distinció fenomenològica passa a ser una distinció objectiva, tan bon punt <<substituïm els termes contingut i part del contingut pels termes objecte i part de l’objecte>>.¹¹⁶²

El tema central de la 3^a investigació lògica, segons Schérer, és “l’articulació de la forma en el sensible”. (i) El *real* (perceptible en una realitat sensible) existeix únicament com a “conjunt de fragments

¹¹⁵⁵ O consciència en el sentit transcendentel que Husserl determinarà a partir d’*Idees* (1913).

¹¹⁵⁶ La distinció tot/parts és aplicable a la lògica, les matemàtiques, la psicologia...

¹¹⁵⁷ Schérer (1969), 202: “Per exemple, *ser, existent, quelcom*, no són predicats reals, amb relació a un objecte: no afegixen res al subjecte de la predicació, no expressen el que ell efectivament té, el que es dona en ell independentment de totes les relacions en les quals està insertat. Per contra, *rodó, vermell*, són predicats reals d’un subjecte. La mateixa distinció s’imposa pel que fa a les relacions en què entren els predicats: *vermell* no és la part d’un color: n’és la seva especificació última”.

¹¹⁵⁸ Si el *vermell* ha de ser considerat una part, p.e., cal que sigui el “moment qualificatiu” d’una superfície colorada, dissociat d’un moment distint, p.e., el d’una superfície verda.

¹¹⁵⁹ Schérer (1969), 203.

¹¹⁶⁰ <<La separabilitat no vol dir altra cosa que podem mantenir idèntic aquest contingut en la representació, encara que variem sense límits (amb variació capritxosa, no impedita per cap llei fundada en l’essència del contingut) els continguts units i en general donats juntament. I això, al seu torn, significa que el contingut separat roman intacte, encara que s’anul·lin alguns o tots els continguts concomitants. (*Die Lostrennbarkeit besagt nichts Anderes, als daß wir diesen Inhalt in der Vorstellung festhalten können bei schrankenloser (willkürlicher, durch kein in der Natur des Inhalts gründendes Gesetz verwehrter) Variation der mitverbundenen und überhaupt mitgegebenen Inhalte, so daß er schließlich sogar durch ihre Aufhebung unberührt bliebe*)>> (*LU II*, 232/393). El que, al meu entendre, queda més indeterminat és *el representar* en el qual es dona aquesta distinció. No és clar si aquest s’identifica amb l’estructura (unitària i originària) de la intencionalitat, si apunta cap a la unitat fenomenològica (consciència) o cap a la unitat de l’aparèixer (unitat còsica). Com tampoc és clar fins a quin punt aquestes diferències no es copertanyen en una unitat, i qui porta la veu cantant en tant que pol unificador.

¹¹⁶¹ La *no-independència* (o inseparabilitat) <<rau en el pensament positiu de la dependència (*Abhängigkeit*)>> (*LU II*, 233/394).

¹¹⁶² Husserl considera que sense referència a la consciència podem establir la distinció entre *abstracte* (inseparable) i *concret* (separable). (cf. *LU II*, 232-233/394).

del tot, igual que les formes sensibles d'unitat fundades en la coexistència d'aquests fragments" (exemples de la 6^a Investigació (§ 61): "la unitat de les parts d'una cosa, dels arbres, d'una avinguda, de les vivències psíquiques). Però (ii) "la unitat mateixa, la idea d'unitat o de tot, no és 'real'; és precisament un predicat categòric". Hem de ser capaços, doncs, de distingir entre: (i) "la particularització de la unitat o del seu contingut material, per mitjà del qual la unitat apareix com una forma material" i (ii) "la unitat en tant que forma, considerant en ella el que confereix unitat al tot i depèn del categòric".¹¹⁶³ Aquí es dona la distinció forta entre *material* i *formal*, que Heidegger aplica en distingir el *real* (l'ens mateix) de la *realitat* (el ser de l'ens). El *real* no depèn ni del món ni del Dasein, però la *realitat* sí –requereix una comprensió del ser (cf. III, cap. 2.3.1.)-.¹¹⁶⁴

7.1.3.4. El concepte de tot en relació a la qüestió del món en Heidegger

És coneguda l'admiració de Heidegger per les *Investigacions lògiques* de Husserl.¹¹⁶⁵ La noció d'ontologia formal li és familiar. En diversos llocs, Heidegger usa conceptes formals¹¹⁶⁶ sense reduir-los a la formalitat buida, car els entén com a *indicacions formals* (cf. cap. 3.2.2.2., apartat IV). P.e., el món és un *quelcom* originari, segons *SuZ*. Segons el SS 1928, no és un no-res absolut, sinó un no-res originari (cf. cap. 6.3.2.2.). Formalment parlant és *quelcom*, tot i no ser *un ens*.¹¹⁶⁷

Per altra banda, Heidegger no explicita la noció de *tot*, que oscil·la en funció del context d'ús. El més rellevant és la qüestió de com pensar el *tot* o *totalitat* que escau al món. El món és una *totalitat de ser* (cf. III, cap. 2.4., 3.4.1.1. (apartat I); IV, cap. 8), la unitat de la diversitat del ser (cf. cap. 8.2.1.), un fons¹¹⁶⁸, un horitzó englobant que reparteix "les cartes" al Dasein (obertura de l'espai de joc¹¹⁶⁹ total de les possibilitats)¹¹⁷⁰, la manifestivitat total de l'ens com a tal (cf. cap. 6.3.3.1. (apartats II.1, II.3.) i 8.3.2.2.). En els cursos 1927/30 s'insisteix que el món aporta el *caràcter de totalitat* a l'ens (cf. cap. 6.3.1.2., 6.3.3.1.), tot i que d'entrada no s'identifiqui amb *l'ens en total* (cf. cap. 7.1.2.). El món en qualitat de *com* de l'ens en total¹¹⁷¹ és una determinació ontològica (no pas òptica) de l'ens.

Però és lícit aplicar al *món* la distinció formal (husserliana) de tot i parts? Aquesta distinció és aplicable a tot *objecte*. Però ja hem establert que el món no és un objecte en absolut. De fet, ni tan sols és determinable com a ens! Només l'ens pot esdevenir *objecte*, és a dir, *contingut* d'un representar, mentre

¹¹⁶³ Schéerer (1969), 212.

¹¹⁶⁴ Evidentment aquí hi ha el problema que *el real* no és comprès com a tal sense *realitat* ("idea del real" en terminologia més husserliana), i *en aquest sentit* sí que depèn del món i del Dasein. És a dir, el real no depèn del món i del Dasein, però llavors no s'hi té accés. Per tal que es manifesti, ha d'entrar en el món (cf. cap. 6.1.2.).

¹¹⁶⁵ Tot i que no tinc informació precisa sobre un coneixement profund de la 3^a Investigació.

¹¹⁶⁶ P.e.: 'quelcom', 'ens'... o fins i tot 'ser' i 'món'.

¹¹⁶⁷ La distinció entre el fenomen en sentit vulgar i el fenomen fenomenològic (fenomen de ser) al § 7 de *SuZ*, apuntala la possibilitat d'aquesta mena de discurs.

¹¹⁶⁸ Eventualment he parlat del món com a fons (fons de significativitat; fons i fonament; etc.) (cf. III, cap. 3.4.1.2., apartat III.2.; IV, cap. 3.2.2.1., 5.2.1., 6.2.1.1.).

¹¹⁶⁹ S'ha designat sovint el món i encara més l'obertura (sense especificar ara si és la del Dasein o la del món) com a *espai de joc* de les possibilitats existencials (cf. III, cap. 1.3.4.2. (apartat III), 1.4.2. (esp. 1.4.2.1., apartat I; 1.4.2.2., apartat II.1.), 2.4. i 3.4.2.2. (apartat IV); IV, esp. cap. 5.3.1. i 6.3.1.2. (apartat II), però també en els cap. 6.3.1.1. (apartat I), 6.3.3.2. (apartat I) i 8.3.5.).

¹¹⁷⁰ Més endavant es determinarà l'essència del món com a *joc de la transcendència* (cf. cap. 8.2.).

¹¹⁷¹ Sobre aquest *com de l'ens* (en total) n'he parlat arrel dels cursos del 1927/30 (cf. cap. 4, 5.2.2., 7.2., 8).

que el món no és representat, percebut ni captat com a tal. S'hi accedeix de biaix. Principalment rebem notícia del seu caràcter de totalitat *afectivament* (cf.III, cap.2.1.; IV, cap.7.1.1.1., 7.1.1.2., 7.2.). Però és que si el món no s'identifica ni tan sols amb l'ens en total¹¹⁷² no té sentit dir que cada ens particular és *part* del món. Però la qüestió no és tan senzilla, ja que si pensem el món ontològicament, d'aquest pensament *l'ens un moment!*¹¹⁷³ Segons això l'ens seria una *part abstracta (moment)* del món, però no un tros o *pedaç*.¹¹⁷⁴ Fink, p.e., reconeix que l'ens intramundà és un *moment essencial del món*.¹¹⁷⁵ A part, que també és cert que hi ha un sentit trivial en què l'ens particular o regional és *part real (tros o pedaç)* de l'ens en total (“món”).

Filant més prim: *l'ens* només es pot *manifestar* a partir del món, com a ens intramundà¹¹⁷⁶ o “part” d'una totalitat òntica (“món”, si es vol). Però aquest *ens-total* (“món”) guanya el caràcter de totalitat gràcies al *món* (totalitat ontològica). És l'ens, com sembla, una part no-independent del món, un *moment* del món?¹¹⁷⁷ O a la inversa, el món és un *moment* (ontològic) de l'ens?¹¹⁷⁸ Però no podem *dir* que l'ens sigui un *pedaç* del món (ontològicament pensat).¹¹⁷⁹ Possiblement el plantejament sigui erroni, ja que per parlar de *tots i parts* hi ha d'haver un *mínim continu categorial* que abasti allò que és *part* i allò que és *tot* (p.e. una paella (el plat cuinat) és un tot que té una continuïtat categorial amb l'arròs, el safrà, la ceba, la nyora, el marisc, etc. en tant que “comestible”). Però entre *ens* i *món* hi ha una diferència radical (diferència cosmològica). **Fink** també diu això al SS 1946, quan problematitza l'aplicació de la representació del tot i les parts a <<la *relació del món i l'ens intramundà*>>, en tant que aquesta distinció sorgeix de l'ens.¹¹⁸⁰

¹¹⁷² L'expressió ‘tot de l'ens’ és ambigua: pot referir-se a un ens que abasta tot l'ens o esmentar el *caràcter de totalitat* de l'ens, que permet que aquest sigui *en total* (i que ja té a veure amb el *món* en sentit ontològic).

¹¹⁷³ Que el món no sigui l'ens no significa que es pugui donar món sense ens. Això seria absurd. Tant com parlar de *ser* sense ens (literalment: allò que és).

¹¹⁷⁴ He de reconèixer que sona estrany que l'ens sigui *part abstracta* del món, donat el domini d'un cert *realisme* ingenu en l'enteniment comú, segons el qual les coses existeixen i estan fora de dubte, mentre que el ser i el món serien més aviat “idees” i secundàries.

¹¹⁷⁵ <<El món envolta i abasta totes les coses –i ell mateix no està separat i apartat d'aquestes-, més aviat les coses li pertanyen, i l'intramundà com a tal és un moment essencial del món (*Sie umfängt und umspannt alle Dinge –und ist selber nicht von den Dingen getrennt und abgeschieden-, vielmehr sind die Dinge ihr gehörig, und das Binnenweltliche als solches ist ein wesenhaftes Weltmoment*)>>. Fink (1960), 217.

¹¹⁷⁶ Estem parlant de la possible *manifestació de l'ens* en allò que és, en el seu què-és i com-és. Una cosa diferent és la possibilitat (especulativa) de *pensar* l'ens *qua* ens, prescindint del seu *ser* (*com a...* això o allò), és a dir, “fora del món” (cf.III, cap.2.3.1.3.).

¹¹⁷⁷ Això, però, no ho podem dir en sentit categorial, perquè el món no és pensat ònticament.

¹¹⁷⁸ D'entrada això no sembla possible si parlem de l'ens en general. Especialment a *SuZ* podria semblar, més aviat, que el món fos un *moment* del Dasein. Però tal i com he intentat aclarir, això només és legítim si pensem el Dasein no merament com a ens, sinó com a ésser-en-el-món (Dasein 2).

¹¹⁷⁹ En rigor, però, tampoc podem *dir* que l'ens *no* sigui un *pedaç* del món. Ens trobem en una situació anàloga a la presentada a partir dels §§ 43 i 44 de *SuZ* segons els quals el *real* hi seria sense *realitat* (l'ens sense el ser, sense el món...), però no podríem *dir*-ho (cf.III, cap.2..3.; esp.2.3.1.3., 2.3.2.3.). Dir-ho *invalidaria* performativament el que s'està dient! Atès que l'ens “independent del ser” (món) *no és* com a tal, és a dir, no és l'ens *que és com és i el què és*, car no s'hi pot accedir. L'ens sense fenomen, sense ser, sense manifestivitat és un concepte especulatiu límit.

¹¹⁸⁰ Fink (1985), 86-87. Fink analitza dos usos de la distinció tot / parts i rebutja que siguin aplicables al món. Segons el primer ús les parts i el tot són de *la mateixa mena (gleichartig)*, com és el cas d'un tot corporal compost de *pedaços* (en el sentit husserlià). D'acord amb el segon el tot és *qualitativament diferent* de les seves parts, com en el cas de <<la totalitat d'un home respecte les seves parts com la materialitat, la vida orgànica i la consciència psíquica i espiritual>> (87). Però Fink nega que es pugui entendre el món agafant àmbits òntics distints i ajuntant-los. Ja que a partir de diferents parts òntiques el que aconseguixes és un tot òntic, un *ens*, cosa que el món no és...

És problemàtic aplicar la noció *formal* general de ‘tot’ al món, com si aquest fos un contingut *material*. Estrictament el món no es pot subsumir a cap forma *categorial*, perquè la seva forma de ser no és l’estar-aquí¹¹⁸¹, ni es deixa reduir a la forma de ser del Dasein (segons defensa Thomas). De fet, l’accés al món (fenomen) i especialment al seu caràcter *total* és *afectiu* –per tant, exigeix el Dasein-. Malgrat que en el *comprendre* ens projectem (en el món, vers un món, sobre el ser, etc.), la “notícia” del món com a *tot* arriba gràcies als estats d’ànim fonamentals (cf. cap. 7.2.). Fins i tot *l’ens en total* (“món”) s’obté afectivament i no primàriament en un *comprendre*.

Però llavors el món no és un *concepte formal* en absolut? Això no es deixa respondre de manera planera. (i) D’entrada no és un concepte formal en sentit lògic tradicional.¹¹⁸² (ii) En segon lloc, tampoc acaba de ser un concepte formal en el sentit de l’ontologia formal exposada per Husserl -tot i estar més a prop d’aquesta que de la concepció de la lògica formal-.¹¹⁸³ (iii) Però quan pensem ontològicament el món no ens remetem explícitament al seu *contingut* (de ser), i en aquest tercer sentit, el món (món 4) *sí* que és un concepte *formal* (p.e. espai de joc total de les possibilitats de ser; manifestivitat total de l’ens *com a* tal que dona la unitat a la diversitat del ser, etc.). En el darrer sentit de ‘formal’ hi ha una referència *material* inevitable, perquè el món no és mai extern o independent a l’existència concreta. La copertinença ontològica de *mundanitat i ipseïtat* significa que la “formalitat” i “generalitat”¹¹⁸⁴ del món no van soltes, sinó que estan íntimament vinculades amb el Dasein *mateix* que engloben, el Dasein *mateix* que malda per preguntar-se pel món o que ignora la pregunta, etc. Nancy, fent un ús peculiar de l’oposició tot-parts de caràcter ontològic, considera que el món és “la totalitat parstotalitària, intotalitzable, en què cada part té tota l’extensió del tot, però en la qual el tot no consisteix més que en l’*extra* mutu de *parts*. En la qual cosa consisteix la singularitat del singular plural.”¹¹⁸⁵

¹¹⁸¹ Ni a l’estar-aquí presencial físic o fins i tot material, ni tampoc a la forma de ser de les representacions mentals, pensades (per defecte) com a *presència mental*, com a estar-aquí no-material (és a dir, com a un *mode* més aviat indeterminat de l’estar-aquí (*Vorhandenheit*)). El món no es pot reduir a *idea* ni a *representació general* d’una consciència (empírica o transcendental).

¹¹⁸² De fet, ja en el § 18 de *SuZ* s’apunta una inversió de l’ordre tradicional de fonamentació (el formal determina el material). Els conceptes formals, com els de *relació*, són derivats i no originaris, si els comparem amb el de *significativitat*, o fins i tot, amb el de *remissió* (*Verweisung*) (cf. III, cap. 1.3.4.2., apartat V).

¹¹⁸³ Fink rebutja també que l’aplicació de <<la relació formal de tot i part, totalment buida i sense cap mena de contingut objectiu o realitat (*Sachhaltigkeit*)>>, sigui pertinent en el cas del món. Perquè fins i tot enunciats formals com que el tot ha de ser més gran que les seves parts grinyolen quan les apliquem al món. I és que <<la formalització ho és de relacions òntiques i, encara que formalment buida, roman bàsicament referida a l’ens>>, de manera que no es pot aplicar pròpiament al món. Fink (1985), 87.

¹¹⁸⁴ És a dir, el concepte ontològic de món (món 4) posseeix una *generalitat no abstracta* (indicació formal a *realitzar* en cada cas), que fa que el concepte no s’esgoti mai en *una* sola concreció (possible), p.e. un concret món circumdant, comú, històric de tal Dasein (més o menys extens, és a dir, més o menys col·lectiu).

¹¹⁸⁵ Nancy, J.-L., *El sentido del mundo*, La Marca Editora, Buenos Aires, 2003 (ed. orig. 1993), 222. El *singular plural* és el Dasein, en cada cas el seu, però sent-amb els altres, i en aquest sentit és la *part* peculiar del *tot* que “conté” aquest.

7.2. El caràcter de totalitat revelat en els estats d'ànim fonamentals

Heidegger parla d'estats d'ànim fonamentals (*Grundstimmungen*) per referir-se a les maneres d'estar-temprat que impliquen un explícit obrir-se al món. En aquestes formes d'estar expressament oberts a la manifestivitat de l'ens en total l'accés al fenomen del món serà més "fàcil". Pel que fa a la present investigació del món vull recordar que mentre el caràcter de *totalitat* (del món i del Dasein) apareix de la mà de l'afectivitat a *SuZ*, *WiM* i en part *VWdG*, no sempre és així. En curs SS 1928, i en parts de *VWdG*, la qüestió de la totalitat apareix a partir principalment a partir del projecte (cf. cap. 6.3.1.).

Encara més. Es podria entendre que el "com" del món (tot i que des de la metontologia no és altra cosa que el *com* de l'ens en total) s'ateny per l'afectivitat, mentre que el seu "què" (peculiar i no òntic; parcialment associat amb el "què" de l'ens en total *intramundà*) estaria més aviat determinat pel *projecte* (del comprendre el ser). Aquesta sistematització dels conceptes és polida, però no per això més fidel als fenòmens, car el "què" de la totalitat (del món i del Dasein mateix) està més aviat *determinat per l'ens!* Justament és el *com*, el *caràcter de totalitat* el que es constitueix per traspassar!¹¹⁸⁶ En contra de la sistematització aclaridora i *simplificadora*, és més aviat el *projecte* del món qui aporta el *formal* caràcter de totalitat a l'ens, però el (com a) "què" es manifesti l'ens en total (el seu *què és*) no depèn del projecte, sinó més aviat de l'afectivitat concernida per l'ens *fàctic* enmig del qual ens trobem. En rigor, és el propi *ens* (que ens *afecta* i travessa)¹¹⁸⁷ qui dotarà de contingut el "què" de la totalitat. L'ens mateix *deslliurat* en el nostre estar-temprats és el que (sempre des del *com* total a partir del qual *se li permet* comparèixer (és a dir, el món)) *determina* el contingut. Així, el projectant mateix està penetrat i impregnat per l'ens, *immers* en l'ens que ell *sobrepassa* projectant-lo a partir d'un món (comprensió del ser). Només així s'entén que el món pugui "canviar", pel que fa al seu *què*, i pel que fa al seu *com*, és a dir, que oscil·li (*schwingt*) en la seva amplitud (*Weite*) o estretor (cf. *VWdG* i WS 1929/30). És cert que el deixar-se vincular i concernir (afectivitat) exigeix el transcendir projectiu per sobre de l'ens. Però el contingut del vincle i concerniment no és "obra del projecte", amb la qual cosa, les acusacions d'idealisme cauen pel seu propi pes.

El <<món com a totalitat (*Welt als Ganzheit*)>> (GA 9, 157/135), la respectiva <<totalitat del per-mor-de (*Ganzheit des Umwillen*)>> (GA 9, 158/136) o la manifestivitat de l'<<ens en total (*Seienden im Ganzen*)>> (GA 9, 110/98) designarien el *mateix estat de coses* (*Sachverhalt*)¹¹⁸⁸, segons Görland. Fixem-nos però que no és l'ens en total qui equival al món com a totalitat, sinó la *seva* manifestivitat. En tot cas, no *captem* pas l'ens en total, senzillament se'ns desvela en la mesura que ens hi trobem enmig (afectivament afectats i concernits per ell). Aquest desvelar-se (d'una manera o altra) l'ens en total és l'*esdeveniment fonamental* del nostre Da-sein.¹¹⁸⁹

¹¹⁸⁶ Görland (1981), 23: "El què de la totalitat del món i del si-mateix (*Das Was der Welt- und Selbstganzheit*) no procedeix només del projecte, del sobrepassar temporal, sinó també a partir del sobrepassat (*aus dem Überschrittenen*), només el caràcter de totalitat mateix és configurat únicament pel sobrepassar (*nur die Ganzheitlichkeit selbst wird durch den Überschritt allein gebildet*)".

¹¹⁸⁷ Ens *afecta* afectivament. Podem prendre el clima com a exemple i metàfora general d'aquest travessar-nos i afinar-nos determinant (cf. cap. 7.1.1.).

¹¹⁸⁸ Görland (1981), 23.

¹¹⁸⁹ <<La disposició afectiva de l'estat d'ànim no només desvela en cada cas de la seva manera l'ens en total, sinó que – lluny de ser una cosa accidental– tal desvelar és a la vegada l'esdeveniment fonamental del nostre Da-sein [ser-hi] (*Die Befindlichkeit der Stimmung enthüllt sich nicht nur je nach ihrer Weise das Seiende im Ganzen, sondern diese Enthülltheit*

A continuació exposo com revelen la totalitat i quina revelen els estats d'ànim fonamentals de l'angoixa (cap.7.2.1.) i de l'avorriment profund (cap.7.2.2.). Però això no significa que només n'hi hagi dos. En podríem "identificar" d'altres. De fet, fins i tot en Heidegger se n'apunten alguns més, com l'*entusiasme*, p.e.. El WS 1929/30 acaba amb una menció a un tremp on bada especialment la *profunditat* del món. El curs conclou havent "determinat" l'home (Dasein fàctic) com l'ens transposat en el *possible*, i així vinculat al *real*. Aquest ens es pot estremir i esglaiar enmig de l'ens. Aquest terror¹¹⁹⁰, aquesta profunditat del propi existir, de l'enigma del seu ésser-en-el-món, de l'abisme del seu ser-fonament, permet la irrupció de l'*admiració* o *entusiasme*. Aquest és la guspira que encén la tènue i fascinant flama de la filosofia.¹¹⁹¹ L'encativament que neix de l'esglai i *possibilita* el preguntar essencial.¹¹⁹² Aquesta és una flama tan inoblidable com difícil de conservar. Espero que ni que sigui per moments, com un guspirejar, aquesta tesi espurnegi aquell *entusiasme* i *esglai* sense el qual la pregunta, tan ingènua com irrenunciable, de 'què és el món?' ni tan sols s'haurà encetat.

7.2.1. L'angoixa

A *Què és metafísica?* (1929) la pregunta directriu és: *per què, en general, hi ha ens i no pas més aviat no res?*. El problema rau en el *no-res* que la ciència rebutja, atès que ella s'ocupa de l'ens i de (no) res més. Heidegger desestima l'apropament al no-res des de la lògica, que el redueix al 'no (*Nicht*)' i a la 'negació (*Verneinung*)' –acció de l'enteniment-, mentre que aquests són derivats del *no-res* originari, palesat precisament en l'angoixa.¹¹⁹³ Com arriba Heidegger a aquesta tesi?

Preguntar-se pel no-res contravé la lògica i el sentit comú més elementals.¹¹⁹⁴ Habitualment *el no-res* es concep com a negació de tot el que hi ha: <<la completa negació de la totalitat de l'ens (*die vollständige Verneinung der Allheit des Seienden*)>> (GA 9, 109/97); el no-ens en absolut. Heidegger nega que es pugui *copsar* la totalitat de l'ens¹¹⁹⁵, però creu que *es dóna* en l'estar-temprats-anímicament, que s'esdevé *amb* nosaltres i ens determina (*bestimmt*), en tant que configura el nostre tremp o estat d'ànim

ist zugleich –weit entfernt von einem bloßen Vorkommnis- das Grundgeschehen unseres Da-seins>> (GA 9, 110/98).

¹¹⁹⁰ Al llarg de la tesi l'hem designat també com a 'inhospitalitat (*Unheimlichkeit*)', 'angoixa (*Angst*)' i fins i tot com a 'avorriment profund (*tiefe Langeweile*)'. Aquí aquest esglai és "generador" de l'entusiasme filosòfic, de l'ímpetu i la meravellar-se en l'enigma del "simple" ésser-en-el-món.

¹¹⁹¹ L'home que és <<*transposat* en el possible, ja ha d'*estar provist* constantment del real. I només perquè està així provist i transposat, pot *esglaiar-se*. I només on es dóna la perillositat de l'esglaiar-se es dóna la benaurança de l'admirar-se: aquell velant estar arravatat que és l'alè de tot filosofar, i que els més grans d'entre els filòsofs anomenaren l'*enthousiasmos* (...). (*Versetzt ins Mögliche, muß er ständig versehensein des Wirklichen. Und nur weil so versehen und versetzt, kann er sich entsetzen. Und nur, wo die Gefährlichkeit des Entsetzens, da die Seligkeit des Staunens - jene wache Hingerissenheit, die der Odem alles Philosophierens ist, und was die Größten der Philosophen den enthousiasmos nannten,...*)>> (GA 29/30, 531/432).

¹¹⁹² Heidegger conclou el curs amb un corprenedor fragment de la <<Cançó èbria (*das trunkne Lied*)>> del *Zarathustra* de Nietzsche, aquell últim gran filòsof i "entusiasta", que ens invita a experimentar *què és el món*. Nietzsche, F.W., *Also sprach Zarathustra*, vol. XIII, 410. En la traducció catalana de Manuel Carbonell: Nietzsche, F.W., *Així parlà Zarathustra*, Edicions 62, Barcelona, 1983, 291.

¹¹⁹³ Té aquest *no-res originari* alguna cosa a veure amb el món en tant que *nihil originarium?* (cf. cap.6.3.2.2.).

¹¹⁹⁴ Sobre la tensió entre filosofia i sentit comú (cf. cap.3.1.2.2., apartat II.4.).

¹¹⁹⁵ Com Kant en la seva crítica a la idea de món (com a totalitat dels fenòmens externs, és a dir, donats espaciotemporalment), a la Dialèctica Transcendental de *KrV*.

(*stimmt, Stimmung*) (cf. cap. 7.1.1.).¹¹⁹⁶ Distingim així entre *captar* (*erfassen*) l'ens en total -cosa impossible- i <<el trobar-se enmig de l'ens en total (*das sich Befinden inmitten des Seienden im Ganzen*)>>, que és *com* sempre ens trobem... sigui en l'alegria, l'avorriment profund... (GA 9, 110/98). Però topem amb un tremp peculiar: <<l'angoixa revela el no-res (*Die Angst offenbart das Nichts*)>> (GA 9, 112/100). Aquí s'aprofundeix en el vincle d' aquest trobar-se i el no-res (cooriginari amb el ser), tot i que ja s'havia esmentat a *SuZ* (és el món 4 B: cf. III, cap. 2.1.1.1., 2.1.1.3. (apartat I) i 2.1.2.2.).

En l'angoixa el Dasein és dut davant del propi *no-res*. No ens angoixem davant de res ni per cap raó particular.¹¹⁹⁷ Ens sentim estranys, (existir) ens resulta inhòspit.¹¹⁹⁸ No és res en particular que se'ns faci estrany, sinó que <<totes les coses i nosaltres mateixos ens enfonsem en la indiferència (*Alle Dinge und wir selbst versinken in eine Gleichgültigkeit*)>> (GA 9, 111/100).¹¹⁹⁹ Les coses ens defugen, i <<en el seu apartar-se com a tals es giren cap a nosaltres (*in ihrem Wegrücken als solchem kehren sie sich uns zu*)>>. Aquest defugir-nos l'ens en total, <<que en l'angoixa ens envolta i ens oprimeix (*das uns in der Angst umdrängt, bedrängt uns*)>>, no vol dir que l'ens desaparegui. Només se'ns escapoleix, per tal com el no-res es mostra en aquest apartar-se l'ens en total, de manera que <<no ens queda cap agafador (*Es bleibt kein Halt*)>> (GA 9, 112/100), ens trobem *desemparats*.¹²⁰⁰ Sense suport ni empara, el món es mostra en la seva inhospitalitat (i el Dasein com a ésser-en-el-món). Com s'havia indicat en el § 40 de *SuZ*, l'originari no-ser-a-casa es revela exemplarment en l'angoixa.¹²⁰¹ El *no-res* és **la cara nocturna del món** (de l'ésser-en-el-món), condició de possibilitat del ser (com a comprensió del ser que implica la diferència ontològica), que apareix en l'angoixa que <<ens manté en suspens, perquè és ella la que fa que s'escapoleixi l'ens en total (*läßt uns schweben, weil sie das Seiende im Ganzen zum Entgleiten bringt*)>>. Igual que l'ens se'ns escola i es fa fonedís (perd la seva significativitat familiar, per dir-ho com a *SuZ*), nosaltres mateixos ens escolem i per això diem “*hom se sent inhòspitament*”s. <<Aquí, en la commoció que travessa tot aquest estar en suspens, en el qual no es pot trobar suport en res, ja només hi queda el pur Da-sein [ser-hi] (*Nur das reine Da-sein in der Durchschütterung dieses Schwebens, darin es sich an nichts halten kann, ist noch da*)>> (GA 9, 112/100). Ni

¹¹⁹⁶ Heidegger considera que ens trobem enmig de l'ens en total mitjançant el nostre estar-temprats-anímicament (*Gestimmtsein*) d'alguna manera que ens determina i ens “afina” en el nostre ser, i en el nostre estar oberts al món i a l'ens (GA 9, 110/98).

¹¹⁹⁷ A diferència de la por, analitzada al § 30 de *SuZ*, l'angoixa no té objecte (davant-de-què o de-què ens angoixem) ni sentit (per-què ens angoixem).

¹¹⁹⁸ <<Diem que en l'angoixa “*hom se sent inhòspitament*” o “*se li fa estrany*” (*In der Angst –sagen wir- >>ist es einem unheimlich<<*)>> (GA 9, 111/100) (cf. cap. 7.2.2.).

¹¹⁹⁹ Com s'expressa al curs WS 1929/30 en relació a l'“*hom s'avorreix*”, les coses ens rellisquen, no ens hi podem posar, ens defugen, i no hi trobem el què, ni ens hi podem com-prometre (*sich einlassen*).

¹²⁰⁰ Ens remetem al curs WS 1928/29 on es parla de la cosmovisió (metafísicament o transcendentalment pensada) com a ‘tenir món’, és a dir, com a buscar empara (*Halt*) en la desempaïança (*Haltlosigkeit*) originària del nostre ésser-en-el-món. Especialment als §§ 37 c) i d), 39 b), 40 a) i 41 de la GA 27 (cf. cap. 3.3.2.).

¹²⁰¹ Hackenesch (2001), 106-107. A *SuZ*, es parteix de la descripció de l'existència quotidiana de l'home, sostinguda d'alguna manera per l'“ideal d'existència” de la llibertat, és a dir de l'“íntegre-poder-ser propi”, segons l'estructura ontològica de la cura (unitat de futur, haver-sigut i present). En els anys posteriors, sota la figura de la transcendència, aquesta unitat determinada temporalment es desgasta i deixa la *llibertat* com a “simple ‘determinació essencial (Wesensbestimmung)’ de l'home”. En “la catarsi de l'angoixa” *essència i apareixement (Erscheinung)* se separen absolutament (*Wim*). <<Només el pur Da-sein (...) hi és encara (*Nur das reine Da-sein (...) ist noch da*)>> (GA 9, 112/100). L'angoixa implica <<la transformació de l'home en el seu Da-sein (*die Verwandlung des Menschen in sein Da-sein*)>> (GA 9, 113/101) de què parlàvem fa una estona.

tu, ni jo, ni nosaltres, sinó el pur *ser-hi*... que sosté el vincle esmentat del món (l'ens en total que s'escola) i la ipseïtat (el 'jo' o 'nosaltres' que es dissol). L'èsser-en-el-món *com a tal*, és a dir, el món com a *totalitat* amb indiferència del "contingut", del *què*, de l'ens específic del cas...

A més, en el simultani escapar-se l'ens en total i assetjar-nos el no-res¹²⁰² se'ns estronca el dir. Tot enunciat calla, tot "...és..." és mut; no diu res.¹²⁰³ En la calma buida que s'imposa quan advé l'angoixa intentem dir alguna cosa, per banal que sigui, per trencar l'encís, la <<inhospitalitat de l'angoixa (*Unheimlichkeit der Angst*)>>, la inquietant <<presència del no-res (*Gegenwart des Nichts*)>> (GA 9, 112/100). Per això, quan després de l'angoixa ens demanen "què ha passat?", la resposta és "no res". De què ens angoixàvem? De res i per no res (cf.III, cap.2.1.1.1. i 2.1.1.2.).

L'angoixa en tant que estat d'ànim fonamental no es provoca ni es tria. Heidegger insinua que sempre "hi és", ni que sigui en la seva inquietant absència, perquè el no-res que ella revela, rau en el més *profund*.¹²⁰⁴ Però <<si el Dasein només pot comportar-se en relació amb l'ens, és a dir, existir, quan està immers en el no-res, i si el no-res només es manifesta en l'angoixa (*Wenn das Dasein nur im Sichhineinhalten in das Nichts zu Seiendem sich verhalten, also existieren kann und wenn das Nichts ursprünglich nur in der Angst offenbar wird*)>>, vol dir això que hem d'estar permanentment angoixats per tal d'existir? (GA 9, 115/102-103). Abans s'ha dit justament que aquesta angoixa originària és inhabitual... El normal és comportar-se respecte l'ens de manera més aviat anodina. Crec que el que Heidegger vol dir és que el *no-res*, paradoxalment, és el fonament (desfonamentat) del Dasein, el que ens "sosté" de manera finita i fàctica, deixant sempre un "rastre" de la seva nihilitat. En aquest sentit *no-res* i *llibertat* són fenòmens molt molt propers, si no és que designen el mateix.¹²⁰⁵

Estem sempre immersos en el no-res sense adonar-nos-en.¹²⁰⁶ Regularment l'angoixa no és dóna *originàriament*, sinó impròpiament (com a por, estrès, mal humor, inòpia), de manera que no obre *originàriament* el no-res (cf.III, cap.2.1.2.3.). En la quotidianitat estem absorbits i dispersos en l'ens, que és el fenomen designat a *SuZ* com a caiguda (*Verfallen*): la tendència a <<precipitar-nos nosaltres mateixos a la superfície oberta i pública del Dasein (*drängen wir uns selbst in die öffentliche Oberfläche des Daseins*)>> (GA 9, 115/102-103). Tendim a romandre en el món públic comú interpretat per l'hom (el *món diürn quotidià* de terme mig) i, per tant, en la ceguera respecte *la cara nocturna del món*; és a dir, la inhospitalitat del nostre ésser-en-el-món. Restem còmodament en la *superfície* i defugim la *profunditat* (del món i del nostre ser-hi), donant l'esquena a l'angoixa i al no-res que es revela sota els nostres peus. Normalment, *no sabem*, ni volem saber, *res del no-res!* Res del seu anorrear constant (cf.cap.7.3.2.). Però amb tot, <<l'angoixa hi és.

¹²⁰² Remetem al proper capítol on el 'buit en total' i el generar-se del buit seran moments essencials de l'estat d'ànim fonamental de l'avorrim profund (cf. cap.7.2.2.).

¹²⁰³ <<En l'angoixa ens quedem sense paraula (*Die Angst verschlägt uns das Wort*)>> (GA 9, 112/100).

¹²⁰⁴ També en parlar del món, p.e. a WS 1929/30, parlem de *profunditat*. El món que s'obre abismalment en l'avorrim profund. Considero que cal pensar conjuntament la profunditat del Dasein, del món i del ser, amb el fonament-abismal, amb la profunditat del fonament tractat a *VWdG*. Sobre la llibertat com a *fonament des-fonamentat* o *abisme*: cf.cap.6.3.1.3., apartats II i III.

¹²⁰⁵ La llibertat havia servit com a *nom* per exposar la transcendència. 'Llibertat' és un terme que té una sonoritat més propera al Dasein, mentre que 'no-res' és un terme que té una sonoritat més propera al ser (i per tant, al món).

¹²⁰⁶ <<El no-res anorrea i desisteix permanentment, sense que nosaltres, amb el saber en el qual ens movem quotidianament, sapiguem vertaderament alguna cosa d'aquest esdeveniment (*Das Nichts nichtet unausgesetzt, ohne daß wir mit dem Wissen, darin wir uns alltglich bewegen, um dieses Geschehen eigentlich wissen*)>> (GA 9, 116/103).

Només està dormint. (*Die Angst ist Da. Sie schläft nur.*)>> (GA 9, 117/104). Per tant, pot *despertar-se* en qualsevol moment.¹²⁰⁷

Així, encara que l'*angoixa originària* sigui rara, Heidegger anomena una sèrie de comportaments que consisteixen en *anorrear* o *desistir* (*Nichten*) -l'exposició del *no-res* revelat en l'angoixa la continuo més endavant (cf. cap. 7.3.2.). És a dir, *situacions* en què l'angoixar s'atansa a la quotidianitat anestesiant i amenaça rompre-la; *forces* en què el Dasein tot just suporta el seu estar-llençat i per això s'imposen i *mostren*. Algunes <<possibilitats del comportar-se que desisteix o anorrea (*Möglichkeiten des nichtenden Verhaltens*)>> a part de la negació (no tant la negació lògica, sinó quan se'ns denega això o allò), les trobem en la duresa d'un acte hostil, el rigor del menyspreu, el dolor del fracàs, la inclemència de la prohibició, l'amargor de la mancança... (cf. GA 9, 117/104). I hi afegiria encara, la solitud del rebuig, de la incomprensió i la marginació; la manca de reconeixement i d'acceptació del que som, la "realitat" que aplaca els nostres "somis", la mort que ens priva dels nostres estimats, l'experiència desesperant de les nostres limitacions fàctiques, el temps que s'escola, etc.

7.2.2. L'avorriment profund

7.2.2.1. Els tres nivells de l'avorriment fins arribar a l'avorriment profund

En la 1^a part del WS 1929/30 Heidegger desenvolupa una anàlisi fenomenològica de l'avorriment al llarg de gairebé 200 pàgines. Es tracta de *desvetllar* l'avorriment, enlloc d'observar-lo. S'avança per tres nivells des de les manifestacions més superficials ("un llibre avorrit") fins a la dimensió més profunda de l'avorriment. Aquest estat d'ànim és fonamental per la investigació, ja que amb ell es guanya la dimensió on preguntar-nos "*què és el món?*".

Què és l'avorriment? D'entrada no sabem ben bé què busquem. No és precisament allò que defugim? En l'avorriment el temps se'ns fa llarg¹²⁰⁸, per això intentem desempallegar-nos-en mitjançant el *passatemps* (*Zeitvertreib*). Volem que passi el temps, que transcorri, per amansir l'avorriment. L'avorriment (*Langeweile*) -"temps llarg" literalment- té una relació intrínseca amb el temps. Fins al punt que l'avorriment (profund) és el "*lloc*" des del qual plantejar les preguntes metafísiques pel món, la singularització i la finitud. Per què? Això se'ns escapa perquè desconeixem del tot l'avorriment en la seva essència. L'avorriment superficial s'ha d'acabar mostrant en la seva profunditat, en el seu *fons*.¹²⁰⁹ Cal

¹²⁰⁷ I fixem-nos en el matís expressiu del 'despertar-se'. És ella qui es *pot* despertar, no nosaltres qui la *desvetllem* i en disposem. Com a molt, la podem *vetllar*, per això diu que l'home és el <<lloctinent del no-res (*Platzhalter des Nichts*)>> (GA 9, 118/105).

¹²⁰⁸ <<Com escapem de l'avorriment en el qual, com ja diem, el temps se'ns fa llarg? (*Wie entgehen wir der Langeweile, in der uns, wie wir selbst sagen, die Zeit lang wird?*)>> (GA 29/30, 118/112). <<Avorriment, temps llarg (*Langeweile, lange Zeit*)>> (GA 29/30, 120/113).

¹²⁰⁹ <<l'avorriment superficial ha de revelar-se com a avorriment profund, donar-nos el tremp en el fons del Dasein. Aquest avorriment passatger, incidental, *inessencial*, ha d'esdevenir *essencial*. (*die oberflächige soll sich als die tiefe Langeweile offenbaren, uns im Grunde des Daseins durchstimmen. Diese flüchtige, bei-läufige, unwesentliche Langeweile soll wesentlich werden.*)>> (GA 29/30, 122/115). Escullo 'donar-nos el tremp' o 'temprar-nos' per traduir *durchstimmen*, en el sentit d'un donar tonalitat i consistència afectiva ("musical") al nostre ser-hi. Podríem parlar d'"afinar", però el terme implica posar-ho tot a lloc. En canvi '*temprar*' pot deixar-nos massa tensos o destremrats, en funció del cas. '*Donar el tremp*' em sembla més bona opció que 'harmonitzar', 'afinar' o 'temperar', que connota tallar els extrems i donar el

<<deixar que acabi de vibrar (*Ausschwingenlassen*)>>, que faci el seu curs i ocupi tot l'espectre; li hem de <<donar espai (*Raum geben*)>> (GA 29/30, 122/116). Exposo tot seguit els tres nivells de l'avorriment.

(i) En un primer moment ens centrem en *l'avorrir-se* o *ser-avorrits per alguna cosa* (*das Gelanweiltwerden von etwas*). Diem que el llibre, la classe o el viatge és avorrit. No hem de situar l'avorriment en una interioritat subjectiva, però ser-avorrit tampoc és una propietat objectiva. Cal evitar interpretar l'avorriment mitjançant la relació causa-efecte, la concepció de l'intraanímic i la transferència (d'allò avorrit *fora* de mi que causa avorriment *en* mi). No és que el llibre causi avorriment, senzillament experimentem que el llibre és pesat i monòton. Ens lliurem a la lectura, però no ens captiva, ens deixa indiferents. Aquí Heidegger determina dos moments estructurals de l'avorriment (que es troben en tots els nivells): (a) el **donar-nos allargues** (*das Hinhaltende, Hingehaltensein*) i (b) el **deixar-nos buits** (*das Leerlassende, Leergelassenheit*) (cf. GA 29/30, 130/121). L'avorriment no és (purament) subjectiu ni (purament) objectiu, ans les dues coses ensems, i de manera prèvia a la distinció.

En el passatemp experimentem i acompanyem l'avorriment (en intentar-lo esquivar) sense objectivar-lo (reflexivament). Cal mantenir (-nos a nosaltres mateixos i a) la mirada en l'immediatesa quotidiana perquè no se'ns escapi el fenomen i hem d'evitar al màxim la intromissió de teories "externes". Per això Heidegger posa l'exemple de l'estació de tren: *esperem* el tren asseguts en una estació d'una línia regional construïda sense cap gust. El proper tren no arriba fins d'aquí a quatre hores i la zona és anodina. Duem un llibre a la motxilla. Què fem? Llegir? No. Pensem en una pregunta o problema? No pot ser. Mirem els horaris i línies del ferrocarril, canviem de posició uns quants cops. Mirem el rellotge i només ha passat un quart d'hora. Sortim fora de l'edifici per esbargir-nos. Anem d'una banda a l'altra, comptant els arbres de la carretera, els cotxes que passen. Tornem a mirar el rellotge... Només han passat cinc minuts més. El vagarejar es fa tediós, així que seiem a una pedra i dibuixem figures a la sorra amb el dit... i sense adonar-nos ja hem tornat a mirar el rellotge. Mitja hora. I així successivament. Quan mirem el rellotge pretenem que el temps hagi passat. Quin temps? El temps per què vingui el tren. Estem farts i voldríem alliberar-nos d'aquesta espera. (cf. GA 29/30, 140/128-129).

L'avorriment arriba a les arrels del Dasein, <<essència i regeix¹²¹⁰ en el seu fonament més propi (*in seinem eigensten Grunde west*)>> (GA 29/30, 145/132). En l'espera desesperem, <<gairebé ens morim d'avorriment (*wir fast umkommen vor Langeweile*)>> (GA 29/30, 144/131). Infructuosament busquem algun passatemp.¹²¹¹ Res ens captiva ni ens reté. La marxa del temps s'alenteix, ens dona allargues. <<Aquest vacil·lar i demorar-se del temps (*Dieses Zaudern und Zögern der Zeit*)>> és pesant, un llast paralitzant

predomini a les freqüències mitjanes de l'existir. La pròpia quotidianitat és la que fa una funció analògica a la del *compressor* que en el processament i amplificació del so serveix per tallar els pics que poden "molestar" l'oïda mitjana, saturar el so i en casos extrems "trencar-lo".

¹²¹⁰ El traductor al castellà, A. Ciria, tradueix l'inhabitual verb *wesen* com a 'campar'. No em sembla mala opció, però es perd la referència al substantiu *Wesen*, que significa essència. Uso 'essenciar' o alguna fórmula doble de l'estil 'regeix/essència'. També es podria parlar de 'regir essencialment'.

¹²¹¹ Car <<el passatemp és un *despatxar l'avorriment impel·lint el temps* (*Zeitvertreib ist ein Zeit antreibendes Wegtreiben der Langeweile*)>> (GA 29/30, 140/129). Significa enfrontar-se amb el temps que no vol passar, empènyer-lo, tot i que no sembla moure's. <<No es tracta de passar simplement el temps, sinó de fer que transcorri, de fer que transcorri *més de pressa*. Llavors va *lent*. (*Nicht darum geht es, die Zeit einfach zu verbringen, sondern sie herumzubringen, sie dazu zu bringen, daß sie schneller vergeht. Also geht sie langsam*)>> (GA 29/30, 146/133).

respecte el qual no hi podem fer res (GA 29/30, 147/133).¹²¹² Així, el nucli de l'avorrimet s'explica pel temps morós¹²¹³, hesitant i vacil·lant que mostra el seu poder opressiu. (a) El temps ens *dóna allargues* (*hinhalten*), no compleix el promès, de manera que (b) el seu passar es fa lent i carregós... i ens *reté* (*hinhalten*), ens té frenats. En l'avorrir-se (totes) les coses (de la situació) ens deixen *buits*, ens defugen. Les coses estan presents de manera esquerpa, no se'ns ofereixen com el que quotidianament són. S'enretiren i <<passen de nosaltres (*lassen uns völlig in Ruhe*)>> (GA 29/30, 154/139), deixant-nos de la mà de Déu.¹²¹⁴ De fet, però, no és l'estació sinó el temps de l'avorrimet, el temps morós i opriment, <<allò que fa que l'estació no pugui oferir el que hauria (*das, was den Bahnhof nicht bieten läßt, was er sollte*)>> (GA 29/30, 157/141). En conclusió, l'avorrimet només és possible perquè cada cosa té el seu temps. Altrament no hi hauria avorrimet, car les coses no se'ns podrien denegar... no podrien anar a destemps, massa lentes, etc. (cf. GA 29/30, 159/142).

(ii) La segona forma de l'avorrimet és *l'avorrir-se en alguna cosa* (*das Sichlangweilen bei etwas*), que és una forma inaparent i equívoca, que les "persones normals" no considerariem pas avorrimet. El cas exposat sembla un exemple d'entreteniment. Però l'entreteniment que busca matar el temps amaga un avorrir-se més dens. L'exemple és el següent: ens han convidat a una *festa* aquesta tarda. No tenim cap obligació d'anar-hi, però hem estat tensos tot el dia i per la tarda tenim temps, així que hi anem. Hi ha un pica-pica decent i la conversa és l'habitual en aquestes situacions. La gent xerra, sona música i la festa està bé. En marxar, les dones (*sic*) comenten que ha sigut molt agradable. Realment no hi ha hagut res d'avorrit ni desagradable en la vetllada. Tornem satisfets cap a casa. Repassem la feina interrompuda a la tarda, fem una previsió de la feina per l'endemà i, de sobte, ens adonem que ens hem avorrit...¹²¹⁵ Com s'explica? No sabem pas *què* és el que ens ha avorrit. Ni *nosaltres* érem els avorrits, en tant que estàvem "ficats" en la conversa i tot plegat. Però ens hem avorrit *a* la festa. No serà una confusió posterior? No, és clar que ens hem avorrit, encara que fos agradable. Potser era el fet de ser agradable el que ens ha avorrit? No hem d'interpretar aquest avorrir-se en el seu flotar desvinculat, sinó dins del passatemp que el contraresta. En l'avorrir-se en la festa, allò avorrit i el passatemp són el mateix. El passatemp és màximament públic i ocupa tota la situació, perquè la invitació mateixa era el passatemp. És per això que no trobem res d'avorrit, en contra del qual el passatemp vulgués fer-se un lloc. (cf. GA 29/30, 168-171/149-151).

A diferència de la primera forma d'avorrimet aquí som nosaltres qui s'ha donat el temps, deixant-nos la tarda lliure per anar a la festa. Aquí el temps ni constreny, ni s'alenteix. Més aviat s'atura. El que

¹²¹² Però el temps no era una cosa homogènia? Pot anar més ràpid i més lent? No hi ha hores que són com un instant? Minuts que es fan eterns?

¹²¹³ Pel << curs morós del temps (*zögernder Zeitverlauf*)>> que ens esclafà (GA 29/30, 154/139). Recordem que un dels sentits de 'morositat' segons el *Diccionari de la llengua catalana* de l'IEC és "lentitud, trigança, especialment a complir el que és degut".

¹²¹⁴ << Les coses ens deixen en pau, no ens molesten. Però tampoc ens ajuden, no atrauen sobre si el nostre comportament. Ens abandonen a nosaltres mateixos. Ens deixen buits perquè no tenen res a oferir-nos. Deixar buit significa *no oferir res* en tant que present. (*Die Dinge lassen uns in Ruhe, stören uns nicht. Aber sie helfen uns auch nicht, sie ziehen unser Verhalten nicht auf sich. Sie überlassen uns uns selbst. Deshalb, weil sie nichts zu bieten haben, lassen sie uns leer. Leerlassen heißt, als Vorhandenes nichts bieten.*)>> (GA 29/30, 155/139). El present de l'estació no ofereix el que esperem d'ella, és a dir, poder *passar* el temps, << ens decepciona (*er enttäuscht uns*)>> (GA 29/30, 156/140).

¹²¹⁵ << i llavors arriba això: en realitat, després de tot, m'he avorrit en la vetllada, en la invitació (*und da kommt es: Ich habe mich eigentlich doch gelangweilt, an dem Abend, bei dieser Einladung*)>> (GA 29/30, 165/147).

ens avorreix no és res en concret. És un “no sé què”. Aquí el *buit* és tant gran com allò que l’omple (el *passatemp*), està curull, per això és com si no existís (cf. GA 29/30, 173-174/152-154). *El quedar-nos buits* (*Leergelassenheit*) no sorgeix per manca d’allò que l’ompli, sinó de la *profunditat* (*Tiefe*) mateixa.¹²¹⁶ El que avorreix ens deixa buits, a la vegada que impedeix tota “reacció” perquè no percebem la buidor enlloc, ja que aquesta ja ho ha omplert *tot*. Ens abandonem a l’avorriment perquè no el percebem, atès que el passatemp que dona forma a la situació no mostra cap buidor. En aquesta *deixadesa inhibidora* (*unterbindende Lässigkeit*) som testimonis de l’avorriment i el deixem ser (GA 29/30, 177/156). En no buscar res i lliurar-nos a la situació temporal que ens hem concedit (el temps per a la festa), ens desentnem de nosaltres mateixos (del <<nostre si-mateix propi (*unser eigentliches Selbst*)>>), diluïnt-nos en la situació com fan els altres, i d’aquesta manera es pot *formar* per primer cop *un buit* (*Leere*).¹²¹⁷ En la situació no hi ha res que ens avorreixi ni res que ens ompli.¹²¹⁸ El temps es destensa, s’expandeix una calma en el Dasein, una *buidor* (cf. GA 29/30, 183/160). El temps s’ha aturat, es mostra sense discórrer.¹²¹⁹ La vetllada és *un ara aturat* que no va ni ve. És un parèntesi temporal que *oprimeix* en la seva buidor, en la manca de relació interna amb el nostre Dasein més propi.¹²²⁰ El que avorreix s’alça des del propi Dasein (cf. GA 29/30, 193/167).

(iii) Així assolim *l’avorriment profund* que habita en el fons de les formes més superficials vistes fins ara. S’expressa en l’<<hom s’avorreix (*es ist einem langweilig*)>>. Aquí es dona una indeterminació màxima respecte *què* és l’avorrit, *què* avorreix, *en què* ens avorrim i *qui* s’avorreix. Aquest avorriment no es refereix a *cap* situació determinada. Pot irrompre arreu, sempre, de qualsevol manera. *Qui* s’avorreix també és un *qui* dil·luït, en crisi. No és *ningú* i a la vegada som nosaltres mateixos.¹²²¹ Tanta és la indeterminació que posar un exemple que valgui per a tothom no sembla possible.¹²²² Heidegger proposa

¹²¹⁶ Aquesta qüestió la reprenc en tractar el *no-res* en relació a la qüestió del món (cf. cap. 7.3.2. (esp. cap. 7.3.2.3.)).

¹²¹⁷ <<Allí es dona una peculiar *deixadesa* i concretament en un doble sentit: *primer*, en el sentit de l’entregar-se a allò que s’està desenvolupant; *segon*, en el sentit del deixar-se enrere, concretament a si mateix, al si mateix propi. En aquesta deixadesa de l’entregar-se, *deixant-se a si mateix enrere*, a allò que s’està desenvolupant, pot *formar-se el buit*. (*Es liegt darin eine eigentümliche Lässigkeit, und zwar in doppeltem Sinne: erstens im Sinne des Sichüberlassens an das, was sich da abspielt; zweitens im Sinne des Sichzurücklassens, nämlich sich, das eigentliche Selbst. In dieser Lässigkeit des sich zurücklassenden Überlassens an das, was sich da abspielt, kann sich eine Leere bilden.*)>> (GA 29/30, 180/158).

¹²¹⁸ La temporalització de l’avorrir-se genera buidor.

¹²¹⁹ <<Aquest *estar aturat el temps* és el *donar allargues més originari*, i això significa *oprimir* (*dieses Stehen der Zeit ist das ursprünglichere Hinhalten und das heißt Bedrängen*)>> (GA 29/30, 184/161).

¹²²⁰ <<Tot el nostre temps en aquesta forma transformada està impel·lit a aquest *ara aturat* del “durant” la vetllada. Aquest temps aturat som *nosaltres mateixos*, però el *nostre si mateix* com allò *abandonat* de la seva *procedència* i del seu *futur*. (*Unsere ganze Zeit ist in dieser verwandelten Form in dieses stehende Jetzt des Während des Abends gedrängt. Diese stehende Zeit - das sind wir selbst, aber unser Selbst als das Zurückgelassene seiner Herkunft und Zukunft.*)>> (GA 29/30, 189/164).

¹²²¹ Heidegger assumeix que <<l’hom s’avorreix (*es ist einem langweilig*)>> no remet a cap jo general, difós, sinó un simple <<(s’) avorreix (*es langweilt*)>> (GA 29/30, 203/176-177).

¹²²² <<No en podem trobar cap. No perquè aquest avorriment no es produeixi, sinó perquè quan es produeix, no es refereix a una situació determinada (...), com en la primera i la segona formes de l’avorriment. “Hom s’avorreix”: això pot succeir sense que t’ho esperis, i precisament llavors. Certament, també hi pot haver situacions en les quals irrompi aquest estat d’ànim fonamental, situacions molt diverses segons l’experiència personal, l’ocasió, el destí. (*Es ist keines zu finden. Nicht etwa, weil diese Langeweile nicht vorkommt, sondern weil sie, wenn sie vorkommt, gar nicht auf eine bestimmte Situation (...) bezogen ist, wie in der ersten und zweiten Form der Langeweile. Es ist einem langweilig, das kann unverhofft und gerade dann eintreten, wenn wir es schlechthin nicht erwarten; es kann freilich auch Situationen geben, wo diese Grundstimmung aufbricht, Situationen, die persönlich nach der persönlichen Erfahrung, Veranlassung, Schicksal ganz*

un “exemple” que podria valdre per altres, però no necessàriament, però segur que no val per a tots: <<”hom s’avorreix”, quan va pels carrers d’una gran ciutat un diumenge per la tarda (>*es ist einem langweilig*<, *wenn man an einem Sonntagnachmittag durch die Straßen einer Großstadt geht*)>> (GA 29/30, 203-204/177).¹²²³

Abans de continuar amb l’avorriment profund, vull considerar el paral·lelisme entre l’avorriment¹²²⁴ de què parla Heidegger i el que avui anomenem *mandra* (amb l’*estrés* com la seva modificació “reactiva”, com el donar l’esquena a la mandra). La mandra com l’abandonar-se (a si) que s’imposa i que advé en el moment més inoportú. Et deixes el cap de setmana per fer això i allò... però la mandra s’imposa. El que semblava assolible, s’allunya de nou, ho deixem per més tard, esdevé feixuc, “es fa una muntanya”. Però a la vegada no ens permetem relaxar-nos i encetar una altra cosa, sinó que intentem dedicar-nos al que *tocava*, però no ens centrem i ens distraiem a nosaltres mateixos fins quan no res ens pot distreure en l’entorn on estem. La mandra pot irrompre fins i tot quan ens posem a fer el que tan ens venia de gust. Quan finalment tenim temps per fer-ho i la mandra ens dóna allargues (“ja ho farem després”, “ara no és el moment”, “d’aquí a deu minuts”). En un món pautat, regit per horaris, temporalment agitat i de *tempo febril*, el donar-se temps (2n nivell de l’avorriment), el temps de vacances p.e. és un terreny molt fèrtil per a la irrupció de l’avorriment, mandra o similars. En el context actual, veiem que la mandra també advé, en un nivell més superficial (potser el 1r), per esgotament davant l’*excés* de possibilitats que se’ns ofereixen a cada cas. De fet, l’actualitat es defineix per aquest excés en l’accés a possibilitats d’acció, saber, sentir a cada pas, a cada moment... Una riquesa que si no empobreix, en tot cas atordeix.¹²²⁵

Tornant al 3r nivell de l’avorriment, veiem que és un fenomen *profund*, en tant que modifica el Dasein fins al punt que ell mateix “comprèn” que no hi ha res a fer (cap passatemp pot enfrontar-se amb això). En l’avorriment profund ens rendim al sobrepoder (*Übermächtigkeit*) que ens força a què l’escoltem, oferint-nos una comprensió de nosaltres mateixos *extra-ordinària*. Aquesta coerció (*Zwang*)¹²²⁶ cancel·la <<la persona particular, el subjecte individual públic (*die einzelne Person, das öffentliche individuelle Subjekt*)>> (GA 29/30, 206/178). Però no només la personalitat quotidiana ens resulta estranya i n’estem *dispensats (enthoben)*¹²²⁷, <<també som *elevats* per sobre la respectiva situació determinada i de *l’ens respectiu* que allí ens envolta. Tota la situació, i nosaltres mateixos en tant que aquest subjecte individual, en això som indiferents. (*sondern in eins damit hinausgehoben auch über die jeweilige bestimmte Situation und*

verschieden sind.)>> (GA 29/30, 203/177).

¹²²³ Parlant des de l’experiència més personal, el que això escriu ha viscut aquesta pesantor diluïda i exasperant, contra la qual sembla no poder fer-se res, alguns diumenges a la tarda. Sobretot quan anava a l’escola. Aquest “blues de diumenge a la tarda” no és un fenomen universal, però és comprensible, especialment dins de la distribució occidental del temps en què dilluns es comença la setmana laboral i diumenge a la tarda, a vegades i perquè sí, el temps sembla engolir-nos. *No tens prou temps* per fer el que volies haver fet durant el cap de setmana, però *encara en tens massa* per plegar i preparar-te per l’endemà.

¹²²⁴ Sobretot en el seu 2n i 3r sentit.

¹²²⁵ Aquesta ingent quantitat de possibilitats se’ns ofereix precisament per uns canals i vies determinats, que són possiblement *menys* –tot i que més potents– que les que d’antany. És aquest increment de possibilitats de saber, de fer, d’acció, realment un senyal que vivim en un món més ample, lliure i ric? O justament a la inversa?

¹²²⁶ Que per Heidegger és senyal de tot el que és propi (*alles Eigentliche*) en el Dasein.

¹²²⁷ <<hom s’avorreix; no és a mi com a mi, sinó a un, i això vol dir, a un en tant que aquest determinat ser-hi (*es ist einem langweilig; nicht mir als mir, aber doch einem, und d. h. einem als diesem bestimmten Da-sein*)>> (GA 29/30, 210/182). Aquest *Da-sein singular* no és l’individu habitual, no és el jo personal quotidià.

das betreffende Seiende, das uns da umgibt. Die ganze Situation und wir selbst als dieses individuelle Subjekt sind dabei gleichgültig.>> (GA 29/30, 207/179-180). Tot ens “rellisca”. L’ens en total (*das Seiende im Ganzen*) esdevé indiferent i nosaltres *en i amb* ell. Ens trobem enmig de l’ens que es mostra indiferent *en total* travessat pel *buit* (cf. cap. 7.2.1.).¹²²⁸ Ens quedem *buits*, “llençats” enmig de l’ens que s’escabolleix en total.¹²²⁹ En aquest avorriment som oberts al *tot*, a l’ens en total en el seu pur i nu caràcter de totalitat: és a dir, al *món* –tot i que Heidegger en aquest lloc textual *encara* no ho diu així–.

Aquesta *buidor* opriment té una funció aperturista respecte els fenòmens habitualment escapívols: el món, el si-mateix... En l’avorriment el Dasein resta *suspès* enmig de l’ens¹²³⁰, *penjat* (en el doble sentit) de manera descaradament fàctica, a la vegada que desprovist de la significativitat familiar que l’encoixinava en el seu existir quotidià. El denegar-se l’ens al Dasein indica, silenciosament, les possibilitats¹²³¹ en tant que possibilitats; justament en el seu enretirar-se (cf. GA 29/30, 211-212/183). En l’avorriment profund ***l’ens total irromp en bloc de cop i es mostra en la seva completa indiferència respecte nosaltres.*** Aquest ***alçament*** <<precisament trenca la situació i ens col·loca en ***tota l’amplitud*** d’allò que en cada cas és manifest ***en total*** al Dasein respectiu en tant que tal, d’allò que en cada cas ha sigut i en cada cas podria ser manifest (*sprengt gerade die Situation und stellt uns in die volle Weite dessen, was je dem betreffenden Dasein als solchem im Ganzen offenbar ist, offenbar je gewesen ist und je sein könnte*)>> (GA 29/30, 215/185). La irrupció en l’instant recull el *tot* del que ha sigut i podria ser manifest (cf. cap. 7.3.3.).¹²³² Aquesta indiferència global de l’ens en l’*amplitud* apunta vers el fenomen del ***món***, la *manifestivitat total*, precisament com a totalitat no-òntica. Però, a ***qui*** li esdevé indiferent l’ens en total? Doncs al Dasein en la seva *ipseïtat* i no com a Dasein fàctic existent caigut, ple de contingut existencial (no a la identitat social, psicològica, etc.).¹²³³ <<No a mi en tant que mi, **sinó al Dasein en mi** se li denega l’ens en total quan sé que (*hom*)

¹²²⁸ <<L’ens en total no desapareix pas, sinó que *precisament es mostra com a tal* en la seva indiferència. Segons això, el *buit* consisteix aquí en la *indiferència* que abasta *tot* l’ens. (*Das Seiende im Ganzen verschwindet aber nicht, sondern zeigt sich gerade als solches in seiner Gleichgültigkeit. Die Leere besteht hier demgemäß in der Gleichgültigkeit, die im Ganzen das Seiende umfängt.*)>> (GA 29/30, 208/180).

¹²²⁹ <<El ser deixats buits en aquesta tercera forma de l’avorriment és l’estar entregat el Dasein a l’ens que es denega en el seu tot (*Die Leergelassenheit in dieser dritten Form der Langeweile ist die Ausgeliefertheit des Daseins an das sich im Ganzen versagende Seiende*)>> (GA 29/30, 210/182).

¹²³⁰ <<El Dasein **penja** enmig de l’ens que es denega en el seu tot. (*Das Dasein hängt nur noch zwischen dem im Ganzen sich versagenden Seienden*)>> (GA 29/30, 210/182).

¹²³¹ És a dir, l’ens en tant que *possible*, en el seu ser. Els possibles de l’ens *en un món donat*.

¹²³² Aquesta *amplitud* és una característica essencial del fenomen del *món* i indica el caràcter de totalitat que el món cedeix a l’ens. Per altra banda, el *buit* suprem en tota la seva *amplitud*, no només de l’ens en total que ens rebutja, sinó també en relació a la temporalitat, s’ha de relacionar amb el no-res de *Wim* (cf. cap. 7.3.2.).

¹²³³ <<No a mi com a mi; no per a mi amb aquestes intencions determinades, etc. Llavors, al jo sense nom i sense determinacions? No, sinó al **si-mateix**, el nom, estat i similars del qual han esdevingut irrellevants, perquè s’han enfonsat també en la indiferència. Però el si-mateix del Dasein, que en tot això esdevé irrellevant, no perd amb això la seva determinació, ans al contrari, aquest empobriment peculiar que aquest “(*hom*) s’avorreix” efectua en relació a la nostra persona, *duu* al si-mateix per primera vegada en tota la seva nuesa, a *si mateix* en tant que el si-mateix que *és aquí* i que ha assumit el seu ser-hi. Per a què l’assumeix? *Per ser-lo*. (*Nicht mir als mir, nicht mir mit diesen bestimmten Absichten usf. Also dem namenlosen und bestimmungslosen Ich. Nein, wohl aber dem Selbst, dessen Name, Stand und dergleichen belanglos geworden, selbst in die Gleichgültigkeit mit hineingezogen ist. Doch das in all dem belanglos werdende Selbst des Daseins verliert damit nicht seine Bestimmtheit, sondern umgekehrt, diese eigentümliche Verarmung, die mit diesem >es ist einem langweilig< bezüglich unserer Person einsetzt, bringt das Selbst erst in aller Nacktheit zu ihm selbst als das Selbst, das da ist und sein Da-sein übernommen hat. Wozu? Es zu sein.*)>> (GA 29/30, 215/186).

s'avorreix (Nicht mir als mir, sondern dem Dasein in mir versagt sich das Seiende im Ganzen, wenn ich weiß: es ist einem langweilig)>> (GA 29/30, 215/186). El Dasein com a poder-ser és afectat per l'ens en total que se li denega, el qual no anuncia possibilitats arbitràries de mi mateix, sinó que crida <<allò pròpiament possibilitant del Dasein en mi (das eigentliche Ermöglichende des Daseins in mir)>> (GA 29/30, 216/186).¹²³⁴ Això possibilitant no té contingut, amb la qual cosa és “difícil” dir què és. Cal deixar vibrar fins al final l'(hom) s'avorreix, i en aquest vibrar complet podem dirigir-nos vers el món i la ipseïtat, a la vegada. En conclusió, l'avorriment produeix una reducció ontològica de l'ens al món, i del Dasein fàctic dispers i regit per l'hom al si-mateix!

7.2.2.2. L'avorriment profund des de la temporalitat: amplitud i punta; món i si-mateix

Com si res, Heidegger va introduint de manera fenomenològica l'estructura completa de la transcendència. El moments essencial del món, representat per l'amplitud, i el moment del si-mateix, representat per la punta, s'articulen unitàriament, sobretot en l'exposició temporal de l'avorriment profund. És digne de menció que la unitat interna de món i si-mateix es mostri de la mà de l'afectivitat i no des del projecte.¹²³⁵ Sense abandonar l'aclariment de l'avorriment profund, Heidegger va adobant el terreny on preguntar pel món amb sentit.

I. Amplitud i punta com a fenòmens temporals

En l'avorriment profund es manifesten en la seva tensió i unitat, l'amplitud i la punta, precisament com allò que està en joc. En l'hom s'avorreix es donen <<ambdós especialment en la seva unitat pròpia, aquesta completa amplitud de l'ens en total que es denega i la punta única d'allò que possibilita el Dasein en tant que tal (Beides, diese völlige Weite des im Ganzen sich versagenden Seienden und die einzige Spitze dessen, was das Dasein als solches ermöglicht, beides zumal in einer eigenen Einheit)>> (GA 29/30, 217/187). Aquesta explicitud unitària és rellevant per a la investigació present, perquè en l'avorrir-se es dona d'un sol cop l'ampliació fins al límit englobant de l'ens en total i l'afilar-se el Dasein fins el punt d'allò que el possibilita.¹²³⁶

M'agrada designar el correspondre's essencial de l'amplitud (*Weite*) i la punta (*Spitze*) en el vibrar fins el final l'avorriment com a *juntura*. En l'avorriment profund (1) **l'amplitud** de l'ens en total que es denega i (2) **l'afilar** o **treure punta** (*Zuspitzung*) únic del donar-nos allargues -congriada com a **instant** (*Augenblick*)-, es copertanyen. Es tracta d'un *esdevenir fonamental* (que succeeix des del fons mateix del Dasein) que posa de manifest *la unitat de món i si-mateix* (del Dasein), de *l'amplitud* de l'ens total fins als seus límits que es dona a la vegada que *la punta*, el pic més afilat de la temporalitat del Dasein, *l'instant* en

¹²³⁴ La llibertat, la transcendència, el no-res, el fonament des-fonamentat sobre el qual existeix en cada cas... el món? (cf. cap. 8.3.3.) Heidegger s'està referint a la *temporalitat* del Dasein.

¹²³⁵ És a dir, des de la transcendència pensada de manera gairebé unilateral des del projecte, com passa, de manera paradigmàtica, en el curs sobre Leibniz del SS 1928 (cf. cap. 6.3.1.2.).

¹²³⁶ <<L'avorrir-se ve a ser l'ampliar-se fins el límit abastant de l'ens en total en el mode de l'aguditzar-se el Dasein en l'únic originari del possibilitament de si mateix (*Ausweitend bis in die umfangende Grenze des Seienden im Ganzen in der Weise des Zuspitzens des Daseins auf das ursprüngliche Einzige der Ermöglichung seiner selbst - das ist das Langweilen*)>> (GA 29/30, 217/187).

què el si-mateix es manifesta nu i inefable, en una unitat que no s'explica... sinó que es mostra.¹²³⁷

Vista l'estructura que articula el fenomen de l'avorriment profund, Heidegger en proposa una *caracterització temporal*: una interpretació essencial dels dos moments centrals. L'*amplitud sencera* (*die völlige Weite*) i la *punta única* (*die einzige Spitze*), que són valuoses indicacions formals del *món* i la *ipseïtat*.¹²³⁸ Món i ipseïtat (amplitud i punta) marquen els moments bàsics de l'ésser-en-el-món (*SuZ*) i del moviment de transcendència (1927/30). En aquesta interpretació s'hi combinen termes "espacials" ('amplitud' i 'punta') amb termes temporals ('instant').¹²³⁹

(a) El *ser-deixats-buit* (*Leergelassenheit*) en l'avorriment equival temporalment al *ser-anul·lat* (*Gebanntsein*)¹²⁴⁰ el Dasein per l'horitzó del temps. Tal ser-anul·lat i relegat per l'imposar-se de la temporalitat en bloc (l'horitzó temporal en tota la seva *amplitud*) és la *sostracció* (*Entzug*)¹²⁴¹ de l'ens en total –ja identificada en l'anàlisi "pretemporal" anterior-. En l'avorriment profund al Dasein li és retirat el conjunt habitual de la seva *visió*¹²⁴², i per això diem que se li sostrau l'ens, perquè el Dasein deixa de tenir "ulls", olfacte i tacte per fer-s'hi. La sostracció de l'ens el posa de manifest per primer cop com a *tot*. L'*amplitud* és ara l'*horitzó* plenament obert del temps, equivalent al denegar-se l'ens en total.¹²⁴³ Heidegger està dient de fet, que el temps *fa possible* el món: <<l'horitzó complet del temps és condició de possibilitat de la manifestivitat de l'ens en total (*der volle Zeithorizont sei die Bedingung der Möglichkeit der Offenbarkeit des Seienden im Ganzen*)>> (GA 29/30, 219/189). Això no significa que el Dasein surti de l'ens

¹²³⁷ Heidegger sembla voler fonamentar aquesta unitat en la temporalitat, però no ho desenvolupa. Crec que és la *temptació explicativa i fonamentadora* que determina la tendència que té en l'època de *SuZ* a voler "explicar temporalment" tot fenomen. Acceptant el fracàs de tal empresa, es poden constatar els seus èxits parcials a l'hora de *mostrar* indicativament la unitat dels fenòmens del món i del si-mateix, p.e., en l'avorriment.

¹²³⁸ Aquestes ens donen pistes sobre fenòmens tan fonamentals, que semblen no tenir altre accés que l'especulatiu. O si més no, mitjançant un raonament transcendental que se submergeixi vers les condicions de possibilitat de fenòmens més immediats (aquí l'avorriment), no tan difícils de conceptuar.

¹²³⁹ Heidegger comença a pensar junts espai i temps, com es fa efectiu en els *Beiträge* (1936/38), deixant enrere el predomini unilateral de la temporalitat, que relegava l'espacialitat a una posició secundària i infradesenvolupada.

¹²⁴⁰ Adapto la traducció castellana de *Gebanntsein* triada per A. Ciria. Cal dir que *gebant sein* significa habitualment "quedar fascinat, encantat", tot i implicar alhora un "quedar atrapat" per tal o qual. És un ser subjugats o relegats per "la cosa" o "esdeveniment" del cas. Ja que el verb *bannen* significa tant "fascinar, captivar, encantar, encisar" com "excomulgar, desterrar, proscriure, relegar". No en va, el substantiu *Bann* té més a veure amb el segon sentit que amb el primer: "desterrament, excomunió, entredit, encís, anatema". Parlem d'estar proscrit o tenir vetada l'entrada amb la forma *verbannt sein*, sigui a un país, un local, una associació... En resum, crec que el sentit de *Gebanntsein* és el de ser-captivat, quedar "garratibat" o glaçat (en termes més planers). La traducció de Ciria, però, recull força bé els sentits latents de l'expressió en el context heideggerià: (I) Que l'ens se sostrau, no hi trobem "encaix", utilitat, sentit. Així, *som anul·lats*, deixem de poder fer coses amb les coses... (II) El "veure"-hi del Dasein queda cancel·lat... car no hi ha res a "veure", a fer, a realitzar. (III) Malgrat trobar-se enmig de l'ens el Dasein en queda proscrit, li és vetat de comprometre's i fer-se amb l'ens. Així, l'horitzó temporal invalida, cancel·la, inhibeix i arrassa al Dasein en el seu sostrau-li l'ens en total. *Som anul·lats* en quedar encisats i glaçats per l'horitzó *total*(ment obert) del temps.

¹²⁴¹ La sostracció és una característica de l'"actuar" del no-res, és un desistir (*Nichten*), segons *WIM*.

¹²⁴² Es cancel·la el conjunt de la visió del Dasein, articulat aquí com a atenció, consideració i intenció (*Hinsicht, Rücksicht, Absicht*) i distribuït en *present, haver-sigut i futur* (*Gegenwart, Gewesenheit und Zukunft*).

¹²⁴³ <<Tot ens es denega en el seu què i en el seu com a la vegada, hem dit: *en total*. Això significa ara: *en un horitzó temporal originàriament unificant*. (*Alles Seiende versagt sich in seinem Was und Wie zumal, wir sagten: im Ganzen. Das heißt jetzt: in einem ursprünglich einigenden Horizont der Zeit.*)>>. <<Aquest horitzó plenament obert de tot el temps, ha d'estar actuant si és que l'ens *en total* ha de poder denegar-se (*Dieser in solcher Weise vollerschlossene Horizont der ganzen Zeit muß am Werke sein, wenn das Seiende im Ganzen sich soll versagen können*)>> i, per tant, manifestar-se com a tal (GA 29/30, 218/188).

o que l'ens desaparegui. El Dasein continua enmig de l'ens, però inhibit en el seu *fer*: el fer-se amb l'ens, fer-hi coses, produir ens, etc. S'avorreix. Així es manifesta l'ens *en total*, que no ens diu res, de manera que no hi ha res que puguem fer. El tracte amb l'ens s'ha bloquejat. El Dasein és arreu i enlloc.¹²⁴⁴ El temps que anul·la el Dasein és el temps que *és* en cada cas el Dasein *mateix* en total, ara que es manifesta l'ens en total en el seu apartar-se.¹²⁴⁵ Aquest imposar-se del temps que anul·la el Dasein (fàctic) s'esdevé de cop i sense avís. L'horitzó (triple) articulat del temps des-apareix en el sorgir sobtat de la *unitat inarticulada del temps*, en la seva brutal simplicitat.¹²⁴⁶ L'horitzó temporal inarticulat és l'*amplitud* que esclafa i es concentra, tot ell, en una *punta*.

(b) El *donar-nos-allargues* en l'avorriment és un *ser-forçats a l'instant* pel temps abassegador que en la seva amplitud total anul·la el Dasein i l'oprimeix, a la vegada que el constreny vers la *punta* (*Spitze*).¹²⁴⁷ El temps *mateix* en la seva amplitud horitzontal s'extrema i s'afila vers l'instant (*Augenblick*), el temps per a la resolució (*Entschlossenheit*). D'aquesta manera, el temps juga un doble paper decisiu. Com el fil de la navalla articula a la vegada una i l'altra banda del tall: *oprimeix* (amplitud horitzontal) a la vegada que empeny vers l'instant, vers la *punta* on el Dasein s'apropia de si (resolució, llibertat) o adquireix la possibilitat de reprendre's "autènticament".¹²⁴⁸ En el denegar-se-li l'ens en total es mostra la **llibertat** del Dasein; el Dasein s'allibera per a si.¹²⁴⁹ Però de què s'allibera el Dasein quan es resol? Doncs de l'esclavatge i les inèrcies quotidianes de l'ocupació amb l'ens, i de la seva autocomprensió "caiguda", que desfigura el seu ser més propi: l'existència, el *poder-ser*. El Dasein s'allibera en tant que se l'envia de nou vers el seu ser-hi més propi. I és que primàriament el Dasein no és real, sinó *possible*. No és una cosa, sinó

¹²⁴⁴ En el sentit que no està immers en el lloc concret, atrapat per l'ocupació amb l'ens, sinó que està *positivament* desocupat, vagarós.

¹²⁴⁵ <<Aquest estat d'ànim en què el Dasein és arreu i amb tot no li agrada estar enlloc és un peculiar ser-anul·lat. L'anul·lador no és altra cosa que l'horitzó temporal. El temps anul·la el Dasein, (...) el temps que, en cada cas, és el Dasein mateix en total. (Diese Stimmung, in der das Dasein überall ist und doch nirgends sein mag, hat das Eigentümliche des Gebanntseins. Das Bannende ist nichts anderes als der Zeithorizont. Die Zeit bannt das Dasein, (...) die Zeit, die je das Dasein selbst im Ganzen ist.)>>. Anul·lat pel temps que ell és, el Dasein <<no pot arribar a l'ens (...) que precisament en l'horitzó del temps anul·lador, s'està mostrant com el que es denega en total (kann nicht zum Seienden finden (...) das sich gerade in diesem Horizont der bannenden Zeit als das sich versagende im Ganzen bekundet)>> (GA 29/30, 221/190-191).

¹²⁴⁶ <<Pot sobresaltar-nos repentinament com un moment, i (...) justament en aquest moment, tota l'amplitud de tot el temps del Dasein no està expressament articulada ni delimitada en haver-sigut i futur. No només present, ni només haver-sigut, ni només futur, però tampoc aquests sumats en el seu conjunt, sinó sobretot la seva unitat inarticulada en la simplicitat d'aquesta unitat del seu horitzó. (kann blitzartig wie ein Moment uns fassen, und doch, gerade in diesem Moment ist die ganze Weite der ganzen Zeit des Daseins da und gar nicht eigens gegliedert und abgegrenzt nach Vergangenheit und Zukunft. Weder nur Gegenwart noch nur Vergangenheit, noch nur Zukunft, aber ebensowenig diese zusammengerechnet - sondern ihre ungegliederte Einheit in der Einfachheit dieser Einheit ihres Horizontes zumal.)>> (GA 29/30, 222/191).

¹²⁴⁷ <<El temps empeny, en aquest avorriment, al Dasein al seu anul·lament (Die Zeit ist das, was in dieser Langeweile das Dasein in ihren Bann schlägt)>>; <<la força anul·ladora del temps és el que pròpiament denega (Diese Bannmacht der Zeit ist so das eigentlich Versagende)>>; <<el que anul·la disposa sobre el que pròpiament possibilita, és més, aquest temps anul·lador és ell mateix aquesta punta que possibilita essencialment el Dasein (Das Bannende verfügt zugleich über das eigentlich Ermöglichende, ja diese bannende Zeit ist selbst diese Spitze, die das Dasein wesentlich ermöglicht)>> (GA 29/30, 223/192).

¹²⁴⁸ En aquesta versió "madura" de la resolució és ambigu si aquesta és un esdeveniment temporal que atrapa al Dasein (que esdevé llavors Dasein resolt) o si l'instant és l'ocasió per a resoldre's (o no fer-ho).

¹²⁴⁹ <<Aquesta llibertat del Dasein només està en l'alliberar-se del Dasein. Però l'alliberar-se del Dasein només succeeix en cada cas quan aquest es resol a si, és a dir, quan s'obre per a si mateix com el Da-sein [ser-hi] (Denn diese Freiheit des Daseins ist nur im Sichbefreien des Daseins. Das Sichbefreien des Daseins geschieht aber je nur, wenn es sich zu sich selbst entschließt, d. h. für sich als das Da-sein sich erschließt.)>> (GA 29/30, 223/192).

fonamentalment *temps*: comprensió, afectivitat i expressió. I és que resoldre's és <<obrir-se en la seva manifestivitat (*sich in seiner Offenbarkeit aufschließen*)>>. Per tant, *l'instant*¹²⁵⁰ com a *punta* equival al moment de la resolució del Dasein a si mateix¹²⁵¹; l'alliberar-se, com a <<possibilitat fonamental de l'existència pròpia del Dasein (*Grundmöglichkeit der eigentlichen Existenz des Daseins*)>> (GA 29/30, 224/193). El temps de l'horitzó en la seva amplitud aclaparadora es concentra en *l'instant* (*Augenblick*) guanyant una "nova" *mirada* (*Blick*) sobre el ser, el món i el no-res, que li ha de permetre una manera més pròpia de ser *vora* l'ens, *amb* els altres i *amb* si mateix.¹²⁵² L'instant ofereix un *actuar* en la Situació respectiva temporalment assumit, *finit*, en què el Dasein efectivament és el seu temps (cf. III, cap. 3.4.1.3., apartat I; 3.4.2., apartat II). La possibilitat de trencar l'hegemonia de l'horitzó del temps sencer que ens anul·la (alliberar-se) és una forma de temporalitzar-se el temps.

La unitat del (A) *ser deixats buits* i del (B) *donar-nos allargues* de la 3^a forma de l'avorrimt rau en l'anul·lar de l'horitzó temporal com a tal i en l'instant a què apunta com a possibilitat de *trencament* d'aquest mateix horitzó temporal. Tot i que Heidegger reconeix que estem veient això només a grans traços (*nur im rohen*) (GA 29/30, 224/193).¹²⁵³

Recapitulant: en l'avorrimt profund se'ns denega el *què* (l'ens en total), però *qui* ens ho denega <<no és l'ens, sinó el temps, que possibilita ell mateix la manifestivitat d'aquest ens en total (*nicht das Seiende, sondern die Zeit, die selbst die Offenbarkeit dieses Seienden im Ganzen ermöglicht*)>>, és a dir, el món. El món com a fenomen es dona en l'oscil·lació entre un *què* i un *qui*... És el *com* resultant? Deixant de banda fórmules simplificadores, el que és clar és que el fenomen del món emergeix en l'oscil·lació entre un *tot* i un *no-res*.¹²⁵⁴ En aquesta tesitura, el temps denegador <<s'anuncia a la vegada a si mateix com el que dona al Dasein la possibilitat de possibilitar-se, dins i enmig de l'ens en total, concretament a si mateix en cada cas com aquest Dasein (*Dieses eigentlich Versagende ist zugleich das, was nur wiederum sich selbst mitansagt, als dasjenige, was dem Dasein die Möglichkeit gibt, innerhalb und inmitten des Seienden im Ganzen jeweils als dieses Dasein sich konkret zu ermöglichen*)>> (GA 29/30, 226/194). L'anul·lament del Dasein per part del temps només el pot *trencar* el temps mateix, ara com a *instant* (de la resolució), en el qual el Dasein *guanya* l'ens en total que ja no se li denega i ell existeix pròpiament i concreta.¹²⁵⁵

¹²⁵⁰ <<L'instant no és altra cosa que *la mirada d'un estar resolt* en què tota la Situació d'un actuar s'obre i es manté oberta (*Der Augenblick ist nichts anderes als der Blick der Entschlossenheit, in der sich die volle Situation eines Handelns öffnet und offenhält*)>> (GA 29/30, 224/193).

¹²⁵¹ Mentre el Dasein es troba enmig de l'ens només es pot *resoldre* reunint-se el temps d'horitzó triple en una punta, <<si es resol a actuar aquí i ara en aquesta atenció essencial i en aquestes possibilitats essencials escollides (*wenn es sich zum Handeln hier und jetzt in dieser wesentlichen Hinsicht und gewählten wesentlichen Möglich- [224]keit seiner selbst entschließt*)>> (GA 29/30, 223-224/192).

¹²⁵² <<L'instant és una mirada de tipus propi, que anomenem la mirada de la resolució a actuar en la situació respectiva en què es troba el Dasein (*Der Augenblick ist ein Blick eigener Art, den wir nennen den Blick der Entschlossenheit zum Handeln in der jeweiligen Lage, in der das Dasein sich befindet*)>> (GA 29/30, 226/195).

¹²⁵³ Com per altra banda acostuma a ser el cas a l'hora de concretar el paper primordial del fonament de *tot* fenomen en la temporalitat i el seu temporalitzar-se.

¹²⁵⁴ Com s'ha indicat a la III part de la tesi a partir del concepte de món 4A i 4B, és a dir, del *món familiar* i el *món inhòspit* (cf. III, cap. 2.1.1.3., 2.1.2.2.).

¹²⁵⁵ En aquest *instant* <<l'ens en total ja no es denega, és a dir, ja no renuncia a les seves possibilitats pròpies, esdevé aprehensible pel Dasein respectiu, i li dona a aquest Dasein mateix la possibilitat d'existir enmig de l'ens en un sentit

En l'avorriment profund som <<expulsats a l'amplitud de l'horitzó temporal i amb això som forçats a la punta de l'instant com el pròpiament possibilitador (*Gebannt in die Weite des Zeithorizontes und doch damit hingezwungen in die Spitze des Augenblicks als des eigentlich Ermöglichenden*)>> (GA 29/30, 227/195). Aquí es veu com el que fa unes pàgines era descrit com **amplitud de l'ens en total** ara s'expressa com a **amplitud de l'horitzó temporal**, remetent també la qüestió del món a la temporalitat (cf. III, cap. 3.4.1.2.; IV, cap. 6.3.2.).¹²⁵⁶ Per altra banda, amplitud i punta¹²⁵⁷ no són coses diferents, són part d'un mateix "vibrar" i oscil·lar el Dasein (temporalització de la temporalitat). Aquesta vibració és el donar el tremp (*Stimmen*) que determina l'obrir-se (a) l'ens en total. L'afectivitat no determina l'ens en el seu *què*, només permet que es mostri i co-determina el *com* del seu mostrar-se (el to, la llum, el tacte...).¹²⁵⁸ Amb tot això, Heidegger creu que ens hem atansat al significat essencial de l'avorriment. En l'avorriment (*Langeweile*) <<l'estona es fa llarga (*die Weile wird lang*)>>. *Quina estona?* En cada cas l'estona del Dasein, *el seu temps*.¹²⁵⁹ Precisament com a temps que consumeix, calcula i organitza, com si el Dasein fos un negoci.¹²⁶⁰ Aquest fer-se llarg remet a la *brevetat* de l'estona, a l'instant com a <<punta d'un instant, en cada cas determinat, de l'acció i de l'existir (*Spitze eines je bestimmten Augenblickes der Handlung und des Existierens*)>> (GA 29/30, 229/197). L'alçar-se l'avorriment des de la profunditat del Dasein (del temps que ell és) sembla que ve del no-res. Perquè, en rigor, l'avorrit és el temps mateix i no res en particular; per això ens poden semblar avorrides, a vegades, les coses, les persones, les situacions i el que sigui.

determinat en cada cas, en una possibilitat determinada en cada cas (*versagt sich das Seiende im Ganzen nicht mehr, d. h. es gibt seine eigenen Möglichkeiten auf, macht sich selbst für das jeweilige Dasein ergreifbar und gibt diesem Dasein selbst die Möglichkeit, inmitten des Seienden in je einer bestimmten Hinsicht, je einer bestimmten Möglichkeit zu existieren*)>> (GA 29/30, 226/194)

¹²⁵⁶ Amb tot, l'operació heideggeriana de remetre els fenòmens (especialment els *fenomenològics* o "ontològics") al seu fonament temporal és cada cop menys decidida. En el període immediatament posterior a *SuZ* s'atenua l'omnipresència de la temporalitat, com es veu a *VWdW* (1930). La qüestió del món es va aproximant a la de la veritat (del ser) i durant els anys trenta i subsegüents es gestarà el concepte d'història (de la veritat) del ser, ben similar a una història de (les formes de) l'imperar del món. En el curs del WS 1929/30 el món es determina com a manifestivitat de l'ens en total que impera (cf. cap. 8.3.). (cf. GA 29/30, 505-506/412-413).

¹²⁵⁷ <<Ambdós -que no són dos sinó un- unitàriament són una sola cosa: el que nosaltres, el que el Dasein en nosaltres vibra vers l'amplitud de l'horitzó temporal de la seva temporalitat; i el que, d'aquesta manera, justament només pot vibrar en l'instant de l'actuar essencial. Aquest vibrar en l'"entre" de tal amplitud i tal punta és donar el tremp, aquest avorriment com a tremp o estat d'ànim (*Beides - was nicht zwei ist, sondern eins - einheitlich das Eine, daß wir, daß das Dasein in uns in die Weite des Zeithorizontes seiner Zeitlichkeit hinausschwingt und so gerade nur einschwingen kann in den Augenblick des wesentlichen Handelns. Dieses Schwingen im Zwischen solcher Weite und solcher Spitze ist das Stimmen, diese Langeweile als Stimmung.*)>> (GA 29/30, 227/195).

¹²⁵⁸ A *SuZ* ja havia quedat clar que la disposició afectiva codetermina l'obertura (del Dasein, de l'Aquí, del món) només en la qual *pot* mostrar-se l'ens tal i com és. Per això, tant important és el *projecte* de comprensió del ser com la *disposició* afectiva que "predecideix" la situació i el grau de receptivitat i concernibilitat del Dasein fàctic.

¹²⁵⁹ <<Aquesta estona del Dasein, el seu propi temps, que habitualment resta ocult al Dasein mateix (*Diese Weile des Daseins, d. h. seine eigene Zeit, ist dem Dasein zumeist und zunächst verborgen*)>> (GA 29/30, 228/196).

¹²⁶⁰ El temps objectiu, minuts o anys, és irrellevant aquí, ja que es tracta del <<fer-se llarg o fer-se curt del temps propi (*das Langwerden bzw. Kürzerwerden der eigentlichen Zeit*)>>. Que l'estona es fa llarga és un eixamplar-se el temps a tota l'amplitud de la temporalitat del Dasein, cosa que <<no reporta al Dasein cap alliberament o descàrrega, sinó al contrari, l'oprimeix amb l'amplitud (*dem Dasein nicht etwa Befreiung und Entlastung bringt, sondern es gerade umgekehrt mit der Weite bedrängt*)>> (GA 29/30, 229/197).

II. Món, singularització i finitud

II.1. Caracterització del món des de l'amplitud

En l'articulació de l'avorriment s'ha vist que és *l'amplitud* del buit en total, que és una manca d'opressió en total el que ens oprimeix en el nostre Dasein actual. Com pot ser que parlem d'aquest *en total, conjunt, tot?* <<A aquesta **amplitud** d'aquest “en total”_que es manifesta en l'avorriment profund l'anomenem **món** (*Wir nennen diese Weite dieses >im Ganzen<, das sich in der tiefen Langeweile offenbart, Welt*)>> (GA 26, 251/217). Com ja he dit, el *caràcter de totalitat* de l'ens és el *món* mateix.¹²⁶¹ Amb totes les indicacions recopil·lades sembla que el món en sentit ontològic no és tant *una totalitat* determinada com *el caràcter de totalitat* que té l'ens –i en alguns llocs, la condició de possibilitat de ser una totalitat de l'ens-. Podríem filar prim i distingir entre *el món* (i) com a totalitat de l'ens significatiu (totalitat òntica), (ii) com a totalitat de significativitat de l'ens (totalitat òntico-ontològica) i (iii) com a condició de possibilitat de tot món en els dos sentits anteriors (*ser del món*).¹²⁶²

Tornant al WS 1929/30, el món és <<allò enfront del qual ens col·loca aquest tremp fonamental (*wovor uns diese Grundstimmung stellt*)>> (GA 29/30, 251/217) i pel qual ens hem de preguntar -segons diu Heidegger al principi de la 2ª part del curs-. Aquesta afirmació justifica la sistemàtica del curs i la seva divisió en dues parts. Una 1ª part on desvetllem l'avorriment i una 2ª on des d'aquest tremp es poden desenvolupar les preguntes metafísiques fonamentals (tot i que al final només s'enceta la pregunta pel món, i tot just). La connexió de l'avorriment i la pregunta pel món és més implícita que explícita durant la resta del curs, fins al punt que es podria llegir la 2ª part fent cas omís de la 1ª. Tot i que llavors els resultats serien insuficients fenomenològicament. No tindrien base en els fenòmens.¹²⁶³ En canvi, la interpretació explícita de l'avorriment profund *ens condueix* a la pregunta pel món. El **món** té a veure amb el caràcter de totalitat (*l'en total*) que ha aparegut reiteradament, començant per l'amplitud que s'obre en *l'hom s'avorreix*. Fins ara s'ha parlat de l'ens *en total*, el buit *en total*, la manca d'opressió *en total*, la penúria *en total*...

En la caracterització del món assolida des de l'avorriment com *l'amplitud del caràcter total de la manifestivitat* (de l'ens) (cf. GA 29/30, 251/217) hi veig algunes determinacions rellevants: (i) El món té a veure amb el concepte de *tot, totalitat, totalitzar-se*, etc. i, a la vegada, (ii) amb la *temporalitat* ja que *l'en total* al·ludeix a *l'amplada de l'horitzó temporal*.¹²⁶⁴ (iii) El món, en tant que concepte vinculat amb una peculiar *amplitud* o *amplada*, té una connotació “espacial” que no s'ha d'oblidar. I per acabar, (iv) el món es caracteritza per la manifestació d'un *ser total* (que possibilita l'ens en total), és la *manifestivitat total*. Per tant, té a veure amb el concepte de *fenomen* en el seu nivell més primari. L'amplitud i manifestivitat total de l'ens no s'han de pensar estàticament sinó de manera dinàmica, oscil·lant, temporal.

¹²⁶¹ Ja hem vist que Heidegger en el curs del SS 1928 designa el món en tant que *com* de l'ens, un *estat* (*Zustand*), una totalitat que és base de qualsevol partició òntica que fem –en la caracterització antiga i “còsmica” del món- (cf. GA 26, 221/202) (cf. cap. 4).

¹²⁶² Els tres sentits recorden, malgrat no identificar-s'hi exactament, respectivament el sentit 1, 3 i 4 de ‘món’ exposats al § 14 de *SuZ* (cf. III, cap. 1.3.2.).

¹²⁶³ Hom podria usar els conceptes de Heidegger per tractar la qüestió del món, però aquests haurien quedat sense el sòl afectiu fenomènic d'on sorgeixen, és a dir, sense el seu tenir-previ (*Vorhabe*).

¹²⁶⁴ També s'ha parlat d'*amplada de l'ens en total* o del *buit total*.

II.2. La finitud com a unitat de món i singularització

Però l'avorriment profund no només ens empeny a preguntar-nos per *què és el món?*, sinó també, per *què és la singularització (Vereinzelung)?* Igual que l'ampliar-se l'ens fins als seus "límits" -és a dir, fins a donar-se com a ens total- ens aboca a la pregunta pel *món*, l'agudització de l'horitzó que s'afilar fins la punta –o instant de la resolució- ens duu a investigar la singularitat radical del Dasein i a preguntar-nos *què és l'instant?* L'instant s'anuncia en el desistir l'ens en total i és <<el que pròpiament possibilita el Dasein (*das eigentlich Ermöglichende des Daseins*)>> (GA 29/30, 251/217). Es tracta d'un peculiaríssim *veure-hi* del Dasein en la Situació, "transparent" en el seu Aquí en tant que Da-sein que és.¹²⁶⁵

La pregunta pel *món* i la *singularització*¹²⁶⁶ no demanen per coses independents i arbitràries, sinó per <<allò que justament en l'avorriment profund es manifesta en *una unitat i juntura originàries (was gerade in der Grundstimmung der tiefen Langeweile in einer ursprünglichen Einheit und Fuge sich offenbart)*>> (GA 29/30, 252/218). Perquè resulta que <<l'essència de **la unitat i juntura** (*das Wesen der Einheit und Fügung beider*)>> rau en la **ruptura (Bruch)** de l'amplitud de l'horitzó total anul·lador en l'instant. Però, *què és la finitud?*¹²⁶⁷ La **finitud** és aquest <<estar trencat del Dasein mateix, (...) *l'arrel unificant i originària de les altres dues [preguntes] (diese Gebrochenheit des Daseins in sich selbst, (...) die einigende und ursprüngliche Wurzel der beiden anderen)*>> (GA 29/30, 253/219), tot i que, un cop més, queda pendent.

Les preguntes metafísiques fonamentals (*món*, *singularització* i *finitud*) es remetent unes a les altres i són essencials perquè emanen de la pròpia nihilitat.¹²⁶⁸ Només són autèntiques (*echt*) si es mantenen arrelades en el seu *origen*, llavors no són ni noves ni velles. Elaborar-les no és altra cosa que agreujar i intensificar la <<*possibilitat d'aquell estat d'ànim fonamental (Verschärfung der Möglichkeit jener Grundstimmung)*>>. Però tot avorriment, i aquest en particular, enfonsa les seves arrels en la temporalitat del Dasein. Caldria preguntar llavors per **l'essència del temps**, que no és altra cosa que <<l'*origen de tot preguntar de la metafísica (der Ursprung aller Fragen der Metaphysik)*>> (GA 29/30, 253/219). Com ja passava a *SuZ*, tota anàlisi i interpretació que es pretengui originària acaba en l'origen que és el temps, amb tota la seva enigmaticitat i problematicitat.¹²⁶⁹ Malgrat els esforços de Heidegger, la seva investigació

¹²⁶⁵ <<[L'instant] és la mirada de la resolució del Dasein al Da-sein [ser-hi], que és en cada cas com a existir en la Situació plenament aprehesa, com aquest en cada cas irrepetible i únic (*Er ist der Blick der Entschlossenheit des Daseins zum Da-sein, das je ist als Existieren in der vollgriffenen Situation, als dieses je einmalige und einzige*)>> (GA 29/30, 251/217).

¹²⁶⁶ <<D'on i per què aquesta necessitat de la referència entre amplitud i punta, horitzó i instant, món i singularització? Quina mena de "i" és aquesta que està entre aquests dos? (*Woher und warum diese Notwendigkeit des Bezugs von Weite und Spitze - Horizont und Augenblick - Welt und Vereinzelung? Was ist das für ein >Und<, das zwischen diesen beiden steht?*)>> (GA 29/30, 252/218).

¹²⁶⁷ <<No és la finitud del Dasein la que ressona i ens tempra del tot en l'estat d'ànim fonamental de l'avorriment profund? (*Ist es nicht die Endlichkeit des Daseins, die in der Grundstimmung der tiefen Langeweile anklingt und uns durchstimmt?*)>> (GA 29/30, 252/218).

¹²⁶⁸ <<no venen dels llibres (...), sinó que ara revelen la seva possibilitat, és a dir, *la seva necessitat en la penúria del nostre Dasein (stammen nicht aus Büchern (...), sondern sie verraten jetzt ihre Möglichkeit, d. h. Notwendigkeit in der Not unseres Daseins)*>> (GA 29/30, 252/218).

¹²⁶⁹ <<La temporalitat del Dasein, i per tant l'essència del temps mateix, és l'arrel per aquestes tres preguntes, que en si mateixes, en la seva unitat peculiar, traven la *pregunta fonamental de la metafísica* que nosaltres designem *la pregunta pel ser: ser i temps. (Die Grundstimmung der Langeweile ist verwurzelt in der Zeitlichkeit des Daseins; die Zeitlichkeit des Daseins und damit das Wesen der Zeit selbst ist die Wurzel für diese drei Fragen, die in sich selbst, in ihrer eigentümlichen Einheit, die Grundfrage der Metaphysik verkoppeln, die wir bezeichnen: die Frage nach dem Sein - Sein und Zeit.)*>> (GA 29/30, 256/221).

sobre el temps com a *temporalitat* deixa un regust agredolç, ja que aquesta *font de tot el sentit* -fonament de tot fenomen i de tot fonament- no s'aclareix ontològicament més enllà d'"enaltir-se" en el pedestal de la fonamentalitat.¹²⁷⁰

¹²⁷⁰ Crec que la *finitud* és clau per revertir la perspectiva *fonamentalista* que duu a Heidegger a remetre tot fenomen a la temporalitat com a fonament *únic*. La *finitud* seria l'antídoto a aquesta temptació. Tota fonamentació és finita i parcial. Tot fonament és en el fons *abisme*. Per això, uns "fonaments" remetent als altres. El mateix passa amb els grans conceptes que emprava Heidegger i amb els quals correm el risc d'hipostatitzar i divinitzar el que només són *noms* per designar fenòmens fonamentals *però mai absoluts*. No hi ha un sol fonament per a tot. Hi ha diverses perspectives de fonamentació, guiades per objectius distints i determinat en cada cas per un *qui* diferent, dins de contextos historicoconceptuals tant *totals* com *finites*. El concepte de *nihilitat* (i *no-res*) que apareix com a fons del Dasein (i al meu entendre com a *fons del món* mateix) és bàsic per evitar nous fonamentalismes, absolutismes, que acaben portant a l'ensorrament del projecte o a la ceguera respecte els fenòmens (cf. III, cap. 2.1., 2.2., 3.2.; IV, cap. 6.3.1.3., 6.3.2., 7.2.1., el present 7.2.2. i el següent esp. 7.3.).

7.3. Nihilitat, no-res i món des de l'afectivitat

És important veure com Heidegger comença parlant de la nihilitat del Dasein -ja a *SuZ* (cf.III, cap. 3.2.) i insistentment en el WS 1928/29 (cap.7.3.1.)- per acabar parlant del no-res com a essencial al ser a *WiM* (cap.7.3.2.)¹²⁷¹ i del buit total a WS 1929/30 en connexió amb el món (cap.7.3.2.3.).

A *WiM* el no-res no és una negació del ser (ni tan sols una negació (òntica o lògica) de l'ens), sinó que *pertany* al ser.¹²⁷² És tan originari com ell, perquè no es tracta de “coses” diferents. El fenomen del no-res, tal i com es mostra en l'angoixa, permet una aproximació fenomenològica a la diferència ontològica¹²⁷³ i a l'ens en total. Anàlogament al poder d'obertura de l'angoixa a *WiM*, en el curs WS 1929/30 serà l'avorriment profund qui ens obri a la profunditat del món, al generar-se el buit, que equival al no-res com a denegar-se l'ens (cap.7.3.2.). En aquest mateix curs es posa sobre la taula el vincle entre l'amplitud de l'horitzó i la *punta* singular de l'instant. La finitud és el lloc de la unitat entre *ipseïtat* del Dasein i amplitud del món, i la finitud no s'assoleix sense el pensament de la nihilitat. Aquesta unitat del Dasein (fàctic) i el món es suggereix també en la *llibertat* del Dasein (transcendència com a esdeveniment o configuració del món) mostrada en *l'instant* que trenca l'encanteri de l'horitzó temporal en l'avorriment (cap.7.3.3.). L'oscil·lar de l'amplitud a la punta, de la manifestivitat total a la singularitat instantània de si, és *un* sol esdeveniment que s'articula sota diferents conceptes (no-res, llibertat, finitud...), en el qual el món té el seu lloc sistemàtic.

El paper de la nihilitat i el no-res és fonamental en la qüestió del món. Ens ajuda a articular parelles conceptuais d'aparença paradoxal que plaguen el pensament de Heidegger. Aquestes “parelles” no són oposicions excloents sinó que acaben desigant, en cada cas, un mateix fenomen, en el seu dinamisme inherent. Es tractaria, doncs, de pensar unitàriament llibertat i facticitat, ser i no-res, fonament i no-fonament, veritat i no-veritat, Dasein i món, ens particular i ens en total, món i ens intramundà, etc.¹²⁷⁴

Al cap.6.3.2.2. he apuntat com el món es deixa pensar en tant que *no-res* originari (SS 1928), especialment des del projecte, mentre que en el proper cap.7.3.2. exposo el nexa entre món i no-res des de l'afectivitat (*WiM*, WS 1929/30). Però abans d'entrar en aquest, en el proper cap.7.3.1. m'aturo en el curs

¹²⁷¹ L'estructura formal d'aquesta transició recorda molt al pas (anunciat i no executat) de la temporalitat del Dasein a la temporalitat del ser. En cert sentit entre el WS 1928/29 i *VWdW* del 1930, es posen les bases per pensar ja “des del ser” i no haver d'establir una dualitat problemàtica entre Dasein i ser (temporalitat d'un i de l'altre, veritat d'un i de l'altre, no-res d'un i de l'altre). Aquest pensar des del *ser* no deixa de ser sempre un pensar des del Dasein, ja que cada cop més queda clar que el Dasein no és tant un ens sinó *esdeveniment*. L'espai concret d'irrupció del ser... a partir de l'esdeveniment apropiador o *Ereignis*.

¹²⁷² Anàlogament a com la no-veritat pertany a la veritat, de manera especialment explícita a *VWdW* (1930).

¹²⁷³ L'esdevenir-se de tal diferència possibilita la comprensió del ser *de* l'ens, i així el comportament envers l'ens.

¹²⁷⁴ Aquestes “dualitats” no són oposicions excloents dels seus termes. A més, entre elles aquestes “dualitats” no són homogènies, atès que algunes són radicalment ontològiques (ser i no-res), d'altres són òntiques (ens particular i ens en total) i algunes són mixtes (món i ens intramundà). Exigeixen molt més matís del que mostra la conjunció anterior. Una de les parelles més complexes, la de Dasein i món, és doblement mixta i ambigua. No es tracta només d'un ens (Dasein) i una estructura ontològica (món), car el Dasein és *l'ens ontològic* per excel·lència. De fet, si pensem el Dasein com a ésser-en-el-món, la “dualitat” Dasein-món esdevé encara més problemàtica. Com s'apunta cada cop més clarament a mesura que ens allunyem de *SuZ*, el món no és reductible a un *existenciari*. No es pot reduir *en cap cas* a un “moment del ser” del Dasein. L'estructura ésser-en-el-món (transcendència) inclou *ipseïtat* i *mundanitat* com a moments, però l'ésser-en-el-món *no és un ens*. Tampoc és el Dasein *qua* ens. Cada cop més, a part, aquest ésser-en-el-món és esbossat com a esdeveniment fonamental (*Grundgeschehen*) amb diversos noms i formes: *imparar del món* (*Walten der Welt*) (WS 1929/30), *metafísica* (*WiM*).

del WS 1928/29 per establir la importància de la nihilitat del Dasein (que més estrictament designaria com a *nihilitat de l'ésser-en-el-món*).

7.3.1. Nihilitat del Dasein (nihilitat de l'ésser-en-el-món)

La *finitud* s'escau al Dasein i al món, al comprendre el ser i al propi ser, si és que es pot parlar així. Aquest concepte fonamental no només despunta en el fenomen del no-res, sinó també en els existenciaris de la facticitat anunciats a *SuZ* –disposició afectiva, estar-lleçat, culpa, mort, etc. En tot cas, és a partir de la *nihilitat* (del Dasein i del món) que la finitud esdevé fenomenològicament preponderant, i en aquest concepte em vull aturar.

En el curs del WS 1928/29 -sovint passat per alt- s'articula el concepte de *nihilitat* (*Nichtigkeit*), que és senyal de l'excentricitat del Dasein. El Dasein fàctic¹²⁷⁵ és essencialment *excèntric*, fora de si i habitualment des-possent de si (o im-propri).¹²⁷⁶ Som un ens que <<per essència de la seva pròpia existència mai pot estar objectivament al centre de l'ens (*dem Wesen seiner Existenz nach nie objektiv im Zentrum des Seienden stehen kann*)>> (GA 27, 11/25). Paradoxalment, per arribar aquí cal situar el Dasein al centre, cosa que fa el subjectivisme filosòfic modern, tot i que de manera insuficient. Heidegger es demana per la subjectivitat del subjecte: l'essència de l'home és una <<total nihilitat (*totale Nichtigkeit*)>> (GA 27, 12/26). Tal i com ho entenc, aquesta nihilitat coincideix amb la nihilitat del món. En la seva completud és la **nihilitat de l'ésser-en-el-món** (cf. III, cap. 3.2.; esp. 3.2.2.2.) i el no-res que s'atribueix al ser a *WiM*.

Més endavant en el mateix WS 1928/29 s'ofereix una determinació articulada d'aquest "existenciari" de la *nihilitat* (en relació a la *finitud* del Dasein i de tot l'ésser-en-el-món). Ve a ser un concepte més essencial per l'estar-lleçat (*Geworfenheit*) del Dasein, és a dir, pel fet que aquest existeix en cada cas fàcticament. Les quatre determinacions de la nihilitat que es comenten aquí són: (i) la *facticitat* de l'existència del Dasein (estar-lleçat enmig de l'ens); (ii) la *mort* (la possibilitat més radical); (iii) la *disseminació* en diversos modes de ser; (iv) la *no-veritat* com a essencial al ser-en-la-veritat del Dasein.

(i) Que el Dasein és *fàctic* significa que ja *es troba* existint, que *està-lleçat*. Ell no pot fonamentar (*begründen*) el *factum* del seu ser a partir de si (cf. GA 27, 340/357). Aquesta "situació" (l'estar-lleçats) resumida en la proposició existenciària '**el Dasein no decideix existir**'¹²⁷⁷ produeix estupefacció.¹²⁷⁸ L'estranyesa es produeix perquè habitualment no tenim present la nostra facticitat bruta i contingència radical, ja que sempre hem deixat enrere l'origen, el que ens precedeix en el seu ja haver estat donat (i no decidit).¹²⁷⁹ Donem l'esquena a l'haver-sigut originari en pro del nostre ser actual, de la solidesa del

¹²⁷⁵ 'Home' en el context d'aquest curs on el vocabulari és especialment planer, en tant que va adreçat a un públic general, i no exclusivament a estudiants de Filosofia.

¹²⁷⁶ El filosofar posa de manifest <<que és precisament en virtut d'aquesta seva més íntima essència per la qual l'ésser humà es veu expulsat fora de si mateix i més enllà de si mateix i no pot ser en absolut propietat de si mateix (*daß darin der Mensch aus sich selbst und über sich selbst hinausgeworfen wird und ganz und gar nicht das Eigentum seiner selbst ist*)>> (GA 27, 11/25).

¹²⁷⁷ En el benentès que existir és poder-ser, i poder-ser implica decidir-se (per activa, passiva, conscientment, inconscient, impulsivament o reflexiva, per per inèrcia, a la contra...).

¹²⁷⁸ En part, aquesta estranyesa té a veure amb la llarga hegemonia de la Psicologia, la Lògica i la Teoria del Coneixement que han instaurat el paradigma en el qual la primàcia rau en les dades sensorials immediates.

¹²⁷⁹ Heidegger considera l'estranyesa com a prova de l'originarietat de la proposició anterior (cf. GA 27, 339-340/356).

present des del qual albirem un futur que creiem decidir: <<que en la direcció del seu origen el Dasein no pugui trobar res suposadament basat en la seva pròpia decisió, fa que es vegi repel·lit de l'obscuritat del seu origen a la relativa claredat del seu poder-ser (*daß es in Richtung seiner Herkunft mit eigenem Beschluß nichts zu suchen hat, gibt dem Dasein einen wesentlichen Abstoß von der Dunkelheit seiner Herkunft in die relative Helle seines Seinkönnens*)>> (GA 27, 340/357). O sigui, cap a la dimensió oberta del que *pot ser* (futur), la projecció de les seves possibilitats. En tot cas, confrontar-se amb el propi origen és essencial al Dasein, tot i no ser l'habitual. Una de les formes predominants d'aquesta confrontació és *oblidar-se'n* i deixar de banda la nostra procedència fàctica. Aquest *oblit* és el que ens fa estranya la proposició anterior.¹²⁸⁰

(ii) *Contingència i mortalitat*: no pot “demostrar-se” que el Dasein existent *hagi d'existir*, ni que ho continuï fent. Positivament: cada Dasein fàctic *pot no ser*, en el doble sentit que no existeix fàcticament per cap raó necessària i, en segon lloc i sobretot, que és mortal. El Dasein fàctic és *poder-ser*, però en aquest hi ha sempre la possibilitat de no-ser, la constant possibilitat de ja-no-existir-més (cf. GA 27, 331/347). Aquests no són enunciats objectius, ni que meditin explícitament sobre la mort. Aquest comprendre existencial és a tocar del *no*¹²⁸¹, perquè la possibilitat radical del morir no és un punt fàctic que limiti una “extensió temporal i espacial”¹²⁸² mesurable, sinó la possibilitat que permet el Dasein com a integritat (cf. III, cap. 2.2.2.). Com diu a *SuZ*, el Dasein sempre està madur per a la mort. En l'estar col·locat el Dasein davant de si mateix pel que fa a les seves possibilitats, sempre n'hi ha una que brilla de manera peculiar: el seu poder-no-ser (*Nichtseinkönnen*). Aquest *no* li pertany fins al punt que podem dir que el Dasein és *nul* (*nichtig*), en tant que determinat per aquest *no*. La *nihilitat* (*Nichtigkeit*) pertany essencialment al Dasein, car representa la *conjuntura* en què el per-mor (*Umwillen*) i l'estar-llençat (*Geworfenheit*) se solapen i es poden considerar en la seva unitat (cf. GA 27, 331-332/347). Les dues cares de la transcendència¹²⁸³ estan vinculades per la mort, els aspectes més projectius i els més afectius (de l'estar-llençat¹²⁸⁴).

(iii) La tercera nota de la nihilitat és la *dispersió* (*Zerstreuung*). El Dasein està sempre repartit i espars en la diversitat cooriginària dels seus modes de ser vers el “món”: ser-vora..., ser-amb i ser-si-mateix (*Selbstsein*). És en aquesta disseminació essencial (ni contingent ni fàctica) que el Dasein pot obtenir la seva unitat. Doncs només perquè existeix dispersament pot privilegiar *una* relació de ser, cap d'elles, buscar-hi un equilibri, etc. No només *pot fer-ho*, sinó que la dispersió obliga el Dasein a decidir-se, prendre

¹²⁸⁰ Heidegger dóna una gran importància a tot el que ens ajudi a pensar el ser més enllà de la presència actual, és a dir de l'estar-aquí o subsistència (*Vorhandenheit*) que domina la comprensió mitjana explícita del ser.

¹²⁸¹ <<El Dasein existeix constantment al llarg d'aquest caire del no (*Das Dasein existiert ständig entlang diesem Rande des Nicht*)>> (GA 27, 332/347).

¹²⁸² “Temporal” en el sentit del número d'anys que s'han viscut. “Espacial” en el sentit dels recorreguts espacials que s'han fet, i el punt espacial on s'ha produït la defunció. Evidentment, parlem d'anys d'una vida i de recorreguts “espacials” en un sentit més ampli, no purament quantitatiu. En tant que considerem que va viure molt poc temps, però molt intensament. O considerem que va veure molt món, i no merament els kilòmetres que va fer. Hi ha qui per feina fa molts quilòmetre, i no veu res, més enllà que l'espai de sortida, l'espai d'arribada, i la gestió acomplerta, per exemple, en les reunions de feina.

¹²⁸³ Això té a veure amb “les dues cares del món” exposades en els capítols 6 i 7. En el curs WS 1929/30 s'apunta a la **finitud** com el que unifica els conceptes metafísics del món i la singularització, i així els aspectes projectius i llençats del Dasein mateix.

¹²⁸⁴ En rigor hauríem de parlar de nihilitat que és un concepte existencial de més abast, perquè no només es concreta en (1) la possibilitat irrebassable de la mort, sinó també en (2) el ser-fàctic i no necessari del Dasein, i en (3) el seu denegar possibilitats cada cop que es projecta sobre d'una determinada i la “realitza”.

compromisos entre l'atendre les coses, als altres i a si mateix. Aquest haver-se de decidir¹²⁸⁵ i haver-se de comprometre és definitori. El que no és necessari és la decisió i compromís concrets que es prenguin. La nihilitat aflora de nou en aquest no poder-se decidir mai exclusivament per només una de les relacions, en aquest <<mai només una (*nie nur das eine*)>> (GA 27, 333/349). El Dasein actuant ha de sotmetre's a un joc d'equilibris (i desequilibris) entre diverses relacions de ser, en una tensió inevitable que el Dasein del cas *ha d'enfrontar*.¹²⁸⁶ El seu ser és aquesta tensió i joc sense resultat definitiu. La nihilitat queda reforçada pel fet que cadascuna de les tres relacions de ser (ser-vora, ser-amb, ser-si-mateix) està segellada per *l'estar-llençat*, per la restricció (fàcticament necessària) de les possibilitats que se'ns donen. Doncs, *som-amb...* en un cert cercle, per les activitats que fem, per la família, col·lectiu, estadi social i poble dels que (d'una manera o altra) formem part, pel moment històric que ens ha tocat; *som-vora...* les coses que són a mà i estan-aquí en concret -és a dir, vora certes coses i àmbits que ens són accessibles a diferència d'altres que no ho són (estem llençats en *una facticitat*); i la *relació amb un mateix* està restringida a determinades possibilitats (la relació amb si mateix no té les mateixes possibilitats per a un camperol de l'edat mitjana que per un membre de la classe mitjana europea del s.XXI). I és que <<cada Dasein en tant que llençat ha de singularitzar-se en en una determinada **Situació** (*Jedes Dasein muß sich als geworfenes auf eine bestimmte Situation vereinzeln*)>>. Ha de fer front i “respondre” a la seva Situació, s'ha d'espavilar (o no), i en això consisteix que sigui ell mateix i no un altre. <<Aquesta **singularització** no és cap aïllament o isolació, sinó que porta a cada Dasein en el total de les seves relacions enmig de l'ens (*Diese Vereinzelnung, bedeutet aber nicht etwa Isolierung, sondern sie bringt je das Dasein im Ganzen seiner Bezüge inmitten des Seienden*)>> (GA 27, 334/350).¹²⁸⁷ La singularització *concreta* el nostre estar situats fàcticament “enmig” de l'ens i apunta a la quarta marca de la nihilitat.

(iv) El Dasein pertany a la veritat i a la *no-veritat*: <<en la singularització es produeix necessàriament una restricció interna de la veritat del Dasein (*daß in der Vereinzelnung notwendig eine Einschränkung der Wahrheit des Daseins liegt*)>> (GA 27, 334/350).¹²⁸⁸ La manifestivitat (*Offenbarkeit*) de

¹²⁸⁵ En contra de la crítica de Heidegger com a decisionista (p.e. en Löwith), val la pena tenir present que la decisió -l'haver de ser el poder-ser- no són en absolut reductibles a actes mentals. La decisió en Heidegger no es pot reduir a un acte deliberatiu o volitiu, d'adhesió... La concepció de la decisió i la tria en Heidegger pot ser discutible en el sentit que no s'identifica amb el sentit corrent del terme, però no implica un *decisionisme* (com el de Carl Schmitt), ja que no es tracta d'una deliberació mental amb acte de voluntat que segelli la direcció, però tampoc d'un acte de fe. Al meu entendre la importància de la resolució (*Entschlossenheit*) i la proposició existenciària del ‘*triar la tria*’ (*SuZ*, 268/288) s'il·luminen sobre el fons de Nietzsche (recordem la *gran raó* l'existent com a *cos*, i el *cos* com a vida fàctica concreta no escapçada). Cf. Löwith, K.: “Decisionismo político (Carl Schmitt)” (1927), a: Löwith, K., *El hombre en el centro de la historia*, Herder, Barcelona, 1998, esp.38-40, 44. Löwith, K., *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, Fondo de Cultura Económica de Argentina, Buenos Aires, 2006, 167 ss.

¹²⁸⁶ <<En la interna necessitat d'aquests constants equilibris, compromisos i compensacions que comporta la dispersió (reeixin fàcticament o no) s'anuncia, per tant, també la nihilitat de l'actuar que comprèn (*In der inneren Notwendigkeit dieser Streuung -mag sie faktisch gelingen oder nicht- bekundet sich demnach auch die Nichtigkeit des verstehenden Handelns*)>> (GA 27, 334/349-350).

¹²⁸⁷ Cal entendre que es tracta d'una individuació a nivell del ser, no està parlant del *principium individuationis* en el sentit de la distinció dels ens individuals en sentit espaciotemporal corrent. Heidegger no ho desenvolupa, senzillament apunta a una “individuació” de caràcter específic, que té a veure amb la temporalitat (*Zeitlichkeit*).

¹²⁸⁸ Fins i tot en l'existir propi el Dasein s'apropia de si, arribant a la veritat existencial, sense que en aquesta deixi de comportar la *no-veritat*, com l'altra cara de la lluna. A part que <<que els instants del Dasein (*die Augenblicke des Daseins*)>> en què podem <<existir en total [com un tot] i essencialment (*in denen wir im Ganzen und wesentlich*)>> són escassos, malgrat que ens hi aferrem, mitjançant records i models que orientin el viure (GA 27, 336/352). D'això se'n deriva

l'ens és a la vegada un estar-ocult (*Verborgenheit*) l'ens, la veritat és alhora **no-veritat**.¹²⁸⁹ Essencialment. No en el sentit quantitatiu en què podem dir que no ho podem saber tot perquè els nostres mitjans són limitats o perquè encara ens cal més temps. El límit de la veritat no és extern, no ve imposat per la multiplicitat de l'ens. És una **restricció qualitativa** insuperable del que és accessible fàcticament, imposada per l'estar-llençats. Heidegger exemplifica aquesta no-veritat, signe de la nihilitat (*Nichtigkeit*), mitjançant l'aparell de ràdio. Qui té una ràdio disposa de moltes emissores i programes, però forçosament ha d'escollir. No pot pas escoltar-los tots, encara que només es dediqués a això. Heidegger fa una descripció *avant-la-lettre* del que avui en dia hem anomenat 'zapping' pel que fa a la ràdio. La restricció, la no-veritat, és inherent al propi des-cobrir (veritat) que comporta l'aparell de ràdio.¹²⁹⁰ En cert sentit, qui té accés a la ràdio o a l'internet, se li obre i se li tanca l'ens d'una manera específica, d'una manera que se li fa inaccessible tant com el que se li fa accessible (no parlo en termes quantificables). Per tant, la no-veritat queda (més) oculta (que mai) per la potència d'aquest nou mode de descobriment (de veritat). A tanta veritat, tanta aparença i ocultament. Aquesta <<rebel·lió de la no-veritat i de l'aparença a partir del Dasein i en ell (*Aufstand der Unwahrheit und des Scheins aus dem und im Dasein selbst*)>> és avui més aguda que mai, pels mitjans de comunicació i plataformes socials.

En resum, la *finitud* no és contingent, sinó essencial i estructural al Dasein. No és una limitació del *què*, sinó del *com* mateix. Rau <<en la manera com el Dasein existeix (*in der Art und Weise, wie das Dasein existiert*)>> (GA 27, 335/352).

7.3.2. **La pregunta metafísica pel no-res: desistir del no-res, denegar-se l'ens en total (buit)**

Hem vist que en el pensament de Heidegger d'aquesta època la *metafísica* (cf. cap.3.1.2.2., apartat II) ja no és la ciència absoluta que resol tot problema, sinó que passa a ser, com diu Leyte, "un nom per designar un problema", i no pas teòric, sinó "un problema original, és a dir, no resoluble". 'Metafísica' remet a aquella situació originària en la qual el ser s'enretira per tal que es manifesti l'ens.¹²⁹¹ El manifestar-se mateix, l'aparèixer, el *sorgir* de l'ens mateix "desapareix quan apareix la cosa, com si aquesta se l'hagués empassat". "Enfront a la insistència de la cosa per presentar-se, el propi sorgir desisteix", i aquí és on Leyte proposa d'entendre com a *sorgir* simplement 'ser' i com a *desistir* simplement 'no-res'. 'Ser' i 'no-res' es copertanyen.¹²⁹² El **no-res** diu quelcom definitiu: que el ser no és mai ens, "que la seva constitució té molt més a veure amb un moviment de retracció que amb l'acte d'imposició".¹²⁹³ En resum: en el sorgir de la cosa (*ens*), aquesta apareix i el sorgir (*ser*) desisteix, s'enretira. L'ens s'imposa i el ser s'amaga. El

que habitualment l'existir sigui en la "inessencialitat" i la manca de totalitat.

¹²⁸⁹ La no-veritat (*Unwahrheit*) també engloba <<l'aparença, l'engany, l'endormiscament, la ceguera (*Schein, Täuschung, Benommenheit, Blindheit*)>> (GA 27, 335/350).

¹²⁹⁰ Pensem en l'internet avui en el tornado de tries i rebutjos que implica, tot i que ben sovint la gamma de la tria ja ens arriba feta (com en els supermercats). L'enorme ampliació d'allò que es pot arribar a saber, del que podem arribar a tenir notícia, ens converteixen en "esclaus" de les possibilitats obertes per l'aparell.

¹²⁹¹ Leyte (2005), 169: "Si en el que normalment es repara quan sorgeix una cosa és precisament en la cosa, la filosofia es definiria originalment per reparar en el propi sorgir".

¹²⁹² Leyte (2005), 170: "Més aviat coincideixen, són el mateix, però de manera que aquest desistir que és el no-res diu molt més del ser del que qualsevol fet, cosa, acció o terme pugui fer".

¹²⁹³ Leyte (2005), 170.

sorgir (*ser*) desisteix (*no-res*) en imposar-se l'ens. Però també el sorgir del *món* permet l'aparèixer de l'ens en tant que el món s'enretira, s'oculta, cosa que Leyte no comenta. El món seria el fenomen *simpliciter*, el mostrar-se com a tal que s'encobreix quan es mostra *quelcom*. Així la pertinença de *ser* i *no-res* també és la pertinença de *món* i *no-res*, com ja he apuntat (cf. cap. 6.3.2., 7.3.1.).¹²⁹⁴

La *metafísica* no es refereix a un més enllà de l'ens físic, sensible o terrenal, sinó a “allò que *no* és ni pot arribar a ser ens”, cosa a la qual “només li escau el nom de ‘no-res’”. Amb *no-res* Heidegger (i) no al·ludeix a l'oposició lògica entre ser i no-res que encara perdura en Hegel, (2) ni a l'oposició logicista entre ple (que té algun element) i buit (que no en té cap). (iii) L'única oposició seria entre *ens* i *no-res*. És a dir, entre ens i ser, que *no és res*, és a dir, *no és ens* en absolut.¹²⁹⁵ Heidegger acaba identificant el *Dasein* (més aviat en el sentit 2 (cf. II, cap. 2.4.2.)) amb la metafísica: <<La metafísica és l'esdeveniment fonamental en el *Dasein*. És el *Dasein* mateix. (*Die Metaphysik ist das Grundgeschehen im Dasein. Sie ist das Dasein selbst.*)>> (GA 9, 122/107). En la versió de Leyte, el *Dasein* és l'esdeveniment fonamental on “es creuen” *ens* i *ser*, apareixent el primer gràcies al retirar-se del segon.¹²⁹⁶ En aquest sentit el fenomen del *món* és indestriable del *Dasein*. En alguns aspectes el terme ‘món’ apunta millor que ‘*Dasein*’ al donar-se “dimensional” del creuament total d'ens i ser, el lloc total de l'aparèixer... el fenomen a seques. En tot cas, com ja he dit, Aquí i món es copertanyen (cf. III, cap. 1.4.1.) i hom podria considerar que designen el mateix, amb diferents graus: l'*Aquí* s'afilaria i concretaria al màxim (p.e. en la punta i l'instant), mentre que el *món* sempre té el caràcter de totalitat, rerefons i context englobant (amplitud, horitzó) (cf. cap. 7.2.2.2.), sense el qual l'*Aquí* no seria *aquí* (car no tindria *allà*, ni dimensió en què establir “relacions” ontològiques de proximitat o llunyania (cf. cap. 6.3.1.3., apartat IV)).

7.3.2.1. La pregunta metafísica pel no-res (WiM)

La pregunta pel no-res en la conferència *WiM* (1929) compleix la funció d'obrir-nos i presentar-nos la metafísica mateixa, no com a disciplina filosòfica, sinó com <<el preguntar més enllà de l'ens a fi de tornar a recuperar-lo pel concepte com a tal en la seva totalitat (*das Hinausfragen über das Seiende, um es als ein solches und im Ganzen für das Begreifen zurückzuerhalten*)>> (GA 9, 118/105). En la pregunta pel no-res *succeeix* aquest sobrepassament.¹²⁹⁷ Heidegger rebutja com s'ha plantejat el no-res en la metafísica històrica¹²⁹⁸, que és pensat antitèticament a l'ens (vertader) o com a negació de l'ens (“món”). Les investigacions desenvolupades per Heidegger conclouen que el no-res no és ni l'antítesi (indeterminada) de

¹²⁹⁴ Ja que igual que ‘ser’, ‘món’ és també un terme que oscil·la essencialment entre el que *designa* (l'ens en total, el món circumdant ònticament considerat) i el que *és* (quelcom originari no òntic, la *manifestivitat* com a tal i *no* allò que es manifesta).

¹²⁹⁵ Leyte (2005), 166: El ‘no-res’ funciona “com un altre nom pel terme ‘ser’”.

¹²⁹⁶ Leyte (2005), 170: “El *Dasein* és la metafísica, això és, la diferència en tant que diferència: el ser, és a dir, el no-res. El *Dasein* és així el creuament entre el que apareix i el seu inherent desaparèixer. El *Dasein* és el veritable fenomen, que és el que mai pot aparèixer com una cosa acabada, com un ens.”

¹²⁹⁷ Al WS 1928/29 la filosofia s'ha caracteritzat com a transcendir explícit (cf. cap. 3.1.2.2., apartat I).

¹²⁹⁸ En l'antiguitat el no-res s'identifica amb el no-ens com a matèria *informe*, i té a veure amb l'axioma que afirma que *del no-res no en prové res*, herència de Parmènides. La matèria per si sola no té consistència, perquè no pot donar lloc a un ens amb forma i aspecte (*eidos*). La metafísica cristiana nega el principi parmenidi, ja que considera que Déu crea el món a partir del no-res. Aquest es concep com absència completa de l'ens extradiví: *ex nihilo fit – ens creatum*. El no-res és l'antítesi de l'autèntic ens, el *summum ens* o *ens increatum*.

l'ens, ni del ser. Pertany essencialment al *ser* de l'ens. (cf. GA 9, 119-120/105-106). Hegel ja apuntava cap aquí, quan en la *Ciència de la lògica* (llibre I, WW III, 74) afirmava que *el pur ser i el pur no-res són el mateix*. Segons Heidegger, però, no es copertanyen per la indeterminació conceptual que comporta la immediatesa, <<sinó perquè el propi ser és finit en la seva essència, i només es manifesta en la transcendència d'aquest Dasein que es manté fora, que és llençat al no-res (*sondern weil das Sein selbst im Wesen endlich ist und sich nur in der Transzendenz des in das Nichts hinausgehaltenen Daseins offenbart*)>> (GA 9, 120/106).

La lliçó començava veient que el nostre Dasein actual està determinat essencialment per la ciència, la qual es preocupa de l'ens i no vol saber res del no-res. Però, Heidegger fa un gir inesperat i afirma que <<la ciència només pot fer de l'ens mateix un objecte d'investigació perquè el no-res és manifest (*Nur weil das Nichts offenbar ist, kann die Wissenschaft das Seiende selbst zum Gegenstand der Untersuchung machen*)>>. El desistir del no-res és condició de possibilitat necessària (no suficient) del manifestar-se l'ens (en total i en particular), de manera que la ciència pot fer la seva tasca quan <<existeix a partir de la metafísica (*aus der Metaphysik existiert*)>> (GA 9, 121/107).¹²⁹⁹ Però no només la ciència, sinó el *fenomen del món* mateix exigeix aquest no-res: <<només perquè el no-res està patent en el fos del Dasein ens pot cridar l'atenció la total estranyesa de l'ens (*Einzig weil das Nichts im Grunde des Daseins offenbar ist, kann die volle Befremdlichkeit des Seienden über uns kommen*)>> (GA 9, 121/107). La manifestivitat de l'ens en total (el mundar o imperar del món) *pot* mostrar-se i d'alguna manera cridar l'atenció (habitualment dirigida a les coses i afers que ens ocupen) donada aquesta *estranyesa* de l'ens, especialment en el seu donar-se *en total*, que exigeix "l'acció" explícita del no-res i, per tant, el denegar-se'ns l'ens i escapolir-se'ns *tot ell* (com hem vist que passava en l'avorriment profund (cf. cap. 7.2.2.1., 7.2.2.2.)) en el seu estar disponible i aquí –sense per això ser destruït o des-aparèixer-. I aquesta seva "presència" estranya en total, amb la qual no podem fer res, és important per aferrar el fenomen del món, ara des d'una perspectiva predominantment afectiva.

L'*estranyesa* que ens produeix l'ens en l'angoixa, travessats i suspesos en el no-res, mostra l'ens en la seva *alteritat*. Així té lloc, en els casos no paral·litzants, l'admiració i la sorpresa (*Verwunderung*), que segons Aristòtil són l'origen de la filosofia i la ciència.¹³⁰⁰ La meravella es dona en la <<manifestivitat del no-res (*Offenbarkeit des Nichts*)>> i només a partir d'aquest sorgeix la pregunta pel *per què?* (GA 9, 121/107). Aquí s'expressa en termes de no-res el que es deia a *VWdG* sobre el fonamentar –triple, però unitàriament pensat com a esdevenir-se de la transcendència o llibertat vers el fonament– (cf. cap. 5.3.1. i 6.3.1.3., apartats II i III). Si <<la veritat de la metafísica habita en aquest fons abismal (*die Wahrheit der Metaphysik in diesem abgründigen Grunde wohnt*)>> (GA 9, 122/107), aquesta *veritat* té a veure amb la *llibertat* i el *no-res* (la nihilitat que és el *fons* del món, el fonament abismal, etc.). La metafísica com a esdeveniment de la diferència ontològica és el tenir lloc de la distància i l'espai (món) obert per l'anorrear del no-res (cf. cap. 7.3.2.2.) que permet el preguntar. Aquesta metafísica és el més allunyat a la certesa

¹²⁹⁹ La tasca de la ciència no és una mera col·lecció ordenada de coneixements, sinó <<tornar a obrir sempre de nou l'espai complet de la veritat de la naturalesa i la història (*sondern in der immer neu zu vollziehenden Erschließung des ganzen Raumes der Wahrheit von Natur und Geschichte*)>> (GA 9, 121/107).

¹³⁰⁰ L'*alteritat* de l'ens (travessat pel *no-res*), com hem vist també en l'anàlisi de l'angoixa al § 40 de *StZ* i a l'anàlisi de l'avorriment profund del curs WS 1929/30, no només permet la meravella de la pregunta i l'inici del filosofar i investigar científic, també s'esdevé inesperadament en l'existir no específicament filosòfic ni científic.

indubitable, ja que té <<la possibilitat del més profund dels errors constantment a l'aguait i en el seu veinatge (*die ständig lauende Möglichkeit des tiefsten Irrtums zur nächsten Nachbarschaft*)>> (GA 9, 122/107).¹³⁰¹

El no-res és essencial ontològicament (com veurem al capítol que segueix), però és la mateixa pregunta pel no-res que aconseguix un vibrar (afectiu) que ens obre a l'existència pròpia *en el total* (en el món), i per tant, efectua d'alguna manera la unitat del món i el Dasein mateix. Precisament en un estira-i-arronsa entre un donar espai a l'ens en total i després abandonar-se al no-res (desvincular-se de l'existència caiguda).¹³⁰²

7.3.2.2. Món, no-res i ser: el desistir del no-res manifest en l'angoixa

El no-res ja havia tret el cap a *SuZ* i en el llibre de Kant, però mai havia estat tema central i principi unificador de tota una reflexió com passa a *WiM*. “En el context de *SuZ*, el no-res emergí com allò que no és cap ens dins del “món” sinó més aviat el món mateix en tota la seva indeterminació”.¹³⁰³ A pesar de les diferències, tant *SuZ* com *WiM* consideren que el no-res és essencial i no una nimietat: a *SuZ* equival al món com a món (cf.III, cap.2.1.1.3., apartat I; cap.2.1.2.2., 3.2.1. i 3.2.2.3.) i a *WiM* el no-res és *el que fa que s'esmunyi (das Entgleitenlassende)* l'ens, que se sostragui de la seva significativitat actual.¹³⁰⁴ El ‘no-res’ és una altra manera de designar la funció desenvolupada pel temps a *SuZ*, SS 1927, SS 1928 i fins i tot en el llibre sobre Kant.¹³⁰⁵ Tant el no-res a *WiM* com el temps a *SuZ* no són ens, sinó l'esdevenir-se que possibilita que l'ens comparegui, que el Dasein arribi a si i que es pugui comportar respecte l'ens.¹³⁰⁶ En resum, no-res i temps apunten al joc de la transcendència (cf.cap.8.2.), al deixar-succeir el món (manifestivitat de l'ens en total). El mateix esdeveniment és pensat en termes de ‘temps’, ‘no-res’, ‘imperar el món’, etc.¹³⁰⁷

¹³⁰¹ Sobre la perillositat de la filosofia i l'error essencial com a possibilitat de la metafísica també en parla al curs del WS 1929/30 (cf.GA 29/30, 29/44) (cf.cap.3.1.2.2., apartat II.2.).

¹³⁰² <<La filosofia només es posa en marxa per mitjà d'un salt particular de la pròpia existència dins de les possibilitats fonamentals del Dasein en total. Per a aquest salt és decisiu: per una banda, donar-li espai a l'ens en total, i, després, abandonar-se al no-res, és a dir, alliberar-se dels ídols que tots tenim i en el qual acostumem a evadir-nos; finalment deixar també que siguem sempre en suspens a fi que torni a vibrar sempre de nou aquesta pregunta fonamental de la metafísica, que sorgeix obligada pel propi no-res: per què, en general, hi ha ens i no pas més aviat no-res? (*Die Philosophie kommt nur in Gang durch einen eigentümlichen Einsprung der eigenen Existenz in die Grundmöglichkeiten des Daseins im Ganzen. Für diesen Einsprung ist entscheidend: einmal das Raumgeben für das Seiende im Ganzen; sodann das Sichloslassen in das Nichts, d.h. das Freiwerden von den Götzen, die jeder hat und zu denen er sich wegzuschleichen pflegt; zuletzt das Ausschwingenlassen dieses Schwebens, auf daß es ständig zurückschwinge in die Grundfrage der Metaphysik, die das Nichts selbst erzwingt: Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?*)>> (GA 9, 122/108).

¹³⁰³ Richardson (1967), 194.

¹³⁰⁴ Cf. Görland (1981), 26-27. Atès que a *WiM* la transcendència no s'exposa mitjançant el projecte de món (*Weltentwurf*) sinó a partir del desistir (*Nichten*) del no-res (en l'angoixa).

¹³⁰⁵ Richardson (1967), 194-195. Al llibre sobre Kant (1929) el no-res designat com a ‘objecte transcendental’ ve a ser un “horitzó pur dins del qual compareixen els ens-a-ser-coneguts-com-a-objectes”.

¹³⁰⁶ Leyte (2005), 179: “el temps és només el propi esdevenir, un esdevenir que es pot entendre a partir del ‘no-res’, és a dir, a partir del propi aparèixer/desaparèixer, del joc de presència/absència, que és allò en què consisteix el temps”.

¹³⁰⁷ El Dasein com a transcendència és sobrepassar cap a aquest no-res, com l'angoixa posa de relleu. Aquesta descripció recorda la del SS 1928 i de *VWdG* on la transcendència és sobrepassar (per sobre l'ens) vers el món.

El no-res <<es desvela (*enthüllt sich*)>> en l'angoixa (cf. cap. 7.2.1.). No s'obre *com a* objecte ni *com a* ens, tot i que compareix <<a la una amb (*in eins mit*)>> l'ens en total (GA 9, 113/101)¹³⁰⁸ -el caràcter de *totalitat* de l'ens és una nota identificadora del fenomen del món (cf. WS 1929/30)-. El fenomen del no-res comporta *quelcom negatiu* en sentit ontològic, i no en sentit òntic o lògic.¹³⁰⁹ L'ens no és destruït ni negat. En l'angoixa es dóna un <<retrocedir davant de... (*Zurückweichen vor...*)>> que no és un fugir sinó una <<calma encantada (*gebannte Ruhe*)>>. En una imatge: el no-res no atrau, sinó que repel·leix, rebutja, escup... A més, aquest *rebuig de si* (*Abweisung von sich*) ens remet (d'una manera molt peculiar) a l'ens que naufraga *en total*. Aquest "moviment" de repel·lència i remitència a l'ens en total és l'essència del no-res, el **desistiment** o **anorreament** (*Nichtung*)¹³¹⁰: <<el no-res mateix anorrea, desisteix (*Das Nichts selbst nichtet*)>>. En l'esdeveniment ontològic del *desistir* que repel·leix l'ens en total <<es manifesta en tota la seva **estranyesa**, fins ara oculta, com allò absolutament altre respecte al no-res (*offenbart es dieses Seiende in seiner vollen, bislang verborgenen Befremdlichkeit als das schlechthin Andere –gegenüber dem Nichts*)>> (GA 9, 114/102).¹³¹¹ En el contrast i diferència de l'ens respecte el no-res, el primer crida l'atenció no en tant que tal o qual ens, sinó com a ens a seques... Es dóna l'ens *com a* ens, en el seu "pur" ser, despullat. Al *ser* li correspon el *no-res*, com a cada cosa li correspon la seva ombra, diu **Leyte**.¹³¹² També **Richardson** insisteix que a la 3^a secció de *WiM* el *no-res* possibilita la manifestació de l'ens com a ens, "cosa que precisament és la funció del *ser* mateix", jugant un paper bàsic en l'esdevenir-se del des-ocultament.¹³¹³ Malgrat l'obscuritat que es podria atribuir al no-res, aquest té "una específica lluminositat, de manera que podríem parlar d'una 'revel·lació' del no-res així com d'un alliberament del no-res del seu primari estar-amagat (*hiddenness - Verborgenheit*) (...). A més, només en virtut que el no-res és manifest esdevé accessible al científic la veritat que concerneix a la ciència, és a dir, la de la natura i la història"¹³¹⁴ (cf. GA 9,

¹³⁰⁸ Així <<el no-res es manifesta pròpiament amb l'ens i en l'ens, en tant que aquest s'escapa en total (*bekundet sich das Nichts eigens mit und an dem Seienden als einem entgleitenden im Ganzen*)>>, sense per això ser cap ens (GA 9, 113/101).

¹³⁰⁹ Heidegger considera que la metafísica no es funda en la lògica, sinó a la inversa, en el benentès que la metafísica és un esdeveniment originari i no una disciplina històricament delimitada. Així, la negació lògica es deriva del 'no' que sorgeix de l'anorreament o desistir (*Nichten*) del no-res. La lògica, com a idea, es dissol en un preguntar més originari, quan ens preguntem, p.e. pel no-res. (cf. GA 9, 116-117/103-104).

¹³¹⁰ <<Aquest remetre que rebutja fora de si i empeny vers el tot i remet a l'ens que escapa en total (que és la forma sota la qual el no-res encaixa al Dasein en l'angoixa) és l'essència del no-res: el desistiment o anorreament (*Diese im Ganzen abweisende Verweisung auf das entgleitende Seiende im Ganzen, als welche das Nichts in der Angst das Dasein umdrängt, ist das Wesen des Nichts: die Nichtung*)>> (GA 9, 114/101). Leyte/Cortés tradueixen '*Nichtung*' per 'desistimiento', mentre que el traductor al català, Carbonell, escull 'anorreament' que visualitza la composició de la paraula formada per Heidegger.

¹³¹¹ Aquesta *estranyesa* de l'ens, habitualment oculta, és la monstruositat inhòspita del 'real sense realitat', de l'ens sense possibilitat' o 'sense món (familiar significatiu)' que he esbossat abans (cf. III, cap. 2.3.1.3.).

¹³¹² Leyte, A., *Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid, 2005, 182. "Igual que d'una cosa n'és pròpia la seva ombra, i del que es pot veure d'ella també és propi allò que no es pot veure (...) de la mateixa manera, del descobrir és propi l'encobriment, com a quelcom que l'acompanya permanentment, constituint-lo". Si indiquem el descobriment amb el mot 'ser' i l'encobriment amb el mot 'no-res', estarem molt més a prop d'entendre la diferència interna i la copertinença entre ser i no-res, l'autèntica diferència metafísica entesa com a *esdeveniment*. "El sentit del ser" de què és parlava a *SuZ*, a partir dels escrits del 1930 "és la veritat del ser, aquell àmbit o espai de joc on ocorre pròpiament aquesta interna diferència entre ser i no-res i, per això, pot sorgir aquesta diferència entre el ser i els ens, les coses." A *VWdW* la veritat del ser com a copertinença històrica de desocultament i ocultament comença a ocupar l'espectre central de meditació heideggeriana.

¹³¹³ El problema de la veritat no apareix explícitament a *WiM*, però hi juga un paper sistemàtic.

¹³¹⁴ Richardson (1967), 201. A *VWdG* "l'origen transcendent del 'per què?' rau en la veritat ontològica, en l'estar-revel·lat (*revealedness - Entborgenheit*) del ser", a *WiM* "en l'estar-revel·lat el no-res" –enllaçant *WiM* amb *VWdG*–.

121/107). “Què més es pot concloure sinó que el no-res, en tant que esdevé manifest, és la veritat ontològica?”¹³¹⁵. Richardson apunta a una identificació entre els diversos moviments ontològics: (i) el salt que sobrepassa vers el **no-res**; (ii) el sobrepassar l’ens en direcció al **món**, i (iii) l’anar per sobre de l’ens cap al **ser**, que permet el comparèixer l’ens i el seu manifestar-se com a tal (gràcies a la comprensió del ser). Hi ha, doncs, una correlació entre **món, ser i no-res**: “Estem ben preparats per a una tal correlació. L’angoixa, que a *WiM* obre el no-res, a *SuZ* obre el món, i ja hem vist com el món a *SuZ* es fon gradualment amb la noció de ser. A sobre, en el llibre sobre Kant l’horitzó d’objectivitat designat com a no-res admet una descripció positiva en termes del ser mateix.”¹³¹⁶ Richardson s’estranya de la prioritat del **no-res** “que ens “força” a la pregunta” pel ser, la diferència de ser i ens, per què hi ha ens enlloc d’haver-hi més aviat no res...¹³¹⁷

La pertinença del no-res al ser, la necessitat de l’absència per a la presència, el mostrar-se l’ens que implica l’ocultar-se el ser... En cert sentit, **Fink** donaria nom a tot això en parlar de la “cara nocturna del món”.¹³¹⁸ Aquest filòsof reconeix amb Heidegger la copertinença d’*à-létheia* i *léthe*; és a dir, de la manifestivitat com a des-ocultament i l’ocultament, el retirar-se (cf.III, cap.2.3.2.2., apartats II i III). L’oposició entre llum i ombres que troba en Heidegger no ateny <<la nit abismal, sense llum (*lichtlose, abgründige Nacht*)>>.¹³¹⁹ I tot seguit, Fink es pregunta <<si també la nit és una dimensió del món (*ob auch die Nacht eine Dimension der Welt ist*)>>.¹³²⁰ En la seva obra *Spiel als Weltsymbol* respon clarament que el món és **dia i nit**. És la dimensió sencera de l’*apareixement* (*Erscheinung*) que permet <<el sorgir universal de tots els ens, les coses i successos en una presència comuna que engloba tot el singular –una presència en nosaltres (*der universelle Aufgang aller Seieden, aller Dinge und Begebenheiten in ein gemeinsames, alles Vereinzelte Zusammenschliessendes Anwesen, in ein Anwesen – bei uns*)>>, <<però el món també és el domini sense nom de l’absència, des del qual les coses arriben a l’aparèixer i cap al qual desapareixen de nou (*Aber Welt ist auch der manenlose Bereich des Abwesens, aus dem her die Dinge ins Erscheinen einrücken und wohin sie wieder verschwinden*)>>.¹³²¹

En sintonia amb tot l’anterior (Richardson i Fink) considero que en el fenomen inquietant de l’*anorrear* hi ha l’oportunitat d’albirar *el món com a tal*, com a totalitat del **ser**-manifest de l’ens (que ara es mostra irrellevant en el seu *què i com*).¹³²² El vincle entre **ser i no-res** és tan íntim, com el de **no-res i**

¹³¹⁵ Richardson (1967), 201.

¹³¹⁶ Richardson (1967), 200.

¹³¹⁷ Richardson (1967), 204: “Com explicar aquesta prioritat d’acord amb Heidegger I, on **no-res, ser, món** són tots ells el projecte del Dasein mateix? O tenim aquí un presagi de Heidegger II?”. Per la meua part considero que més que un presagi de Heidegger II, el que passa és que la interpretació de Heidegger I com a filosofia ex-cèntrica d’un subjecte estrany (Dasein) no funciona (cf.cap.6.2.1.1., 6.3.1.1.).

¹³¹⁸ Cf. Vetter, H., “Die nächtliche Seite der Welt (Anmerkungen zu Martin Heidegger und Eugen Fink)”, a: Nielsen, C. i Sepp, H.R. (eds.), *Welt denken (Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks)*, Karl Alber, Freiburg - München, 2011, 184-207.

¹³¹⁹ Fink, E., *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Karl Alber, Freiburg - München, 1976, 176.

¹³²⁰ Fink (1976), 177. Igual que amb la mort i la *léthe*, Fink manté reserves sobre si la cosmologia filosòfica pot accedir a una descripció d’aquesta nocturnitat del món, o si queda precisament més enllà dels límits de la nostra comprensió, hermèticament tancat fora dels nostres límits. Cf. Vetter (2011), 198.

¹³²¹ Fink (1960), 241.

¹³²² En el desistir el no-res, l’ens s’aparta en allò que és. És a dir, és absolutament indiferent si és un ens natural, social, real, imaginari, viu, inert, etc. Per això mateix considero que es pot entrellucar el fenomen del món.

món. Hi ha una “relació” entre *món*, *ser* i *no-res* (entent el *sentit* del ser cada cop més com a *veritat* del ser, que possibilita la *veritat* de l’ens).¹³²³ Però tot això quedaria desubicat si no fos pel Dasein, l’ens que som i que consisteix en ser l’Aquí, és a dir, l’Aquí del ser de l’ens. També ell està travessat, fornit i possibilitat pel no-res¹³²⁴: <<Da-sein vol dir: estar suspès en el no-res (*Da-sein heißt: Hineingehaltenheit in das Nichts*)>>.¹³²⁵ Ja que en tant que Dasein ens trobem llençats enmig de l’ens i a la vegada més enllà de l’ens en total. El Dasein és *la carena* que articula el projecte i la facticitat, l’amplitud i la punta, el món i la singularitat. Sense transcendir, sense estar suspès en el no-res, la diferència respecte (la resta de) l’ens no es donaria i el ser no es podria manifestar-se de manera comprensible (tampoc el propi). Sense el denegar del no-res no fóra possible la projecció, perquè no hi hauria distàncies, l’espai o dimensionalitat necessària per tal que l’ens es pugui manifestar. No hi hauria món, ni Aquí del Dasein.¹³²⁶ Per tant no hi hauria Dasein, perquè sense manifestivitat (de l’ens en total) tampoc hi hauria <<ser-si-mateix ni llibertat (*kein Selbstsein und keine Freiheit*)>> (GA 9, 115/102) (cf. cap. 6.2., 6.3.). Vet aquí la relació essencial entre home (Dasein fàctic) i no-res.¹³²⁷ Però l’home (Dasein 1) no disposa del no-res manifest en l’angoixa. Som disposats pel no-res “en el fons” o fonament (*Grund*).¹³²⁸ Si s’identifica el Dasein merament amb un ens (Dasein 1) es pot criticar que el no-res “se situï” d’alguna manera en el Dasein, però aquest no és el cas.¹³²⁹

Dit en positiu, el *no-res* és fonament de la *llibertat*, la *ipseïtat* i el *món* (en el seu vessant més diürn, com a manifestivitat o significativitat). És “fonament” del *ser* (en general) com del *Dasein*, cosa que permet pensar-los unitàriament. <<El no-res no és el concepte contrari a l’ens (...). En el ser de l’ens s’esdevé el desistir o anorrear del no-res (*Das Nichts gibt nicht erst den Gegenbegriff zum Seienden her (...). Im*

¹³²³ Ja que <<en la clara nit del no-res de l’angoixa sorgeix per primer cop l’originari estar-obert de l’ens com a tal: que és ens –i no pas no-res (*In der hellen Nacht des Nichts der Angst erhebt sich erst die ursprüngliche Offenheit des Seienden als eines solchen: daß es Seiendes ist – und nicht Nichts*)>> (GA 9, 114/102). El no-res possibilita la *veritat* de l’ens i per tant el seu *ser*, atès que l’ens es manifesta *com a tal* o qual. Però hem anat repetint que és el *món* el que possibilita la *veritat* de l’ens (cf. III, cap. 1.3.4.; cap. 2.3.2.2.. (apartat I), 2.4.).

¹³²⁴ <<El Dasein de l’home només pot dirigir-se a l’ens i ingressar en ell des del fonament de l’originari caràcter manifest del no-res (*Nur auf dem Grunde der ursprünglichen Offenbarkeit des Nichts kann das Dasein des Menschen auf Seiendes zugehen und eingehen*)>> (GA 9, 115-116/102).

¹³²⁵ ‘Introtinença en el no-res’ segons M. Carbonell. Heidegger, M., *Fites*, Editorial Laia, Barcelona, 1989, 80.

¹³²⁶ Però no podem negar l’ens, no podem *dir* que no “hi hauria” ens (cf. III, cap. 2.3.1.3., esp. apartat II.2.).

¹³²⁷ <<El que converteix a l’home en el lloctinent del no-res és el fet que el Dasein està immers en el no-res sobre el fonament de l’angoixa oculta (*Die Hineingehaltenheit des Daseins in das Nichts auf dem Grunde des verborgenen Nichts macht den Menschen zum Platzhalter des Nichts*)>>. Aquest *estar suspès en* el no-res (que no es mostra habitualment de manera originària) és la transcendència (cf. cap. 5), equival a <<la superació de l’ens en total (*das Übersteigen des Seienden im Ganzen*)>> (GA 9, 118/105).

¹³²⁸ L’angoixa és latent, dorm, i l’home no pot desvetllar-la al seu albir, sinó com a màxim, *vetllar-la*. No disposem de l’angoixa, ni del no-res que ella mostra.

¹³²⁹ En contra d’aquesta possible objecció cal veure (I) que el Dasein (Dasein 2) no és un ens sinó l’esdeveniment del ser. És a dir, el “lloc” i el “temps” del ser concret, que es dona en una concreció no abstracta (Aquí, *Da*). És en aquest espai i obertura del ser (que ha d’agrair el no-res), que hi pot aparèixer el Dasein com a ens (Dasein 1), o si es vol, l’èsser humà. (II) El no-res es manifesta en el *fons* o *fonament* del Dasein. Normal, si entenem que el Dasein és ell, l’espai de manifestació del ser (de l’ens), en tant que *ésser-en-el-món* (Dasein 2). (cf. II, cap. 2.4.)

Però aquí es dona un altre problema. També el Dasein (2) en sentit ontològic és “on” es pot manifestar el ser, el no-res, el món mateix... que no són ens. Però es pot parlar en absolut del *ser* en un sentit en què no sigui el de *ser de l’ens*? Nominalment no s’hauria de fer, i per això Heidegger evita expressions com ‘el ser és’, ‘el món és’, ‘el no-res és’... que apunten de manera maldestre a un esdevenir-se que ell decideix designar amb altres expressions com: ‘haver-hi’ o ‘donar-se el ser’, ‘mundar’ o ‘imparar el món’, ‘anorrear’ o ‘desistir el no-res’.

Sein des Seienden geschieht das Nichten des Nichts)>> (GA 9, 115/102) (cf.cap.7.2.1.). En aquesta forma d'expressar-se crida l'atenció l'isomorfisme entre *ser* (*Sein*) i *desistir/anorrear* (*Nichten*) per una banda, i *ens* (*Seiende*) i *no-res* (*Nichts*) per l'altra. Verbs i noms. Per tant, diem que *l'ens és*, mentre que *el no-res desisteix* (i que el món *munda* o *impera*). Però d'aquí tampoc se'n poden *deduir* gaires coses, ja que els noms 'ens', 'no-res' i 'món' mantenen diferències greus. *No-res* i *món* no són ens. Tant un com l'altre "són" o pertanyen al *ser* (i viceversa). Per això no podem dir del no-res *que és*, ni del món *que és*. En rigor només podem dir *que és* de l'ens (el món *munda* i el no-res *anorrea*). Del *ser* en diem, p.e., *que es dona* (*es gibt*) o *que hi ha* ser. Però malgrat tot, cal advertir que el *no-res* i el *món* tenen a veure amb *l'ens*, en el seu diferenciar-se'n.¹³³⁰ El resultat que se n'extreu, ni que ell mateix sigui novament un problema, és novament **el vincle intern entre *ser*, *no-res* i *món***, i la seva diferència *constitutiva* i *constituent* amb *l'ens*. Ja que, per tal que l'ens *sigui*, ontològicament cal l'esdevenir-se del no-res i del món. *Ser*, *no-res* i *món* "actuen" o "s'esdevenen" simultàniament¹³³¹: (a) tots tres apunten vers la possibilitat de la manifestivitat de *l'ens*, la possibilitat del fenomen, del mostrar-se "intel·ligible", de l'obertura del que hi ha; i (b) tenen *caràcter d'esdeveniment* (ontològic, no òntico-causal) (cf.cap.8.1.).

Per acabar, vull relligar el que acabo d'explicar amb la triple determinació ontològica del món (en sentit 4) exposada a la III part de la tesi, arrel de la meua interpretació de *SuZ*.¹³³² Hem dit que el no-res expulsa de si abocant-nos a l'ens en total, que en l'esdevenir-se del no-res es denega i s'escola en la insignificança. Ho interpreto així: el *no-res* ofereix el *món* com a manifestivitat de l'ens (en total) però precisament en *la manca de vincle* amb aquest ens (com a món 4B). Aquesta *manca* angoixant i inhòspita, posa de manifest el vincle possible i total amb l'ens que és l'habitualment "en vigor" i del qual no ens n'adonem (món 4A).¹³³³ En la repel·lència del no-res que ens duu a l'ens en total, aquest ens no ens vincula ni ens deixa que ens hi vinculem. Això és el que *ara* crida l'atenció sobre el món: en deixar de ser familiar el món i desfer-se el vincle significatiu amb l'ens, es posa de relleu el món com a *des d'on* (existim i comprenem) total..., que ara deixa de vincular, però manté el caràcter total que podem "llegir" en l'ens, que no mostra cap altra "característica". El *no-res* (en l'angoixa) té la virtut metodològica de dur-nos "davant" del *món* com a tal, és a dir, en la seva *inhospitalitat* quotidianament oculta (món 4B). *El món és inhòspit* (4B) en tant que *fonament des-fonamentat* (*VWdG*) sobre el qual s'erigeix i existeix el nostre Dasein fàctic. Aquest món des-fonamentat és ocult pel *món familiar* (4A), que ens passa desapercebut per la nostra fixació amb l'ens amb què ens ocupem i estem normalment *vinculats*. La manca de vincle manifesta en l'angoixa (i l'avorriment profund) ens fa entreveure *l'imperar del món* (familiar) que obeïm però no copsem generalment. Aquest *imperar* té un fons inhòspit, una nihilitat.¹³³⁴ *L'inhòspit* del Dasein,

¹³³⁰ De la mateixa manera que la diferència ontològica, la diferència entre *no-res* i ens (*WIM*) i entre *món* i ens (WS 1929/30) permeten que l'ens es manifesti, descobreixi i compregui, precisament com a *ens en total*.

¹³³¹ I quan parlem de *ser/no-res/món* ja estem parlant del Dasein, car l'Aquí, l'obertura al ser que aquest ens *és*, és el donar-se del ser de l'ens (*ser/no-res*) en el món (caràcter de totalitat).

¹³³² És a dir, el món coma a familiaritat amb el ser, com a inhospitalitat (esfondrament de la familiaritat) i en l'a propiació. De manera abreujada és els he denominat: món 4A, 4B i 4C respectivament.

¹³³³ El no-res posa de manifest el món en tant que un dels tres moments essencials de la configuració de món (WS 1929/30) és absent, o senzillament *latent* però no efectiu. Em refereixo al moment del *vinculament* amb l'ens (en el seu ser) (cf.cap.6.3.3.1., apartat II.4., i cap.8.3.2.).

¹³³⁴ En aquest aspecte Fink *segueix* la via iniciada per Heidegger, ja que no només accepta el caràcter simultàniament familiar i inhòspit del món (cf. Fink (1960), 218-219), sinó que també afirma que no obstant <<tot el que hi ha en el món

del món, del fonament, pot dur legítimament el títol de ‘no-res’. Aquesta nihilitat de fons (fonament abismal) és la *marca de la finitud*.¹³³⁵ En paraules de Fink, considero que en Heidegger hi ha el pensament que <<l’absència de fonament del món no és menys o més pobre que l’estar-fonamentat de l’ens, sinó que és quelcom molt més originari (*Die Grundlosigkeit der Welt ist nicht weniger, nicht geringer als die Gegründetheit des Seienden, sie ist etwas viel Ursprünglicheres*)>>.¹³³⁶ El vincle intern del món (4B) i el no-res des de la nihilitat de fons o manca de fonament del món mateix, s’ha d’interpretar en relació al concepte “transcendental” de *llibertat* apuntat per Heidegger (cf. cap. 6.3.1.2., 6.3.1.3.). El concepte de món i la llibertat no són antònims com la tradició filosòfica de gust maniqueïsta cristià ha defensat en ocasions.

7.3.2.3. El no-res com a buit i denegar-se l’ens en total en l’avorriment, WS 1929/30

En el context de l’avorriment profund “passa” ontològicament el mateix que en l’angoixa. Si a *WiM*, l’angoixa mostra el desistir del no-res que dona accés a l’ens en total (desposseït del seu *com a* tal o qual determinat), segons el WS 1929/30 en l’avorriment es forma un buit total que ho ocupa *tot* i ens desvincula de l’ens significatiu habitual. En ser-nos sostret l’ens del tracte habitual, etc. apareix l’ens en total i el món en la seva amplitud opriment. El no-res de *WiM* equival al buit¹³³⁷ del WS 1929/30 i l’anorrear o desistir equival al *denegar-se* (*Sichversagen*) l’ens en total.

En l’estat d’ànim fonamental de l’avorriment (cf. cap. 7.2.2.2., apartat I) esdevé fenomen la “paradoxal” **unitat de tot i no-res, amplitud i opressió**. ‘Tot’ com a ens en total, món, amplitud (“temporal” i “protoespacial”)... i ‘no-res’ com a denegar-se l’ens en total, la buidor que emplena *tot* l’espectre... <<El ser deixats buits en aquesta tercera forma de l’avorriment és l’estar entregat el Dasein a l’ens que es denega en el seu tot (*Die Leergelassenheit in dieser dritten Form der Langeweile ist die Ausgeliefertheit des Daseins an das sich im Ganzen versagende Seiende*)>> (GA 29/30, 210/182). L’horitzó temporal sencer ens anul·la¹³³⁸, instaura el buit i restem “inactius” respecte l’ens. El tot de l’ens crida l’atenció en la seva irrellevància i independència indiferent al nostre existir. Això deixa al **buit** un espai il·limitat per córrer: *tota* l’amplitud de l’horitzó, ja que es tracta d’<<un buit en total o en el tot (*eine Leere im Ganzen*)>> (GA 29/30, 243/208). El *l’ens en total* (en el seu manifestar-se com a tal), *l’amplitud* sencera (de l’ens i del temps) i tot *l’horitzó* (temporal en la seva simplicitat indiferenciada), per una banda, caracteritzen el caràcter de *totalitat* i *unitat* que s’ha d’atribuir al **món**. Per altra banda, *el denegar-se i enretirar-se de l’ens en total* (el ‘desistir’ del no-res a *WiM*), *l’estendre’s el buit* en tota l’amplitud que se li deixa i el *ser-anul·lat* el Dasein (com al Dasein quotidià que és, en relació a l’ens en general) són marques del fenomen

tingui el seu fonament (*Grund*)>>, <<el món és sense fonament (*Die Welt ist grundlos*)>>. I precisament de manera tal que <<la seva manca de fonament (*Grundlosigkeit*) abasta l’estar-fonamentat general de tots els processos i fets intramundans>>. Segons Fink, el món no té finalitat, ni sentit, ni objectiu, ni valor ni pla, però <<en la seva manca de finalitat (*Zwecklosigkeit*) abasta les vies en què es poden pretendre fins i objectius>>. Fink (1960), 237-238.

¹³³⁵ No és només la finitud del Dasein, sinó, segons Heidegger, també la finitud del ser, del món, de la transcendència i del projecte originari.

¹³³⁶ Fink (1960), 238.

¹³³⁷ Aquest buit l’hem de relacionar directament amb el no-res de *WiM*, i indirectament amb la insignificança de l’ens i el no-res de món de *SuZ*, § 40.

¹³³⁸ ‘*Bannen*’ com a *proscriure, inhibir, anul·lar, desterrar, anatemitzar, relegar...*

fonamental del *no-res* (buit). Vet aquí novament la copertinença entre *tot* (món) i *no-res*.¹³³⁹

Al buit en total que ens oprimeix ocasionalment li donem l'esquena i l'esquivem (com passava amb l'angoixa a *SuZ*). Ens allunyem (buscant la distracció, l'ocupació, el seguir la corrent, etc.) tant aviat com podem de *l'horror*¹³⁴⁰ que de manera secreta i misteriosa palpita en el fons abismal del Dasein (en el món mateix (4B)) i que es desclou en l'avorriment profund. Amb aquest el Dasein *pot* recuperar el seu *misteri*¹³⁴¹, el seu abisme... i a partir d'aquest apropiat-se del món (4C) i de si, però justament a partir d'una exigència radical: haver de ser el seu ser com a tal. L'exigència que emana de l'opressió, de l'horror, pot ser, doncs, alliberadora.

Recordo que a la part III de la tesi he caracteritzat ontològicament el món com a mundanitat que garanteix una familiaritat significativa amb l'ens (món 4A), però també com a no-res de món i no-ser-a-casa (món 4B), en el "coneixement" que l'angoixa ens proporciona. El *misteri* del Dasein és la seva "essència": que existeix com a haver-de-ser-les-seves-possibilitats finitament (en l'existir prenem certes possibilitats que en deneguen d'altres)¹³⁴², a la vegada que això ho ha de ser fàcticament llençat en un món, del qual es pot apropiat en guanyar la Situació (món 4C).

7.3.3. L'instant i la llibertat (resolució) des de l'avorriment (WS 1929/30)

Després de *SuZ* tenim que "el Dasein mateix (...) <<reuneix (*zusammenbringt*)>> tot el seu temps (cf. *SuZ*, 409)", atès que "en la propietat s'han de conservar els tres horitzons temporals com a tals, sense reduir-ne un a l'altre", però resta vigent el "dilema del present" que oscil·la entre una forma impròpia del temps (en la caiguda) i la seva possible recuperació apropiadora en tant que *instant* (*Augenblick*), tot i que aquest depèn "de la clemència del futur (*von Zukunfts Gnaden*)".¹³⁴³ Segons Thomä la indigència del *present* minva en el període post-*SuZ*, però suposa la bancarrota del model temporal de *SuZ*. La inhibició del temps (*Zeitbann*) al WS 1929/30 ens ensenya un temps congelat sota el domini del qual el Dasein ja ni busca una possibilitat que el remeti a *si* mateix enmig de l'ens.¹³⁴⁴ Ara *l'instant* s'independitza relativament del futur,

¹³³⁹ El *no-res* és condició de possibilitat de l'ens en total com a tal, és a dir, del seu ser, i així, del ser del món. Per altra banda, en no ser el *món* cap ens, sinó *negativament*, *no-res* d'ens, i *positivament*, *ser*, el context intern de copertinença entre món, ser i no-res, queda establert definitivament. A *SuZ* ja s'apuntava cap aquest horitzó de problemes, i al curs del WS 1928/29 quedava explicitada la unitat i totalitat de la filosofia com a problema del ser, problema del món i problema de la veritat (cf. cap. 5.3.2.).

¹³⁴⁰ Aquest *horror* lliga amb la *inhospitalitat* (*Unheimlichkeit*) que habita en el fons del nostre ésser-en-el-món segons *SuZ* (cf. III, cap. 2.1.2.2.).

¹³⁴¹ <<En l'exigència es tracta més aviat que tot Dasein concebi en cada cas per si mateix aquesta necessitat des del fons de la seva essència. Si, malgrat totes les penúries, avui manca l'opressió del nostre Dasein, i si manca el misteri, llavors per a nosaltres es tracta principalment de guanyar aquella base i aquella dimensió per a l'home dins de la qual li torna a sortir a l'encontre tal cosa com un misteri del seu Dasein. (*In der Forderung geht es vielmehr darum, daß jedes Dasein je für sich diese Notwendigkeit aus dem Grunde seines Wesens begreift. Wenn die Bedrängnis unseres Daseins trotz aller Nöte heute ausbleibt, und wenn das Geheimnis fehlt, dann handelt es sich für uns zuerst darum, diejenige Basis und diejenige Dimension für den Menschen zu gewinnen, innerhalb derer ihm überhaupt wieder dergleichen wie ein Geheimnis seines Daseins begegnet.*)>> (GA 29/30, 255/220).

¹³⁴² Per això ja a *SuZ* es parla de la nihilitat (*Nichtigkeit*) del Dasein; es diu que el Dasein ha de ser el seu fonament nul, és a dir, basat en la seva nihilitat (cf. III, cap. 3.2., esp. 3.2.3.). El Dasein va establir finitament i, en el seu ser-hi de manera *definitiva*, les possibilitats assumides, i simultàniament les rebutjades, tapades o oblidades.

¹³⁴³ Thomä (1990), 496.

¹³⁴⁴ Thomä (1990), 498-499: "En la 'inhibició del temps' es perd el futur d'un 'projecte', que abans ajudava al Dasein a

del qual depenia en sentit fort a *SuZ*.¹³⁴⁵ L'instant és «allò pròpiament possibilitador (*das eigentlich Ermöglichende*)», guanya lideratge i ja no és la mera obertura d'un espai de joc des del futur (GA 29/30, 227/195). Si a *SuZ* tot present era possibilitat pel futur (*SuZ*, 410/425), a les lliçons del WS 1929/30 “l'«instant» esdevé el punt de partida, des del qual el Dasein supera l'«avorriment» dominant”.¹³⁴⁶ Per tant, *propietat* i *resolució* ja no estan fixades en el *futur* a partir del qual el Dasein ocupat es comprenia. L'instant desfet del futur “esdevé un propi poder” alliberat “de les «indicacions» o «criteris» (...) que dificultaven més que no possibilitaven l'accés al present”.¹³⁴⁷

7.3.3.1. Instant, llibertat i finitud

Aquest capítol s'ha de llegir en paral·lel als capítols 6.3.1. i 6.3.3. on s'il·lumina la *llibertat* des del projecte i configuració de món respectivament. Aquí s'enfoca des del moment afectiu, des de les anàlisis de l'angoixa i l'avorriment profund que posen de manifest el fons temporal de l'afectivitat i la mateixa *llibertat* (llibertat vers el fonament o transcendència del Dasein), precisament en l'*instant* (tal i com es pensa al WS 1929/30). En correspondència amb el *buit* en total que s'obre en l'avorriment profund (cf. cap. 7.3.2.3.) s'anuncia «l'exigència extrema a l'home (*die äußerste Zumutung an den Menschen*)» (GA 29/30, 246/211). És a dir, que el Dasein (fàctic) *hi sigui*, que sigui com a tal (ell mateix en el món).¹³⁴⁸ És el moment de la *resolució*, del trencar-se l'ensopiment i l'encanteri inhibitor de l'amplitud de l'horitzó temporal (en l'avorriment) que s'afila en la *punta* i germina en l'*instant* (cf. cap. 7.2.2.2., apartat I). L'exigència de la resolució és no deixar-se arrossegar i portar per l'ens, sinó assumir “expressament i pròpia (*eigens*)”¹³⁴⁹ el nostre ser-hi (*Dasein*), cosa que es “produceix” en l'*instant* (o en la seva *imminència*).¹³⁵⁰ L'*instant* és conceptuat filosòficament, doncs, com a *punta* possibilitadora del ser del Dasein (“temporalització” obridora al propi ser-hi per excel·lència). Paradoxalment *l'alliberar-se* del Dasein suposa simultàniament assumir la *càrrega* de l'existir, carregar-se del seu propi pes, del seu propi *ser*.¹³⁵¹

atènyer un temps propi”.

¹³⁴⁵ Ara, el futur ens el trobem “embotit en una «amplitud (*Weite*)» de l'«horitzó» en general –i per altra banda l'«instant», la «punta (*Spitze*)», en la qual el Dasein «es recompon (*sich zusammennimmt*)» i guanya autonomia (*Selbständigkeit*)” (GA 29/30, 252/218) (cf. cap. 7.2.2.2.).

¹³⁴⁶ Thomä (1990), 499. Perquè l'opressió i encanteri del temps inhibitor «només pot trencar-se mitjançant el temps mateix (*nur durch die Zeit selbst gebrochen werden kann*)» (GA 29/30, 226/194), és a dir, l'instant.

¹³⁴⁷ Thomä (1990), 498.

¹³⁴⁸ «Que a l'home se li exigeix el Dasein com a tal, que li és encomanat... de ser-hi (*daß dem Menschen das Dasein als solches zugemutet wird, daß ihm aufgegeben ist - da zu sein*)» (GA 29/30, 246/211).

¹³⁴⁹ Què significa aquest ‘expressament’, aquesta *explicitació* i *apropiació* del nostre Dasein, és un problema en Heidegger. Per ara ho prenem en sentit ontològic-formal, atès que la concreció d'una resposta ja seria de validesa limitadament *existencial*.

¹³⁵⁰ «A què ha de resoldre's llavors el Dasein? A què es proporcioni primer l'autèntic saber d'allò en què consisteix el que pròpiament el possibilita a ell mateix. I això què és? Que al Dasein com a tal una i altra vegada ha de ser-li imminent l'instant en què ell es porta enfront de si mateix com allò pròpiament vinculant. (*Wozu also hat sich das Dasein zu entschließen? Dazu, daß es sich selbst erst wieder das echte Wissen um das verschafft, worin das eigentlich Ermöglichende seiner selbst besteht. Und was ist das? Daß dem Dasein als solchem immer wieder der Augenblick bevorstehen muß, in dem es sich vor sich selbst als das eigentlich Verbindliche bringt.*)» (GA 29/30, 247/211).

¹³⁵¹ «Però preguntar per aquest *trep d'ànim fonamental* significa (...) alliberar l'essència de l'home, deixar que el Dasein es faci en ell essencial. Aquesta alliberació del Dasein en l'home significa (...) carregar a l'home amb el Dasein com la seva càrrega pesada més pròpia. Només és lliure qui pugui donar-se vertaderament una càrrega pesada. (*Nach dieser*

Aquesta assumpció és un *comprendre* existencial, un comprendre l'*instant* que equival a *alliberar-se*, deixar-se portar a l'espai obert (*ins Freie*), al món obert de l'existir.¹³⁵²

El Dasein *alliberat* està *compromès*. És a dir, es deixa *vincular* de diverses maneres amb l'ens (l'útil, les coses, els altres, ell mateix, etc.), però des del seu propi *ser-hi*, tot i que ho fa de diverses maneres: pel vincle familiar, l'amistat, l'interès, la feina, la tradició i la inèrcia "preexistent" en el seu món comú; pel vincle amb l'ens establert *cognoscitivament* des de les ciències o pel vincle *existencial* i *biogràfic* amb l'ens i les possibilitats de ser *en què* existim... Per exposar-ho en termes de la conceptualització del món que he desenvolupat al part III, el món familiar (A) que és arrassat en l'avorriments i el buit (B), pot ser apropiat (C) en l'*instant*. L'*instant* representa així, la possibilitat d'unitat del Dasein *mateix* singular del cas amb el món en què existeix, en la seva simultània *concreció* i *totalitat* (cf. III, cap.3.3.5. i final cap.7.3.3.2.).

Per exposar la *llibertat* des de l'*instant* d'una altra manera, acudeixo al preguntar metafísic (món, singularització, finitud), afectivament disposat, que radicalitza la situació i aguditza la penúria (*Not*) en l'únic sentit possible en què <<aquest preguntar ens duu al caire de la possibilitat: de la *possibilitat* de poder tornar-li a donar *realitat* o *efectivitat* al Dasein, és a dir, la seva *existència* (*daß uns dieses Fragen an den Rand der Möglichkeit bringe, der Möglichkeit, dem Dasein wieder Wirklichkeit, d. h. seine Existenz zu geben*)>>. Aquesta aresta que *delimita* i *uneix* possibilitat i realitat del Dasein és <<una fina línia (*eine dünne Linie*)>> que no se salta mai, a no ser que "l'home" rebi una sacsejada en el seu Dasein. <<D'aquest marge del possible a la sacsejada vers la realitat o efectivitat només hi condueix l'actuar singular mateix: l'*instant*. El filosofar, per contra, només pot portar-nos fins al llindar, sempre es queda en allò pen-últim (*Von diesem Rand des Möglichen in den Ruck zur Wirklichkeit führt nur das einzelne Handeln selbst - der Augenblick. Das Philosophieren dagegen kann nur bis an den Rand führen; es bleibt immer im Vor-letzten.*)>> (GA 29/30, 257/222).¹³⁵³ L'*instant* és considerat un *actuar* i un *comprendre* (*vista* o *visió* (*Blick*)).¹³⁵⁴ En aquesta significació ontològicament fonamental com a "unitat" de món i si-mateix, d'amplitud i punta, etc. l'*instant* apunta al concepte fonamental -tot just insinuat- de *finitud*.¹³⁵⁵ **Leyte** considera Dasein i finitud com el punt de coincidència del *ser* i la *comprensió del ser*.¹³⁵⁶ En aquest sentit la finitud és un altre nom pel 'temps' de *SuZ*, cosa que lliga amb la interpretació vigent de l'*instant*. Així la finitud és fonamental per

Grundstimmung fragen heißt aber, (...) das Wesen des Menschen befreien, das Dasein in ihm wesentlich werden lassen. Diese Befreiung des Daseins im Menschen heißt (...) dem Menschen das Dasein als seine eigenste Bürde aufladen. Nur wer sich wahrhaft eine Bürde geben kann, ist frei.>> (GA 29/30, 248/212)

¹³⁵² L'*instant* <<ha de ser comprès, és a dir, agafat com la *més íntima necessitat de la llibertat del Dasein*. Conjuntament anunciada és la necessitat del comprendre que, abans de res, el Dasein s'ha de tornar a portar a l'espai obert i lliure, que ha de concebre's com a ser-hi. (*Daß er selbst verstanden und d. h. ergriffen werden als die innerste Notwendigkeit der Freiheit des Daseins. Mitangesagt ist die Notwendigkeit des Verstehens, daß allererst das Dasein sich wieder ins Freie bringen, als Da-sein begreifen muß.*)>> (GA 29/30, 247/211). Adapto la traducció italiana per a '*ins Freie*' de P. Coriando, abans que l'A. Ciria: "*a lo abierto*". M.Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, Il Melangolo, Genova, 1992, 219.

¹³⁵³ Aquesta "realitat (*Wirklichkeit*)" no té a veure amb el sentit habitual d'allò objectual, físic, present i material. És justament la peculiar *efectivitat* del Dasein, que ara es distingeix de la seva estricta *possibilitat*. En el sacseig, salt, o comprensió de l'*instant*, el Dasein existeix pròpiament, efectivament i en la seva possibilitat a la vegada.

¹³⁵⁴ Aquestes són les escasses pistes que tenim per pensar-lo de manera no vulgarment "temporal".

¹³⁵⁵ La finitud es "predica" del Dasein, món, ser, temps, transcendència, llibertat; i havia aparegut amb la *nihilitat* (cf. III, cap.2.1., 2.2.2., 3.2.; IV, cap.6.3.2., 7.3.) i el *fonament des-fonamentat* (cf. cap.6.3.1.3., esp. apartat II i III).

¹³⁵⁶ Leyte (2005), 178: És "decisiu (...) entendre que Dasein senyalitza el punt en el qual el ser i la comprensió del ser coincideixen. I a aquesta coincidència és a la que es pot anomenar com a *finitud*."

copsar el món, el ser i el Dasein. En els tres casos es tracta d'un *esdeveniment* (*Ereignis*).¹³⁵⁷ Un esdeveniment que sempre deixat enrere i que ens constitueix: diguem-li *ser*, *món* o *Dasein* (com a irrupció de l'Aquí). Una esquerdada en què existim i la unitat de la qual ens suporta en el que som, però que no es pot soldar. **Aquesta unitat esquerdada és la finitud.** La resolució, l'instant i l'existència pròpia són maneres de *comprendre* l'esquerdada (assumir la finitud) i *en aquesta mesura* (i mai en sentit absolut) som la *unitat* de ser i ens, si-mateix i món, possible i efectiu.

7.3.3.2. Interpretacions crítiques respecte la llibertat i l'instant en Heidegger

Hackenesch (cf.cap.1.2.2.) considera que Heidegger fa néixer la *llibertat* a partir de l'*angoixa* en què el món comú i quotidià de l'home s'enfonsa i lliura el Dasein al seu fonamental no-ser-a-casa, obrint-lo com a *solus ipse*.¹³⁵⁸ La significativitat mitjana del món es revela com a aparença que m'ocultava la meua veritat -“que jo mateix m'he d'escollir”¹³⁵⁹-, però aquesta llibertat, segons Hackenesch, és “tant buida de contingut i mesura per a l'existència concreta com la mort”, de manera que Heidegger no pot integrar el concepte de *llibertat* amb el de *món*.¹³⁶⁰

Per altra banda **Thomä** (cf.cap.1.2.4.) considera central el concepte d'*instant* que al WS 1929/30 suplanta la primordialitat del futur en la temporalitat a *SuZ*. Segons Thomä, la nova primacia de l'instant intenta vincular *de cop* el Dasein mateix i el món en què existeix, suprimint la distància i desnivell entre el Dasein mateix i el món marcada pel recurs al futur, la projecció de la pròpia mort, etc. “L'instant no és només la <<vista (*Blick*)>> del Dasein, sinó el moment, en el qual el Dasein assumeix el seu propi present –en el qual ja no es deixa escapar ni es falla més a si mateix, tal i com precisament és. L'home està immediatament integrat (*unmittelbar einbezogen*) en el món –sense <<comportar-se envers...>> i sense projecte <<planificador>>”.¹³⁶¹ Aquest instant que hi veu és l'actuar essencial, segons he dit abans (cf.cap.1.2.4.2.). Heidegger intentaria ocultar “el desmuntatge de *SuZ* que s'instaura poc després del 1927”, presentant la tasca dels cursos de l'època (1927/30) com a continuació de *SuZ*. Cada cop més “el temps esdevé una instància pròpia, establerta més enllà del Dasein ocupat”¹³⁶²: el temps és oscil·lació (*Schwungung*) i impuls (*Schwung*) (cf.SS 1928). Sense la primera no hi ha projecte, sense el segon no hi ha estar-llençat ni facticitat (cf.GA 26, 268/241). L'arrel originària de tot projecte i planificació del Dasein és

¹³⁵⁷ Leyte (2005), 179. “Un esdeveniment que no ocorre en el temps sinó que és el temps”. *SuZ* conclou que “no hi ha el temps i les coses per separat, de la mateixa manera que tampoc no hi ha per separat el *Dasein* i el món (el subjecte i les coses, segons els habituals esquemes moderns)”.

¹³⁵⁸ Hackenesch (2001), 46: “Enlloc que el Dasein en l'angoixa experimenti la *insignificativitat de si mateix* enfront d'una realitat que el domina i que sobreviu la fugacitat de la seva existència, experimenta això, que *ell sol* és el fonament (‘desfonamentat’) del seu món (*daß es allein der (>grundlose<) Grund seiner Welt ist.*)”.

¹³⁵⁹ Que m'he de decidir <<per un poder-ser des del meu propi si-mateix (*für ein Seinkönnen aus dem eigenen Selbst*)>> (*SuZ*, 268/288).

¹³⁶⁰ Hackenesch (2001), 50. L'individu és un despallat “que” en el no-res del món, “culpable” (<<ser-fonament d'una nihilitat (*Grundsein einer Nichtigkeit*)>> (*SuZ*, 276/296, 285/303-304)); “un individu contingent, cap subjecte”. Hackenesch atribueix aquesta desolació a la renúncia del concepte d’“un si-mateix general” que conté l'imperatiu per l'individu, de manera que “Heidegger converteix la llibertat de l'individu mateix en imperatiu”.

¹³⁶¹ Thomä (1990), 526.

¹³⁶² Hi ha qui entén això com una “dessubjectivació del temps”, tot i que al meu entendre, això implica una comprensió errònia del Dasein...

ara “el <<projecte de món>>, <<protoprojecte>> o <<estructura fonamental>> en la qual el Dasein és inclòs (*einbegriffen*)”.¹³⁶³ A pesar de les aparences la temporalitat de què es parla encara a finals dels anys vint ja no és la temporalitat triple i extàtica del Dasein de *SuZ*, atès que el pes específic del futur l’adquireix l’*instant*. Thomä considera que aquest discurs sobre l’<<instant>> és una manera “no <<temporal>> en el vell sentit” d’anar a parar a l’*esdeveniment* (*Geschehen*)¹³⁶⁴ -del món, del ser, del Dasein mateix enmig de l’ens-. D’alguna manera el **projecte del Dasein** (*SuZ*) es transfereix al **projecte d’un ser**, és a dir, al **projecte del món** (superant, al meu entendre, la concepció només existenciària del món que domina a *SuZ*).¹³⁶⁵

¹³⁶³ Thomä (1990), 508. Malgrat tot, al WS 1929/30 Heidegger no aclareix “com s’ha de pensar temporalment el <<projecte de món>>, és a dir, aquest moviment amb caràcter d’<<impuls>> més enllà de l’horitzó del Dasein”.

¹³⁶⁴ Thomä (1990), 508. Una cosa similar passa als *Beiträge zur Philosophie* del 1936/38 en relació al <<temps>>, que es tracta com a <<estança de l’instant (*Augenblicksstätte*)>> en la qual s’obre un esdeveniment (*Geschehen*), l’<<esdeveniment apropiador (*Ereignis*)>> (GA 65, 323, 235, 375).

¹³⁶⁵ Cf. Thomä (1990), 162-240. Thomä veu vincles interns en la sola noció de ‘projecte’ amb la història filosòfica de la subjectivitat (especialment respecte l’idealisme alemany: Schelling i Hegel), i el ‘ser’ pensat des del ‘projecte de món’ arrossega part d’aquesta herència.

8. L'ESSÈNCIA DEL MÓN

De cara a determinar l'essència del món és bo recapitular part dels resultats obtinguts fins aquí.¹³⁶⁶ Amb aquest terme apunto a la forma *unitària* de pensar el món que hauria de permetre apropar els aspectes *projectius* i *afectius* del món -treballats en els capítols 6 i 7 respectivament-. No crec que Heidegger acompleixi del tot aquesta tasca. Per tant, l'essència del món roman el títol pel problema de pensar unitàriament el món en la seva totalitat (i lligam intern amb la qüestió del ser i de la veritat, que apareixen necessàriament en aquest plantejament). Crec que aquesta qüestió -que només es planteja *nominalment* en el WS 1929/30- es comença a perfilar en el curs del WS 1928/29 i en el text *VWdG*¹³⁶⁷ de 1929.

Per atansar-nos a l'essència del món (al seu *quid* o *ser* més propi del món) cal potenciar els aspectes *totals* i *unitaris* que extrets aquí i allà en la investigació de la bibliografia heideggeriana 1927/30.¹³⁶⁸ Heidegger insisteix més en el caràcter *total* que no en l'unitari. La *unitat* del món, en tant que unitat del ser, exigeix treballar la qüestió de la veritat, i apunta a problemes que en part ja he assenyalat (si hi ha diversos mons o un de sol, si el món és comú o particular, etc.). A nivell indicatiu, considero que la qüestió del caràcter *unitari* del món té a veure amb la qüestió de la *finitud* i supera l'abast d'aquest treball.

En tot cas, l'essència del món només es donarà en el *fenomen* del món mateix i, per tant, cal aconseguir un concepte màximament *fenomenològic* del món. Per Heidegger és necessària <<una interpretació més concreta del *fenomen del món* (*eine konkretere Auslegung des Weltphänomens*)>>, que “superi” la *idea* kantiana de món (cosmològic), que malgrat les seves valuoses indicacions, és un concepte més *lògic* que *fenomenològic*, quan els fenòmens haurien de ser la font de tot discurs filosòfic (cf. GA 9, 156/134-135).

El món -és a dir, el *caràcter de vincle total* amb l'ens per part del *Dasein*- és una totalitat de *ser*, que cedeix el caràcter total a l'ens, per una banda, i dóna certa unitat (*un* món) al *Dasein*, per l'altra. P.e., ja en la seva breu història del significat de ‘món’ a *VWdG* (cf. cap.4), Heidegger rebutja el concepte *naturalista* (suma o totalitat de les coses naturals) i el concepte *personalista* de món (comunitat dels homes). ‘Món’ no designa una *regió* de l'ens (comunitat dels homes) a diferència de la *totalitat* de les coses naturals, <<sinó que es refereix precisament als homes *en les seves relacions* amb l'ens en total (*sondern Welt meint gerade die Menschen in ihren Bezügen zum Seienden im Ganzen*)>> (GA 9, 155/133).¹³⁶⁹ El món és el *vincle total* de

¹³⁶⁶ L'expressió ‘essència del món’ no és habitual en Heidegger, però l'usa en el curs del WS 1929/30 (p.e. GA 29/30, 509/416). Apareix de manera el·líptica al títol del § 74: <<Configuració del món com a esdevenir fonamental en el *Dasein*. L'essència com a imperar del món. (*Weltbildung als Grundgeschehen im Dasein. Das Wesen als das Walten der Welt.*)>> (GA 29/30, 507/414).

¹³⁶⁷ *VWdG* recull i sintetitza una part del que s'havia treballat de manera extensa en el curs WS 1928/29.

¹³⁶⁸ cf. III, cap.1.3.4.3. (apartat I.1.), cap.2.2. (cura, mort i món), 3.1.2. (unitat de si-mateix i món), 3.3. (introducció al capítol), 3.3.2.4. (Situació i món propi), 3.3.5. (tensió entre concreció i totalitat), 3.4.1.1. (apartat III), 3.4.1.2. (tot el capítol, però esp. l'apartat III.2.: el món com a horitzó unitari del transcendir (èxtasis temporals)), 3.4.2.2. (apartats III i IV sobre la historicitat i història-del-món). De la IV part podem atendre als següents llocs: cf. IV, cap.3.2.1. i 3.2.2. (la pregunta pel món com a pregunta metafísica), 5.2.1.-5.2.3. (transcendència i món), 5.3.2. (unitat del problema del món i del ser), 6.3.1.1. (projecte de món), 6.3.1.2. (apartat I -llibertat i caràcter de totalitat- i II -el món com a tot del vincle-), 6.3.3.1. (esp. apartat II.1. sobre el caràcter de totalitat i el II.4.), 7.1.1. (funció d'obertura del tot dels estats d'ànim i una nova concepció del tot a WS 1929/30), 7.1.2. (l'ens en total), 7.2.2.2. (el món des de l'amplitud i la unitat de món i *Dasein* en la finitud), 7.3.2.2. (món, no-res i ser) i 7.3.2.3. (el denegar-se l'ens en total en l'avorriment profund).

¹³⁶⁹ P.e., del “món elegant” també en formen part hotels i escoles d'equitació, diu Heidegger.

l'existir del Dasein amb l'ens. Aquesta “relació” implica **una peculiar unitat i caràcter de totalitat** que Heidegger veu però no articula del tot (cf. cap. 6.3.3.1., apartat II; cap. 7.1.2.). Malgrat que el món, en tant que moment de l'ésser-en-el-món, <<pertany a l'estructura de referència que caracteritza al Dasein com a tal (*Welt gehört zu einer bezughaften, das Dasein als solches auszeichnenden Struktur*)>>, el concepte de món s'entén habitualment en termes *cosmològics*.¹³⁷⁰ Però el món, originàriament, no és una *regió* òntica (“els homes”), ni una *totalitat* òntica (naturalesa o *cosmos*). Té a veure amb l'articulació total *Dasein-món-ens*, jugant el paper de *síntesi ontològica prèvia* a tot comportament (inclòs el pensament del filòsof). Si existeix el Dasein ja s'ha donat el món (manifestivitat de l'ens en total).¹³⁷¹ A pesar que la pertinença del món al Dasein (i viceversa) pugui estar velada (*verhüllt*), el Dasein com a tal ja ha *comprès* (projectat-projectant)¹³⁷² el món, car ja ha traspassat vers el món... Un món *en el qual* es troba existint. <<La comprensió d'aquesta totalitat, que en cada cas comprèn d'antuvi i de manera abastant, és el traspassament vers el món (*Das je vorgreifend-umgreifende Verstehen dieser Ganzheit aber ist Überstieg zur Welt*)>> (GA 9, 156/134), d'amplitud variable.¹³⁷³ *El món com a totalitat* no és òntic, sinó *fons, condició de possibilitat i espai de joc total* pel què (és) i *com* (és) l'ens en cada cas¹³⁷⁴, possibilitant determinades formes de *comportar-se* del Dasein *amb* i *en* l'ens. El món possibilita la familiaritat amb l'ens, per tant, té molt a veure amb *l'ens*.¹³⁷⁵ És el *fons* sobre el qual el Dasein *es dona a entendre* l'ens en la seva possibilitat (significativitat)¹³⁷⁶, sent aquest el sentit eminentment ontològic del terme ‘món’, que oscil·la entre l'aspecte *projectiu* (relacionat amb el *comprendre* com a existenciari) i l'*afectiu*, concernit i fàctic (relacionat amb la *disposició afectiva*).¹³⁷⁷

No s'insisteix mai prou en què el món no és ens, sinó *ser* que sorgeix *temporalment*; té caràcter d'esdeveniment i per tant és *històric*. En aquesta tesitura, Görland afirma que “l'adonar-se-de-si és el comprendre del món i per això comprendre del *ser* apriòric, ja que el món no és res ens (*Das Seiner-selbst-innesein ist Verstehen von Welt und darin apriorisches Seinsverstehen, denn die Welt ist nichts Seiendes*)” (cf. GA 26, 252/228, 272/244-245). És el *donar-se* una comprensió del ser (de l'ens en total i de si). En aquest context Heidegger sembla que la temporalitat “*produeixi*” tal comprensió del ser (així “*produiria*” també el món i el si-mateix).¹³⁷⁸ Segons Görland comprendre el ser no emana de res *predonat* (*Vorgegebenes*) –

¹³⁷⁰ És a dir, com <<el com de l'ens en total (*das Wie des Seienden im Ganzen*)>> (GA 9, 156/134).

¹³⁷¹ Encara que *de facto* no ho concebi <<el Dasein humà -aquest ens que es troba *enmig* de l'ens comportant-s'hi- existeix de tal manera que l'ens sempre està manifest en total (*das menschliche Dasein –Seiendes inmitten von Seiendem befindlich, zu Seiendem sich verhaltend- existiert dabei so, daß das Seiende immer im Ganzen offenbar ist*)>> (GA 9, 156/134).

¹³⁷² Parlem de *comprendre* el món en el sentit d'un *tenir* (prèviament a tot comportament) la totalitat *on* ens podem moure com a Dasein, és a dir, *on* existim (cf. III, cap. 1.4.2.2., apartat III; IV, cap. 6.2.1.1. (apartat IV) i 6.3.1.1.).

¹³⁷³ <<l'amplitud d'aquest tot és variable (*die Weite dieses Ganzen ist veränderlich*)>> (GA 9, 156/134).

¹³⁷⁴ El món no produeix ni causa l'ens. En determina el seu ser (*com a què i com* es manifesta), cert, però l'ens no és cap producte del món, ni del Dasein!

¹³⁷⁵ Al qual concedeix el caràcter de totalitat, com Kant havia vist amb el seu concepte cosmològic de món (cf. cap. 4).

¹³⁷⁶ <<Com a totalitat, el món no “és” un ens, sinó allò a partir del qual el Dasein *es dona a entendre* amb respecte a quin ens es *pot* comportar i com ho *pot* fer (*Welt als Ganzheit >>ist<< kein Seiendes, sondern das, aus dem her das Dasein sich zu bedeuten gibt, zu welchem Seienden und wie es sich dazu verhalten kann*)>> (GA 9, 157/135).

¹³⁷⁷ Tot i (i) la insistència –massa unilateral al meu entendre- de Heidegger en la relació de “dependència” del món respecte el Dasein (<<el món es troba per essència referit al Dasein (*diese ist wesentlich daseinsbezogen*)>> (GA 9, 157/135)), en la cita de la nota anterior també s'hi diu (ii) la necessària referència del Dasein a l'ens i al món (en tant que aquest possibilita la donació del ser de l'ens).

¹³⁷⁸ Görland (1981), 22: Hem d'entendre-ho ontològicament, no es diu pas que el temps generi l'ens, les coses. En

tampoc d'ens com l'home o el subjecte- ja que es transcendeix *vers el món, vers el ser*, i no vers l'ens, sinó per sobre de l'ens. “A la vegada, també, *el què (das Was)*” –el tema del cas, habitualment *l'ens*- “té el seu significat en el conjunt de transcendit i transcendència, d'estar-lleçat i projecte (*seiner Bedeutung hat aus dem Zusammen von Transzendenten und Transzendenz, von Geworfensein und Entwurf*)”. És a dir, de projecte i *facticitat*, comprendre i *afectivitat*.¹³⁷⁹ Per tant, no és l'ens previ al món qui inaugura aquest i li insufla la “significativitat”, car *l'ens* es fa manifest (com a tal) gràcies a “ser vist” des del món o sobre el fons del món (des d'una comprensió del ser). Però l'ens no és un mer “figurant” en aquesta història de la irrupció del món i el Dasein –qüestió tant bàsica com negligida en les interpretacions mitjanes de Heidegger. **L'ens en tant que transcendit**¹³⁸⁰ **penetra en la transcendència**, per això pot tenir un impacte en el món en sentit ontològic (comprensió del ser).¹³⁸¹ Aquesta és una marca de la *finitud* de la transcendència mateixa. El transcendit pertany a la transcendència, però *allò transcendit* en rigor “no és com a tal l'ens, sinó l'estar ajustada o sintonitzada la transcendència per part de l'ens (*das Durchstimmtsein der Transzendenz vom Seienden*)”!¹³⁸² És a dir, l'ens no *pertany* a la transcendència perquè aquesta no és òntica, sinó que travessa i afina l'ens. Però l'ens en poder *vibrar* i manifestar-se (com a tal i en-si) gràcies a la transcendència, *sí* que ajusta –en el seu estar sintonitzat i sintonitzar la transcendència mateixa- i eventualment *modifica* la vibració general imposada per la transcendència.¹³⁸³

El món no és només l'Aquí, sinó allà on ens trobem en total, el rerefons i l'englobant. El fons de caràcter total que possibilita l'Aquí del ser (és a dir, el Dasein). Cap aquí apunta l'*essència del món* com a joc de la *transcendència* (cap.8.2.) i imperar del món (cap.8.3.). Per què el món és central en la filosofia de Heidegger?

Heidegger “el pensament de la transcendència no només significa un sobrepassar vers un àmbit apriori del ser, sinó (...) una apriorització del fàctic (*eine Apriorisierung des Faktischen*)”. Però la temporalitat no es pot reduir a un procés subjectiu d'un ens individual.

¹³⁷⁹ L'aspecte afectiu, lleçat i fàctic hauria d'estar aquí també en primer pla, cosa que Heidegger obvia a estones.

¹³⁸⁰ I per tant, ja *comprès* (en el seu ser), ja *ingressat en el món* que impera.

¹³⁸¹ En aquesta direcció apunta la interpretació de Haugeland sobre Heidegger. “Considero que una fita essencial i un dels assoliments (incomplets) de *SuZ* és mostrar de quina manera –evitant la circularitat i vacuïtat- les comprensions del ser estan compromeses o vinculades amb els *ens*: amb els mateixos ens respecte els quals les afirmacions òntiques estan compromeses o vinculades (*understandings of being are beholden to entities: the very same entities to which ontical claims are beholden*)”. Haugeland, J., “Dasein Disclosed”, a: Haugeland, J., *Dasein Disclosed (John Haugeland's Heidegger)*, (Rouse, J. (ed.)), Harvard University Press, Cambridge – Massachussets – London, 2013, 59. Respecte el que apunto és especialment rellevant l'article: Haugeland, J., “Truth and Finitude: Heidegger's Transcendental Existentialism”, a: Wrathall, M.A. i Malpas, J. (eds.), *Heidegger, Authenticity, and Modernity: Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus. Vol. I*, The MIT Press, Massachussets, 2000, 43-77, 350-352.

¹³⁸² Görland (1981), 22.

¹³⁸³ Aquí pensada especialment com a imperar del món o domini d'una “comprensió” del ser. La idea que l'ens no és innocu respecte la comprensió del ser, transcendència o imperar d'un món, l'he apuntada en diversos llocs de la tesi (p.e.: cf.III, cap.2.3.2.3. (apartat II.3.), 3.3.3.4. (apartat III)).

8.1. Caràcter d'esdeveniment del fenomen del món

He parlat molt del món com a totalitat de *ser*, però cal precisar que en rigor el món no *és*, sinó que *s'esdevé*. D'aquest esdevenir-se el món (totalitat del ser) Heidegger en diu *mundar* o *imperar*. De manera similar parla del *donar-se* o *haver-hi ser*, i no de *ser* el ser; i també parla de l'*anorrear* o *desistir* del no-res i no pas del seu *ser*. Si parlem del Dasein com a *ser* (transcendència o temporalització de la temporalitat) no és del tot adequat dir d'ell que *és*. És per això que Heidegger empra expressions com 'irrompre (*entspringen*)': la *irrupció* del Dasein en l'ens. Aquesta no és un fet causal òntic, ni la generació d'un nou ens, sinó *l'esdevenir-se* d'un ser (ésser-en-el-món, transcendència, obertura, llibertat). Defenso la idea que per tal d'evitar un ús exponencial de 'ser', Heidegger empra altres formes expressives¹³⁸⁴ que supleixen el verb 'ser' quan volem "predicar" alguna cosa del ser, del no-res, del món o del Dasein (en el seu sentit més ontològic).¹³⁸⁵

De manera no sempre directa, Heidegger es refereix a l'*esdevenir* (*Geschehen*) del món. P.e., a *VWdG*, diu que <<l'esdevenir de la transcendència, en tant que fonamentar, és el formar-se d'aquest espai d'irrupció pel respecte *mantenir-se* fàctic del Dasein fàctic enmig de l'ens en total (*Das Geschehen der Transzendenz als Gründen ist das Sichbilden des Einbruchspielraums für das jeweilige faktische Sichhalten des faktischen Daseins inmitten des Seienden im Ganzen*)>> (GA 9, 170/146). El "subjecte" de l'acció en la cita anterior és la transcendència i aquesta dóna lloc al món (dimensionalitat total *on* el Dasein fàctic enmig de l'ens existeix), però el món és un *esdeveniment* o *esdevenir-se* molt més que un *esdevingut*. L'esdevingut seria més aviat l'ens que ha ingressat en el món, entrant en una peculiar *protohistòria* (cf. cap. 6.1.2.). Per altra banda, a *WiM*, s'insinua la relació del no-res amb el món, pensat com a esdeveniment (cf. cap. 7.3.2.2.). L'imperar i mundar del món té com a arrel el no-res¹³⁸⁶, que a *VWdG* ocupa el lloc filosòfic sistemàtic del *fonament abismal* (*abgründiger Grund*). A *WiM*, també es perfila la metafísica com a *esdeveniment* fonamental en el Dasein (cf. cap. 3.1.2.2., apartat II.3.), constituent d'aquest i de la diferència ser/ens, món/ens.¹³⁸⁷ Aquesta *diferència* o *distància* dóna lloc a l'*estància* on l'ens es manifesta com a tal (ser de l'ens), *estància* que com a obertura de la manifestivitat de l'ens en total en el WS 1929/30 ja porta el nom de 'món'.

El vincle entre *no-res* i *món* il·lumina el caràcter d'esdeveniment del món, la peculiar *historicitat*¹³⁸⁸ que dinamitza el concepte de món post-*SuZ*. Tan cert com que el món dóna lloc a les coses, els estats de coses i el succeir existencial, ho és que ell mateix no és un lloc. El *donar lloc* no és cap lloc.¹³⁸⁹ *Món* equival a *esdevenir món*, cada vegada, amb la seva pròpia historicitat, que té un recorregut temporal peculiar (cf. III, cap. 3.4.2.2.). Emparentat amb el Dasein del cas, però irreductible a ell.¹³⁹⁰ Considero el món una noció més àmplia i fonamental que la noció de individu, ciutadà, grup social, col·lectiu, nació, àmbit

¹³⁸⁴ Sobre el *mundar* del món ja he dit coses tant des del projecte (cf. cap. 6.3.1.3. i 6.3.2.2., apartats II i III) com des de l'afectivitat (cf. cap. 7.3.2.2.).

¹³⁸⁵ Més enllà de la qüestió lingüística, aquí s'apunta de nou, una *diferència* ontològica, cosmològica, etc.

¹³⁸⁶ Que el propi Dasein té com a fons, cosa que apunta un cop més vers la unitat de mundanitat i ipseïtat.

¹³⁸⁷ Encara que aquesta segona no sigui apuntada explícitament fins al curs WS 1929/30.

¹³⁸⁸ *Geschichtlichkeit* relacionada amb l'esdevenir o succeir (*Geschehen*).

¹³⁸⁹ Ni que entenguem 'lloc' com a 'marc', 'dimensió' o 'esfera'. Aquests termes poden ser útils per visualitzar el concepte de món. Però aquesta utilitat és el seu límit, ja que el món no és una dimensió donada d'una sola vegada.

¹³⁹⁰ Sigui que pensem el Dasein com a biografia vivint-se, com a esdeveniment col·lectiu i cultural determinat, etc.

cultural... Tots aquests termes designen *ens* que es donen i s'interrelacionen *en el món* (*dins* del món). Les diverses cultures, pobles, col·lectius, grups i individus es *poden* relacionar precisament *en aquest*. Les formes de trobar-se, comparèixer i comunicar-se varien en el temps, en funció de qui es comunica amb qui, perquè el món no és un àmbit homogeni que garanteixi un tipus de *coexistència* del Dasein amb l'altre Dasein, sinó un garbuix de possibilitats múltiples articulades que permeten *diverses* direccions (temporals, d'intensitat, represa, abandonament i renovació de possibilitats) i admeten l'eclosió d'allò *nou*.¹³⁹¹

El *caràcter d'esdeveniment* del món es remarca especialment en el WS 1929/30, on s'exposa el concepte de *configuració del món* ('l'home és configurador de món') com a *succeir* o *esdevenir* i no com a acció d'un subjecte (cf. cap. 6.3.3.1.). La mateixa estructura del curs mostra el caràcter d'esdeveniment del món. La 2^a part del curs que enceta el tortuós camí metafísic vers el món penjaria en el buit sense la 1^a part, on s'ha guanyat el "lloc" des d'on sorgeix la pregunta pel món (l'avorriment profund). Aquesta 2^a part del curs és un gran meandre metòdic que seguint el fil conductor d'una caracterització "formal" del món¹³⁹², ens duu a una extensa anàlisi del *lógos* i a un retorn vers el seu fonament (de la lògica a la metafísica) que permet que <<ens anem atansant a la interpretació directa i immediata del fenomen del món (*So nähern wir uns der direkten unmittelbaren Interpretation des Weltphänomens*)>> (GA 29/30, 507/414). Podria semblar una marrada, però cal no oblidar <<que allò que nosaltres intentem desenvolupar com el problema del món la tradició de la filosofia ho tractà, desconeixent-ho com a tal, sota el títol de *lógos*, de *ratio*, de *raó* (*daß die Überlieferung der Philosophie das, was wir als Weltproblem zu entfalten suchen, als solches unerkant unter dem Titel des lógos, der ratio, der Vernunft behandelte*)>> (GA 29/30, 508/414).¹³⁹³ Amb la remissió del *lógos*, d'acord amb la seva possibilitat interna, a quelcom més originari (el món), es mostra: (i) que <<el *lógos* no és el punt de partida radical pel desenvolupament del problema del món (*Der lógos ist nicht der radikale Ansatz für die Entfaltung des Weltproblems*)>>, (ii) per això aquest problema queda aturat mentre la metafísica continuï sent Ciència de la Lògica (Hegel). (iii) Que si aquest plantejament amb el *lógos* com a fil conductor s'ha afirmat durant tant de temps, seria contraproductiu eliminar desatentament tal tradició de cop, ja que (iv) positivament el que cal fer és assumir <<l'esforç de transformar a l'home, i amb això a la metafísica transmesa, en un Dasein més originari, per fer que d'allí en sorgeixin les velles preguntes fonamentals (*die Anstrengung (...) den Menschen und damit die überlieferte Metaphysik in ein ursprünglicheres Dasein zu verwandeln, um daraus die alten Grundfragen neu entspringen zu lassen*)>> (GA 29/30, 508/415). El que diu el punt iv s'ha intentat per dues vies:

¹³⁹¹ Allò *nou* segons Haugeland vindria de l'ens, car el "mateix" *ens* pot irrompre com a novetat i alterar un tot significatiu del possible -en funció d'on, quan i a qui comparegui-. És a dir, no és solament l'ens del cas qui pot alterar un món, sinó les junctures concretes i articulacions del món històric, que són més o menys permeables a allò inesperat (i en cert sentit *inesperable*) que ve de l'ens (trencament d'expectatives, incomprensió del que s'esdevé, fracàs reiterat, inhospitalitat de l'existir i de l'entorn, etc.).

¹³⁹² Aquesta caracterització provisional va guanyant els moments de la seva articulació al llarg de l'exposició. Així, el món com a *manifestivitat de l'ens com a tal en total* serà una indicació formal, justificada fenomenològicament en part en les extenses exposicions de (i) la manifestivitat prelògica de l'ens, (ii) el *com a*, i (3) l'*en total*.

¹³⁹³ Només aprendrem de la història si la despertem prèviament. Recordem que la *destrucció* de la història de la metafísica és una reapropiació dels fenòmens originaris enterrats per una tradició conceptual oblidadissa, així com la diferència entre tradició i transmissió (*Tradition, Überlieferung*). Heidegger es lamenta que la seva època rep quantitats ingents de *tradició* i molt poca *transmissió*: <<hem esdevingut ahistòrics (*Wir selbst sind geschichtslos geworden*)>> (GA 29/30, 508/415).

(A) Sense orientar-nos a cap pregunta metafísica despertant l'avorriment profund en nosaltres com a estat fonamental del nostre Dasein, amb la *transformació existencial* que comporta i el *veure-hi existenciar* que permet (per dir-ho en termes de SuZ); i (B) desenvolupant, <<en el record tàcit (*in stillschweigender Erinnerung*)>> de l'avorriment profund, <<una pregunta metafísica sota el títol del *problema del món* (*unter dem Titel des Weltproblems eine metaphysische Frage zu entfalten*)>>, tot i que amb l'aparent circumloqui de la comparació entre tres relacions diferents amb el món -pedra, animal, home- (cf. GA 29/30, 509/415).¹³⁹⁴

Havent anat tan amunt i avall respecte el món, no s'ha de perdre de vista *la unitat de la qüestió del món*. En aquest cas la concepció unitària de l'*esdevenir fonamental* (*Grundgeschehen*), <<i>a partir d'aquest en tant que l'esdevenir de la configuració de món, determinar ja directament i positiva l'essència del món (*und aus ihm heraus als dem Geschehen der Weltbildung zugleich direkt und positiv das Wesen der Welt zu bestimmen*)>> (GA 29/30, 509/416). El lector està poc avesat a sentir parlar a Heidegger en termes tant prometedors. Ara bé, fins a quin punt s'assoleix *positivament* l'essència del món en aquestes lliçons és molt discutible.¹³⁹⁵ Una altra pregunta, encara més greu, és fins a quin punt es *pot* assolir. Però si ens centrem en Heidegger, veiem que l'essència del món és designada com a *imperar del món* (cf. cap. 8.3.1.), és a dir, com a *esdeveniment* fonamental. No és ni una *cosa* (ens intramundà), ni una *estructura* que emmarca coses (de manera *real* o *ideal*), ni una *acció* d'un subjecte¹³⁹⁶ (humà o diví). L'essència del món és un *esdevenir*¹³⁹⁷, un ocórrer de caràcter total *en què* el Dasein existeix i *sobre el fons del qual* l'ens compareix, en ser comprès en el seu ser. Si parlem, com ja s'ha fet, del món com a *sentit* (cf. III, cap. 1.4.2.3., apartat II) o com a *fonament* o *fons* (cf. III, cap. 3.4.1.2. (apartat III.2.); IV, cap. 5.2.1., 6.2.1.1.), cal entendre que aquest no és un afegit al *ser*, sinó l'esdevenir i l'obertura mateixa del ser, de *l'espai* en què l'ens és.¹³⁹⁸ D'aquesta manera pot dir Nancy que mentre “‘Déu’ fou el nom de la transformació del món en obra” i “‘l’home-déu’ fou el nom de la seva transformació en operació”, a partir d'ara “el ‘món’ és (...) el nom del que no opera ni és operat: el sentit del ‘hi ha’”.¹³⁹⁹ És a dir, *l'esdeveniment* pur i simple.

¹³⁹⁴ El que s'indica i s'efectua en la 1ª part (allò obert en l'obrir de l'avorriment profund) es repeteix, es concreta i es “diu” en la 2ª. És a dir, s'articula lingüísticament i filosòfica, en el desenvolupament del problema del món, que combina més que mai aspectes *projectius* i *afectius* (fàctics).

¹³⁹⁵ A nivell programàtic i indicatiu, s'avança vers l'essència del món. Si el que es vol, però, és la concreció d'anàlisis fenomenològiques concretes en què aquesta essència es manifesti, el curs no dona el que promet.

¹³⁹⁶ Encara que parlar de l'home com a configurador de món pugui confondre.

¹³⁹⁷ El caràcter d'esdeveniment (*Geschehenscharakter*) del món anticipa el concepte central del Heidegger de la *Kehre*: l'esdeveniment-apropiador o *Ereignis*. Aquest esdevenir-se de la veritat del ser en l'Aquí de la clariana (*Lichtung*) és històric, com ho és l'imperar del món. A partir de *L'origen de l'obra d'art* (1935/36) es parlarà ja directament de *món històric*. El vincle entre món i veritat indicat al final de les lliçons del WS 1928/29 anirà sortint a la llum, de manera més implícita que explícita, tant al WS 1929/30, com a *VWdG* i sense esmentar la qüestió del món, però si la del ser, especialment a *Vom Wesen der Wahrheit* (1930).

¹³⁹⁸ Nancy (2003), 53: “Això s'anomena, en Spinoza, *conatus*, en Kant *ésser de fins* ('home'), en Hegel, treball d'allò negatiu, en Heidegger, *Ereignis*. En tots els casos, i salvant les diferències, això significa (...) que el sentit no es reuneix amb el ser, no li sobrevé, sinó que és l'obertura de la seva sobrevinguda mateixa, l'obertura de l'ésser-en-el-món.”

¹³⁹⁹ Nancy (2003), 224.

8.2. El joc de la transcendència com a essència del món

8.2.1. El món com a totalitat unitària de la diversitat del ser

El concepte de món és especialment rellevant en els cursos WS 1928/29 i WS 1929/30, tot i que de diferent manera. Em centro en aquest capítol en el primer curs. A la *Introducció a la filosofia* (WS 1928/29) despunta un sorprenent¹⁴⁰⁰ predomini del món sobre el ser, tot i que el curs conclou considerant unificadament el problema del ser, del món i de la veritat com a problemàtica completa de la filosofia. Cal precisar aquesta sorprenent preponderància del *món* (ésser-en-el-món) respecte el *ser* (comprensió del ser).¹⁴⁰¹ Heidegger diu que <<la comprensió de ser no esgota la transcendència (*mit dem Seinsverständnis das Wesen der Transzendenz nicht erschöpft sei*)>> (ni l'ésser-en-el-món, per tant), perquè ella <<és un moment essencial de l'ésser-en-el-món (*ist nur ein Wesensmoment des In-der-Welt-seins*)>>. Vol dir que el seu concepte té menys recorregut? Heidegger és taxatiu quan diu que <<el ser en la seva pluralitat, que de manera explícita o implícita comprenem en comprendre el ser, no coincideix sense més amb el que s'indica amb el títol de "món", si bé el ser i tot el que aquesta expressió significa pertany al contingut del concepte de món (*Das Sein, seine mögliche Mannigfaltigkeit, das wir im Seinsverstehen, ob ausdrücklich oder nicht, verstehen, deckt sich keineswegs mit dem, was der Titel »Welt« besagt, wenngleich das Sein und alles, was dieser Ausdruck meint, zum Gehalt des Weltbegriffes gehört*)>> (GA 27, 307/319). El concepte de món és, doncs, més ampli que el de ser (identificat amb allò que *comprenem*), i en un sentit això no és tan estrany, si considerem que *tot comprendre* (el ser) està disposat afectivament i que el món és primordialment obertura afectiva (cf. III, cap.1.4.2.1.; IV, cap.7) –tot i que també podem parlar de 'comprendre el món', 'comprensió de l'ésser-en-el-món', etc., en referència al món en tant que *projecte*¹⁴⁰² (cf. cap.6.3.1.1.). L'ésser-en-el-món està *codeterminat* per la comprensió del ser, però no es redueix a una comprensió prèvia del ser. Heidegger sembla voler establir una cooriginarietat entre els dos elements, a pesar d'adjudicar més *amplitud* (fenomènica i conceptual) a l'ésser-en-el-món que a la comprensió del ser. Aquest predomini es pot entendre com que el comprendre només és una forma de *ser-en* el *món*, de *tenir-lo*, però no tant de *l'obrir-se* mateix del món (predominantment afectiu). El fenomen del *mundar* i *imperar* es donen més aviat afectivament.¹⁴⁰³ Amb tot, la comprensió del ser pot servir-nos de fil conductor vers l'aclariment del concepte de món.¹⁴⁰⁴

¹⁴⁰⁰ Sorprenent pel tarannà general del discurs de Heidegger que privilegia la qüestió del *ser*. I sorprenent també si ho comparem amb el paper (explícit) del món a *SuZ*. Allí el món juga un rol important al principi de la 1ª secció, però no és l'objecte principal de l'obra, ni un tema explícitament tractat de principi a final de la part publicada de la mateixa. Les afirmacions en relació al 'ser' i el 'món' del curs WS 1928/29 són impensables en el si de *SuZ*.

¹⁴⁰¹ <<Ser i món, és a dir, comprensió del ser i ésser-en-el-món (*Sein und Welt bzw. Seinsverständnis und In-der-Welt-sein*)>> (GA 27, 307/319).

¹⁴⁰² En tot cas, aquest projecte està *obert* afectivament (de manera més o menys dissimulada segons el cas).

¹⁴⁰³ No pretenc establir un predomini del món sobre el ser, però tampoc admeto el predomini invers. No es pot donar un sense l'altre. El més adequat és partir de la cooriginarietat del 'món', 'ser', 'veritat' –com s'admet en el curs un porta a l'altre i sense un d'ells no podem articular els altres-. Encara aquí (WS 1928/29) no deixa de ser cert que sense partir del *Dasein* (qua ésser-en-el-món), no es pot articular de manera concreta la triada anterior.

¹⁴⁰⁴ <<Però, no obstant ser i món –és a dir, comprensió del ser i ésser-en-el-món-, no coincideixin completament, la comprensió del ser ens pot guiar, com a fil conductor, vers la clarificació de què vulgui dir "món" en l'expressió "ésser-en-el-món" (*Wir können nun, obwohl Sein und Welt bzw. Seinsverständnis und In-der-Welt-sein sich nicht decken, doch vom*

Heidegger plantejarà l'essència del món en termes de joc, a partir d'una observació kantiana. En el concepte de món Kant distingia entre un (i) un sentit estret i (ii) un sentit ampli (cf. cap.4, apartat IV). (i) Món és <<el tot matemàtic d'allò gran i allò petit, és a dir, la infinitud de doble direcció vers l'infinitament gran i l'infinitament petit (*das mathematische Ganze des Großen und Kleinen in der Welt, also die doppelt gerichtete Unendlichkeit zum unendlich Großen und unendlich Kleinen*)>>. Aquesta concepció matemàtica del món és quantitativa i té a veure amb el concepte *cosmològic* de món: *cosmos*, natura, totalitat de l'ens que està aquí com a correlat del conèixer finit. (ii) El sentit ampli és el concepte *existencial* de món que, tot i no estar massa elaborat, apunta vers el problema de fons en referir-se al tot d'allò que Kant anomena *el joc de la vida* (*das Spiel des Lebens*). No es tracta de la natura, sinó més aviat del món humà. Aquest concepte *antropològic* de món (el viure uns amb els altres, no només *davant* les coses sinó *en i vora* d'elles (també en i vora la natura), en relació *amb* nosaltres mateixos i els altres) apunta a una *estructura de ser* de l'ens en total molt més àmplia i rica que la del món en sentit estret o natural (cf. GA 27, 308/320-321).

Seguint aquesta direcció, en el curs WS 1928/29 s'intenta exposar la *transcendència* a partir del concepte de *joc*¹⁴⁰⁵ on s'entreveuen la *totalitat* i *unitat* peculiars del món. Aprofundint en el *món com a joc de la vida* es pot anar més enllà de la divisió (insuficientment elaborada) del concepte de món en natura i història (natura i societat)¹⁴⁰⁶, guanyant la *totalitat i unitat* (de ser) que busquem. Provisionalment podem entendre el món com la totalitat de ser *compresa* (comprensible, més aviat) i amb això ja som més enllà del concepte cosmològic de món –tot seguint el fil de la comprensió del ser-¹⁴⁰⁷ El món com a constitució *total unitària* del ser, arrel de la unitat de la diversitat de formes del ser (ser-natura, ser-història, ser-si-mateix, ser-vora les coses): <<el món és (...) l'específica totalitat de la diversitat de ser que (...) s'entén unitàriament (*Welt ist (...) die spezifische Ganzheit der Seinsmannigfaltigkeit (...) einheitlich verstanden ist*)>> (GA 27, 309/321): *totalitat i unitat* de la diversitat del ser!¹⁴⁰⁸ Si se'm permet l'expressió, el món és *el portador de la totalitat* de qualsevol tot. És *la residència del tot* (de qualsevol tot que es doni -òntic i ontològic-). El caràcter de totalitat que el món “cedeix” (p.e. a l'ens *en total*) és *prèviament unificadora*, és totalment unificadora *a priori*. Perquè només des del món (o des d'un món) pot advenir la *diversitat* de formes de ser i la *multiplicitat* de l'ens històricament possible. El problema és que *la totalitat d'aquest tot*

Seinsverständnis her, einem notwendigen Ingredienz der Transzendenz, uns einen Weg bahnen zur weiteren Aufhellung dessen, was im Titel »In-der-Welt-sein« »Welt« eigentlich besagt)>> (GA 27, 307/320). Ja que, de fet, sense comprensió del ser ni tan sols ens preguntariem per com plantejar la qüestió del món.

¹⁴⁰⁵ Anàlogament a com a *VWdG* s'intenta una exposició de la transcendència des del fonamentar (*Gründen*). La transcendència en tant que unitat del triple moviment (instaurar, prendre base i justificar) (cf. cap.5.3.1.).

¹⁴⁰⁶ La divisió que ha fet fortuna en la classificació de les ciències segons el seu “objete” és un impediment per assolir una concepció madura i no reductiva del món (reducció de la natura a l'home, de l'home a la natura).

¹⁴⁰⁷ Si prenem amb amplitud i originarietat <<allò que en el nostre Dasein entenem ja sempre com a sent, encara que no sigui concebut, i si al tot d'aquest ser entès l'anomenem món, amb això ja haurem anat en principi més enllà del concepte kantian de món (*was im Dasein an Sein immer schon verstanden, obzwar nicht begriffen ist, und wenn wir das Ganze dieses verstandenen Seins als Welt bezeichnen, sind wir damit schon grundsätzlich über den kantischen Weltbegriff hinausgegangen*)>> (GA 27, 309/321).

¹⁴⁰⁸ <<El món és el tot de la constitució del ser, no només de la naturalesa i del ser-uns-amb-els-altres històric i del propi ser-si-mateix del Dasein i de les coses d'ús, sinó que **el món és l'específica totalitat de la diversitat de ser que, en el ser-amb amb els altres, el ser-vora... i el ser-si-mateix s'entén unitàriament** (*Welt ist das Ganze der Seinsverfassung, nicht nur der Natur und des geschichtlichen Miteinander und des eigenen Selbstseins und der Gebrauchsdinge, sondern die spezifische Ganzheit der Seinsmannigfaltigkeit, die im Mitsein mit anderen, Sein bei... und Selbstsein einheitlich verstanden ist*)>> (GA 27, 309/321).

està “orientada al Dasein”.¹⁴⁰⁹ La totalitat unitària del ser (món) no és resultat d'una suma d'ontologies, d'afegir a l'ontologia de la naturalesa una de la història, una dels utensilis i una de la subjectivitat. Cal determinar el *ser-tot* d'aquesta totalitat, que no s'ha d'entendre com una sobreposició d'estrats, una suma o conglomerat de regions de ser, sinó des de la seva unitat¹⁴¹⁰ (cf.GA 27, 308-309/320-322). Com he presentat en el cap.8.1., aquesta *totalitat específica* (món) no és un marc donat i fixe; té caràcter d'*esdeveniment* i en aquest sentit és *històrica*.¹⁴¹¹ De cara a donar una mica de recorregut a la noció del món com a esdeveniment des dels cursos de Heidegger, repasso la interpretació del món com a *joc de la vida* (§ 36 del WS 1928/29), <<l'èsser-en-el-món com a joc originari de la transcendència (*Das In-der-Welt-sein als ursprüngliches Spiel der Transzendenz*)>> i la transcendència com a comprensió del ser del joc (és a dir, del món).¹⁴¹²

8.2.2. L'essència del món com a jugar el joc

El món com a *joc de la vida* (en una expressió recollida de Kant)¹⁴¹³ desvetlla una reflexió en Heidegger sobre el *caràcter de joc* del món com a totalitat de ser compresa.¹⁴¹⁴ El joc no és pas banal. Si *sembla* superficial es tracta d'una superficialitat profunda, arrelada en el propi fonament. Heidegger creu que el joc pertany essencialment a l'home, encara que l'adult deixi d'entendre el jugar amb la seriositat amb què ho fa el nen.¹⁴¹⁵

Que el món té caràcter de joc vol dir que en l'esdevenir-se del món hi ha simultàniament *llibertat* i *vinculació*, per tal com el *joc* consisteix en *jugar*. Però *jugar* implica *regles* que “defineixin” el joc, tot i que no el tanquin ni el determinin definitivament, ja que les regles no són prèvies, sinó que s'esdevenen com a tals en i pel jugar mateix.¹⁴¹⁶

¹⁴⁰⁹ El món no és neutral o anònim, sempre és el món de..., per això en l'estructura de l'èsser-en-el-món analitzada a *SuZ* hi ha la pregunta pel *qui*.

¹⁴¹⁰ Unitat sobre-entesa en la comprensió del ser, que fa aquí de fil conductor.

¹⁴¹¹ Només en sentit derivat és el món històric tal i com s'explica en la història universal, que no deixa de ser una tasca positiva basada en una ontologia poc elaborada sobre l'*humà* i sobre la *història* com a regió del ser.

¹⁴¹² Amb la qual cosa sembla que Heidegger ratifica una certa prioritat del joc (món) sobre la seva comprensió. Però si el joc és l'imperar de la diversitat unitària total del ser, no es reproduïx aquí un cop més la tensió conceptual entre 'ser' i 'comprensió del ser', que a vegades s'identifiquen i a vegades se separen com qui distingeix entre la cosa i el seu concepte. Aquí hi ha un problema de fons que no es pot menystenir.

¹⁴¹³ Expressió que recull el sentit de <<la convivència històrica dels homes que ofereix l'aspecte d'una florida diversitat, mutabilitat, contingència (*daß das geschichtliche Miteinandersein der Menschen den Anblick einer bunten Mannigfaltigkeit und Wandelbarkeit, Zufälligkeit, bietet*)>> (GA 27, 310/322).

¹⁴¹⁴ El món és <<la totalitat del ser ja comprès en cada cas en el Dasein (*Die Ganzheit des je im Dasein immer schon verstandenen Seins*)>>. <<El caràcter d'aquest comprendre i l'organització d'allò comprès, és a dir, l'èsser-en-el-món en general>> mostra que <<el món té caràcter de joc (*der Charakter dieses Verstehens und die Organisation des Verstandenen, das In-der-Welt-sein überhaupt, - die Welt hat den Charakter des Spiels*)>> (GA 27, 310/322).

¹⁴¹⁵ Parlem de joc de cartes, jocs socials, joc de veus, joc de seducció, joc d'ordinador, joc de cuina, diem que “alguna cosa juga un paper” (*eine Rolle spielen*), que això *fa joc* amb allò. Parlem de *jugar-se-la* per algú, jugar amb foc, prendre's la vida com un joc (no seriosament). Aquesta darrera accepció contraposa allò seriós, allò vertader, al joc, i això ens porta al *joc de nens*, que és un joc autèntic i no una ficció o una fotesa, com s'interpreta sovint. El jugar del nen és radicalment “seriós”, és a dir, li és essencial. (cf.GA 27, 310-311/323). La veritat és que aquestes observacions van marcar fonament l'itinerari filosòfic d'Eugen Fink, que no només planteja el món en termes de joc, sinó que atén especialment a la pedagogia i la infantesa en la seva significació ontològica.

¹⁴¹⁶ Això ha d'ajudar a entendre perquè Heidegger (*SuZ*, § 18) rebutjava la interpretació de la significativitat del món com a

En parlar de *joc* ens referim (A) al *jugador* i (B) al conjunt de *regles* conforme al qual es realitza el joc. Però jugar no és només seguir les regles, sinó que implica la copertinença de *jugadors* i *regles* que es dona en *gaudir* del joc, tenir ànim pel joc (o tenir-ne ganes), estar d'humor (*In-Stimmung-sein*). De fet, a cada estat d'ànim (*Stimmung*) li “correspon” un joc. El joc és un jugar conforme a unes regles estant d'humor.¹⁴¹⁷ De manera que <<no juguem perquè hi hagi jocs, sinó a la inversa, hi ha jocs perquè juguem (*Wir spielen nicht, weil es Spiele gibt, sondern umgekehrt: Es gibt Spiele, weil wir spielen*)>> (GA 27, 312/324). L'esdevenir-se del joc és el fonamental però no en el sentit dels comportaments fàctics. Més important que *els jocs* fàctics (conductes pautades, rituals, etc.) és el *jugador* mateix. Ara bé, que el joc tingui a veure amb regles no l'equipara a un procés mecànic (físic i/o psíquic), car jugar és lliure. Ens vinculem lliurement a les regles (la flaire kantiana és innegable), regles que es generen *en* el jugar i són vinculants *en* aquest. La regla no està fixada en cap altra cosa que en el *jugador* mateix, on les regles es poden modificar.¹⁴¹⁸

El *món* és entès metafísicament a la llum del *joc*. Aquesta interpretació essencial mostra que en el *jugador* s'hi dona el *comprendre* (cal comportar-se d'acord amb les regles (projectar-nos-hi lliurement)) i la *disposició afectiva* (juguem gaudint i gaudim jugant, ja que cada estar-d'humor comporta el seu joc obrint l'espai de possibilitats *en què* existim; és a dir, *en què hem de jugar*).¹⁴¹⁹

Heidegger considera que el mot ‘món’ és <<el títol pel joc que la transcendència juga (*der Titel für das Spiel, das die Transzendenz spielt*)>> (GA 27, 312/325). *L'èsser-en-el-món* és l'originari *jugador-se el joc* en què el Dasein “entra” en el temps del seu existir per tal que les coses li surtin a l'encontre¹⁴²⁰ -és a dir, per tal que la jugada li surti d'una manera o altre¹⁴²¹-. La comprensió del ser (moment essencial de l'èsser-en-el-món) té també aquest caràcter de joc, car no es tracta de jugar amb l'ens o amb el ser, sinó de <<jugar el ser, obrir-lo i guanyar-lo en aquest joc (*das Sein spielen, erspielen, in diesem Spiele erbilden*)>>. Comprendre el ser és “ser-lo”, ja que no es tracta d'una distància teòrica respecte quelcom, sinó d'“efectuar” això mateix, ni que sigui “efectuar” una possibilitat.¹⁴²² <<Més aviat es tracta de captar

conjunt formal de relacions fixes (preexistents) que permet que l'ens comparegui, doncs, la relacionalitat significativa del món *s'esdevé* com a tal, no és apriorica en sentit idealista o “platònic”. És prèvia als jugadors fàctics, però mai prèvia al jugar mateix (que implica *altres* jugadors previs i un jugar-sigut o un ja-haver-se-jugat). Amb tot, el jugar dels jugadors fàctics reformula (i pot modificar) les regles del joc, és a dir, “l'estructura” de la significativitat, el món en la seva concreció històrica.

¹⁴¹⁷ És a dir, estant afectivament disposats, que no vol dir altra cosa que oberts a les possibilitats de tal joc.

¹⁴¹⁸ Perquè <<el jugar crea l'espai en què la regla es pot formar i transformar (*Dieses schafft sich selbst jedesmal gleichsam den Raum, innerhalb dessen es sich bilden und d.h. zugleich umbilden kann*)>> (GA 27, 312/324-325).

¹⁴¹⁹ Aquí és especialment adequada la definició acotada que Henschen fa del comprendre (*Verstehen*) com a *tenir* (*haben*) un espai de joc de possibilitats existencials i de la disposició afectiva (*Befindlichkeit*) com a *obrir* (*erschließen*) aquest espai de joc de possibilitats. Cf. Henschen (2010), 99-121.

¹⁴²⁰ <<L'èsser-en-el-món és aquest originari jugar el joc [jugar-se el joc] en què tot Dasein fàctic ha d'entrar (en joc) i exercitar-se per poder desenvolupar-se [jugar-se], de tal manera que en la duració del seu existir a aquest Dasein li puguin sortir les coses en tals o quals termes [li puguin sortir la jugada d'una manera o altra] (*Das In-der-Welt-sein ist dieses ursprüngliche Spielen des Spiels, auf das ein jedes faktische Dasein sich einspielen muß, um sich abspielen zu können, derart, daß ihm faktisch so oder so mitgespielt wird in der Dauer seiner Existenz*)>> (GA 27, 312/325). Segueixo, amb petites modificacions, la traducció castellana de Jiménez Redondo.

¹⁴²¹ En la mesura en què es pugui distingir entre el Dasein i l'èsser-en-el-món, el segon és fonamental, com es veu aquí. En dir que el Dasein entra en el jugar-se el joc que és l'èsser-en-el-món, estem parlant del Dasein I (cf. II, cap. 2.4.2.), del Dasein fàctic *qua* ens. Només en aquest sentit podem distingir conceptualment entre un i l'altre.

¹⁴²² Car tampoc es tracta de confondre ‘comprendre el ser’ amb ‘realitzar factualment una acció’. Es pot comprendre el ser de la guitarra sense estar-la tocant i fins i tot sense saber-la tocar, p.e..

l'específic esdevenir i la seva mobilitat, que en general esmentem amb el jugar (*Vielmehr gilt es, das spezifische Geschehen und seine Bewegtheit zu fassen, die wir mit Spielen überhaupt meinen*)>> (GA 27, 315/328).¹⁴²³ Del fenomen del joc n'obtenim una indicació del caràcter *unitari* de l'esdevenir fonamental (transcendència o ésser-en-el-món).

Heidegger fa un nou resum dels caràcters ontològics bàsics del *fenomen del joc*, accentuant-ne la *unitat* i la *mobilitat*. (i) Jugar és <<un lliure configurar (*ein freies Bilden*)>> amb la seva pròpia concordança interna que es forma en el jugar mateix. (ii) Aquest lliure configurar comporta una vinculació a aquest configurar; jugar és produir-se una vinculació que configura.¹⁴²⁴ (iii) Jugar no és mai només un comportament respecte d'un objecte, sinó que <<el jugar del joc i el joc del jugar és un esdevenir originàriament inseparable (*das Spielen des Spiels und Spiel des Spielens zumal ein ursprünglich in sich unzertrennliches Geschehen*)>>. (iv) Anomenem *joc* en aquest sentit a l'ésser-en-el-món (transcendència), perquè <<l'ésser-en-el-món ha anat d'antuvi més enllà de l'ens i l'ha envoltat en el seu joc (*Das In-der-Welt-sein hat immer schon zuvor das Seiende überspielt und umspielt*)>> (GA 27, 316/329). En tal jugar es forma l'*espai* on hi trobem l'ens.¹⁴²⁵

Ja he dit que en aquest pensament Heidegger agafa *motius kantians*. Però si en altres ocasions s'inspira en la 1^a crítica (la comprensió preontològica del ser com a projecte s'inspira parcialment en l'Estètica i l'Analítica Transcendental de la *KrV*) o en la 2^a (l'home com a fi per si mateix i fi últim ressona en el *per-mor-seu* (*Umwillen seiner*), que beu de la *KpV*), en la concepció del món com a *joc de la transcendència* s'evoquen les anàlisis del fenomen de la bellesa de la *KU*. En la 3^a crítica apareix el joc lliure de les facultats que gaudeixen senzillament del seu exercici (s'està d'humor per a tal "joc"), sense haver d'arribar a cap síntesi (judici teòric o pràctic) o deixar determinar-se per *un* concepte. En el judici estètic no s'arriba a cap conclusió, es constata la joia de l'entre-teniment de les facultats, que *se saben* i *se senten* en el seu actuar sense finalitat (teòrica o pràctica), gaudint del seu ser, sense més. L'analogia, però, té els seus límits.¹⁴²⁶

¹⁴²³ La *mobilitat* (*Bewegtheit*) com a específic esdevenir o ocórrer del joc i, així, de la transcendència i la comprensió del ser. En el context del camí filosòfic de Heidegger fins a *SuZ*, Adrián Escudero interpreta el concepte de 'mobilitat (*Bewegtheit*)' de la vida humana i la seva connexió amb la temporalitat del Dasein, des de la problemàtica aristotèlica de la *kinesis*, cosa que pot ajudar a veure i entendre els lligams genètics del concepte de joc i de moviment aplicats ara al món i a la transcendència. Cf. Adrián Escudero (2010), 309-337.

¹⁴²⁴ Què configura? Configura el *ser* (de l'ens) en una totalitat interconnexa.

¹⁴²⁵ Fins i tot l'espai en sentit real i corrent.

¹⁴²⁶ La mobilitat segons regles (forma de regla, més aviat) però sense determinació necessària per part d'aquestes (ja que ens trobem en *llibertat* en un espai de *possibilitats*) caracteritzen el món. Aquest és el donar-se l'espai total de les possibilitats existencials en què el Dasein existeix. Forçant l'analogia, el món seria l'espai de la lliure vinculació i acció, de manera que *el món com a joc* (de la transcendència) seria *bell*. "Un món bell" en tant que jugarer, articulat productivament per regles lliurement formades i transformades. Però aquesta concepció haurà anat massa enllà si amb això recaiem en la compartimentalització "temàtica" de Kant, de conseqüències ontològiques, entre *un món vertader* (natural i determinat), *un món moral* (lliure) i *un món bell* (subjectivament experimentat). En l'analogia, el "món bell" no hauria de veure's com una caracterització parcial, sinó completa.

Per altra banda, el *sentit comú* no s'adona del joc de la transcendència i s'horroritza de saber del radical <<estar posada en joc (*auf ein Spiel gesetzt zu sein*)>> de la seva existència (GA 27, 314/327). La seguretat amb què viu el Dasein quotidià és cega a l'*oscil·lar* en què *tot* està en joc.¹⁴²⁷ Aquest joc no és una activitat subjectiva, la qual sempre pressuposa haver entrat en el joc de la transcendència (relacionada amb la comprensió del ser) com a *configuració de món*.¹⁴²⁸ L'enteniment comú s'escandalitza en intuir que allò “categorial” (comprensió del ser, formació de món)¹⁴²⁹ que concebia com a estable i sòlid es fluïdifica, de manera que es plany i s'exclama contra el relativisme (cf. cap.3.1.2.2., apartat II.4.). El plantejament de Heidegger no és *relativista* en el sentit mig del terme, sinó *relacional* (cf. III, cap.1.3.4.3., apartat I.1.). En tot cas, la *relativitat* és essencial al concepte de món, perquè la *relació* és el que “defineix” l'ens (és a dir, “li dóna el seu ser”). El món és la *relacionalitat* (el *joc*) en què es dóna i el ser de l'ens (també el nostre).¹⁴³⁰

Per tant, l'essència del món es deixa pensar en termes de *joc*. L'*oscil·lar* de l'existir del Dasein no és un efecte mecànic o causal del “xoc” d'aquest amb la resta de l'ens, sinó que rau en la pròpia essència (fons de nihilitat del seu ésser-en-el-món).¹⁴³¹ L'*essència del món* és el *joc* <<en què l'home està posat (*auf das der Mensch gesetzt ist*)>> (GA 27, 336/352).¹⁴³²

En el WS 1928/29 Heidegger ha escollit el *joc* com a metàfora del món. **Fink** li agafarà el guant més endavant, quan defensi la tesi que *el joc és símbol del món*. El jugar humà reflecteix -com cap *cosa* (*Ding*) pot fer- l'*imperar del món*. N'és un *símil còsmic* (*kosmisches Gleichnis*).¹⁴³³ Però el *símil* té els seus límits, com reconeix Fink, ja que l'*imperar del món* (*das welthafte Walten*) -que dispensa el moment i el lloc de cada cosa i de totes elles- és un *joc sense jugadors* (*Spiel ohne Spieler*).¹⁴³⁴ <<El joc del món és el joc de ningú, ja que és en ell que hi ha algú per primer cop, persones, humans i déus; i el món del joc del joc del món no és una “aparença o parèixer”, sinó *apareixement* (*Das Spiel der Welt ist niemandes Spiel, weil es erst*

¹⁴²⁷ En rigor és *el tot* del ser que està en joc... O millor, que *és* aquest joc! El món mateix! L'ens està posat en joc en el seu ser, com a ens *en total*.

¹⁴²⁸ <<L'èsser-en-el-món en tant que transcendència, com a joc transcendental és sempre configuració de món (*In-der-Welt-sein als Transzendenz, als transzendentales Spiel ist immer Weltbildung*)>> (GA 27, 314/327).

¹⁴²⁹ La comprensió del ser no té el caràcter inofensiu d'una llista de categories que anem completant amb el pas del temps com qui col·lecciona monedes, sinó <<que la comprensió del ser i el ser mateix es formen més aviat amb la configuració del món (*daß das Verständnis des Seins und dieses selbst sich vielmehr bildet mit der Bildung der Welt*)>> (GA 27, 314/327).

¹⁴³⁰ El món (*joc*) es forma *jugant*, sent les seves “regles” transformades en el propi jugar. Així s'entén que qualsevol absolutisme dels valors o realisme de pedra picada consideri la proposta heideggeriana com a relativisme i pèrdua de consistència. Heidegger consideraria que les concepcions dogmatitzants o realistes són una “reacció” a la inquietant *protoacció* de la transcendència (*història* de la comprensió del ser) i a l'estar posada en joc la nostra existència. Tals mecanismes d'estabilització (simbòlica, semàntica, ideològica) no són un argument contra la noció de món com a joc transcendental, sinó que un símptoma reactiu.

¹⁴³¹ <<Aquesta nihilitat en l'essència del Dasein ens informa que el Dasein és un constant ponderar i atrevir-se, un baixar i pujar, un prendre i donar (*Diese Nichtigkeit im Wesen des Daseins bekundet also, daß das Dasein ständig ein Wägen und Wägen, Fallen und Steigen, Nehmen und Geben ist*)>> (GA 27, 336/352).

¹⁴³² Atès que <<aquest joc és l'essencial d'allò que anomenem **món**, el qual com a món només munda en i com a ésser-en-el-món (*Dieses Spiel ist das Wesentliche dessen, was wir Welt nennen, die als Welt nur weltet im und als In-der-Welt-sein*)>> (GA 27, 336/352).

¹⁴³³ Cf. Fink (1960), 235-237. El *jugar* compleix una funció extàtica en l'home, que s'allibera en un espai i temps limitats, de les seves determinacions, condicions i rols habituals, sotmetent-se a d'altres principis i regles *durant* el joc. S'obre a altres tots de possibilitats.

¹⁴³⁴ Cf. Fink (1960), 230, 239-241.

darin Jemande, Personen, Menschen und Götter gibt; und die Spielwelt des Weltspiels is nicht ein "Schein", sondern die Erscheinung)>>. En el benentès que <<el joc del món ha de concebre's (...) com la correspondència de la nit del món respecte el dia del món (Das Spiel der Welt muß (...) begriffen werden als das Verhältnis der Weltnacht zum Welttag)>>. ¹⁴³⁵

¹⁴³⁵ Fink (1960), 230.

8.3. L'imperar del món com a essència del món

El concepte de l'*imperar del món* afegeix un gir rellevant -i crec que necessari- als paràmetres “tradicionals” de la tematització del món en Heidegger, forçant el seu aspecte d'esdeveniment i allunyant tota ombra subjectivista. No per això hem de passar a pensar el món com un esdeveniment anònim, ja que el vincle mundanitat/ipseïtat continua vigent, malgrat que es formuli en altres termes (cf. cap. 8.3.3.) i la primordialitat del *per-mor* quedi desplaçada.¹⁴³⁶ Thomä veu també la importància de l'imperar del món¹⁴³⁷, que concep com un dominar que fa retrocedir el Dasein de l'ocupació, imposant la seva protolegalitat en un sentit similar a com ho fa el sublim.¹⁴³⁸ També considera que en aquest curs es produeix, per dir-ho a l'engròs, “el trànsit del <<moviment fonamental (*Grundbewegung*)>> del Dasein” (com a existència i projecció temporal) “vers l'<<imperar (*Walten*)>> d'un <<esdeveniment (*Geschehen*)>>”¹⁴³⁹ (*imperar o mundar del món*).

8.3.1. L'imperar del món com a esdeveniment

El verb ‘imperar (*Walten*)’ apareix per primer cop en l'exposició de la *phýsis* grega al principi del WS 1929/30, però no s'empra com a verb *específic* per designar l'essència del món fins al final del curs. La *phýsis* és pensada pels grecs com a totalitat del domini de l'ens sencer, abans que esdevingui un àmbit de l'ens, contraposable a d'altres (p.e. oposició natural-artificial). Així, Heidegger decideix traduir *phýsis* <<no tant com a creixement, sinó com l'“imperar de l'ens en total que es forma a si mateix” (*nicht so sehr mit Wachstum als mit dem >sich selbst bildenden Walten des Seienden im [39] Ganzen<*)>> (GA 29/30, 38-39/51). Fixem-nos que l'imperar es configura a si mateix, és *sich selbst bildend*. L'home també experimenta en ell mateix i en els que són com ell aquest imperar, el dominar de l'ens com a tot. L'home no hi té res a dir, ell mateix és dominat, travessat i sotmès per l'imperar global. <<*Phýsis*, el que impera, l'ens, tot l'ens (*Phýsis das Waltende, das Seiende, das ganze Seiende*)>> (GA 29/30, 39/52). Aquí *phýsis* no vol dir naturalesa com a contraconcepte a història, el seu significat és previ a la divisió de naturalesa i història, abastant-los ambdós i en cert grau també a l'ens diví. Aquesta concepció de *phýsis* podria semblar equivaldre pràcticament, si més no en el seu abast –tot i que potser no en les seves determinacions filosòficament explícites- al concepte ontològic de *món* ontològicament. Però la *phýsis* és pensada amb independència respecte el ser dels homes¹⁴⁴⁰, cosa que no passa amb el concepte ontològic de món.

¹⁴³⁶ Encara a *VWdG* del 1929, el *per-mor* és central en la implícita concepció del món (cf. cap. 6.2.2.3.).

¹⁴³⁷ Thomä (1990), 528. Aquest *imperar* ve a ser el *tot (Ganzes)* o *ser de l'ens* determinat, “com un ordre de la <<*phýsis*>> que també hauria d'empoderar al Dasein respecte si mateix”.

¹⁴³⁸ Cf. Thomä (1990), 538-540.

¹⁴³⁹ Thomä (1990), 538.

¹⁴⁴⁰ Amb tot, aquesta independència no és tanta com sembla a primer cop d'ull. Heràclit deia que la tendència de l'imperar de les coses, de la *phýsis*, és a l'ocultament (*Verborgenheit*), però <<en el *lógos* l'imperar de l'ens es descobreix i es manifesta (*Im lógos wird das Walten des Seienden entborgen, offenbar*)>> (GA 29/30, 41/53). El dir (*légein*) pertany a la *Phýsis* mateixa i té a veure amb l'*Alétheia*, des-ocultament de l'imperar l'ens total. L'home té a veure amb aquest arrencar de l'ocultament de l'ens en total. <<La veritat és la més íntima confrontació de l'ésser humà amb el tot de l'ens mateix (*Wahrheit ist innerste Auseinandersetzung des Menschenwesens mit [44] dem Ganzen des Seienden selbst*)>> (GA 29/30, 43-44/55).

Quan al final del curs WS 1929/30 Heidegger promet una determinació positiva de l'essència del món no hem d'esperar cap intuïció (*Intuition*). A aquestes alçades ja ha quedat clar que el món no és un objecte, atès que ni tan sols és un ens. El coneixement essencial del món no pot ser cap contemplació (*Betrachten*) teòrica, perquè «la seva essència es basa en el que anomenem l'*imperar del món*, un imperar que és més originari que tot ens que surti al pas (*ihr Wesen in dem beruht, was wir das Walten der Welt nennen, das Walten, das ursprünglicher ist als alles sich aufdrängende Seiende*)» (GA 29/30, 510/416). L'essència del món no és intramundana, no la trobarem “en” el món.¹⁴⁴¹ Podem aspirar a tal investigació d'essència *afectivament*. Tant el despertar l'estat d'ànim fonamental de la 1^a part com el retorn des del *lógos* fins a l'esdevenir fonamental de la 2^a han de servir per «*preparar l'ingrés en l'esdevenir de l'imperar del món* (*vorzubereiten das Eingehen in das Geschehen des Waltens der Welt*)» (GA 29/30, 510/416). El caràcter d'esdeveniment de *l'imperar*¹⁴⁴² el món no permet que puguem decidir “entrar-hi” o ocupar-nos-en de manera “externa”. És a dir, igual que no triem l'esdevenir-se de l'angoixa o de l'avorriment profund, que són la base fenomènica on es pot filosofar sobre el món, tampoc podem decidir “entrar” en l'imperar del món, que ja sempre s'està esdevenint de manera inadvertida. «Aquest ingrés i retorn filosofants de l'home en el Dasein en ell només es poden preparar, mai provocar-se (*Dieser philosophierende Ein- und Rückgang des Menschen in das Dasein in ihm kann immer nur vorbereitet, nie erwirkt werden*)». Podem *preparar-nos* pel despertar-se del nostre Dasein per a l'imperar del món. Però això és un assumpte particular i no generalitzable, perquè cadascú pot despertar-se per a si (o no), d'una manera o altra, en funció d'una facticitat contingent constituent que no escull, que Heidegger anomena el *destí*¹⁴⁴³ (cf.III,

¹⁴⁴¹ Però ens cal ser *en* el món per poder desenvolupar la qüestió, ja que en les coses i esdeveniments que tenen lloc en el món hi ha d'haver-hi algun “rastre” seu. No només a *SuZ* el problema del món és encetat a partir de l'anàlisi del ser de l'ens intramundà (l'útil) i del nostre tracte quotidià ocupat amb ell, sinó que també el vell Heidegger, en textos com *Das Ding* (1950) o *Bauen Wohnen Denken* (1951) segueix una via similar. Partint de coses ben properes, com una gerra, posa de manifest la quaternitat (*Geviert*), la dimensió de l'aparèixer significatiu, en el “joc” entre déus i mortals, cel i terra, que s'expressa en termes de copertinença originària, i tensió productiva que permet manifestar-se a l'ens.

¹⁴⁴² ‘Imperar’ és un mot més aviat en desús, que malgrat tenir origen en temps romans (aspecte que resta vigent en expressions com l'‘imperi de la llei’) admet usos lingüístics més difusos que s'escauen al sentit que li vol donar Heidegger. En aquests usos l'imperar certament és un poder, però no un poder causal o amb agents definibles que imperin sobre passius pacients, ni tan sols que siguin els artífexs d'un dominar uns als altres. Es parla d'imperar per parlar de l'ambient predominant en un cert lloc o àmbit. ‘Aquí hi impera la pau i l'entesa’. *Imperar* té el sentit de *prevaler*. És certament un ‘governar’, però no de tipus òntic. Té l'aroma d'un dominar que es dona per si sol, una certa inèrcia del passar, ocórrer i ser de les coses en un entorn ampli. Considero que aquest ús de *Walten* –imperar– és el més adequat al fenomen que s'explica aquí. En alemany el verb es troba, encara, en formes una mica arcaïtzants com el ‘deixar imperar la raó, la compassió (*Vernunft/Gnade walten lassen*)’, és a dir ‘ser raonables o compassius’. També resta la frase feta *frei schalten und walten* com a ‘fer el que es vol’ o *schalten und walten, wie man will* com a ‘tenir carta blanca per fer el que et sembli’. *Walten* significa sovint avui “complir una funció determinant o directiva (*eine bestimmende oder herrschende Funktion erfüllen*) i té com a sinònims *herrschen, regieren*: ‘dominar, regir’. I el seu sentit no és llunyà de *wirken* (actuar efectiu, causar). *Gewalt* (violència), *verwalten* (administrar), *Anwalt* (advocat, representant) en són paraules derivades.

Per altra banda, el verb usat *waltenlassen* que el traductor al castellà, A.Ciria, vessa com a ‘dejar imperar’, és a la vegada un fer-imperar, és a dir, deixar que s'esdevingui l'imperar. Tinguem en compte que el verb *lassen* que es tradueix literalment com a *deixar*, té en alemany un –a la nostra oïda– curiós to actiu i passiu a la vegada. En alemany parlem de *sich die Haare schneiden lassen* pel que en diríem ‘anar a tallar-se els cabells’, o podem decidir fer una cosa determinada que estàvem sospesant si encetar-lo o no, amb un *lass uns das machen*. Literalment seria un ‘deixa'ns fer això’, però el sentit directe és ‘fem-ho!’.

¹⁴⁴³ «El despertar és un assumpte de cada home particular, no de la seva mera bona voluntat, ni tan sols de la seva destresa, sinó del seu destí, d'allò que casualment li escau o no li escau. Però tot el casual només arriba a passar i passa quan ho hem esperat i podem esperar-ho. Perquè la força de l'espera només la guanya aquell que venera i acata el misteri. (*Das Erwecken*

cap.3.4.2.1., apartats II i III). Es pot *esperar* l'esdevenir-se *casual* del despertar, i això vol dir atendre i venerar el misteri. <<Aquesta veneració és, en aquest sentit metafísic, **l'actuar dins del tot que en cada cas ens governa**. Només així venim a la possibilitat de ser governats expressament per aquest “en total” i pel món, tan expressament que tinguem la possibilitat de preguntar-nos comprensivament per això. (*Diese Verehrung ist in diesem metaphysischen Sinne das Hineinhandeln in das Ganze, das uns je durchwaltet. Nur so kommen wir in die Möglichkeit, von diesem >im Ganzen< und der Welt ausdrücklich durchwaltet zu werden, so ausdrücklich, daß wir die Möglichkeit haben, begreifend danach zu fragen.*)>> (GA 29/30, 510/416). La filosofia té límits i, doncs, no pot provocar la pregunta (cf.cap.3.1.2.1.). Ni tan sols pot provocar la transformació en el Dasein, el seu despertar a la pregunta pel món, pel ser, etc. Això passa, s'esdevé “casualment” (*zufällig*). Aquesta casualitat (escaure's (*zufallen*)) només es dona al que s'ha preparat per ella.¹⁴⁴⁴ No es tracta d'un entrenament –ni corporal ni espiritual–, sinó precisament d'un *fer* en el món, d'un ser actiu en i dins del tot que ens governa. Només *governats* pel món i “venerant el misteri” d'aquest imperar, ens obrim a la pregunta que pot articular aquesta essència, aquest *mundar* del món. Per “entrar” correctament *on* ja sempre som, per deixar-nos portar de manera desperta per l'imperar del món, no adoptem cap actitud particular de severitat moral o asèpsia investigadora, sinó que ens deixem portar pel tot que ens governa. Però estem *fent* res diferent del que ja fem sempre? Per una banda *no* estem fent res fora l'habitual: no ens aturem i contemplem l'entorn.¹⁴⁴⁵ Però per altra banda alguna cosa ha de “passar” (i això és el que “esperem” i pel qual ens “preparam”), quelcom que de manera habitual no s'esdevé *explícitament*. L'imperar del món ja sempre s'està esdevenint, però ha de tenir lloc el nostre “despertar” des del tot i el nostre “ingrés i retorn” al Dasein filosofant, és a dir, a la transcendència que som.¹⁴⁴⁶ Desvetllar-nos al restar oberts al misteri del *ser món* del món que s'esdevé “contínuament”, de manera que s'esdevingui explícitament “en” nosaltres, en el nostre Dasein.

ist eine Sache jedes einzelnen Menschen, nicht seines bloßen guten Willens oder gar seiner Geschicklichkeit, sondern seines Geschickes, dessen, was ihm zufällt oder nicht zufällt. Alles Zufällige aber wird für uns nur fällig und fällt, wenn wir darauf gewartet haben und warten können. Die Kraft des Wartens aber gewinnt nur, wer ein Geheimnis verehrt.>> (GA 29/30, 510/416).

¹⁴⁴⁴ Afirmació de ressonància religiosa... però també artística. La inspiració només arriba si estàs treballant, com la salvació no és mai el resultat d'un acte que la invoqui o la demani, i si arriba té més a veure amb el tot d'una vida, amb un viure que s'ha preparat per a ella i s'ha disposat cap a ella.

¹⁴⁴⁵ Heidegger fa dues advertències negatives: (1) Ja hem donat l'esquena a *l'imperar del món* en tractar-lo com un fer negocis (*Geschäftsgebaren*), (2) però el desenvolupament de l'essència tampoc pot consistir en un discurs edificant (*erbauliches Reden*) (GA 29/30, 510/416).

¹⁴⁴⁶ El filosofar és un ‘transcendir explícit’ segons es diu al WS 1928/29 (cf.cap.5.3.2.).

8.3.2. Moments de l'esdeveniment de l'imperar del món i qüestió de la veritat

8.3.2.1. Els tres moments de l'esdeveniment fonamental de l'imperar del món (essència)

Heidegger distingeix *l'anàlisi formal del món* -pel qual aquest és *la manifestivitat de l'ens com a tal en total*¹⁴⁴⁷ - de l'**esdeveniment fonamental** (*Grundgeschehen*)¹⁴⁴⁸, que identifico amb l'essència del món.¹⁴⁴⁹ Aquesta “essència” que s'esdevé consta de tres moments¹⁴⁵⁰: (A) la **compleció** (*Ergänzung*) (cf.cap.6.3.3.1. (apartat II.4.)), (B) el contraposar-se o objectar-se del **caràcter vinculant** o **vinculabilitat** (*Sichentgegenhalten von Verbindlichkeit*) (cf.cap.8.3.4.1.) i (C) el **desvelament del ser** de l'ens (*Enthüllung des Seins des Seienden*) (cf.cap.8.3.2.1. (final)). Si identifiquem *l'imperar del món* amb aquest *esdevenir*¹⁴⁵¹, cal saber que <<aquest esdevenir fonamental no esgota això a què ens referim amb *configuració de món* (*Dieses Grundgeschehen erschöpft zwar nicht das, was wir mit Weltbildung meinen*)>>, malgrat que hi pertany essencialment.¹⁴⁵² Heidegger vol dur a la vista <<l'estructura primordial unitària d'aquest esdevenir fonamental que subjau al *lògos* (*die einheitliche Urstruktur dieses dem lógos zugrundeliegenden Grundgeschehens*)>>, és a dir, del món. Però, com captar aquesta estructura primordial unitàriament i sense construir-la (*zusammenbauen*), sinó concebant-la (*begreifen*) unitàriament? Aquest és un dels seus maldecaps (GA 29/30, 512/418). El *món* com a imperar és essencialment un *envoltar-nos* complet desvelador, mitjançant el qual s'esdevé el vincle amb l'ens. Tot seguit comento un per un els moments de l'imperar del món (essència).

(A) El caràcter de totalitat del món és englobant, d'acord amb la **compleció** com a moment de l'imperar: <<tot ens que en cada cas ja sigui accessible, inclosos nosaltres mateixos, està envoltat d'aquest tot (*alles je gerade zugängliche Seiende, uns selbst mit inbegriffen, ist von diesem Ganzen umgriffen*)>> (GA 29/30, 513/418). Nosaltres, però, no hi estem inclosos com a part component (*Bestandstück*) que estigui-aquí, <<sinó en cada cas de manera distinta i en possibilitats que formen part de la pròpia essència del Dasein (*sondern in je verschiedener Weise und in Möglichkeiten, die zum Wesen des Daseins selbst gehören*)>>. Hi ha diverses maneres d'*estar englobat*, de *ser en el tot*, i aquestes són possibilitats essencials del Dasein,

¹⁴⁴⁷ Aquesta caracterització s'elabora al WS 1929/30 des de la tesi 'l'home és configurador de món' (cf.cap.6.3.3.1.) i té el seu precedent en el "plantejament estàtic de la qüestió del món" de *SuZ* (realitat i veritat) (cf.III, cap.2.3.).

¹⁴⁴⁸ Entenc que es tracta de l'esdeveniment fonamental *del* Dasein o *en* el Dasein, ja que l'esdeveniment del món no és altra cosa que l'esdeveniment de l'ésser-en-el-món o transcendència (el món és el joc de la transcendència a WS 1928/29). L'atribució de l'esdevenir-se del món *al* Dasein assenyala la indissociabilitat de Dasein i món, i no s'ha d'entendre literalment, com si fos quelcom que s'esdevingués *en* un ens (com el mal de panxa s'esdevé en mi o l'incendi en el bosc del Roig), o quelcom que pertanyés *a* un ens, que fos *d'*aquell ens (les dents són part del conill, els cotxes del trànsit urbà). Per tant, en cap cas el món és un ingredient (*reell* en termes de Husserl) *del* Dasein, sinó quelcom que passa *amb* ell. Simultàniament i necessària. Atès que no hi ha Dasein sense món, ni vicerversa.

¹⁴⁴⁹ Que ve a ser l'herència i desenvolupament del *plantejament dinàmic de la qüestió del món* a *SuZ* (cf.III, cap.3.4.), que allí se centra en la interfície de temporalitat i món, i aquí (WS 1929/30) s'assoleix en un retorn des del *lògos* fins a la seva dimensió de fons (món).

¹⁴⁵⁰ Que ja han estat esmentats (cf.cap.6.3.3.1.).

¹⁴⁵¹ Cal reconèixer que aquest esdevenir adopta altres noms com 'metafísica', 'irrupció de la diferència ontològica', 'transcendència', etc.

¹⁴⁵² Pel que es diu *l'esdevenir-se el món* (l'imperar del món) no s'identifica amb *la configuració del món*, que té l'imperar com a condició de possibilitat i que és més "ampli" que aquest esdevenir. Però això no és gens clar, ni ho podem decidir amb el poc que en diu Heidegger. A vegades confón els dos conceptes.

prèvies a l'experiència psicològica, la reflexió i a tota presa de posició. Segons Heidegger, exemples d'aquests <<modos de ser governats i estar regits per aquest "en total" (*Weisen des Umwaltet- und Durchwaltetseins von diesem >im Ganzen<*)>> són <<l'enfrontar-se directament [amb l'ens], acompanyar-lo, ser repel·lit, ser-deixat-buit, donar-nos allargues, estar realitzat, ser portat [per l'ens] (*Gegenüberstehens, Mitgehens, Abgestoßenwerdens, Leergelassenwerdens, Hingehaltenseins, Erfüllt- oder Getragenseins*) (GA 29/30, 513/419).¹⁴⁵³ Podríem afegir el ser oprimits per l'ens, ser elevats per sobre seu, identificar-nos amb ell (panteisme, màgia), així com l'habitual estar dispersos en l'ens i ser dispersats per ell mateix. En aquest context l'ambigüitat és una marca positiva del fenomen, ja que aquestes formes de ser-governats pel "total" poden considerar-se a la vegada com a *possibilitats essencials del Dasein* o com a *formes de mundanització* -és a dir, formes com el món s'imposa i governa el Dasein (que és l'ens on *tot ens* es pot manifestar)-.¹⁴⁵⁴

(B) El món no és un ens, però a més, el seu *ser* no es pot reduir al mode de ser d'algun tipus d'ens que trobem en el món. L'*en total* (de l'ens) <<no està tallat a la mida d'un àmbit particular o ni tan sols d'un tipus particular d'ens, sinó a la inversa, aquest "en total", el món, permet precisament la manifestivitat d'ens múltiples en els seus diversos contextos de ser: altres homes, animals, plantes, coses materials, obres d'art, és a dir, tot el que som capaços de trobar com a ens (*daß dieses >im Ganzen< nicht zugeschnitten ist auf einen besonderen Bezirk oder gar eine besondere Art von Seiendem, sondern umgekehrt, dieses >im Ganzen<, die Welt, läßt gerade die Offenbarkeit von [514] mannigfaltigem Seienden in seinen verschiedenen Seinszusammenhängen zu - andere Menschen, Tiere, Pflanzen, materielle Dinge, Kunstwerke, d. h. alles, was wir als Seiendes anzutreffen vermögen*)>> (GA 29/30, 513-514/419). També cal assumir com a dada "positiva" la tendència inevitable a comprendre el ser de l'ens indiferentment com a *estar-aquí* (*Vorhandenheit*) en sentit ampli¹⁴⁵⁵ i, per tant, a reduir la multiplicitat de formes de ser de l'ens que es dona en el món a l'estar-present (*Vorhandenheit*). Encara que d'això el propi *imperar* del món també en sigui "responsable"¹⁴⁵⁶, és un error comú pensar la qüestió com si el foli que tenim davant fos l'ens en total (alguna cosa així com un "món present") i aquest el dividísim a trossos, regions, àmbits. Com si les diferències en l'ens -i en els seus modes de ser- fossin l'efecte de dividir un sol espai ontològic neutre -pensat com a estar-aquí

¹⁴⁵³ Pel que es deriva d'alguns elements de la llista *l'avorriment* encarna una forma de ser-governats per l'*en total*.

¹⁴⁵⁴ Són formes de *mundar* (*welten*) el món? El ser-món del món és el seu mundar, és a dir, les seves formes d'imperar sobre l'ens. Però com impera el món sobre l'ens que és ensems configurador de món? Arrel de *SuZ* he indicat alguna cosa sobre la mundanització (cf. III, cap. 1.3.2.3., apartat IV).

¹⁴⁵⁵ <<Però el comportament múltiple i diferent respecte de l'ens es manté sobre el rerefons de la indiferència, que expressa que tot el manifest, d'una manera o altra, és, precisament, *ens*: tal cosa és tot el que és d'un mode o altre. Ser ens: en això concorda tot ens amb els altres, això és el més indiferent, general i universal que podem dir de l'ens. (*Aber das mannigfaltige und differente Verhalten zum Seienden hält sich doch auf dem Hintergrund der Indifferenz, die besagt, daß alles offenbar, ob so oder so, eben Seiendes ist. Dergleichen ist alles, was da ist und so oder so ist. Seiendes zu sein - darin kommt jedes Seiende mit dem anderen überein, das ist das Indifferenteste, Durchgängigste und Allgemeinste, was wir vom Seienden sagen können.*)>> (GA 29/30, 515/420). Aquest ser-ens "neutral" s'entén com a estar-aquí (*Vorhandenheit*) en sentit ampli, no contraposat al ser-a-mà. (cf. cap. 6.3.3.1., apartat I).

¹⁴⁵⁶ <<Aquest "en total" (...) ha de ser també el que comporta la *indiferenciació* de la manifestivitat de l'ens en què ens movem en general (*Dieses »im Ganzen« (...) muß es aber auch sein, das jene Indifferenz der Offenbarkeit von Seiendem mit sich bringt, in der wir uns gemeinhin bewegen*)>> (GA 29/30, 515/420).

(*Vorhandensein*)-. La cosa no és tant geomètrica.¹⁴⁵⁷ En el món *hi domina* una **protolegalitat** (*Urgesetzlichkeit*)¹⁴⁵⁸ en la qual les diferències en l'ens i en els modes de ser estan entreteixides assimètricament, sense regularitats eternes, en què tot respon a la perspectiva i al moviment global, ja que no hi ha un punt de vista extern que ho pugui “anivellar” tot en un mateix pla.¹⁴⁵⁹ Aquí es dona la *vinculabilitat* o *caràcter vinculant* (*Verbindlichkeit*) amb l'ens.

(C) El tercer moment atribuït a *l'imperar del món* com a esdeveniment fonamental és el **desvelament** (*Enthüllung*) *del ser de l'ens* (veritat del ser). Amb això anem a parar a la diferència ontològica que l'enteniment vulgar ignora, rebutja i oculta.¹⁴⁶⁰ Heidegger lliga aquesta *diferència* amb la qüestió del món¹⁴⁶¹, fins al punt que em sembla lícit preguntar si la diferència entre *món i ens* (diferència cosmològica) no és ja la diferència ontològica i en una forma més concreta que la formulació d'aquesta en termes de *ser de l'ens* –com és la intuïció de Fink-.

Heidegger reconeix que la primera dificultat respecte la diferència ontològica es dona <<quan volem obtenir ni que sigui només el camp, la *dimensió* per a la diferenciació (*wenn wir nur das Feld, die Dimension für die Unterscheidung gewinnen wollen*)>> (GA 29/30, 518/422). Però no és el món la dimensió on es pot donar tota diferenciació, atès que en el seu esdevenir-se s'hi desvela el ser de l'ens? En tot cas, flairar la problemàtica de la diferència ontològica és indispensable per assolir el problema del món.¹⁴⁶² Les

¹⁴⁵⁷ Com en d'altres llocs, Heidegger rebutja l'excessiva espacialització del pensament, com feia Bergson. El pensament respecte el món, la veritat i el ser és d'una riquesa tot just pressentida. La seva simpleza no és la del principi elemental (*arkhé*). Possiblement el que hi ha a pensar sigui “simple”, però no ho és l'intent de dir-ho, perquè no hi ha manera d'expressar el que no és ens, sinó només *intents* de dir el que no es deixa dir (fallits, si fem cas a Leyte).

¹⁴⁵⁸ <<L'estar unes en altres les diferències mateixes i el mode com això ens oprimeix i ens porta, és, en tant que aquest **imperar**, la **protolegalitat** des de la qual concebem per primer cop la constitució específica de ser de l'ens que està enfront nostre o que fins i tot s'ha convertit en objecte teòricament científic (*Das Ineinander der Unterschiede selbst und die Art, wie es uns bedrängt und trägt, ist als dieses Walten die Urgesetzlichkeit, aus der heraus wir allererst die spezifische Seinsverfassung des entgegenstehenden oder gar zum theoretisch wissenschaftlichen Objekt gemachten Seienden begreifen*)>> (GA 29/30, 514/419).

¹⁴⁵⁹ Fink defensa aquesta idea en atribuir una *regularitat* o *tenir-forma-de-llei* (*Regelhaftigkeit*) al <<transcórrer de totes les coses en l'espai-temps del món>>. Aquesta *regularitat* del curs de les coses és independent de l'experiència fàctica, però es constata en cada experiència que fem. Tot i que cada cosa canviï, d'alguna manera es manté <<l'estil global del canvi incessant (*der Gesamtstil des unaufhörlichen Wechsels*)>> que pertany al món. Fink (1960), 237.

¹⁴⁶⁰ <<a l'enteniment vulgar li queda vetada precisament la diferència que, al cap i a la fi, *possibilita tot diferenciar i tota diferenciació*. Si l'essència de l'enteniment consisteix precisament en diferenciar (*krínein*), llavors ell mateix en tota la seva glòria només pot ser el que és amb base en la diferència de la qual creu poder prescindir. (*gerade der Unterschied bleibt dem vulgären Verstande verschlossen, der am Ende und im Grunde alles Unterscheiden und alle Unterschiedenheit ermöglicht. Wenn das Wesen des Verstandes gerade im Unterscheiden besteht (krínein), dann kann er selbst in seiner Herrlichkeit nur sein, was er ist, aufgrund des Unterschiedes, den er glaubt entbehren zu können.*)>> (GA 29/30, 517/421).

¹⁴⁶¹ <<aquesta diferència és un moment essencial del món, i concretament el central, a partir del qual es pot concebre en general el problema del món (*dieser Unterschied ein Wesensmoment der Welt ist, und zwar das zentrale, aus dem heraus das Weltproblem überhaupt begriffen werden kann*)>> (GA 29/30, 520/423).

¹⁴⁶² <<Per tant, com a tot, és una *diferència totalment obscura* en la seva essència. Només si resistim aquesta obscuritat ens fem sensibles al problemàtic, posant-nos en situació de desenvolupar el problema central que aquesta diferència guarda en si, a través del qual comprenem el *problema del món* (*Mithin ist er als Ganzes ein in seinem Wesen völlig dunkler Unterschied. Nur wenn wir dieses Dunkel aushalten, werden wir empfindlich für das Problematische und kommen so in den Stand, das zentrale Problem, das dieser Unterschied in sich birgt, zu entwickeln, wodurch wir das Weltproblem begreifen*)>> (GA 29/30, 518/422). És absurd debatre si és més primordial la diferència ontològica o la cosmològica, car es tracta *del mateix* expressat des d'una problemàtica *diferent* (cf. GA 27, 417-421/ 392-396).

direccions per abordar la diferència entre ser i ens¹⁴⁶³ poden ser útils per a la determinació ontològica del món, fundada en la diferència cosmològica. De totes maneres, les expectatives de “grans resultats” en aquesta direcció són refredades pel mateix Heidegger.¹⁴⁶⁴

8.3.2.2. Referència a la qüestió de la veritat (la veritat del ser)

De cara a contextualitzar el 3r moment de l'esdeveniment fonamental de l'imperar el món (essència del món) que fa referència al desvelament del ser i a la diferència ontològica, em permeto una presentació de l'esquema general de Heidegger sobre la qüestió de la veritat en el període 1927/30. Aquest esquema funciona en diversos llocs textuais. P.e., a *VWdG*¹⁴⁶⁵ es distingeixen tres nivells de menys originari a més.

(a) La **veritat predicativa** (veritat enunciativa) que enfonsa les seves arrels en (b) la **veritat òntica** (desocultament (*Unverborgenheit*) o manifestivitat (*Offenbarkeit*) de l'ens).¹⁴⁶⁶ Però tota veritat òntica arrela en (c) la **veritat ontològica** (desvelament o estar-desvelat (*Enthülltheit*)¹⁴⁶⁷ del ser¹⁴⁶⁸ (cf.GA 9, 130-135/115-118)) que és encara més originària. Les distincions en el concepte de veritat que fa al curs del WS 1928/29 són lleument diferents. Hi trobem la distinció general entre (i) la **veritat del ser** (desocultament *qua* desvelament (*Unverborgenheit qua Enthülltheit*)) i (ii) la **veritat de l'ens** (desocultament *qua* manifestivitat (*Unverborgenheit qua Offenbarkeit*)), subdividint la primera en (i.1.) *veritat preontològica* (precientífica, prefilosòfica) i (i.2.) *veritat ontològica* (filosòficament elaborada), i la segona en manifestivitat (ii.1.) com a *obertura* (*Offenbarkeit qua Erschlossenheit*) en referència al desocultament del Dasein (*Dasein*) i (ii.2.) com a *descobrimet* (*Offenbarkeit qua Entdecktheit*) en referència al desocultament

¹⁴⁶³ Les nou direccions sobre la **diferència ontològica** mostren com és habitualment desoïda (*überhört*) pel sentit comú, tot i que l'enteniment quotidià en fa ús inadvertit constant, en comportar-se respecte l'ens. Ella és la font de tota distinció òntica, encara que ni la “coneixem” ni ens la podem representar. No és una distinció conceptual establerta per nosaltres, sinó que <<ella s'esdevé amb nosaltres com a esdevenir fonamental del nostre Dasein (*er geschieht mit uns als Grundgeschehen unseres Daseins*)>>. No és contingent, sinó constitutiva del nostre ser. Sense ella no es distingiria el *què* és i el *com* és, l'*essentia* i l'*existentia*, etc. No experimentem el ser a partir de l'ens, sinó que prèviament s'ha d'haver donat la diferència, perquè <<l'ens està ja sota la llum del ser (*Seiendes (...) steht schon im Lichte des Seins*)>> (com ja s'ha dit al cap.6.2.2.3. (p.e. GA 24, 401-403/339-341)). <<Metafísicament, la diferència està ja al començament del Dasein mateix (*Der Unterschied steht also metaphysisch genommen am Anfang des Daseins selbst*)>>. Encara que de manera inexpressa i inarticulada sempre hem comprès ja el *ser*, per això aquesta diferència és universal (*universal*) i única (*einzigartig*). (cf.GA 29/30, 518-520/422-423). (cf.II.cap.2.1.1.).

¹⁴⁶⁴ <<Encara que amb cert dret podem dir que, amb aquest problema de la diferència ontològica i amb la seva elaboració justament en el context del problema del món, l'ontologia arriba per primera vegada a la seva problemàtica clara, tanmateix, per altra banda, hem de donar a pensar que enlloc està escrit que hi hagi d'haver tal cosa com una ontologia (*Zwar werden wir nit einem gewissen Recht sagen dürfen, daß mit diesem Problem der ontologischen Differenz und seiner Ausarbeitung gerade im Zusammenhang des Weltproblems erst die Onto-[522] logie zu ihrer klaren Problematik kommt. Aber andererseits müssen wir zu bedenken geben: Es steht nirgends geschrieben, daß dergleichen wie eine Ontologie sein muß (...)*)>> (GA 29/30, 521-522/425).

¹⁴⁶⁵ El mateix esquema, o en versions molt similars, apareix en cursos anteriors: SS 1927, SS 1928 i WS 1928/29. L'esquema és similar al de *SuZ* (cf.III, cap.2.3.2.1. i 2.3.2.2.).

¹⁴⁶⁶ Aquí s'hi distingeix el desocultament de l'ens que està-aquí (*Vorhandenes*) que és l'*estar-descobert* (*Entdecktheit*) i el desocultament del Dasein existent que s'anomena *estar-obert* o *obertura* (*Erschlossenheit*).

En aquest context s'empra '*Vorhandenes*' en sentit general, com a l'ens que no té la forma de ser del Dasein, sense implicar una diferència específica entre el que està-aquí (*Vorhandenes*) i l'ens a mà (*Zuhandenes*).

¹⁴⁶⁷ A *VWdG* també es parla del des-ocultament (*Entborgenheit*) del ser.

¹⁴⁶⁸ La distinció entre veritat òntica i ontològica implica la **diferència ontològica** que té el seu fonament en la transcendència del Dasein—cosa que s'intenta aclarir en aquest escrit i a *WiM*, sense massa èxit—.

de l'ens que està-aquí i del que és a mà (*Vorhandenes, Zuhandenes*) (cf. GA 27, 203/216).

En aquestes classificacions queda molt clara una cosa. Només hi ha veritat (de la mena que sigui) en tant que el Dasein existeix (l'ens que comprèn el ser).¹⁴⁶⁹ Més en concret, sense un antecedent, una projecció o precomprensió del ser, no hi ha veritat de l'ens. Per això es diu que el Dasein és transcendència; sempre ha sobrepassat l'ens vers el ser, i per això pot "caure" (*Verfallen*) en l'ens, és a dir, comprendre-ho tot des d'aquest, oblidant que la manifestació de l'ens pressuposa haver-lo transcendit vers el món i el ser (cf. GA 27, 205-209/219-223). Crec que no anirem desencaminats si considerem que la veritat ontològica equival a la transcendència "del" Dasein (cf. cap.5.2.1.), mentre que la veritat òntica es dóna gràcies a aquesta. La transcendència implica el món ("moment" de tal esdeveniment) i és condició de possibilitat de la diferència ontològica¹⁴⁷⁰ (o el succeir mateix de tal diferència). I també de la diferència entre món i ens, encara que Heidegger no hi insisteixi.¹⁴⁷¹ Per la meua part em pregunto **si la veritat ontològica es pot entendre conjuntament amb el món com l'esdevenir-se temporal de la manifestivitat de l'ens en total**. Amb això la qüestió del món quedaria definitivament vinculada a la veritat del ser i la seva història.

La manifestivitat de l'ens (veritat òntica) exigeix que el món ja "estigui" obert¹⁴⁷², però hi ha llocs on Heidegger identifica l'*Aquí* del Dasein amb el *cercle de manifestivitat* (WS 1928/29), però també el món s'ha definit formalment com la manifestivitat de l'ens en total com a tal (WS 1929/30). Un cop més es posa de manifest la indefinició de Heidegger respecte la relació i diferència entre *Aquí* i *món* (cf. III, cap.1.4.1.). A diferència de la resta de l'ens el Dasein és *descobridor* (*entdeckend*) i de tal manera que en estar obert a les coses ell mateix és obert¹⁴⁷³ (cf. III, cap.2.3.2.2.). Només en el Dasein es manifesten les coses, doncs <<Da-sein [ser-hi] vol dir: portar amb si el **cercle de la possible manifestivitat**, és a dir, l'"*Aquí*" només estant dins del qual es manifesta el que està-aquí [les coses] (*Da-sein besagt: mit sich bringend allererst den Umkreis [130] möglicher Offenbarkeit, das »Da«, in welches hereinstehend auch erst Vorhandenes offenbar wird*)>> (GA 27, 129-130/140-141). Equival aquest *cercle de la possible manifestivitat* a la *manifestivitat de l'ens com a tal en total*? Equival l'*Aquí* al *món*? O té el món un caràcter *total* que no s'escau a l'*Aquí*? O és el caràcter *comú* del món el que no s'escau al caràcter *singular* de l'*Aquí*? Es pot distingir entre l'*Aquí* del cercle i el cercle total (*món*)? Sigui com sigui, *Aquí* i *món* es copertanyen fins al punt que un no es pot *pensar* sense l'altre.

El que és clar és que el Dasein *comparteix* la manifestivitat de l'ens!¹⁴⁷⁴ **Da-sein** significa **tenir**

¹⁴⁶⁹ Aquest és el *faktum* de què parteix Heidegger. Kant partia del *faktum* del coneixement objectiu.

¹⁴⁷⁰ I així del comprendre el ser, i de la distinció entre veritat del ser i de l'ens

¹⁴⁷¹ <<Si el Dasein existeix, com a tal es manté en la veritat, en el desocultament, està fàcticament en la veritat i la no-veritat simultàniament (*Wenn Dasein existiert, ist es als solches in der Wahrheit, der Unverborgenheit, faktisch in der Wahrheit und Unwahrheit zugleich*)>> (GA 27, 153/165). Traslladat en la qüestió del món, està simultàniament en la *familiaritat* i la *inhospitalitat*, malgrat que no se n'adoni de cap de les dues.

¹⁴⁷² No és això ja la "veritat ontològica"? El desvel·lament del ser (en total)? Això és el que sospito.

¹⁴⁷³ L'estar-obert (*Offensein*) del Dasein no és només estar fora de si vora les coses, sinó una obertura (*Erschlossenheit*) en què es dóna la veritat del Dasein. <<Com a ser-vora... el Dasein és ser-que-descobreix (*Als Sein bei ... ist das Dasein Entdeckend-sein*)>>. En ser-descobridor <<el Dasein mateix és en si manifest (*ist das Dasein selbst in sich offenbar*)>> (GA 27, 129/140).

¹⁴⁷⁴ <<El mode i la manera de pertànyer el desocultament de les coses (veritat) al Dasein és necessàriament i essencialment un compartir-se la veritat (*Die Art und Weise, wie Unverborgenheit von Vorhandenem (Wahrheit) zum Dasein gehört, ist*

món, estar-obert, compartir el manifestar-se de l'ens (veritat). Aquest portar amb si el cercle de possible manifestivitat és ser (l') *Aquí* en el qual l'ens es desoculta, però també ser en el *món* que ens envolta. Però el *desocultament* mateix (i no necessàriament l'ens descobert del cas) no pertany a un particular, és *comú*, compartible, a disposició de qualsevol, d'aquí que el manifestar-se de les coses tingui tendència a deixar-se anar, a alliberar-se de qualsevol Dasein particular i a ser compartit (cf. GA 27, 128-130/139-141). Però llavors, l'*Aquí* del Dasein és *comú* i compartit? No sembla que ho hagi de ser sempre. Però el *món* del Dasein del cas és *comú* i compartit? Sembla que necessàriament sí.¹⁴⁷⁵ A pesar del meu intent de distingir i relacionar els dos conceptes, admito que Heidegger gairebé no els distingeix.¹⁴⁷⁶

En tot cas, si l'*Aquí* s'identifica amb el desocultament de l'ens *necessàriament* tindrà "algun" caràcter *compartit* i llavors la superposició amb el concepte de món esdevé inevitable. Heidegger diu que el desocultament (*Unverborgenheit*) de l'ens és *el mateix* (*das Selbige*) que trobem en el ser-uns-amb-altres *vora-les-coses*; anotant que ser-el-mateix o identitat (*Selbigkeit*) no equival a ser-igual o igualtat (*Gleichheit*) (cf. GA 27, 90-100/99-109).¹⁴⁷⁷ Per ell *ser-vora* l'ens és sempre *ser-uns-amb-altres* (*Miteinandersein*) (WS 1928/29).¹⁴⁷⁸ Fins i tot *estar sol* enmig de les coses, *vora l'ens*, implica ser-amb-altres, encara que fàcticament no hi siguin.¹⁴⁷⁹

Una solució *in extremis* a aquesta confusió entre *Aquí* i *món* -tot i que poc elaborada i un xic grollera- fóra dir que l'*Aquí* del Dasein té *més a veure* (com a concepte) amb la manifestivitat de l'ens¹⁴⁸⁰ i es remet principalment a la veritat de l'ens, mentre que el *món*, malgrat no ser anònim -ja que té el seu *Aquí* en cada cas- sempre és *comú* en el sentit que respon a la veritat del ser. El món seria l'estar-desvelat el ser en general i en total, mentre que l'*Aquí* del ser (i *del món*!) se centraria en la manifestació de l'ens (i

notwendig und wesentlich ein Sichteilen in Wahrheit)>>(GA 27, 118/127).

¹⁴⁷⁵ I en aquesta mesura l'*Aquí* també pot ser compartit, tot i que tingui un element radicalment singular.

¹⁴⁷⁶ A partir del poc que diu Heidegger, el camí més raonable seria considerar conceptes pròxims (a vegades sinònims) l'*Aquí* (cercle del que és descobert) i el *món circumdant* de *SuZ*. Però el *món* no es redueix mai al *món circumdant* de l'*Aquí* del cas, sinó que té com a caràcter igualment essencial el seu *ser-comú*.

¹⁴⁷⁷ El que passa no és que <<cadascú de nosaltres vegi el mateix guix>>, perquè sigui igual i se'l vegi igual, <<sinó que tots conjuntament veiem el mateix. Ser el mateix i ser igual són coses distintes. (*Wir sehen also nicht jeder von uns die gleiche Kreide, sondern alle miteinander dieselbe. Selbigkeit und Gleichheit sind etwas Verschiedenes*)>> (GA 27, 90/99). <<Aquest ser-uns-amb-altres no radica en què ens comportem igual respecte alguna cosa, ni tampoc en què allò respecte al qual ens comportem sia igual. Més aviat és el cas que **ser-uns-amb-altres** vol dir que **diversos es comporten de diferent manera respecte el mateix** (*es liegt weder darin, daß wir uns in der gleichen Weise zu etwas verhalten, noch darin, daß das, wozu wir uns je verhalten, ein Gleiches ist. Vielmehr kann Miteinander jetzt allenfalls besagen, daß mehrere sich in verschiedener Weise zum Selbigen verhalten*)>> (GA 27, 91/100). P.e., estem tots a classe fent coses diferents (un exposa la lliçó, l'altre pensa en què dinarà, un intenta escoltar la conversa del darrere, l'altre pren apunts preguntant-se de què li serveix fer un curs com aquest, l'altre es grata l'esquena, etc.), però uns-amb-altres ens comportem respecte *el mateix*, respecte "la classe", no tant com a lloc físic, sinó com a *situació* manifesta que articula un conjunt de possibilitats existencials *en què* existim con-juntament. És en aquest sentit que estem en *el mateix món* (circumdant), ni que sigui de maneres diferents! I hi podem existir pròpiament o impròpia, i de diferents maneres en cada modalitat.

¹⁴⁷⁸ Sempre, sent *vora* les coses som *amb* els altres. També *estar-sol* (*Alleinsein*) és un mode del ser-uns-amb-altres. Estar sense altres (*ohne andere sein*) implica estar necessàriament i essencialment referit als altres. *Estar sol* pot significar: (i) ser abandonat pels altres, (ii) no ser molestat pels altres, (iii) no necessitar els altres. L'estar-sol és un ser-sense-els-altres (*Ohneinandersein*), un específic ser-uns-amb-altres (*Miteinandersein*). Ser-uns-amb-altres no implica ser-hi-també fàcticament altres (*faktisches Auch-Dasein von anderen*)! (GA 27, 118/127).

¹⁴⁷⁹ <<Tot ser-vora les coses, també l'estar sol vora les coses, és un ser-uns-amb-altres (*Jedes Sein bei Vorhandenem, auch das alleinige, ist ein Miteinandersein*)>> (GA 27, 118/127).

¹⁴⁸⁰ Fins i tot de l'ens en total, si es vol, tot i que sempre des de la seva perspectiva *situada*.

per tant, “es pot entendre” a si mateix com tenint un món propi individual, malgrat que aquesta sigui una comprensió insuficient). Aquesta “solució” de compromís, però, té el defecte de separar massa l’Aquí i el món, l’ens i el ser, i les dues “menes” de veritat, mentre que aquesta *diferència* o distinció la trobem tant en l’Aquí (que admet la seva interpretació ontològica com a *tall* entre l’ens i el ser)¹⁴⁸¹ com en el món (que també té les seves interpretacions òntiques legítimes, tot i que limitades). Possiblement caldria matisar molt més aquesta via possible de distinció.

8.3.3. Unitat de l’esdeveniment fonamental? **(Imperar del món, configuració del món i projecte originari)**

Les darreres pàgines del WS 1929/30 executen una *grand finale* encara més especulativa i reconcentrada que la resta del curs (cf. cap. 6.3.3.). En aquestes ja no resulta factible destriar què fa referència a la *configuració del món* de què fa referència a l’*imperar del món* (com a *essència* del món i *esdeveniment*), tot i que pàgines abans es mantenia la distinció (cf. GA 29/30, 512/418) –i per més inri, ‘configuració de món’ i ‘projecte’ ara s’usen com a sinònims-. Una manera insuficient de sortir del pas seria considerar que els dos termes es refereixen al mateix, tot i que ‘configuració’ accentua el caràcter d’acció (*Handlung*), mentre que ‘imperar’ remarca el caràcter d’esdeveniment (*Geschehen*).¹⁴⁸² El que és un fet textual és que ara Heidegger parla de l’imperar el món (*Walten der Welt*) en termes de ‘projecte de món (*Weltentwurf, Entwurf von Welt*)’ i ‘configuració del món (*Weltbildung*)’, sense distinció conceptual explícita.

Sigui com sigui, en aquest tram final del curs l’obsessió del filòsof és atènyer la *protoestructura d’aquest esdevenir fonamental* (*Urstruktur dieses Grundgeschehens*) –que he identificat amb l’imperar del món-. Cal comprendre-la, veure-la i concebre-la <<en la seva unitat originària, que no simplicat (*seine ursprüngliche Einheit, obzwar nicht Einfachheit*)>> (GA 29/30, 525/427). El món és un fenomen *articulat, no elemental*, malgrat ser primari i primordial. Però com trobar la **unitat** d’aquest esdeveniment si l’hem determinat ja d’entrada mitjançant una pluralitat de moments?¹⁴⁸³ Aquí apareixen un seguit de posicions - més *tètiques* que fenomenològiques- cabdals per a la meua investigació, tot i el seu caràcter general.

La primera tesi fonamental és que **la unitat de la configuració de món (o imperar el món) té caràcter de projecte**.¹⁴⁸⁴ Per il·luminar això em remeto al que ja he dit respecte la transcendència (cf. esp. cap. 5.2.1.). Podem criticar la tria del terme ‘projecte’ per caracteritzar l’esdevenir del món (imperar), donada la connotació *activa* del terme que ens emplaça a una situació lingüística poblada de subjectes agents, accions i objectes directes o indirectes. (a) Parlar d’‘esdevenir’, ‘passar’, ‘ocórrer’, ‘succeir’... ens situa en una esfera més anònima, mentre que (b) fer-ho de ‘projecte’, ‘projecció’, ‘configuració’, etc.

¹⁴⁸¹ A més l’Aquí és una noció clarament ontològica. De fet el *Da* cada cop (a cada nova volta de la *Kehre*) serà pensat en termes més ontològics, menys susceptibles d’identificar-se amb cap ens (ni tan sols amb l’ens que som).

¹⁴⁸² Hi ha evidència textual a favor d’aquesta interpretació, tot i que no em sembla filosòficament suficient (cf. GA 29/30, 527/429).

¹⁴⁸³ Els tres moments del fenomen del món són: (1) l’oferir-se al vinculament (de l’ens), (2) la completió de l’ens i (3) l’estar develat el ser de l’ens (efectuació de la diferència ontològica i la comprensió del ser). (cf. cap. 8.3.2.1.).

¹⁴⁸⁴ <<el caràcter unitari de l’esdevenir fonamental (*der einheitliche Charakter des Grundgeschehens*)>>, la seva estructura primordial, <<el concebem com a *projecte* (*Wir begreifen die (...) als Entwurf*)>> (GA 29/30, 526/428). Tot i que l’*obrir-se* que possibilita aquesta unitat projectiva sigui més aviat de caràcter afectiu!

sembla implicar un agent que efectua aquest acte (metafísic), col·locant-nos en una tesitura més “subjectivista” i “personalista”.¹⁴⁸⁵ Però llavors, *per què Heidegger decideix designar com a ‘projecte’ el que és més essencial i originari?* La veritat és que no n’estic gens segur. En tot cas, evitar tot problema lingüístic i conceptual en intentar parlar d’aquestes “coses” tampoc em sembla possible.¹⁴⁸⁶

Malgrat haver treballat ja el concepte de *projecte* (de món) (cf. cap. 6.3.1.1.) m’interessa atendre al que es diu aquí. *El projecte originari (der ursprüngliche Entwurf)* és condició de possibilitat del projectar humà habitual: fer plans, anticipar-se i regular el que encara no s’ha esdevingut de fet, etc.¹⁴⁸⁷ Però aquí es tracta d’un projecte “protoestructural”. <<*El projecte com a protoestructura de l’esdevenir esmentat és l’estructura fonamental de la configuració de món. Consegüentment (...) el projecte és projecte de món. El món impera en i per a un deixar imperar que té el caràcter del projectar. (Der Entwurf als Urstruktur des genannten Geschehens ist die Grundstruktur der Weltbildung. Demgemäß (...): Entwurf ist Weltentwurf. Welt waltet in und für ein Waltenlassen vom Charakter des Entwerfens.)*>> (GA 29/30, 527/428). Vet aquí la simbiosi plena en la qüestió del món entre *esdeveniment* (imperar o essència del món) i *projecte* (protoacció fonamental “del” Dasein o transcendència com a *deixar-imperar*). El Dasein “en el projecte” *deixa* imperar al món com a tal. No produeix, ni “projecta” el món com a món, ans *el deixa ser*; això és, el deixa imperar en el seu englobant donar espai al ser de l’ens. Si recordem que l’*esdeveniment* no és provocat, escollit, dissenyat, ni “projectat” pel Dasein, sinó que literalment *succeeix* (i aquest és el *misteri* del que es parlava abans (cf. cap. 8.3.1.)), tal i com advenen estats anímics i humors,¹⁴⁸⁸ el desequilibri expositiu en Heidegger de l’esdevenir del món per la banda del *projecte* serà menor. **L’essència del món és projectiva i esdevinguda** (“afectiva”), no és mai purament *projectiva*, a pesar d’alguns fragments del propi filòsof.¹⁴⁸⁹

A nivell purament terminològic vull anotar que ‘*projecte de món (Weltentwurf)*’ i ‘*configuració de món (Weltbildung)*’ cauen, malgrat que puguem matisar, “de la banda” del Dasein –hom els podria considerar encara com a existenciaris-. Però l’imperar del món (*Walten der Welt*)’ en cap cas es pot considerar un succés *del* Dasein o *en el* Dasein (*qua* ens), sinó l’esdeveniment fonamental a partir del qual el Dasein arriba a *si*, l’ens es pot mostrar en el seu *ser* i guanya el caràcter de *totalitat*.¹⁴⁹⁰ Passi el que passi

¹⁴⁸⁵ Fins i tot des d’un nivell més “abstracte” i formal (obviant coses, persones i accions habituals), parlar de *projecció i projecte* ens emplaça en un esquema gramatical i mental on hi trobem l’agent, l’acció, el producte de l’acció, els elements implicats en l’acció (a partir de què s’actua, per a què, en quina orientació...).

¹⁴⁸⁶ Quan Heidegger es reveli contra tota possible interpretació subjectivista del seu pensament i abandoni la terminologia de ‘transcendència’, ‘projecte’ i ‘configuració de món’, serà criticat pel contrari, per atribuir tota la importància i pes ontològic a esdeveniments anònims, sense subjecte, i als quals nosaltres quedem “subjectes”.

¹⁴⁸⁷ El projecte *originari* serà <<aquell esdevenir que possibilita fonamentalment tot projectar conegut en el comportament quotidià (*dasjenige Geschehen, das alles bekannte Entwerfen im alltäglichen Verhalten von Grund aus ermöglicht*)>> (GA 29/30, 527/428). Aquesta peculiaritat del Dasein, el seu caràcter de projecte (*Entwurfscharakter*), és la raó per la qual, a *SuZ*, l’adjectiu de ‘mundà’ (*weltlich*) li escau en exclusiva.

¹⁴⁸⁸ Pels quals com a molt ens hi podem *preparar* per si s’esdevenen, a molt estirar els podem “esperar”.

¹⁴⁸⁹ El món és *ja sempre esdevingut*, i quan dic que la seva essència a més d’*esdevinguda* és *projectiva* cal entendre això en el sentit que l’*esdevenir* del món és d’alguna manera *acollit* (“necessàriament”) pel Dasein. La forma d’acollir l’esdeveniment del món per part del Dasein és el *projecte* de món (projecte originari) que possibilita els nostres projectes existencials, que d’alguna manera “expressen” aquest *projecte* de món (o *deixar imperar* el món).

¹⁴⁹⁰ En referència a l’ens en total, però en cert sentit també al Dasein –sense deixar de banda el fenomen de la mort-. Aquí es manifesta per enèssima vegada el vincle unitari de *mundanitat* i *ipseïtat* –en termes simplificats, de món i Dasein (en la seva unitat: ésser-en-el-món o transcendència)-. Això ha estat apuntat del tort i del revés al llarg de la tesi (cf. III, cap. 2.1.2., 3.1.2., 3.2.2.3., 3.3.2.4., 3.3.5.; IV, cap. 5.2.1., 6.2.2., 7.2.2.2., 7.3.3.1.).

terminològicament, a nivell dels fenòmens l'*imperar del món* no és reductible al Dasein, tot i que no n'és radicalment independent. Una cosa anàloga passa amb l'ens.¹⁴⁹¹ El problema més aparent d'aquesta independència *relativa* de l'esdeveniment del món respecte el Dasein *del cas*, és que el Dasein és un ens (un *ens ontològic* si es vol, però un ens al cap i a la fi), però el món d'entrada no.¹⁴⁹²

Tenim, doncs, que el *projecte* (originari) és la protoestructura que unifica i articula la triplicitat exposada (cf. cap. 8.3.2.1.), que s'esdevé simultàniament atès que es copertany unitàriament. Malgrat <<la dificultat de veure de seguida en tota la seva múltiple configuració unitària això a què ens referim com a projecte (*Es mag schwer sein, das, was wir mit Entwurf meinen, sofort in seiner ganzen einheitlichen Vielgestaltigkeit zu durchschauen*)>>, ha de quedar clar de bon principi que amb 'projecte' no ens referim ni a un *seguit d'accions*, ni a un *procés* que es desenvolupi per fases o parts. El terme designa <<la unitat d'una acció, però d'una acció de tipus primordialment propi (*die Einheit einer Handlung, aber einer Handlung von ureigener Art*)>>. Per determinar <<el més propi d'aquest **actuar i esdevenir** (*Das Eigenste dieses Handelns und Geschehens*)>> –fixem-nos en l'oscil·lació terminològica entre *actiu* i *passiu*, entre *projecte* i *esdeveniment*– és el que es deriva <<del que en alemany s'expressa amb el prefixe 'ent-'¹⁴⁹³, que en el projectar, aquest esdevenir del projecte, en certa manera, *desplaci de si i arrossegui a qui projecta* (*was sprachlich in dem >Ent-< zum Ausdruck kommt, daß im Entwerfen dieses Geschehen des Entwurfs den Entwerfenden in gewisser Weise von ihm weg- und fortträgt*)>> (GA 29/30, 527/429). '**Projecte**', segons l'anterior nota al peu sobre el prefix *ent-*, implica *moviment* (accepcions 1, 2 i 3) i *desplaçament* o "*posar espai*" (accepció 1). Tal projecte com a esdeveniment queda assenyalat en el seu originar-se (accepció 1) i en el seu concloure i resultar (accepció 3). Amb la qual cosa es confirma la meua interpretació del *projecte* com un ja sempre haver-se produït (estem *projectats*), a la vegada que un perenne estar-se produïnt (som *projectants*, ens re-projectem a partir del nostre estar-projectats (llençats)) (cf. III, cap. 1.4.2.2., apartat II.1.).

Aquesta dobleesa i moviment de tot *projecte*, Heidegger també l'interpreta en el sentit que el projecte (de món) és font del *lógos* (senser ser encara aquest): <<El projecte és aquell esdevenir originàriament simple que –en termes de lògica formal– unifica en si el contradictori: **vincular i separar** (*Der Entwurf ist jenes ursprünglich einfache Geschehen, das -formallogisch genommen- Widersprechendes in sich*

¹⁴⁹¹ Aquest no depèn del Dasein *qua* ens, però no se'n pot parlar independentment del Dasein. El *ser* de l'ens sí que exigeix del Dasein... Sense Dasein no es pot parlar de l'ens, ja que llavors no hi hauria manifestació de l'ens *com a* ens. Sense món tampoc.

¹⁴⁹² En tot cas, tampoc cal exagerar, car existeixen *sentits òntics* de 'món': el món 1, com a totalitat de l'ens present o univers, i fins i tot el món 3 com a món circumdant històric (en el sentit específic de la totalitat de l'ens que entra en consideració per a l'existir d'un Dasein històric determinat) (cf. III, cap. 1.3.2.1., 1.3.2.2.).

¹⁴⁹³ Segons el <http://de.wiktionary.org> el prefix *ent-* significa: [1] allunyar, treure o apartar quelcom (*etwas entfernen*); [2] començar, iniciar (*anfangen*); [3] acabar en, resultar el mateix (*auf etwas hinauslaufen*); significa 'sortir fora (*nach draußen laufen, ins Freie laufen*)', però també '(en el transcurs d'un desenvolupament) assolir la fita, gravitar o tendir vers un fi determinat (*im Verlauf einer Entwicklung als Endpunkt erreichen, auf ein bestimmtes Ende zustreben*)'. L'*ent-* es podria traduir al català mitjançant prefixos amb els prefixos 'pro-', 'ex-' (en el sentit de 'fora'), 'e-', 'de-'. Alguns exemples: [1] *entblättern* (defoliar, desfullar), *entdecken* (descobrir), *enterben* (desheretar), *entführen* (raptar, segrestar), *entgehen* (escapar, passar inadvertit), *enthüllen* (descobrir, desvelar, destapar), *entkräften* (extenuar, debilitar, invalidar), *entlarven* (desemmascarar), *entleiben* (matar, llevar la vida a algú), *entnehmen* (deduir, treure, extreure), *entschädigen* (compensar, desagraujar, recompensar, restituir), *entsetzen* (espantar, horroritzar), *entwalden* (desforestar). [2] *entbrennen* (encendre's, inflamar-se), *entspringen* (emanar, emergir, formar-se, néixer, originar-se), *entstehen* (aparèixer, formar-se, originar-se, forjar, sorgir), *entzünden* (encendre, enardir, excitar, inflamar, infectar-se). [3] *entfernen* (allunyar, absentar, eliminar, remoure, distanciar), *entledigen* (arrabassar, descarregar, desposseir), *entleeren* (desinflar, evacuar, buidar).

vereinigt: Verbinden und Trennen)>> (GA 29/30, 530/431). La **separació** (*diaíresis*) de l'arrencar, del dur el Dasein fora de si per tal d'arribar (precisament) a si, i la **vinculació** (*synthesis*) amb l'ens en total en la seva manifestivitat. En aquest sentit el món és la dimensió possibilitant del *lógos*.¹⁴⁹⁴ Anteriorment Heidegger ha dit que el projecte no és “simple”, mentre que ara li atribueix una simplicitat originària. Es podria tractar d'una contradicció, però els contextos de les dues afirmacions poden corregir aquesta impressió.¹⁴⁹⁵ El projecte com a fenomen originari és *un* esdevenir unitari però articulat. El que és *simple* és l'articulació que constitueix el fenomen del projecte com a unitat originària.

8.3.4. El món com a possibilitament: la finitud

A partir d'uns fragments especialment difícils i críptics del final del curs del WS 1929/30, penso el món com a *esdevenir-se d'una totalitat del possible* que té un caràcter *finít*. Parteixo de la lletra de Heidegger, tot i que assumeixo que les interpretacions que faig d'aquestes línies van més enllà del que diu Heidegger. En aquest cas més que mai, donada la insuficiència del context en què apareixen termes que no sortiran més com ‘possibilitament’, ‘vinculabilitat’ o ‘real possible’.

8.3.4.1. El projecte lliga el Dasein mateix al possibilitament (món), vinculant-lo a l'ens

Que el projecte *arrenqui*¹⁴⁹⁶ el projectant cap a allò projectat, no significa que el deixi estar allí, perdut i desplaçat, sinó al contrari: <<en aquest ser arrencat pel projecte succeeix justament un **peculiar retorn de qui projecta cap a si mateix** (*in diesem Fortgenommenwerden vom Entwurf geschieht gerade eine eigentümliche Zukehrung des Entwerfenden zu ihm selbst*)>> (GA 29/30, 527/429). De fet, li dona el seu estar-situat fonamental enmig de l'ens, *com a si mateix* (en el món). El *qui* del projecte esdevé *ell mateix* justament en el projecte, ja que “ell mateix” no és de manera prèvia al projecte. La “constitució” de la ipseïtat del *qui* del projecte (“subjectivitat del subjecte”) *s'esdevé en* el projecte de món (cf. cap. 6.2.2.).¹⁴⁹⁷ El

¹⁴⁹⁴ Si, p.e., s'entén *lógos* com a estructura simbòlicament i “significativament” estructurada (de manera històricament concreta), podem manllevar les paraules de Nancy i aplicar-les al *projecte* originari (entès aquí unitàriament com a imperar del món i deixar-lo imperar). Diu Nancy: “Si el simbòlic és estructurant, no per això és estructurat. És passatge, adjudicació i repartiment (signes, significacions, senyals, gestos, silencis, afectes, defectes, contactes, separacions...)”. Si el *sentit* és el que permet que l'ens intramundà tingui “sentit” i “significat” (que no hem d'identificar d'entrada amb la mundanitat com a *significativitat*, que podria equiparar-se, donat el cas, amb el *sentit* de què parlo aquí), llavors podem dir que “*el que és sensat en el sentit (...) és que sorgeix més ençà d'una oposició de l'insensat i del sensat.*” I això es podria dir de l'esdeveniment del món, del projecte originari. Nancy (2003), 80-81.

¹⁴⁹⁵ Abans es comentava que el projecte *no era simple* en el sentit que implicava una multiplicitat de moments –cooriginaris–, i no era, per tant, elemental i monolític. Ara es comenta que el projecte és un esdevenir originàriament *simple* en el sentit, que no el podem separar en elements autònoms *més originaris*, sinó que la pluralitat de moments essencials l'articulació dels quals és el projecte, no es pot desmantellar. L'originari és el projecte, no els seus moments per separat. És una articulació originària amb diferències internes, però unitària, i en aquest sentit “simple”, com a fenomen. Possiblement el segon ús de ‘simple’ (originàriament) sigui el que generi l'equivocitat. Es podria haver parlat d'‘unitari’ i originari, per ser més clars.

¹⁴⁹⁶ Fixem-nos com aquí ‘projecte’ té un sentit molt més ampli de l'habitual i s'ha d'entendre com a projecte-llençant. Que el projecte *arrenca* el projectant vers el projectat, equival a dir que *el llença* (cap al ser i el món, emplaçant-lo enmig de l'ens). Aquí projecte i estar-llençat (*Geworfenheit*) –en termes de *SuZ*– són molt propers! El *projecte* és *projectant...* i el Dasein és *projectat-reprojectant...*

¹⁴⁹⁷ La manera d'articular-ho de Heidegger és enrevessada, però la idea que *qui projecta* -en rigor- és *projectat* com a *qui* (el

projecte no és un retornar propi de la reflexió, ni un ser absorbit en el sentit del pertorbament animal (cf. cap. 6.1.3.1.), sinó un <<retorn que arrenca (*eine (...) fornehmende Zukehr*)>>, tenint aquest *arrenca* <<el caràcter del dispensar per a allò possible (*den Charakter des Enthebens in das Mögliche hat*)>>, és a dir, obrir a <<quelcom real possible (*ein mögliches Wirkliches*)>> (GA 29/30, 527-528/429). Com s'ha d'entendre això? El *qui* queda lligat *pel* i *al* projecte¹⁴⁹⁸ i només així es vincula a l'ens (es deixa concernir per ell).¹⁴⁹⁹

El projecte com a esdevenir o succés deixa ser a la **vinculabilitat** o **caràcter vinculant** (*Verbindlichkeit*) (cf. cap. 8.3.2.1.), que no s'ha de confondre amb el vincle o vinculació (efectiva). Heidegger insisteix en el donar-se del *possibilitament*¹⁵⁰⁰, sense determinar si la possibilitat es realitza o no, ni en quina modalitat ho fa, si és que ho fa. Interpreto, amb la cautela necessària, aquests fragments tan densos de la manera següent. L'esdeveniment de l'imperar el món (i) constitueix la *ipseïtat* del “projectant (projectat)” a la vegada que (ii) la seva *vinculabilitat* amb l'ens –amb la cautela de la distinció que fa Heidegger entre *lligar* o *deixar-se-lligar* (*binden, Bindung, sichbindenlassen*)¹⁵⁰¹ del Dasein al *possibilitament* (món) i *vinculabilitat* (*Verbindlichkeit*) del Dasein a l'ens¹⁵⁰², possibilitat pel primer-.

El món és un projecte *total* de possibilitats que “prescriu” el *què* i el *com* per a la “realització”¹⁵⁰³ de les possibilitats fàctiques (d'aquell món). Aquesta “prescripció” (que ens entrega a la vinculabilitat) seria el **possibilitament** (*Ermöglichung*) al qual estem essencialment *lligats*.¹⁵⁰⁴ Entenc la vinculabilitat com una *gravetat* vers l'ens en les seves “maneres” possibles (possibilitats fàctiques en un món). De mitjana seria un deixar-se portar per l'ens *en* la seva interpretació “indiferent” habitual. A la vegada, però, suposa la possibilitat latent de deixar-se portar més per l'ens *mateix* que per la *interpretació mitjana* del seu ser.¹⁵⁰⁵

qui *mateix* del projecte), debilita les “acusacions” d'idealisme i subjectivisme, que Heidegger *mateix* s'aplica, en part, a partir dels anys trenta. (cf. *Beiträge zur Philosophie* (1936/38), § 172 (GA 65, 295)).

¹⁴⁹⁸ És a dir, *pel* i *al* possibilitament (*Ermöglichung*).

¹⁴⁹⁹ *Ser projectat* és quedar vinculat a l'ens, tot i que de manera *indirecta*, perquè el que ens vincula és l'exigència de la possibilitat de la seva “realització” (possibilitats de ser en relació a l'ens, i a l'ens que som).

¹⁵⁰⁰ I <<això no deixa tranquil a qui projecta, sinó que allò projectat en el projecte *obliga* davant del real possible, és a dir, el projecte *lliga*, no al possible ni al real, sinó al *possibilitament*, és a dir, a allò que el real possible de la possibilitat projectada exigeix per si mateix de la possibilitat per a la seva realització (*das läßt den Entwerfenden gerade nicht zur Ruhe kommen, sondern das im Entwurf Entworfenen zwingt vor das mögliche Wirkliche, d. h. der Entwurf bindet - nicht an das Mögliche und nicht an das Wirkliche, sondern an die Ermöglichung, d. h. an das, was das mögliche Wirkliche der entworfenen Möglichkeit für sich von der Möglichkeit zu seiner Verwirklichung fordert*)>> (GA 29/30, 528/429).

¹⁵⁰¹ P.e.: cf. GA 29/30, 497, 528-529/406-407, 429-430.

¹⁵⁰² El traductor al castellà, A. Ciria, en general tradueix tant *binden* com *verbinden* per ‘vincular’. La seva opció em sembla correcta en general, però en casos específics i problemàtics com el que ara ens ocupa, aquestes *microdistincions* poden ser claus per deixar una porta oberta i permetre respirar els problemes.

¹⁵⁰³ Aquesta “realització” s'ha de pensar com a “consumació” o “efectuació” de possibilitats en *sentit ampli*, car no implica *necessàriament* que el possible (“puc agafar l'autobús”) esdevingui real (“l'agafo”). Hi ha altres maneres de “realitzar” o “consumar” possibilitats (concepte que no s'escgota en ser l'oposat al *real*). P.e., efectuo la possibilitat de l'amistat no només quan acudeixo a l'ajut de l'amic o l'escolto, sinó també en la seva o la meua absència.

¹⁵⁰⁴ Assumint els perills de davallar a la concreció òntica, m'arrisco a posar un “exemple”, que funciona més com a analogia que pròpiament com a exemple. Un possibilitament “prescriptiu” en el món històric de l'uropeu mitjà del s. XXI són les dinàmiques tecnològiques i de mercat, que *exigeixen* de l'existent un *deixar-se vincular* (que no és necessari, ja que té el caràcter de possibilitat) pel *real possible* -en aquest cas les possibilitats efectives de consum i comunicació audiovisual a distància en xarxa-. Aquest possibilitament funciona com una *inèrcia* de les exigències del real possible. Aquest *real possible* que oferit pel món, ens possibilita com el que som (l'ens concret *mateix* que som) i ens vincula amb l'ens mitjançant el possibilitament (joc de la possibilitat). Més que vincular-nos *de fet* ens atorga el vinculament amb l'ens, que es determina i determinem *fàcticament* en cada cas d'una manera o altra.

¹⁵⁰⁵ Establint aquesta diferència, no estem considerant un “ens en si”, fora de tota interpretació? Sí i no. M'explico. *Sí* en el

La vinculabilitat que el projecte comporta es *pot* desenvolupar de diferents maneres, des de diferents angles i amb diversos graus i intensitats. El fet que no tothom existeix de la mateixa manera en l'ens, ni s'hi està i s'hi relaciona igual, no cal establir-lo filosòficament, atès que és un *factum*. Per dir-ho d'una manera no heideggeriana es tracta d'una *obertura* (el possibilitament, allò possibilitant, etc.) *determinant* (el real-possible, el possible determinat). És un joc finitament obert, limitadament determinant. El projecte (del món) implica unitàriament aquesta doble cara. Heidegger ho diu així: <<amb aquest *lligam* lliure, en què tot el possibilitant tendeix vers el real possible, es dona sempre a la vegada un estar-determinat propi del possible mateix (*Mit dieser freien Bindung, in der alles Ermöglichende sich dem möglichen Wirklichen vorhält, liegt zugleich immer eine eigene Bestimmtheit des Möglichen selbst*)>> (GA 29/30, 528/429-430). El possible queda *determinat* en una certa tessitura en el *lligam lliure*¹⁵⁰⁶ “efectuat” en el projecte que *inercialment* ens vincula amb l'ens (el real possible). El projecte com a esdevenir (que ens lliga) dona espai a la vinculabilitat (amb l'ens). És a dir, el possible és determinat de manera *finita* pel projecte de món en què existim. El possible no és infinit. No s'ha d'entendre com una sèrie infinita de possibilitats *indeterminades*, com una sèrie lògica de possibilitats buides sense final. La vinculabilitat a l'ens no s'esgota en *un o altre* vincle *determinat* amb l'ens (possibilitats existencials), però tampoc és una infinitud de vincles possibles. La *vinculabilitat* amb el *real possible* parteix d'una (i no una altra) *determinació* del possible, donada precisament pel món.¹⁵⁰⁷ Per una configuració del món i no una altra. El *món* és aquesta *finitud del tot de possibilitats*.

8.3.4.2. La dificultat de pensar el fenomen concret de l'imperar del món

Crec que cal evitar que se solapin del tot el *donar-se el món o imperar* com a *concepte formal* (per tant, general, tot i que no buit i abstracte) amb el *fenomen concret* de l'imperar un món “de-finit” en una totalitat de possibilitats (que són *aquestes*) i no una altra. Això només es *podria* establir eventualment per *via comparativa* entre el món vigent i els mons històricament siguts.

El problema filosòfic d'aquest plantejament és que els “mons històricament esdevinguts” han de ser accessibles des del món històric fàctic en què la investigació té lloc. És a dir, aquests mons (*tots de possibilitats* que han regnat) a comparar, han d'estar “continguts” (ni que sigui en forma d'indicis, traces i restes) o ser accessibles (potser per reconstrucció) des del (nostre) món. Però si comparem un món sigut amb el nostre, ho fem des del nostre que impera i predomina, amb la qual cosa l'assimetria és tan forta que

sentit que ens espolem la manera mitjana de “veure” i deixem que siguin *les coses* les que ens dictin la seva manera de mostrar-se, i així podem aprendre a *veure-les* tal i com es mostren. I *no*, en el sentit que la cosa *en si* ja és en una comprensió de ser projectada. Aprendre a veure les coses tal i com es mostren elles *mateixes* –és un abandonar *parcial* (o modificació) de la interpretació comuna mitjana i un apropiari-nos de la comprensió del ser de les coses en què existim, és a dir, deixar-nos dur per “l'aire del món”. Aquí ens podem valdre de la distinció entre comprendre i interpretar de *SUZ*. Ja sempre (hi) som *comprenent*, i el comprendre (el ser de l'ens) s'articula i s'explicita en una o altra interpretació. El comprendre *deixa ser* les coses, deixa que compareguin. Sempre hi ha la possibilitat d'accedir amb la nostra interpretació a un “nivell” més originari del comprendre preontològic. Per dir-ho en termes comuns, podem atènyer un comprendre més “des de les coses” que no pas “des del que hom diu que són les coses”.

¹⁵⁰⁶ *Lliure* i, per tant, no és uniforme ni estàtica, sinó històrica i canviant –l'existent hi té “alguna cosa” a dir-.

¹⁵⁰⁷ I que no deixa de tenir a veure amb una comprensió del ser que determina què és possible i exclou de manera silenciosa i engegadora el que *no ho és* –en aquella comprensió del ser que *impera* amb el món-. La possibilitat de ser no és la possibilitat lògica buida, ja que aquesta no és possible en cada món històric.

parlar de “comparació” és excessiu (p.e., el fenomen de l’anacronisme). De fet, es pot posar en dubte que hi hagi *altres* mons, ja que “aquests” només *són* possibles des del nostre. Segons això, el món sigut no deixa de ser *el nostre*, és a dir, *el món*, en un aspecte poc familiar, “passat”, primitiu o “prehistòric” del mateix. Sigui com sigui, l’alteritat d’aquests eventuals *alter-mons* és problemàtica. Això ens duu de nou vers el món com a *fenomen singular únic* amb diferents capes, que tindrien a veure amb la temporalitat i *espacialitat* del món. Només podem comparar “mons” històricament o espacialment “diferents” des d’un *món comú* vigent; és a dir, des del món que impera.

Però podem situar-nos fora del nostre món per valorar-lo? Podem comparar el nostre món a partir d’un altre? Per plantejar el problema i tenir on agafar-nos presento alguns “exemples”. La possibilitat de la transmigració de les ànimes (entre cossos, fins i tot entre espècies) no es dona en *tota* configuració del món.¹⁵⁰⁸ De la mateixa manera que la comunicació a distància per mitjans tècnics i a voluntat de l’home, tampoc és una possibilitat existencial en tot món històric. No ho era pels europeus medievals. En el nostre món històric, en canvi, la clonació és una possibilitat. O trepitjar altres planetes. No cal que s’hagi realitzat o sigui tècnicament factible en el sentit que *ja* estigui al nostre abast de realitzar-la. També és una possibilitat radical del nostre món la destrucció del planeta i la vida per efecte directe de l’acció humana. Això no era possible en temps dels grecs i els romans i tindria més aviat a veure amb el diví. També ens podríem demanar per quina és la possibilitat de Déu o dels déus en el nostre món, de l’ateisme, etc.

M’aturo en un cas encara més concret. L’aparició del gènere (literari i després gràfic i filmic) de la **ciència-ficció** només és possible en un cert món històric. El seu naixement s’acostuma a situar en el s.XIX, sent el *Frankestein* (1818) de Mary Shelley la seva primera manifestació. Pensem en Jules Verne (1828-1905) i el seu viatge al centre de la terra; Sir Arthur Conan Doyle i el seu món perdut; o més paradigmàticament H.G.Wells (1866-1946), la seva màquina del temps i el seu home invisible. Els rendiments de la ciència-ficció, és a dir, les *possibilitats* que ens dona a comprendre (en una barreja entre real-possible¹⁵⁰⁹ i possible-encara-no-factible (no-realitzable), però en tot cas amb la vigència actual del relatat *com a possibilitat*) en un altre món no serien intel·ligibles. No serien ni tan sols comprensibles en tant que *possibilitats de la ciència-ficció*. No serien ni tan sols possibilitats literàries, gràfiques, polítiques (penso en híbrids de ciència-ficció i utopia, com les distopies) sinó coses tals *com* profecies, veus d’ultramons, divinitats enfadades que parlen a través de persones posseïdes, ancestres que retornen, follia cega, etc. O potser resultarien simplement incomprensibles, enigmàtiques, insensates i no es podrien ni tan sols mostrar...

És clar que *aquesta* meditació sobre el món la desenvolupem des del (nostre) món; és a dir, des de la nostra vinculabilitat determinada amb l’ens en tant que possible (real possible). No pot ser d’una altra manera. Això no treu, que el que es digui a nivell ontològic sobre el projecte de món no sigui rellevant més enllà del *nostre* món “determinat”. Però quin és l’abast i validesa del saber ontològic sobre el món que proporciona una fenomenologia hermenèutica que assumeix la finitud historitzant del nostre existir? La validesa de les nostres proposicions serà establerta des de “cada món”, per aquells que hi atenguin, i en

¹⁵⁰⁸ Malgrat “intel·lectualment” hi tinguem algun accés (ni que sigui insuficient), habitualment des del nostre món no ens hi projectem; no ens és una possibilitat. *Existencialment* no la comprenem, ni regeix la nostra existència.

¹⁵⁰⁹ Aquí faig servir ‘possible’ en el sentit habitual, com allò-encara-no-real (sentit pràcticament aristotèlic).

funció de l'efecte històric que hagin pogut tenir en l'existir històric futur. Aquest “judici històric” –no necessàriament explícit- no es pot prejutjar des del nostre moment. L'únic que podem fer és deixar establert amb el màxim rigor un dir que considerem adequat a l'experiència de les coses mateixes viscudes.¹⁵¹⁰

8.3.4.3. **Darrer aclariment sobre la possibilitat. Finitud i possibilitat.**

Possibilitat i finitud van de bracet, com he dit abans (cf. cap. 8.3.4.1.). La interpretació es consolida amb les paraules de Heidegger respecte *el possible*, quan afirma que aquest no serà més possible per quedar *indeterminat* com a mera possibilitat possible, <<sinó que el possible creix en la seva possibilitat i en la seva força de possibilitament mitjançant la **limitació** (*sondern das Mögliche wächst in seiner Möglichkeit und Kraft der Ermöglichung durch die Einschränkung*)>>. És així que <<cada possibilitat comporta el seu *límit* o *terme* (*Jede Möglichkeit bringt in sich ihre Schranke mit sich*)>> (GA 29/30, 528/430). És a dir, el possible ho és en tant que està *de-terminat*, que té un terme¹⁵¹¹, no és l'infinitament possible. El possible no és *una* cosa present... però tampoc és *qualsevol* cosa en absolut. I doncs, exigeix *termes* que encloguin un “espai” *de-terminat*, *de-limitat*, finit (d'accions, esdeveniments, fets i comportaments de i respecte l'ens). Només així es pot pensar el món, sense “reduir-lo” de manera presencialista a una presència il·limitada. Ni hem de pensar el món des de l'estar-aquí (*Vorhandenheit*) com a univers físic, ni deixar-lo, degut a la seva amplitud, en els llimbs de la possibilitat buida. Perquè el món és, d'alguna manera, la condició *de-terminant* de la possibilitat del possible (i del real possible). **El món**, dit de manera més pamfletària, és ***el termini del possible***.¹⁵¹² És a dir, el món és la condició de finitud, terme i *de-terminació* de les possibilitats en tant que *totalitat* (de possibilitats) articulada.

Anant més enllà ens podem plantejar si la *possibilitat lògica* no és efectivament *possible* precisament i només en cert món i no en un altre. Existeix la pura possibilitat lògica en el món mític? És a dir, hi ha un comprendre la possibilitat lògica, llavors, abans de l'adveniment de la possibilitat (de la) matemàtica? Això planteja la hipòtesi que el concepte de *món* sigui previ al de *possibilitat lògica*, i al de *lògica* com a pura disciplina formal.¹⁵¹³

A favor de la connexió interna entre *possible* i *món* (projecte originari) prenc com prova textual la cita següent: <<El projecte i el projectar són en si dispensadors de possibles lligams, i lliguen extenent-se en el sentit d'oferir un tot dins del qual es pugui realitzar això i allò real en tant que real del possible

¹⁵¹⁰ No crec que Heidegger pretengués validesa universal atemporal. Però seria pueril considerar que Heidegger -que no és el més modest dels filòsofs- pensa que el que diu només val pels que el llegeixen en aquell moment històric. Això és, que la seva filosofia s'esgota en els contemporanis i “con-mundans”.

¹⁵¹¹ ‘Terme’ en el sentit determinat per les accepcions següents (selecció del *Diccionari de la llengua catalana* de l'IEC) de “fita que assenyalava els límits d'una extensió”, “porció de territori limitada, especialment la sotmesa a l'autoritat d'un ajuntament o similar”, “fi d'un espai a recórrer”, “fi d'un període de temps, època en què quelcom fineix, en què hom ha de pagar un lloguer, etc.”, “element que estableix amb un o uns altres una relació, una oposició, etc.”, “Condicions, circumstàncies que limiten quelcom”.

¹⁵¹² El termini *possibilitant* del possible, ja que concreta la possibilitat *com a* possibilitat que és en concedir-li un terme.

¹⁵¹³ Tampoc crec que la possibilitat purament buida per indeterminada i la possibilitat lògica siguin idèntiques. Ja que les possibilitats lògiques *com a* possibilitats formals estan determinades lògicament! Desenvolupar això queda fora del meu abast. Hi ha indicacions sobre això al § 18 de *SuZ*, al SS 1928 i més concretament a *WiM*.

projectat (*Der Entwurf und das Entwerfen ist in sich enthebend zu [529] möglichen Bindungen und bindend-ausbreitend im Sinne des Vorhaltens eines Ganzen, innerhalb dessen sich dieses oder jenes Wirkliche als Wirkliches des entworfenen Möglichen verwirklichen kann*)>> (GA 29/30, 528-529/430). Una cosa que s'observa en la cita anterior, és la poca cura de Heidegger en relligar el possible i el real-possible sense aclariment explícit. Com ho hem d'entendre? El possible és *com a tal* realitzable? És el real-possible allò realitzable i el possible *simpliciter* una altra cosa no realitzable? O és més aviat el possible com a tal el "gènere" que permet el real-possible¹⁵¹⁴, i així el real-efectiu?

És clar que les coses reals, enclouen en si múltiples possibilitats, determinades i finites. Són les possibilitats sempre a partir de coses reals? O és a la inversa, com la tradició essencialista i idealista considera? Enriquem la lectura de què sigui el món, si cada cop que parlem de *real-possible* no ens tanquem al que pot estar-aquí (*vorhanden*). Un món també possibilita la "realització" (en el sentit ampli de consumació, efectuació, "comprensió") de moltes possibilitats que no donen lloc a ens presents (*vorhanden*) ni els modifiquen en el seu estar-aquí. Per posar només un cas, les possibilitats del pensament, imaginació, sensació, sentiment, no es poden reduir a realitzacions en el sentit de "producció d'ens present" o de dur al davant com a real efectiu (com a ens causal) el que *abans* només era possible. Aquesta apreciació és necessària de cara a no aplanar el món (en tant que configuració del possible i real-possible) representant-lo com a avantsala de la realitat subsistent (*Vorhandenheit*). Tot això no treu que la realitat o estar-aquí que el món possibilita *com a tal* sigui un aspecte clau de la configuració del món i de l'articulació de les seves possibilitats. Però la lectura reductiva del món com a conjunt del real possible que tendeix a la seva efectuació present, *anivella* el món com a projecte (potencial) a realitzar. Però *hi ha* possibilitats constitutives del nostre món que precisament són el que són en tant que es mantenen com a possibilitats. Doncs la seva realització efectiva -en el sentit de considerar esgotada la possibilitat en una realització òntica present (*vorhanden*)- més que consumir o efectuar la possibilitat l'encobreixen, enterbolint així el món. Exemples d'això podrien ser la mort, la creació, el desig, el gaudi.¹⁵¹⁵

¹⁵¹⁴ Considero que el *real* com a *real possible* de què parla Heidegger, és més un mode del *possible* en general que no del *real* en general, atesa la importància que dona a la possibilitat (que és més "alta" que la realitat). A més, el real-possible no està necessàriament efectuat, sinó que seria *efectuable*, *realitzable*. Aquest sufix '-ble' vindria donat pel seu caràcter de possibilitat, tot i que la possibilitat seria un concepte encara més ampli que el de real-possible.

¹⁵¹⁵ P.e. el gaudi com a possibilitat és tant important o més que el gaudi efectivament experimentat, amb el qual manté relacions internes però també diferències de pes. La promesa de gaudi, l'encaminar-se cap a un gaudi possible, val sovint com a mòbil d'acció (fins i tot la *fe* té més a veure amb la promesa que amb allò promès mateix). Hi ha qui distingeix la *satisfacció* de la *felicitat*, considerant la segona com la possibilitat disponible d'un gaudi. Atènyer o no un gaudi efectiu sovint és secundari. Hi ha qui en té prou amb existir en la possibilitat de gaudir d'això i d'allò, encara que no ho faci, de manera que el seu projecte existencial (òntic) s'articula en relació a possibilitats de gaudi, que no han d'efectuar-se necessàriament. P.e., el ser-hi dels amics i familiar ens preocupa sobretot com a possibilitat. De fet, quan hi són, a vegades, preferiríem que es retiressin, etc. Qui no ha fet l'experiència de preferir el *desig* a la *consecució*, la qual no arriba, sovint, a la plenitud promesa pel desig, i viscuda *en tant que possibilitat* en el desitjar?

8.3.5. Recapitulació: en el projecte impera el món

Resumint el final de curs del WS 1929/30, veiem que les característiques i moments principals que en la seva unitat configuren el *món*¹⁵¹⁶ són (i) la *vinculabilitat* a l'ens, (ii) la *diferència* (i referència interna) del possible i el real¹⁵¹⁷ que permet (iii) la *manifestivitat* de l'ens (en el seu ser)¹⁵¹⁸ (iv) *en total*, de manera completa (*compleció*)¹⁵¹⁹, com a espai de joc *total*.

El món té caràcter ontològic de projecte, esdeveniment, *obertura total*. Aquest específic *projecte*¹⁵²⁰ (i) (ens) “vincula” (a l'ens)¹⁵²¹, (ii, iii, iv) en tant que ens ha dispensat per allò possible *en total*, oferint-nos (i imposant-nos!) el *tot* en el qual som projectats -moment de *compleció* del projecte-. (iii, iv) Ens dóna l'espai de joc en què som (íntegrament¹⁵²²) l'ens *mateix* que som i on podem “jugar” *en* el joc de la transcendència –en l'esdevenir-se la comprensió del ser, la diferència ontològica i cosmològica, etc. (cf.cap.8.2.)-.

El *projecte* (de món) “dóna” o “fa món”. Però *projecte de món* i *món* (com si fos allò *projectat*) no s'han de pensar per separat. Essencialment el *món* és el mateix *projecte* originari *a partir del qual* hi ha l'espai per a l'existència (espai de joc possible per a la *realització* de possibilitats de ser) i la manifestació de l'ens. El (projecte de) món ens deixa ser en <<l'amplitud extesa del possibilitat per ell (*die ausgebreitete Breite des von ihm her Ermöglichten*)>> (GA 29/30, 528/430), que és *completament* ampli (perquè és un tot), però *finit*. El *projecte* de món té el <<caràcter de l'*obrir-se* (*Charakter des Sichöffnens*)>>, mentre que *allò obert* (possibilitats) no s'identifica amb el món. Aquest *obrir-se* no és un estar-obert a quelcom (*Offenstehen für etwas*) estable i fixe com un portal. L'*obrir-se* al possible no és cap contemplació, sinó un lligar-se i portar-se pel possible (real-possible): deixar-se vincular per ell.¹⁵²³ El possibilitament és l'avantsala de la realització, no es demora en la possibilitat ni la realitza. El *projecte* no té com a objecte ni la possibilitat ni la realitat: <<no té cap objecte en absolut, sinó que és l'*obrir-se del possibilitament*. En aquest, l'originari estar-referit del possible i el real, de la possibilitat i la realitat, està desencobert com a tal. (*er hat überhaupt keinen Gegenstand, sondern ist das Sichöffnen für die Ermöglichung. In dieser ist die ursprüngliche Bezogenheit von*

¹⁵¹⁶ *Essència del món* com a *projecte* originari, *configuració* o *imperar* del món (cf.cap.8.3.2.).

¹⁵¹⁷ Així com la diferència entre ser i ens (i diferència cosmològica) (cf.cap.8.3.4.1., 8.3.4.3.).

¹⁵¹⁸ <<aquest projecte –en tant que configuració de la diferència entre el possible i el real en el possibilitament, en tant que irrupció d'aquest entre- és també aquell *referir-se* en què sorgeix el “com a” (*Aber dieser Entwurf ist nun auch -als Bildung des Unterschiedes von Möglichem und Wirklichem in der Ermöglichung, als Einbruch in den Unterschied von Sein und Seiendem, genauer als Aufbrechen dieses Zwischen- dasjenige Sich-beziehen, in dem das >als< entspringt*)>> (GA 29/30, 530/431). La *pre-estructura del comprendre* que a SuZ possibilitava el *com a* de la interpretació (*Auslegung*) i permetia l'enunciat (*Aussage*), s'exposa ara com a *moment* de l'imperar del món.

¹⁵¹⁹ <<El projecte és en si completador, anticipant un “en total” en l'àmbit del qual s'extén una dimensió totalment determinada de realització possible (*Der Entwurf ist in sich ergänzend im Sinne des vorwerfenden Bildens eines >im Ganzen<, in dessen Bereich ausgebreitet ist eine ganz bestimmte Dimension möglicher Verwirklichung*)>> (GA 29/30, 528/430).

¹⁵²⁰ No insistiré mai prou que aquest sentit de '*projecte*' és específic i fonamental. No es pot equiparar al projecte existencial, al projecte pensat de la mà del *comprendre* existencial (projectar-se sobre possibilitats *ja obertes*). Aquest projecte originari (del món) és l'*obrir-se* primordial de les possibilitats, no la nostra “tria” a partir de les possibilitats fàcticament oferides pel món.

¹⁵²¹ En rigor, s'hauria de dir que possibilita el vincle, la vinculabilitat del Dasein a l'ens i el caràcter vinculant de l'ens.

¹⁵²² En la mort (SuZ) o en l'instant (WS 1929/30).

¹⁵²³ <<El possible només s'essència en la seva possibilitat si ens vinculem a ell en el seu possibilitament (*Das Mögliche west nur in seiner Möglichkeit, wenn wir uns an es in seiner Ermöglichung binden*)>> (GA 29/30, 529/430).

Möglichem und Wirklichem, von Möglichkeit und Wirklichkeit überhaupt als solchen entborgen.)>> (GA 29/30, 529/430).

Projectar, doncs, és *desencobrir el possibilitament* que no vol dir res més que l'ocórrer la *diferència* (entre ser i ens, possible i real, món i ens).¹⁵²⁴ En el món (projecte, esdeveniment, imperi) *l'ens és*, perquè ha *esdevingut possible* i en aquest sentit (ampli i vague, si es vol) és eventualment *realitzable*. L'ens és *real-possible*, com es diu en aquestes pàgines. El ser de l'ens es pot *consumar* en cada cas.¹⁵²⁵ El Dasein fa de “centraleta” o “escenari” per on s'esdevenen de manera manifesta les possibilitats i per això és un ens privilegiat (ja que comprèn el ser, n'és l'Aquí). Parafraçant el que deia Aristòtil de la *psyché* (enteniment passiu), el Dasein *en cert sentit és* totes les coses, atès que les possibilitats de l'ens són -en un sentit- possibilitats existencials.¹⁵²⁶ El món obre la veda, dona joc a l'existir, sí, però també a l'ens, perquè pugui “parlar”, encara que el seu parlar no sigui aliè al nostre escoltar-lo. El possibilitament és un *empoderament* de l'ens (també del nostre), és la donació històrica d'una totalitat finita de “realitzabilitat”, és a dir, de vincle amb el real-possible, des de l'obertura de la possibilitat (de-terminada pel món).

Heidegger aprofita les paraules de Schelling¹⁵²⁷ per caracteritzar el projecte com <<el raig de llum sobre el que possibilita allò possible en general (*der Lichtblick ins Mögliche-Ermöglichende überhaupt*)>> (GA 29/30, 529-530/430-431). Però això *possibilitant* què és?¹⁵²⁸ <<El raig de llum que esberla les tenebres com a tals, que possibilita aquella alba de la vida quotidiana en què en primer lloc i habitualment albirem i ens afigurem l'ens, el dominem, patim per ell, el celebrem (*Der Blick ins Licht reißt die Finsternis als solche herbei, gibt die Möglichkeit jener Dämmerung des Alltags, darin wir zunächst und zumeist das Seiende erblicken, es bewältigen, daran leiden, uns daran freuen*)>> (GA 29/30, 530/431). Aquest feix de llum que obre el possible per primer cop com a tal fa que el *qui* del projecte¹⁵²⁹ resti obert a (*offen für*) la dimensió de l'*això o allò*,

¹⁵²⁴ <<El *projectar*, en tant que aquest *desencobrir el possibilitament*, és l'autèntic *esdevenir aquella diferència entre ser i ens*. El projecte és la irrupció en aquest “entre” de la diferència. Ell possibilita per primer cop als diferents en la seva diferenciabilitat. El projecte *desvela el ser de l'ens*. (*Das Entwerfen als dieses Entbergen der Ermöglichung ist das eigentliche Geschehen jenes Unterschiedes von Sein und Seiendem. Der Entwurf ist der Einbruch in dieses >Zwischen< des Unterschiedes. Er ermöglicht erst die Unterschiedenen in ihrer Unterscheidbarkeit. Der Entwurf enthüllt das Sein des Seienden.*)>> (GA 29/30, 529/430).

¹⁵²⁵ Cosa que no cal identificar necessàriament amb fer-lo *real* (aquí materialment i presencial). Es pot consumir el ser de l'ens de diverses maneres. L'home pot consumir el seu ser comunicant idees i projectes d'organització política, moral i vital; cuinant (que sí que té resultats *reals*); educant o xalant. També es consuma el ser de l'arbre posant-nos a la seva ombra, agafant el seu fruit o absorbint-nos en la seva mera presència. El consuma el picasoques convertint-lo en el seu habitatacle. El veïnatge, p.e., no es consuma necessàriament en actes presencials, sinó també en absències i omissions. Les possibilitats que *amaren* l'ens es deuen al possibilitament del món (projecte), no en el seu contingut precís (que efectivament té a veure amb l'ens del cas) sinó en la seva *possibilitat* (que en ser *possibilitat* de la possibilitat, ho anomenem '*possibilitament (Ermöglichung)*'). És cert que el món "*possibilita*" el ser de certs continguts i n'impossibilita d'altres (històricament), sense per això crear-los.

¹⁵²⁶ Fins i tot la contemplació desinteressada de l'ens en la seva objectivitat, en sentit científic clàssic, no és més que una possibilitat existencial. Precisament aquella que consisteix en donar la paraula a l'ens que tenim davant (paraula articulada amb una semàntica i sintaxi científica, la relació de la qual amb l'ens és *un altre problema*).

¹⁵²⁷ Schelling, F.W.J. von, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809): a *Sämmtliche Werke 7*, K.F.A. Schelling (ed.), Stuttgart - Augsburg, 1856, 361.

¹⁵²⁸ El món, el ser, el temps? S'indiquen aquí “coses” diferents o amb aquests termes ens encaminem cap *al mateix*, igual que posteriorment Heidegger fa amb d'altres termes com *Lichtung* o *Ereignis*? Tot plegat, es tracta d'altra cosa que de *noms* per *allò* que s'ha indicat (i determinat de diverses maneres al llarg de la història) com a *diví*, *arkhé*, destí, *lógos* còsmic? L'important és el que s'*intenta* pensar amb tals noms. Jo ho he intentat assenyalar amb el mot ‘món’.

¹⁵²⁹ En contra de la manera d'expressar-ho de Heidegger (esp. a *SuZ*), considero que seria millor parlar de “el *qui* del

l'així o aixà... podent-se demanar per *què és i si és o no és* en cada cas l'ens respectiu. És a dir, s'articula el *com a*, la pre-estructura del comprendre i l'interpretar *quotidians* (com indica la cita), de manera que possibilita el *lógos* i també l'enunciat mostratiu. A partir de l'esdevenir-se d'aquesta irrupció (*Einbruch*) hi ha espai pel *sí i el no*, pel *preguntar i posar en qüestió*. Amb això, *l'imperar del món* (projecte o configuració) es dibuixa com l'establiment de la veritat ontològica que possibilita la veritat òntica (manifestivitat de l'ens), on emergeix la veritat enunciativa (*sobre l'ens*) (cf. cap. 8.2.). Heidegger opina que aquest **projecte** revela la *unitat interna* dels anteriors caràcters i moments de l'essència del món. En aquesta unitat estructural del projecte <<*s'esdevé el deixar imperar el ser de l'ens en el total del seu caràcter vinculant en cada cas possible. En el projecte impera el món. (In ihm geschieht das Waltenlassen des Seins des Seienden im Ganzen seiner jeweils möglichen Verbindlichkeit. Im Entwurf waltet die Welt.)*>> (GA 29/30, 530/431). Deixar imperar el ser de l'ens *en total* (*com a* tal, en la seva manifestivitat) com a *vinculant* equival deixar **imperar el món**. 'El món impera' és una altra fórmula per expressar que el món *no és* (ens) sinó que *munda*. *El món impera*, però som nosaltres qui el *deixem imperar* (no pas qui "el fem imperar"). El seu imperar (ser-món o essència del món) deixa advenir el fenomen, deixant que les coses *es puguin* mostrar en el seu ser a partir de la totalitat oberta, que és a la vegada punt de partida, rerefons (fons) i context (horitzó). L'imperar del món és el possibilitament del possible, d'una totalitat del possible històricament esdevinguda i, per tant, finita, en la qual existim.

projecte" en el sentit del *projectat* en el món, i no de "qui projecta el món". És cert que el Dasein és un ens que projecta, però precisament el *projecte de món* el constitueix a *ell mateix* com a tal Dasein fàctic. Per això he parlat del Dasein com a ens projectat-projectant, ja que no "rep" passivament el projecte del món i la comprensió del ser.

V. RECAPITULACIÓ I CONCLUSIONS

Habitualment, el món ha estat tematitzat i conceptuat de manera indirecta, tot i ser un concepte fonamental de la filosofia. En el cas de Heidegger, encara que les seves intencions programàtiques apuntin al ser, els camins que emprèn el porten cada cop de nou al problema del món. El concepte de món és multifacètic, com he exposat basant-me en el treball filosòfic de Heidegger entre 1927 i 1930. La riquesa i peculiaritat del fenomen del món exigeix practicar diverses vies d'accés.¹ L'objectiu de la tesi ha consistit en aconseguir un *concepte ontològic de món enriquit* –respecte les interpretacions habituals del concepte de món en Heidegger-.

Un problema elemental que planteja la qüestió del món és, justament, esbrinar *què s'està preguntant...* Efectivament, aquesta qüestió no s'enuncia en el format d'una pregunta habitual. A més, la pregunta “què és el món?” és cega per si sola i no sap on apuntar, atès que el món no és *res* que puguem trobar-nos aquí davant, que puguem identificar, descriure i conceptuar com ho faríem amb una espècie animal, un mineral, una persona, una tipologia psicològica o un gènere literari. La *diferència cosmològica* –entre món i ens- és un dels primers resultats de l'apropament ontològic de Heidegger a la qüestió del món.

És difícil d'encetar la qüestió del món. No és clar per on començar a tractar allò que *ja sempre* s'ha donat per tal que puguem posar-nos a filosofar en primer terme. El món ens “precedeix” i és condició de possibilitat de tot començament. El problema de l'accés filosòfic a l'esdeveniment ontològic que sempre ha tingut lloc *-en què ens trobem d'una manera o altra i a partir del qual* ens comportem comprensorament respecte l'ens que compareix- es posa de manifest en la dificultat de *dir-lo*. El món fa gala d'una inquietant i inefable *simplicitat*. Es tracta d'un fenomen holístic únic, tan proper que no es veu, per això l'he intentat articular al màxim, resseguint els seus vincles amb fenòmens centrals com el *Dasein* que som i l'*ens* que és², per tal de fer-lo aparèixer lingüísticament i conceptual. Allò màximament “simple”³ no es deixa dir de manera simple i s'acaba mostrant en un *dir* indirecte, que vincula diversos fenòmens i conceptes, en un camí *complex* ple de circumloquis, del qual la tesi n'és testimoni.

Però, *quina és la manera de “presentar-se” el món?* D'entrada, el món és tant familiar que no ens adonem d'ell, però no perquè s'amagui, sinó per tot el contrari. El món no es “presenta” com l'ens, no se'ns posa davant, no és a mà per a tal o qual propòsit, ni advé entre d'altres coses i esdeveniments. El seu peculiar “mostrar-se” indica que és *més que proper* (familiar) i *més que llunyà* (inhòspit).⁴ És simultàniament *allò primordialment “proper”* (familiar, diàfan i desapercebut en ser-hi sense reclamar atenció sobre si) i *allò primordialment “llunyà”* (l'inhòspit i inquietant del nostre existir enmig de l'ens, al qual donem l'esquena). A la vegada és garantia del *tot* (òntic significatiu, ontològic) i es “basa” en ser un *no-res* (d'ens) –d'aquí el seu caràcter ontològicament dinàmic-.

¹ Les vies d'accés practicades per Heidegger (1927/30) són: la quotidianitat, la història del concepte, la via afectiva, la comparativa i la de la transcendència (cf. IV, cap. 2.).

² I respecte el problema del ser, del no-res, de la veritat, del fonament, de la llibertat, etc. (esp. a la part IV de la tesi).

³ *Simple*, però no *elemental* en el sentit arcaic d'*arkhé* o dels principis atòmics (“simple”, independent, absolut i irrelatiu). Possiblement aquest *simplicitat* té a veure amb el seu *donar-se*, amb el fet de ser un *fenomen* inefable, però sempre *precompres* (igual que ens precomprenem a nosaltres mateixos: cf. IV, cap. 6.2.2.1., esp. apartat II-IV). És a dir, amb el seu caràcter d'*esdeveniment fonamental* (cf. IV, cap. 5.1.2., 5.2.1.-5.2.3., 6.3.1.1., esp. 8.1., 8.3.1., 8.3.3.).

⁴ No és relativament proper o llunyà, perquè no és un ens intramundà.

El fenomen del *món*, així com el seu concepte, estan vinculats essencialment al fenomen del *Dasein* i al seu concepte. D'aquí se'n deriven problemàtiques i polèmiques cruentes.⁵ Per endreçar aquestes discussions és útil la *interpretació funcional-dual* del 'Dasein' feta⁶, sense la qual l'objecció d'una subjectivació del món per part de Heidegger seria plausible.⁷ A vegades, Heidegger propicia la lectura *individualista* del Dasein, però en la qüestió del món és més fructífer enfocar el Dasein sense identificar-lo *exclusivament* amb l'individu.⁸ La *singularitat* del Dasein no equival, per defecte, a l'individu, el jo o alguna cosa per l'estil (cf.III, cap.2.1.2.1.).⁹

Un element que introdueix confusió en el discurs sobre el món de Heidegger és l'ús eventualment indiferenciat de 'món' i 'ésser-en-el-món'.¹⁰ Ambdós termes es refereixen al *ser* i no a l'ens. Però hi ha un sentit estricte en què 'món' i 'ésser-en-el-món' no són sinònims, que és quan 'ésser-en-el-món' apunta a l'estructura de ser constitutiva del Dasein (de la qual 'ser-en', 'món' i 'qui' en són *moments*).¹¹ Aquesta confusió pot ser greu, sobretot si s'identifiquen Dasein i ésser-en-el-món, com passa a vegades a *SuZ*.¹²

⁵ Exemples d'això són: la discussió de si el món és singular o plural (cf.III, cap.1.3.4.3. (apartat I.3., II.2.)), la tensió entre el caràcter "particular", "general-comú" o "universal" del món (cf.III, cap.1.3.2.3. (apartat II), 1.3.4.3. (apartat II.2.), 1.3.6.3. (esp.apartat II), 1.4.1., 3.3.5., 3.4.2.1. (apartat III); IV, cap.6.2.2.1. (apartat V, VI), 6.2.3.1.), el debat realisme-idealisme respecte el ser i l'ens –enfocat des de la qüestió del món (cf.III, cap.2.3.1.3., 2.3.2.3.)–, etc.

⁶ L'enfocament del Dasein com a *ens* i l'enfocament del Dasein com a *ser* (cf.II, cap.2 –esp.2.4.2.–).

⁷ Tot i que no és plausible. No només el Dasein com a *ens* (Dasein 1) no s'identifica amb el subjecte o l'individu, sinó que el segon sentit del Dasein (Dasein 2) –aquell en què sovint s'identifica amb l'ésser-en-el-món (cf.II, cap.2.4.2.)–, se situa clarament abans de la distinció epistemològica de subjecte i objecte.

⁸ He proposat una interpretació en què el Dasein com a *ens singular* i *singularitzable* (la singularització (*Vereinzelung*) cancel·la la cosificació del Dasein i el remet al seu ser més propi (cf.III, cap.2.1.2.1.)) no s'ha de reduir necessàriament a l'individu humà tal i com es pensa habitualment. El ser en-cada-cas-meu (*Jemeinigkeit*) del Dasein remet a la 1^a persona com a "perspectiva" del discurs fenomenològic. Però aquesta no és exclusivament ni necessària 1^a persona del singular (cf.II, cap.2.3.1., 2.4.1.).

⁹ L'*en-cada-cas-meu* del Dasein és, sovint, un *en-cada-cas-nostre*. Sempre hi ha *elements comuns*: jo no sóc l'artífex de les maneres de fer les coses –deixadament o curiosa–, ni dels sentiments interhumans –l'enamorat es creu únic, però és *un cas* d'un patró cultural i biològic previ–, ni de la llei de la propietat o de la manera d'habitar... En tots aquests exemples hi ha, no ho nego, una atribució forta *a mi* i *al meu cas* (la *meva* manera de ser, el *meu* amor, el *meu* cotxe, la *meva* "identitat"). Però aquesta atribució singular *no* ha de perquè ser *absolutament individual*. Si parlo de "la meva casa", això no exclou que sigui també la casa d'altres (àdhuc d'altres formes de vida), no vol dir que sigui *només* meva. O quan parlo de "la meva llengua", no vol dir que sigui *només* meva o que no en tingui d'altres. A més a més, accepto la possibilitat que el Dasein *singularitzat* i *resolt* sigui també "col·lectiu" (cf.II, cap.2.4.1.; III, cap.1.3.6.1. (esp.apartat I), 1.3.6.3. (apartat I), 3.3.2.4., 3.4.2.1. (apartat III) i esp.3.4.2.2.).

¹⁰ No és clar si Heidegger ho fa a consciència o és un descuit. En alguns llocs sembla, fins i tot, que 'món' sigui una abreviació d' 'ésser-en-el-món' (esp. al curs del WS 1928/29).

¹¹ També és cert que *ésser-en-el-món* tampoc pot ser prèviament al *món*, ja que els dos termes apunten al "fet" originari que *hi ha ser*, és a dir, que l'ens es manifesta i nosaltres també. Però l'ésser-en-el-món exigeix al seu torn que hi hagi un *qui*, és a dir, que existeixi el *Dasein*. Per tal que hi hagi Dasein aquest ha hagut de *sobrepasar l'ens* en direcció *al món* (cf.IV, cap.5.2.1.). Amb la qual cosa *món* i *ens* també són indispensables.

¹² Aquesta identificació no és lícita si entenem el Dasein en el sentit 1, tot i que seria acceptable si l'entenem en el sentit 2, en tant que estem apuntant a la seva constitució ontològica i no tant al seu ser-ens (cf.II, cap.2.4.2.)–.

1. Diferència món / univers, a partir de les quatre accepcions del terme ‘món’

Heidegger considera que la concepció habitual del món no és prou originària i per això n’assaja una aproximació ontològica. De terme mig el món s’entén com a totalitat òntica, real i, fins i tot, material. Prèviament a la investigació concreta, Heidegger distingeix entre *quatre* accepcions del terme ‘món’ (*SuZ*, § 14) que serveixen de brúixola per orientar-nos en la recerca del fenomen originari del món. Els dos primers conceptes de món (*món 1* com a tot òntic i *món 2* com a ser d’aquest tot (o regió ontològica)¹³ (cf.III, cap.1.3.2.1.)) són ontològicament “derivats”, de manera que Heidegger posa l’accent en el *món 3* (sentit òntico-existencial) i el *món 4* (sentit ontològic-existencial) (cf.III, cap.1.3.2.2.).

Distingim, doncs, entre *món* (3 i 4) i *univers* (1 i 2 en sentit ampli). El món 3/4, però, no es determina originàriament com a món humà, contraposat al món animal, vegetal o mineral, dins d’un mateix univers.¹⁴ En sentit estricte s’hauria de parlar “singularment” de ‘món’, sense ni article: *hi ha món*. Ja que és precisament gràcies a aquest *esdeveniment del mundar* (*Welten*) que, *en segon lloc*, accedim a l’univers, la naturalesa, la societat, “el món mineral”, etc. Per tant, el món no és un fenomen que es doni en el si de l’univers entès com a conjunt òntic espaciotemporal: *el món no és en l’univers sinó a la inversa* (com exposo en termes de diferència entre món i naturalesa (cf.IV, cap.6.1.1.2., 6.1.1.3.)).

Així, no és el cas que el concepte de *món* sigui una espècie del gènere *univers*. L’objectivitat de l’univers que l’activitat científica exposa i analitza és una possibilitat de l’èsser-en-el-món (transcendència (cf.III, cap.1.1.2.2.; IV, cap.5.2.)), que és el fenomen matriu de fons.¹⁵ El *món* com *allò vers el qual transcendim* i a *partir del qual* ens constituïm (com a ipseïtat) -i es pot manifestar l’ens (com a intramundà: fenomen de la *veritat*)- és condició de possibilitat (en tant que *projecte de món* (cf.IV, cap.6.3.1.; 8.3.3., 8.3.4.1.)) de *l’univers* i de l’explicació de l’ens objectiu.

2. Fenomen i concepte/s de món

En general quan parlo de *món* sense explicitar en quin sentit ho faig, em refereixo al *fenomen del món* oscil·lant entre l’accepció 3 i 4.¹⁶ El món 3 és el món *en què* existim nosaltres mateixos, existents concrets, mentre que el món 4 es dona com a *fenomen de ser* (fenomen fenomenològic) en el mostrar-se del món 3, vigent en cada cas. El meu treball sobre els escrits de Heidegger ha d’omplir de contingut fenomenològic aquests termes (esp.el món 4, mundanitat o essència del món). En l’estira-i-arrotonsa entre *món 3* i *món 4* s’hi juga bona part del partit, atès que el vaivé entre els dos sentits els fa indistingibles, per moments.¹⁷ Si negligim el sentit 4, ens situem al bell mig de les trifulgues del món històric en què existim (sentit més “material” de món 3), i difícilment assolirem cap contingut filosòfic rellevant. Per contra, si ens

¹³ Heidegger assimila sovint el món 1 amb la naturalesa física -l’ens que està-aquí (*Vorhandenes*)- i el món 2 amb la naturalesa pensada ontològicament, però aquestes dues accepcions, al meu entendre tenen més recorregut. El món 1 i el món 2 es podrien referir també al món orgànic, la totalitat de les proporcions i proposicions matemàtiques o el món dels somnis -i al ser corresponent de cadascun d’aquests mons-.

¹⁴ Segons Heidegger la pedra no té món i l’animal n’és pobre (té *entorn*) (cf.IV, cap.6.1.3.).

¹⁵ Ontològicament l’univers seria “part” del món i no a la inversa. És a dir, l’univers és possibilitat en el seu *ser* pel món històricament donat (3). Cal pensar a la inversa la relació món / univers (concepte cosmològic *clàssic* de món).

¹⁶ Aquest moviment de pertinença i diferenciació és similar al que es dona entre els conceptes d’ens i de ser.

¹⁷ És un problema de vaguetat dels conceptes? O és la mateixa diferència ontològica que es manifesta en la qüestió del món? Està condemnat el discurs conceptual convencional sobre qüestions ontològiques a aquest vaivé?

obsessionem amb el sentit 4, acabem en un concepte purament *eidètic*, que ens faria perdre els “intringulis” i l’entrellat sucós, suat i sangonós del món en la seva concreció (que enriqueix el concepte de mundanitat).

Com la carena d’una muntanya *el concepte de món* en Heidegger bascula. Ara cau cap a la totalitat circumstantiva en el sentit més òntic¹⁸, ara cap a la totalitat circumstantiva en el sentit més ontològic i englobant -entesa com l’*en-què* el Dasein existeix històricament i *a-partir-del-qual* l’ens adquireix la seva circumstància-. És aquí que just s’albira el concepte ontològic de món (món 4), inicialment caracteritzat com a *horitzó, rerefons, totalitat dispensadora de significat*; és a dir, com a *sentit* (cf.III, cap.1.4.2.3., apartat II) [cf.*Conclusió* 7]. Aquesta darrera accepció de ‘món’ es refereix al *ser*. O encara més, al *sentit del ser*, a la *condició ontològica* del ser dels altres, de les coses i, en cert sentit, també del ser del propi Dasein.¹⁹

El **món 3** ofereix diversos aspectes. És *món circumdant* (cf.III, cap.1.3.3.) i *món comú* (cf.III, cap.1.3.6.). És l’*en-què* circumdant comú de l’existent *del cas*.²⁰ El món 3 es pot pensar unitàriament com a *únic*, tot i que podem parlar de *diversos mons* circumdants o comuns (temàticament diversos, històricament diferents, etc.). Quan ens remetem a la *unicitat* peculiar del món (al que Dreyfus anomena sentit formal-general del món 3 (cf.III, cap.1.3.2.2.)) ens encaminem vers l’accepció ontològica del món²¹ (si no és que ja ens hi trobem): el **món 4**, la mundanitat, el mundar o imperar del món (cf.III, cap.1.3.4., 1.4.1.; IV, cap.6.3.1.3. (apartat I), 6.3.2.2., 7.3.2.2. i esp.8.3.).

En la tesi defenso que el món 4 (*mundanitat* o *ser-del-món*) no s’esgota en la significativitat i el seu caràcter familiar habitualment desapercebut (cf. *SuZ*, § 18).²² La significativitat és un aspecte fonamental de caràcter més aviat “estàtic” del món 4 (el que jo designo *món 4A*). Però sense la *nihilitat* del món (*món 4B*) i l’*apropiació* possible (potencialment re-configuradora) del món (*món 4C*) [cf.*Conclusió* 8] no s’accedeix al “dinamisme” inherent d’aquest fenomen (historicitat peculiar), ni es veu el vincle intern de *mundanitat* i *ipseïtat*, Dasein i món [cf.*Conclusions* 5, 17].

3. Primeres determinacions ontològiques del món a *SuZ* (§§ 14-18)

Els dos moments bàsics del *fenomen del món* (l’*en-què* existeix el Dasein i l’*amb-vista-al-qual* compareix l’ens) constitueixen unitàriament la *mundanitat* (cf.III, cap.1.3.4.2., apartat I). Entre els §§ 14-18 de *SuZ* tenen lloc importants apreciacions fenomenològiques, que he desenvolupat en les **determinacions ontològiques del món** següents (cf.III, cap.1.3.4.3., apartat I)²³:

(i) La **relacionalitat**: el vincle (irreductible a qualsevol tot òntic) del Dasein amb les coses i de les coses amb el Dasein. El món és el *concepte holístic* per excel·lència, que esmenta la multidireccionalitat de

¹⁸ Sentit ampli que engloba *les coses* de què ens ocupem i *els altres* de l’ocupació i dels quals ens preocupem.

¹⁹ Aquí se situa el moll de l’os pel que fa al problema *ser / món*, en què el món eventualment fa un paper més similar al del *sentit del ser* que no pas al del ser com a *comprensió del ser*.

²⁰ Per arribar a la noció plena de món 3, Heidegger ha partit de l’útil i ha usat durant el camí una sèrie de conceptes que van de l’*òntic* a l’*ontològic*: tot d’útils (*Zeugganze*), totalitat o context remissional (*Verweisungsganzheit, -zusammenhang*), totalitat circumstantiva (*Bewandtnisganzheit*)... fins arribar al *món* (circumdant (*Umwelt*)). Aquests conceptes permeten usos *més òntics* o *més ontològics* en funció del context.

²¹ No és clar si el sentit formal-general del món 3 de què parla Dreyfus no és ja el món 4 (cf.III, cap.1.3.2.3., apartat I).

²² Vaig “més enllà” del que Heidegger diu explícitament, tot i estar-me basant en els seus escrits!

²³ Ja abans havia avançat aquests caràcters ontològics del món (cf.III, cap.1.3.3.1, apartat VII): (i) la totalitat, relacionalitat, significativitat i vincle; (ii) l’“espacialitat” (*en-què* o *on* existeix el Dasein); (iii) l’*a priori* (temporal) -el seu *ja-haver-sigut* comprès-; i (iv) l’obertura (és a dir, el caràcter *possibilitant* de la manifestació de l’ens).

la relacionalitat ontològica Dasein-ens en la seva **totalitat**.

(ii) El caràcter **previ** o **a priori**. El món és condició de possibilitat de l'aparèixer i comparèixer l'ens. La *familiaritat* o precomprensió del món permet la comprensió del ser de l'ens i el comportament quotidià amb ell. El problema és que el món és *previ* al comportament amb l'ens, però *simultani* a l'existència: no hi ha món sense Dasein, ni Dasein sense món.

(iii) La **unicitat** i **incomptabilitat**. Ontològicament considerat, el món no és *ni un ni molts*. S'indicaria formalment com un *singulare tantum*, presingular i preplural. Això no nega la possibilitat de parlar de 'mons' en plural, tot i que, llavors, emprem un sentit derivat, que pressuposa aquesta unicitat. És cert que el concepte únic de món té un específic caràcter *formal* [cf. *Conclusions 4, 18*]. Els "mons" de què parlem i que podem comparar, són conceptes *plenificats* i *materials* (les seves determinacions ontològiques han estat emplenades de contingut històric significatiu determinat). Pensar d'una sola tacada el món *únic* (presingular!) i els "mons" *diversos*, en la seva copertinença i diferència, és un problema filosòfic de primer ordre.

(iv) Els tres punts anteriors s'entenen millor concebut el món com a *obertura* (fins i tot com a *esdeveniment*) [cf. *Conclusions 8., esp.9, 10, 15, 16, esp.20, 21, esp.24*]. És a dir, el món és la **donació total del fenomen**, i és aquí on a vegades es confonen Aquí (*Da*) i món. En tot cas, el món és un fenomen únic, perquè no només és *un* fenomen fenomenològic, sinó que podríem dir que és *el fenomen fenomenològic*²⁴ per excel·lència. El fenomen possibilitador de l'aparèixer *l'ens* –és a dir, de tot *fenomen vulgar* (de l'ens)-. És el que en el curs WS 1929/30 s'anomena '*manifestivitat (Offenbarkeit) de l'ens*' (cf. IV, cap.6.1.3.1., 6.3.3.1. (apartat I, II), 6.3.3.2. (apartat I), 7.2., 8.3.2.) [cf. *Conclusió 18*], la qual ocupa el lloc sistemàtic del discurs sobre l'*obertura (Erschlossenheit) a SuZ*.

4. Distinció entre món i mons

En la fenomenologia heideggeriana del món hi ha una tensió entre 'món' i 'mons', o més vulgarment, entre un sentit "general" de món i el món del Dasein del cas (cf. III, cap.1.3.2.3. (apartat II), 1.3.4.3. (apartats I.3., II.2.), 1.3.6.3. (apartat II), 1.4.1., 3.3.5., 3.4.2.2.; IV, cap.4., 6.3.3.1. (apartat II.1.), 7.1.2.). El sentit ontològic "formal" de món es pot distingir del sentit "material" de món (contingut de ser del *món històric* del Dasein del cas). Acceptant que el món 4 sempre es diu en singular (*món*), a la tesi he reflexionat sobre l'ús conceptual *plural* de '*mons*'. Aquest ús es refereix al sentit "material" concret del món (circumdat²⁵) que escau a un o altre Dasein en cada cas (el venedor, el rebel adolescent, els jubilats, l'aplec sardanista, l'associació de fumadors de pipa, la cultura gitana).

Aquesta diferència es pot remarcar de la següent manera, potser banal, però clara. **El món** al qual estic referit i on em trobo és sempre **el mateix**, sense que això signifiqui que el seu "**contingut**" (òntic i ontològic) romangui idèntic. El món és un mateix món *històric* (cosa que implica un transitar, modificar-se

²⁴ Held considera que el món és *la cosa mateixa* de la fenomenologia. Cf. Held, K., "On the way to a phenomenology of the world", a: Dreyfus, H.L. i Wrathall, M.A. (eds.), *Heidegger reexamined. Vol.3*, Routledge, 2002, 68.

²⁵ En el benentès que el concepte 'món circumdat' no deixa de tenir *també* un sentit formal general, d'acord amb el qual es pot distingir conceptualment del 'món comú', p.e., malgrat que els dos conceptes apuntin a aspectes del món 3 del cas (o fins i tot del món 4, com a "*eidós*" de tot món).

i transformar-se dels eventuais “continguts”). Quan ens fixem més amb el contingut *del* món²⁶ que amb el món *mateix*, llavors acabem parlant de ‘mons’: mons històrics, mons circumdants particulars, mons comuns diferenciables (cultures, societats)... Tot i que el sentit plural del terme pressuposi el món com a *unicitat ontològica* o *singulare tantum*.

Cal aprendre a distingir, a més, entre **allò que la totalitat circumstantiva permet** (el tot de l’ens que compareix en el món) i **la mateixa totalitat circumstantiva**, com a condició de ser d’aquest comparèixer global, vinculada al *per-mor* del Dasein *mateix*²⁷ (*ipseïtat* en el període 1927/30). Es pot distingir entre “*contingut*” *del* món (relativament variable) i *món mateix* (únic).

5. Món i ipseïtat (apunt I): dues estructures de ser que es copertanyen

El **vinde essencial entre Dasein i món**²⁸ és tan central com problemàtic. Per començar el Dasein és un ens i el món (en l’accepció fonamental que m’interessa) *no*. Ara bé, la qüestió no és tan senzilla, ja que, ni ‘Dasein’ indica *merament* un ens²⁹, ni ‘món’ deixa de tenir accepcions òntiques.³⁰ En tot cas, aquest vinde constitutiu s’entén millor com a *copertinença cooriginària de dues estructures de ser*³¹: **mundanitat** i **ipseïtat**. Aquesta copertinença exigeix una *ampliació* del concepte de mundanitat, que no s’esgoti en la significativitat familiar i que s’obri a la nihilitat del món -abisme o cara oculta (cf.III, cap.2.1.1.3., 2.2.2.4., 3.2.; IV, cap.5.2.1., 6.3.1.3. (apartat II i III), 6.3.2, 7.3.)-.

La fèrria oposició tradicional entre *subjectiu* i *objectiu* esclata des del moment en què *si-mateix* (*ser-si-mateix*, ipseïtat) i *món* (*ser-món*) no es presenten com a principis independents excloents, sinó en la seva cooriginarietat. Tota “subjectivitat” és *en* un món i tota “objectivitat” es dona *en* l’estructura de la ipseïtat (Dasein). Això no solventa el problema, però el situa en una dimensió filosòficament més adequada.

Seguint a Heidegger, constatem que (i) *si-mateix* i *món* no són ens, però (ii) pertanyen a un ens, el Dasein (cf.GA 24, 422/355) (cf.IV, cap.6.2.2.1., apartat III).³² (iii) Són moments estructurals de l’èsser-en-el-món (i *no* moments òntics del Dasein). Justament per això (iv) són condicions ontològiques del Dasein -és a dir, del *ser* del Dasein-.

²⁶ Que no és necessàriament *només* l’ens o els processos òntics.

²⁷ Herrmann, F.-W. von, *Subjekt und Dasein (Grundbegriffe von “Sein und Zeit”)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 2004 (ed.orig.1974), 59: “El Dasein com a ser-en en el món significa: ja estar familiaritzat amb el món, existir en l’estar-oberta (*Offenheit*) una totalitat circumstantiva vinculada amb el per-mor-de en tant que possibilitació ontològica del tracte que s’ocupa i se les heu amb els ens intramundans.”

²⁸ Vinde que constitueix el Dasein *com a* tal, sense que per això pugui donar-se *món* sense *Dasein*.

²⁹ Leyte el considera l’esdeveniment mateix de la diferència ontològica (cf.II, cap.2.3.2.3.).

³⁰ La 1 i la 3 –tot i que la darrera sigui més aviat òntico-ontològica com ‘Dasein’ en el seu ús habitual-.

³¹ *Fonamentals* pel Dasein *qua* ens, però també pel món (fins i tot pel sentit òntic del món 1 com a *univers*).

³² Tot i que calgui precisar aquesta forma de “pertanyer”. “Pertanyen” al Dasein (ens) en tant que *si-mateix* i *món* són *compresos* per i en aquest ens. També es pot entendre que el Dasein (en el segon sentit, *com a* ésser-en-el-món) té com a *moments ontològics* el *si-mateix* i el *món*, però llavors no ens referim al Dasein *en tant que ens* (1) (encara que no ho deixi de ser), sinó al Dasein *en tant que ser* (2).

Què implica dir que *món i si-mateix* són les dues cares d'un *mateix* fenomen (dinàmic i processual)?³³ Quines conseqüències pot tenir això a diferents nivells de la vida i en diverses disciplines del saber? Aquest vincle essencial l'exposo per primer cop en el capítol 3 de la III part: quan a *SuZ* el domini del *món familiar* (4A) *s'esfondra* (4B), apareix *l'espai* per a una tematització del *si-mateix* (2^a secció de *SuZ*). Aquest Dasein *mateix* pot *apropiar-se* del món (4C), en el qual no deixa de ser en cap moment. Aquesta copertinença -amb les seves modificacions corresponents- genera un ric *marc protoconceptual* que ens exigeix de partir de la dualitat objecte/subjecte (tot i que puguem fer-ho si la tasca ho requereix), en el qual es revelen fenòmens desatesos i conceptualitzats de manera insuficient. El *món* no és allò purament objectiu, ni el *si-mateix* la interioritat subjectiva. El vincle entre *món* i *existència* (que es remet a si) és tan essencial, que el predomini d'un o l'altre (en funció del "tema" d'investigació: natura, societat, mites, teories científiques, tribus urbanes o desviacions de la vida humana típica), no justifica que s'entenguin separatament com a "entitats filosòfiques independents". I és que mai no sortim fora del fenomen de partida: *l'ésser-en-el-món*. Si-mateix i món en són moments *distingibles*, però *indissociables*.

La filosofia de la ciència ja fa temps que té en compte que tota observació exigeix l'adscripció d'un punt de vista i, per tant, no pot ser ni subjectivitat (arbitrària), ni objectivitat "en si". Pensem, per un moment, en els fruits conceptuals que podria donar aquest marc unitari (món/si-mateix) a l'hora d'atansar-nos a les enfermetats mentals (perspectiva fenomenològic-hermenèutica).³⁴ O en encarar les complexes vinculacions entre cicles econòmics, transformació de la naturalesa i modificació del *modus vivendi* humà -criteris morals, drets i lleis inclosos-.³⁵ És també des d'aquesta forta copertinença, que podríem entendre com des de l'art es genera sentit, s'obre el món de manera *explícita* i, fins i tot, descobrim l'ens en tessitures i perspectives inèdites; o com formes contemporànies d'art *juguen a objectivar el subjectiu i subjectivar l'objectiu*.³⁶

³³ Altres autors (esp. en la tradició alemanya) han considerat el "vincle" de món i si-mateix. De Kant a Hegel, però també Schopenhauer i Nietzsche, que es desmarquen d'aital tradició, han assenyalat l'estranya filiació (i tensió) entre *particular* i *universal*, *humà* i *inhumà*. També ho tracten Dilthey i Husserl. Heidegger planteja la *tensió* en termes de *concret* (singular) vs. *total* (cf.III, cap.3.3.5.), *singularització* i *totalitat*, *punta* i *amplitud* (cf.IV, cap.7.2.2.2.).

³⁴ Els treballs clàssics d'E. Minkowski, L. Binswanger, R.D. Laing i M.Boss apunten en aquesta direcció.

³⁵ També podria ser productiu el model plantejat en l'àmbit de la *biologia*, esp. respecte les formes de vida més properes. El joc entre *normalitat* / *trencament* (del normal) / *excepció* (o *novetat* en la resposta habitual), recorda el model de *familiaritat* / *esfondrament* / *apropiació*, i subjau en explicacions psiquiàtriques de caràcter *biologista*, com és la hipòtesi de la *saliència*. Cf. Kapur, S., "Psychosis as a state of aberrant salience: a framework linking biology, phenomenology, and pharmacology in schizophrenia", a: *American Journal of Psychiatry* 160, 2003, 13-23.

³⁶ Sistematitzar en un format de càlcul matemàtic i científic conductes humanes "subjectives" com la cerca de parella, o subvertir els àmbits humans adoptant criteris de presa de decisió "objectius" i, doncs, aleatoris a la lògica de les emocions, la sexualitat, les pautes socials, etc. P.e., l'obra de Sophie Calle (1953), que convertí la seva intimitat quotidiana en *objecte* documentat i exposat, avançant-se al que avui en dia és una manera quotidiana -sobretot entre les capes joves de la població- de tractar la intimitat i les relacions socials (*Facebook*, blocs, telèfons multimèdia). O John Cage que "feia música" sense partitures, donant instruccions "objectives" (que impliquen una *interpretació* per part del, mai tan ben dit, *intèrpret*). O el projecte "The Jewels" del grup musical *Einstürzende Neubauten* (influït pel grup *Fluxus* dels anys seixanta), que "compon" un disc "musical" a partir d'un seguit d'*instruccions* ("usa el martell", "fes que s'escolti l'aire entorn", "ràbia", "toca un La", "silenciós com el pas d'un núvol", etc.), apuntades en fitxes que s'escullen a l'atzar, tot interactuant les diverses persones des de la Situació oberta pel propi "joc". (cf.IV, cap.8.2.2.).

6. Cooriginarietat del *Dasein*, el món i l'ens (apunt I)

Un altre *leitmotiv* de la tesi és la cooriginarietat fenomenològica de *Dasein*, *món* i *ens*. En les interpretacions habituals s'insisteix sempre en el vincle del *Dasein* i el món, però l'ens³⁷ queda en segona pla, tot i ser un concepte clau sense el qual el discurs ontològic sobre el món³⁸ de Heidegger no pot quallar. Cal mantenir desperta la intuïció primerenca que lliga el món *tant* amb el *Dasein* *com* amb les “coses”. Necessàriament, la investigació del món passa per l'ens intramundà i el seu ser (cf.III, cap.1.3.3.), però amb això no n'hi ha prou. Cal insistir encara més en el vincle del món amb l'ens; fins i tot amb l'ens inquietant, no domesticat per cap comprensió del ser, que fa frontollar el món (en sentit 4A). És a dir, quan l'ens apareix en una *alteritat*³⁹ “sense món” que ens desencaixa, en l'angoixar-se. En aquest context he parlat de l'ens *mut i estult en un món poca-solta*, remarcant el “vincle” entre *ens* i *món*.⁴⁰

El concepte de *transcendència* (del període 1927/30) *diu* aquesta triple copertinença d'un sol cop: el *Dasein* arriba a *si* des del *món* en haver transcendit vers el *món* sobrepassant l'ens [cf.*Conclusió* 13]. *Dasein-món-ens* són diversos, però indissociables. El món és *condició ontològica* de l'aparèixer, comparèixer i existir de l'ens.⁴¹ És el fenomen *per se* [cf.*Conclusió* 3].

En la tessitura de la cooriginarietat ontològica de *Dasein-món-ens* (palesa en el moviment de la *transcendència* (cf.IV, cap.5.2.1.)), val la pena fer constar que el *Dasein* és radicalment *ambigu*⁴²: *òntico-ontològic*, però també simultàniament *mundà i intramundà*. Són dos caràcters cooriginaris i interdependents. El caràcter *projectiu* és *fàctic* (cf.III, cap.1.4.2.2., apartat II.2.), mentre que la *facticitat* implica una proximitat “íntima” del *Dasein* amb l'ens que l'ocupa, el preocupa i l'arriba a “posseir”, com un destí (cf. *SuZ*, 56/82). A vegades, la pressió de l'ens amenaça d'esclafar-lo.⁴³ Precisament, el concepte que vincula internament *Dasein* i *ens*, *ésser-en-el-món* i *ser-intramundà* (atès que el *Dasein* també és *intramundà*; és a dir, un *ens* enmig de l'ens), és justament el *món*.⁴⁴ El *Dasein* és-en-el-món (*mundà*) i és-del-món (*intramundà*) pel món mateix, com a fenomen fonamental i concepte frontissa bàsic.⁴⁵

³⁷ En sentit general, sense determinar si es tracta de l'ens que *no és* com el *Dasein* o de tot l'ens -*Dasein* inclòs-. I sense entrar, per ara, en la distinció conceptual possible entre *ens* i *ens intramundà* (cf.III, cap.2.3.1.3., 2.3.2.3. (apartat II.3.))

³⁸ Car si assumim que el món *no és* ens, ja no es pot usar ‘món’ per referir-nos senzillament a l'ens en total, com es fa, ni per remetre'ns a la totalitat intramundana de l'ens (en connexió amb el sentit 3 de ‘món’).

³⁹ Tal *alteritat* de l'ens té com a moments fenomènics germans l'*alteritat* de la veu de la consciència i el *fons inhòspit* del món (cf.III, cap.2.1.2.2., 2.1.2.3., 3.2.2. (esp.3.2.2.3.); IV, 6.3.1.3. (esp.apartats II, III), 7.3.). Tal “correspondència” permet llegir l'encadenat *Dasein-món-ens*, aquest cop des de la *immundícia* i *nihilitat* imperant que assetja des del fons. És aquesta *nihilitat* que, en el moment de la *llibertat*, permet que l'ens es manifesti com a tal i el *Dasein* eventualment s'hi vinculi (cf.IV, cap.6.3.1.3., apartat I).

⁴⁰ Fins i tot, el vincle de l'ens amb el món entès des de la seva *nihilitat*. És a dir, des del món que s'anuncia en esfondrar-se la significativitat familiar (cf.III, cap.2.3.1.3. (apartat I); IV, cap.7.2.2.2., 7.3.2.2., esp.7.3.2.3.).

⁴¹ És a dir, de l'ens que està-aquí, de l'ens a mà i de l'ens que *hi és* o *existeix* (*Dasein*).

⁴² Com Heidegger insinuava a *SuZ*. En l'anàlisi de l'ens intramundà (cf.III, cap.1.3.3.), del ser-hi-amb dels altres (cf.III, cap.1.3.6.1., apartat II), de la disposició afectiva (cf.III, cap.1.4.2.1.) o de la caiguda (cf.III, cap.1.4.3.), p.e..

⁴³ Aquest cas en què el *Dasein* esdevé “esclau del món” és un dels sentits filosòfics tradicionals en què s'ha emprat el terme ‘món’ des dels pitagòrics, Plató i el cristianisme (cf.IV, cap. 4 (punts i, ii)).

⁴⁴ Thomas, E., *Der Weltbegriff in Heideggers Sein und Zeit*, Peter Lang, Frankfurt a.M., 2006, 163: “La unitat essencial de l'ésser-en-el-món (*In-der-Welt-sein*) i el ser-intramundà (*Innerweltlichsein*)” rau en el ‘món’, que apareix en els dos.

⁴⁵ “*Intramundanitat*” del *Dasein* no equival a *mundicitat* de l'ens (cf.III, cap.1.3.3.1., apartat V). Precisament el *Dasein* apareix *defectivament* com a ens intramundà, doncs el seu ser més propi és *mundà*. El *Dasein* és *projectiu* i *llençat* en el món, mentre que l'ens intramundà (“coses”) compareix “en” el món, però no projecta ni hi està llençat.

7. Món i sentit a SuZ

Heidegger assumeix que *sentit* (SuZ, §§ 32, 65) equival a *horitzó* de la comprensibilitat del *ser*, i només en un segon moment s'aplica a l'*ens*. Aplicant la noció de *sentit* elaborada (cf. III, cap. 1.4.2.3., apartats II.1. i II.3.) la meua tesi és que el *sentit* del *ser* (de l'*ens*) és justament el *món*, en tant que *fons* de projecció (de la comprensió) del *ser*.⁴⁶ És a dir, *allò-amb-vista-al-qual* (*Woraufhin*) compareix l'*ens com a tal*. El *sentit* com a *horitzó*, *fons* i *englobant* que *possibilita* que l'*ens* tingui solta i evita que caigui en l'absurd, pertany a l'obertura del *món*.⁴⁷ El *món* com a *sentit* aglutina els moments ontològics esmentats [cf. *Conclusió 3*]⁴⁸ i se li pot afegir, a més, el caràcter *dinàmic* i *d'esdeveniment* del *món*, la seva *historicitat* (cf. III, cap. 3.4.; IV, cap. 5, 8).

Un altre resultat clar de SuZ és la tesi que *el món no és un ens*, mantinguda en el pensament posterior de Heidegger. La concepció del *món* com a *sentit* proposada va en sintonia amb la concepció *ontològica* del *món*. Les següents accepcions del '*món com a sentit*' haurien de clarificar l'ús d'aquesta expressió guanyada.

(a) El *món* no és l'*ens* intramundà, sinó *el sentit del ser de l'ens intramundà*.⁴⁹ És a dir, la condició de possibilitat que l'*ens* comparegui (tal i com és) "dins d'un *món*". En funció de què entenguem per '*ens intramundà*' aquesta primera accepció del *món com a sentit* obtindrà un o altre matís. '*Ens intramundà*'...

(a.1.) en sentit *restringit* es refereix només a l'*ens* de l'ocupació (l'útil, l'*ens a-mà*);

(a.2.) en sentit *ampli* a més de l'útil, es refereix també als altres coexistents (*Mitdaseiende*).

(a.3.) Fins i tot es pot entendre el *Dasein* com a *ens intramundà*⁵⁰, considerat en la seva utilitat i socialitat (externa).⁵¹ Heidegger implica que, de terme mig, el *Dasein* és "els altres"⁵², és a dir, *hom-mateix*.⁵³

⁴⁶ <<El projecte primari de la comprensió del *ser* "dóna" el *sentit*. La pregunta pel *sentit* del *ser* d'un *ens* té com a tema el *fons* de projecció de la comprensió de *ser* que està a la base de tot *ser* d'*ens*. (*Der primäre Entwurf des Verstehens von Sein »gibt« den Sinn. Die Frage nach dem Sinn des Seins eines Seienden macht das Woraufhin des allem Sein von Seiendem zugrundeliegenden Seinsverstehens zum Thema.*)>> (SuZ, 324-325/342). El projecte de *món* és el projecte *primari* o *originari* -esp. a *VWdG* i WS 1929/30 (cf. IV, esp. cap. 6.3.1.1. (però també als cap. 6.3.1.2., 6.3.1.3.), 8.3.3.)-.

⁴⁷ Més que no pas a l'obertura del *Dasein* o al *Dasein* mateix, que és la *concreció i concentració* de tal *sentit*, un "*efecte*" constituït -tot i que parcialment *constituent*- d'aquest *sentit* (o obertura del *món*) [cf. *Conclusió 9*].

⁴⁸ Em refereixo al caràcter "englobant" de totalitat, de condició de la relacionalitat de l'*ens* i del vincle del *Dasein* amb l'*ens*, de incomptabilitat (cf. III, cap. 1.3.4.3., apartat I), de fenomen fenomenològic, etc.

⁴⁹ No estic d'acord amb la tendència de Heidegger a llegir *el sentit del ser* (del *Dasein*... i en general) com a *temporalitat* i a reservar el terme '*món*' com a *sentit del ser de l'ens intramundà* [cf. *Conclusió 10*]. Aquest és només un ús, i cal deixar la porta oberta al *món* com a *sentit del ser en general*, precisament *en total* i en la seva *unitat*. Aquest punt de desacord amb el projecte de SuZ és un dels *motius* de la tesi presentada.

⁵⁰ En una visió incompleta, però no pas inhabitual.

⁵¹ Si el reduïm al que fa i al valor que això té pels altres (els coexistents). I és que l'existència del *Dasein* és, en sentit intramundà, coexistència (*Mitdasein*). És a dir, el nostre *Dasein* és per a l'altre *Dasein*, *Mitdasein* (coexistència, co-ser-hi). D'acord amb això, tot *Dasein*, com a *ens mundà* (ésser-en-el-món, transcendència) és també *intramundà*, en tant que cada *Dasein* és també "els altres" (l'altre *Dasein*, l'*ens* coexistent dins del *món* respectiu).

⁵² Haugeland ho diu així: "hom és ell mateix només un altre altre (*one is oneself just another other*)". És a dir, "cadascú de nosaltres és 'només una altra' persona, vivint en el món juntament amb tota la resta (*each of us is 'just another' person, living in the world along with everybody else*)". Haugeland, J., "Dasein Disclosed", a: Haugeland, J., *Dasein Disclosed (John Haugeland's Heidegger)*, (Rouse, J. (ed.)), Harvard University Press, Cambridge – Massachussets – London, 2013, 125.

⁵³ En el període del 1927/30 aquesta interpretació possible (i *parcial*) del *Dasein* com a *ens* "en el món" (més que com a

(b) El món no és cap ens, sinó *ser*. Més encara, el *sentit de ser* global d'una comprensió de ser de l'ens. En aquesta accepció el món continua sent condició de possibilitat del comparèixer de l'ens intramundà *com a* tal -accepció (a)-, però té un significat més fonamental. No remet només a l'ens intramundà, sinó a *l'esdevenir-se l'ésser-en-el-món*. Això és, a l'esdeveniment fonamental de la *transcendència* (1927/30), en la qual el món apareix en el seu vincle intern amb el *si-mateix* [cf. *Conclusions* 5, 17]. Dinàmicament l'anomenem '*transcendència*' i estàticament (en tant que ja *esdevingut*) '*ésser-en-el-món*'.⁵⁴ Simplificant: el món com a *sentit (de ser) de l'ens total* és un moment essencial de l'ésser-en-el-món, que "inclou" al Dasein *qua* ens en el seu si.⁵⁵ Però *el món*, ontològicament pensat, no s'ha d'assimilar amb *l'ens en total*. El món li cedeix justament a l'ens el seu caràcter *total* (cf. IV, cap.4., 5.2.1., 6.3.3.1., 7.1.2.).

A favor de la meua tesi, veiem com Heidegger, en la 1^a secció de *SuZ* (§ 18), parla del món (cf. III, cap.1.3.4.2., apartat I) amb el mateix terme que a la 2^a secció (§ 65) explicita el fenomen del *sentit* (cf. III, cap.1.4.2.3., apartat II): el '*Woraufhin*', '*allò sobre el fons del qual*', en el sentit d'horitzó (per a la projecció del ser de l'ens). El Dasein és un *ens* que "participa" privilegiadament d'aquest *sentit*, fons o *món*. Hi té un vincle passiu-actiu. No en va, el Dasein, (i) que sempre comprèn el ser, (ii) està constituït ontològicament per l'ésser-en-el-món (*SuZ*) o transcendència (SS 1927, SS 1928, WS 1928/29, *VWdG*)⁵⁶; i així (iii) "té món" (cosmovisió en sentit transcendental; WS 1928/29) i (iv) és configurador de món (WS 1929/30).

8. Tres nivells de la qüestió del món (a partir d'una interpretació de *SuZ*)

He desenvolupat una *interpretació en diagonal* de *SuZ*, identificant tres nivells fenomènics de la qüestió del món: (A) el món significatiu familiar, (B) la nihilitat i inhospitalitat del món i (C) el món propi (cf. III, cap.1, 2 i 3 respectivament). Degut a la copertinença ontològica de Dasein i món aquesta *triplicitat del món* també s'escau al Dasein⁵⁷ i, per això, també es parla de: (A) *familiaritat* (amb el món), (B) *esfondrament* (del món familiar) i (C) *apropiació* del món (mateix) "per part" del Dasein. *No* es tracta de tres mons diferents, sinó de diversos aspectes del fenomen ontològic del món. Potser es podria parlar de *modes* del donar-se el món, que impliquen cadascun d'ells la seva especificitat, convergint en un *concepte dinàmic i enriquit de món*:

(A) En l'anàlisi de la vida quotidiana i el tracte ocupat amb l'útil, el món només s'anuncia tímidament, atès que normalment, en tant que fons significatiu (*sentit*), no crida l'atenció. (B) En l'angoixa la normalitat desaperebuda del tracte s'ensorra i emergeix la *nihilitat* de fons sobre la qual existim

ésser-en-el-món) la representa el *Dasein fàctic dispers* enmig de l'ens, oblidat de la transcendència que l'ha fet arribar per primer cop al món, és a dir, a *si mateix* en tant que ésser-en-el-món (cf. IV, cap.5.3.1., 7.1.1., 7.3.1.).

⁵⁴ La transcendència ve a suplir l'assenyalat per la temporalització de la temporalitat o és la dimensió mateixa en què aquesta temporalització s'esdevé, i així ja no hi ha perill de considerar-la subjectivament. No és pas que, a *SuZ*, la temporalització s'esdevingués *en* la consciència, però, donada la identificació que s'ha fet a vegades del Dasein amb el subjecte, sí que s'entenia com un rendiment "subjectiu".

⁵⁵ Però ni el món és *extern* al Dasein mateix, ni el Dasein mateix és una *interioritat* respecte el món. Dasein i món van plegats, però no s'han de reduir un a l'altre.

⁵⁶ Ser-en-el-món = ser-un-projecte-de-sentit, ser-un-projecte-de-món. Entenent, però, que el Dasein mateix *no és el subjecte* del projecte, sinó que s'esdevé *en el projecte*. Per tant està *projectat* en tal projecte de sentit (món), a la vegada que existeix *projectant-se* en aquest món i, doncs, en un sentit encara per pensar, *reprojectant* el projecte de món en què es troba "constituït" d'entrada –i que ell no ha produït, però que es pot fer *seu* (apropiació)-.

⁵⁷ Heidegger insisteix més en aquesta triplicitat "modal" pel que fa al Dasein que pel que fa al món, com jo faig.

(malgrat intentar dissimular-ho).⁵⁸ En l'angoixa el *món* es mostra com a tal: el món *com a* món, el món *mateix*.⁵⁹ (C) En resoldre's el Dasein *entra en la Situació* on el món relleuix d'una *altra* manera, abans implícita, però fenomènicament inèdita fins el moment en què el Dasein fa el *salt*. Tot i que Heidegger no parla de 'món propi' (cf.III, cap.3.1.2., 3.3. (esp.3.3.2.3., 3.3.2.4.)), fer-ho ens permet donar una unitat més profunda a la qüestió del món a *SuZ*. Així, la 2^a secció de la 1^a part de *SuZ* no és una relliscada "existencialista" de Heidegger, sinó l'intent de posar sobre la taula la fonamentalitat de la *ipseïtat* - justament en la seva connexió interna amb el món-.⁶⁰ [cf.*Conclusió* 5].

Per facilitar la referència succincta a cadascun dels tres *aspectes* del món (ontològicament pensat) he emprat aquesta designació tècnica: **món 4A**, **món 4B**, **món 4C**. Cada "nivell" *es pot* considerar més *originari* que l'anterior, tot i que *fenomenològicament* el primer "nivell" sigui *bàsic*; és a dir, punt de partida indispensable. De manera aparentment paradoxal, més fonamental que la significativitat familiar del món (món 4A) ho és el seu fons i "fonament", la seva nihilitat i abisme (món 4B). Tot això es posa *fenomènicament* de relleu en la resolució que il·lumina els dos modes anteriors de ser del món: el món *explícitament* assumit en la seva nihilitat *fonamental* i reunida amb la seva significativitat *habitual*, és el *món propi* (món 4C). El món finit apareix *familiarment* i *abismal* en l'actuar essencial del Dasein⁶¹, que no dóna l'esquena a l'abisme (cf.IV, cap.6.3.1.3., esp.apartat II) ni hi sucumbeix, sinó que assumeix la significativitat del seu *món comú heretat* (món 4A), des de si mateix en la seva singularitat. Aquí s'explicita el vincle entre *món i llibertat*, és a dir, entre món i fons des-fonamentat o fonament abismal (cf.IV, cap.6.3.1.2., 6.3.1.3., , 6.3.3.2., 7.3.3.) [cf.*Conclusions* 16, 21]. *L'apropiació del món* no vol dir fer-se'l a imatge i semblança (el món propi no és un món individual), sinó assumir conjuntament la *familiaritat superficial* i la *nihilitat de fons* del món, des d'un existir fàctic *tensionat* per aquest *misteri*.⁶² El Dasein té el seu món en tant que món comú concret, que és *seu* però també *de tothom*. Ell hi existeix *singularment*, gràcies al fet que es troba en un espai *comú* de possibilitats pel comparèixer l'ens i la irrupció de l'altre. A continuació presento una taula amb els trets ontològics de cada "modalitat" del fenomen del món (concepte de món 4) -basat en *SuZ*, però no exclusivament-.

⁵⁸ La nihilitat de l'ésser-en-el-món (que pertany, doncs, al Dasein i al món) és presentada a *SuZ* (cf.III, cap.3.2.), però es desenvolupa més en els cursos i textos del període post-*SuZ* (1927/30) (cf.IV, cap.6.3.2., 7.3.).

⁵⁹ Ésser-en-el-món *com a* tal = ésser-en-el-no-res. <<L'ocupat estar-a-l'espera no troba res des d'on es pogués comprendre a si, així, s'aferra al no-res del món; ensopegant amb el món, el comprendre és dut per l'angoixa a l'ésser-en-el-món com a tal (*das besorgende Gewärtigen findet nichts, woraus es sich verstehen könnte, es greift ins Nichts der Welt; auf die Welt gestoßen, ist aber das Verstehen durch die Angst auf das In-der-Welt-sein als solches gebracht (...)*)>> (*SuZ*, 343/360).

⁶⁰ Sovint s'ha aplanat la complexitat de *SuZ* en considerar que el *món* només apareix en la 1^a secció -com a món quotidià familiar de l'útil-, mentre que la 2^a secció oblidaria el món i es centraria en la individualitat del Dasein. No puc estar més en desacord amb aquesta visió de les coses. El món no és oblidat -tot i ser *nominalment* negligit en la 2^a secció- i el Dasein no es pot identificar planerament amb l'individu, per radicalment *singular* que sigui.

⁶¹ Resolució a *SuZ* (cf.III, cap.3.3.) i instant o punta a WS 1929/30 (cf.IV, cap.7.2.2.2., 7.3.3.1.).

⁶² Sense sotmetre'ns a l'ens, ni cedir al deliri de la voluntat humana que menysté el misteri del món i de l'alteritat. Aquest *misteri* té a veure amb l'imperar del món, l'haver-hi fenomen i donar-se el tot, precisament en la seva relació íntima amb el Dasein que som. La pertinença del món al Dasein, *però també* del Dasein (fàctic) a un món que sempre el precedeix (cf.III, cap.1.3.4.3. (apartat I.2.), 3.4.2.2.; IV, cap.8.3.).

MÓN 4A	MÓN 4B	MÓN 4C
Món significatiu, familiar, inadvertit, “normal”.	Món no-significatiu, inhòspit, advertit <i>com a tal</i> , “anormal”.	Món propi o apropiat.
Relacionalitat significativa i context total per l’aparèixer de l’ens. Obertura del món.	Caràcter de nihilitat: no-res d’ens, no-significatiu. Una clausura del món familiar (4A)...	Assumpció de la significativitat finita del món. Obertura històrico-finita del món.
Accés principal per via de l’existenciari del comprendre (projecte).	Accés principal per via de l’existenciari de la disposició afectiva (estats d’ànim).	Cal un estat d’ànim fonamental <i>i</i> el “salt” del Dasein a l’existència <i>en</i> el món (resolució, instant, punta).
Caràcter <i>projectiu</i> del món: <i>en-què</i> i <i>amb-vistes-al qual</i> de tot projecte.	Caràcter <i>fàctic</i> del món: <i>en-què</i> ens “trobem” llençats (totalitat de concerniment).	Resolució i “acció essencial” (deixar-ser l’imperar del món).
Quotidianitat imperant (tendència a la caiguda: xerrar, curiositat, ambigüitat).	Angoixa, avorriment profund (trencament de la quotidianitat, cancel·lació del projecte).	Reconstitució del projecte de món en la seva finitud (“quotidianitat desperta”?).
<i>Lògos</i> comú (continguts raonables, comprensibles).	Enigma (sense contingut).	Reconstitució finita de l’enigma (totalitat singularitzada en la Situació).
<i>Món casolà</i> , acollidor, caliu de la llar (“pàtria”). <i>Ens</i> comprès <i>com a</i> això o <i>com a</i> allò (comprensió de ser vigent). <i>Ens</i> intramundà (útil, altres, “jo quotidià”).	<i>Món com a tal</i> : esfondrament del món 4A i irrupció del món mateix (no-res d’ens). <i>Ens immund</i> (sense món 4A) no comprès. “Experiència nihilista” de l’“ens mut i estult en un món inhòspit i poca-solta” -sense contingut. ⁶³	Ésser-en-el-món assumit (Dasein resolt): <i>vora</i> les coses, <i>amb</i> els altres i <i>respecte</i> si mateix (mort). <i>Ens</i> al qual se li dona veu i la “possibilitat” d’afectar la comprensió global del ser (“mort d’un món” ⁶⁴).
Es manifesta la superfície, l’escorça habitable del món.	Es posa de manifest el <i>fons</i> (abismal) inhabitable del món.	Compromís amb la superfície assumida des del fons (món finit).
Ocupació... manca de temps.	Buidor (des-ocupació)... opressió del temps.	L’acció essencial no és ni buidor ni frenesí ocupat (instant).
El món familiar s’imposa sense que el Dasein ho adverteixi (Dasein inadvertidament “passiu”).	El món mateix s’imposa de manera manifesta (Dasein advertidament “passiu” i oprimat – en l’angoixa o en l’avorriment (amplitud opressiva del món)).	El Dasein assumeix el caràcter llençat-fàctic <i>i</i> projectiu-lliure del món i de si mateix finitament. Es guanya el món com a tal en el seu imperar. Dasein “actiu” en el món.
El món <i>és</i> ... i apareix gairebé de forma “objectiva” quan apareix (es confón amb el “món” i l’univers).	El món <i>s’esdevé</i> de manera manifesta com a fons abismal i nihilitat (el món com a món).	El món <i>s’assumeix</i> com a tal, en el seu doble caràcter significatiu i de nihilitat. Món finit.

⁶³ L’ens que es dona sense possibilitat no té “contingut”, només està-aquí en el sentit peculiar d’una presència sense interès. És un ens sense mundicitat, orfe de món (4A), buidat per la nihilitat del món 4B. L’ens que es denega (*WIM*, WS 1929/30) i amb el qual no hi ha res a fer equival al *real sense realitat* (Philipse), a l’*ens sense ser* (Carman) (cf. III, cap. 2.3.1.3. (apartat II.2.); IV, cap. 7.3.2.), que es correspon amb el *món com a tal* (món 4B). Ambdós apareixen gràcies a l’angoixa, tot i que el primer és un fenomen de l’ens (és el límit del fenomen ontic) i el segon un fenomen del ser.

⁶⁴ Per aquesta possibilitat em baso, en part, en la interpretació de Haugeland (cf. III, cap. 2.3.2.3. (apartat II.3., al final); 3.3.3.4. (apartat III), 3.4.2.2. (apartat I, II)) [cf. *Conclusió 15*].

Narrat des del Dasein veiem que aquell que es resol (C) re-constitueix la *familiaritat* (del tot) (A) sense fugir de la *inhospitalitat*⁶⁵ fonamental (no-res) que el constitueix com a ésser-en-el-món (B). La noció de *finitud* indica aquest estat de coses ontològic, “revel·lat” en l’assumpció pròpia del món (cf.III, cap.3.1., 3.3. (esp.3.3.2.4.), 3.3.5.).⁶⁶

La *dinàmica*⁶⁷ modal de **familiaritat / nihilitat / apropiació** (identificada en el fenomen del món), amb el seu joc de passos endavant i enrere, és traslladable a tot fenomen regional o particular; atès que el món no és més ni menys que *el fenomen* a seques, *l’haver-hi fenomen* (cf.III, cap.1.3.4.3. (apartat I.4.), 1.4.1., 2.3.2.2., 2.4., 3.3.5., 3.4.1.2.; IV, 3.2.1., 5.3.2., 6.1.3.1., 6.3.1.1., 6.3.1.2. (apartat I), 6.3.3.1. (apartat II), 7.2., 8.2.1., 8.3.4.). L’estructura dinàmica del món es “reflecteix” o “s’instancia” en les particularitats de tota manifestació òntica particular o regional.⁶⁸ El Heidegger madur expressa amb totes les lletres aquest “reflexe” o “instanciació” del mundar del món en el ser-cosa de la cosa (ara pensada en la seva “mundanitat” i no de manera simplement objectiva).⁶⁹ També Fink considera que el *joc* és un símbol del món, que reflecteix *precisament* el *mundar del món* en l’humà que juga amb les coses.⁷⁰ Desenvolupar aquesta qüestió en paral·lel als resultats d’aquesta tesi és una tasca que queda pendent per més endavant.

9. La problemàtica distinció entre món i Aquí, obertura del món i obertura del Dasein

He intentat establir un matis conceptual per diferenciar *l’obertura del món* de *l’obertura del Dasein* que no es troba en la lletra de *SuZ* (cf.III, cap.1.4.1.). L’absència d’una mínima distinció entre *món* i *Aquí* comporta una insuficiència en el tractament ontològic del món, reduït sovint a *l’obertura de l’ens intramundà*, sense assolir el seu sentit estricte.

Per ser breu. (i) Fenomenològicament s’observa un contrast entre l’*amplitud* del món⁷¹ i la *concreció* de l’Aquí, que permet un aquí/allí/més enllà, sense assolir per ell sol l’*espacialitat* còsmica ni el caràcter *total* (i problemàticament *comú*) del món.⁷² (ii) A pesar que món i Aquí es copertanyen

⁶⁵ La *inhospitalitat* és <<el mode fonamental, encara que quotidianament encobert, de l’ésser-en-el-món (*Unheimlichkeit ist die obzwar alltäglich verdeckte Grundart des In-der-Welt-seins*)>> (*SuZ*, 277/296). La *consciència* és el Dasein en tant que inhòspit ésser-en-el-món (món 4B; Dasein 2), que des del fons encobert de la nihilitat, crida al Dasein del cas (Dasein 1) (cf.III, cap.3.2.2.).

⁶⁶ Assumpció que no és altra cosa que una responsabilitat ontològica insinuada per Heidegger a *SuZ* com a ser-culpable i prendre sobre si el ser-fonament-d’una-nihilitat (cf.III, cap.3.2.3.).

⁶⁷ No es tracta d’una dialèctica en sentit hegel·lià, ja que no hi ha *necessitat* en un procés “peculiarment” fàctic.

⁶⁸ P.e., en l’aprenentatge d’una pràctica (cuinar), en la relació amb animals, en qüestions familiars, en lectures literàries o passejos casuals, en el propi viure en relació a si, en la feina i l’ofici, en la vida social i veïnal, en la cosa propera...

⁶⁹ L’exemple de la gerra exposat a “Das Ding” (1950) és un cas paradigmàtic del que vull dir (cf.GA 7, 165-187). W. Marx entén el “reunir-se (*Versammeln*)” de la cosa en el seu ser-cosa com un “romandre del món (*Verweilen von Welt*)” o “del Quarter (*des Gevierts*)” (cf.GA 7, 180-181). Amb aquest *romandre* “Heidegger vol expressar com s’“individualitza” l’essència del món, com s’incorpora (*einverleibt*) en una cosa particular com “la del tipus de la gerra”. “Aquest procés d’individualització de l’esdevenir del món (*Weltgeschehen*) és el “temporalitzar” d’una simultaneïtat (*das “Zeitigen” einer Gleichzeitigkeit*)”. Marx, W., *Heidegger und die Tradition*, Felix Meiner, Frankfurt a.M. (ed.orig.1961), 2ª ed.revisada, 1980, 194.

⁷⁰ Cf. Fink, E., *Spiel als Weltsymbol*, W.Kohlhammer Verlag Stuttgart, 1960, 218-241.

⁷¹ Que tracto sobretot des de l’avorriment profund en el WS 1929/30 (cf.IV, cap.7.2.2.2.).

⁷² Sobre l’espacialitat i el món (cf.III, cap.1.3.5. (esp.1.3.5.3.)), sobre el caràcter comú del món (cf.III, cap.1.3.6. (esp.1.3.6.3.)) i sobre el caràcter total (cf.III, cap.1.3.4.3. (esp.apartat I.1.), 1.4.2.1. (esp.apartat I), 1.4.2.3. (apartat II.3.), 2.1.1.3., 2.2.2.4., 3.3.5., 3.4.1.2. (apartat III.2.); IV, cap.4, 5.2.1, 5.2.2., 6.1.3.1., 6.3.1.2. (apartats I i II), 6.3.3.1. (apartats II.1. i II.4.), 7.1.1.2., 7.1.2., 7.2.2.2., 8.2.1., 8.3.2.1.).

essencialment i se solapen –l'*amplitud* sense *punta* ni concreció, no seria res-, cal assumir que l'obrir-se de l'Aquí (obertura del Dasein) requereix que la dimensió *ampla* i *total* ja sigui oberta (obertura del món). El Dasein no escull el seu món, ni el seu Aquí, tot i que existint els *configura*.⁷³

En el treball textual detallat de *SuZ* he establert algunes distincions que Heidegger no fa.

(i) En primer lloc, la distinció entre *obertura del món en sentit fort* -com a *donació* de la comprensió del ser, de la manifestivitat *total* de l'ens *com a tal* (cf.IV, cap.6.1.3.1., 6.3.3.1. (apartat II), 6.3.3.2. (apartat II) i en general cap.7); és a dir, de la unitat de la diversitat del ser (cf.IV, cap.8.2.1.)- i *en sentit feble* (com a *intramundانيت*, obertura del "món"; en rigor, "obertura" global de l'ens intramundà).⁷⁴ Només en aquest sentit *feble* accepto que es *recondueixi* l'obertura del "món" a l'obertura del Dasein (amb l'accent en el seu *ser-en-el-món*⁷⁵), com fa Heidegger.

(ii) En segon lloc, la distinció entre l'*obertura del món* (*donació* i *imperi* d'una comprensió del ser) i *obertura del Dasein* (*assumpció*, pròpia o impròpia, d'aquesta obertura del món -comprensió global del ser- en l'Aquí concret del Dasein).⁷⁶

En cap cas es pot establir un tall com si es tractés de dos esdeveniments *independents*. Els moments en què Heidegger mostra millor aquesta copertinença (i on s'apunta implícitament al *matís diferencial*) es troben en les anàlisis dels estats d'ànim.⁷⁷ En la disposició afectiva s'assenyala la unitat⁷⁸, totalitat⁷⁹ i caràcter cadent⁸⁰ de l'obertura (cf.III, 1.4.2.1., apartat I), per això és en els estats d'ànim fonamentals (angoixa i avorriment, sobretot) que l'obertura mateixa del món i del Dasein es donen en la seva copertinença i solapament.

L'*obertura* possibilita l'estar-descobert de l'ens (cf.III, cap.2.3.2.2.) i, a la vegada, és la *donació* de ser en què el Dasein existeix. Aquesta donació no és *produïda* per ell, sinó *assumida* (pròpiament o impròpia) -i només en aquesta mesura *configurada* per ell (re-projectada)-. Concebo l'obertura fonamental com a *obertura del món* en sentit *fort*⁸¹; per tant, l'obertura del *ser* és, de manera més concreta, *l'esdevenir el món* com a unitat de la diversitat ontològica històrica total.

⁷³ Tal i com és ell constituït "passivament" per aquest esdeveniment (transcendència, imperar del món, diferència ontològica i comprensió del ser), també hi té un paper "actiu", re-projectiu, capaç d'afectar *Aquí* i *món* (que és comú), i afectant així també als altres, en el seu Aquí singular.

⁷⁴ I a sobre, sovint en el sentit encara *més reductiu* de l'*estar-descobert* l'ens intramundà, però ni tan sols al complet. Doncs es remet *principalment* a l'ens a mà, *parcialment* al que està-aquí i obvia *sistemàticament* "els altres".

⁷⁵ El "món" que apareix en l'estructural 'ésser-en-el-món' no es pot reduir al "món" (ens), ni tan sols a l'obertura del "món" –la qual *es pot* contraposar, com fa Heidegger a l'obertura més originària *del* Dasein-. El món és l'imperar de la comprensió del ser històrica, precisament com a *totalitat* -totalitat que cal interpretar com a *totalitat de ser* (totalitat de possibilitats de ser) com apareix especialment a: cf.III, cap.2.4.; IV, cap.8.2.1.). Veure-ho també a: cf.III, cap.1.4.2.1. (apartat I, punt B), 2.1.1.3. (apartat I, part iii), 3.3. (intro), 3.3.4.1., 3.3.5., 3.4.1.1. (apartat I); IV, cap.6.3.1.1. (apartat I, punt A), 7.1.3.4., 8 (introducció general).

⁷⁶ Distincions elaborades sobretot a: cf.III, cap.1.4. (intro) i 1.4.1. (tot i que també apareixen més dispersament a: cf.III, 1.3.4.2. (apartats II, III), 1.3.4.3. (apartat I.4.), 1.3.5.3. (apartat I), 1.3.6.3. (apartat II), 1.4.2.1. (apartat I), 1.4.2.2. (apartat III), 2.3.2.2. (apartat I), 3.3.1., 3.3.5., 3.4.1.1. (apartat III), 3.4.1.2. (apartats III.1., III.2.)).

⁷⁷ Thomas (2006), 136. "La disposició afectiva és l'obertura "òntico-ontològica" en total (*im Ganzen*)".

⁷⁸ És a dir, l'obertura del Dasein i l'obertura del món són dos moments *del* mateix -la distinció és sobretot conceptual-.

⁷⁹ Aquesta totalitat possibilita la intencionalitat respecte l'ens (teòrica, pràctica, estètica, volitiva, sentimental).

⁸⁰ És a dir, orientat a l'ens de l'ocupació, a l'ens que ens afecta i ens concerneix, i en el qual tendim a absorbir-nos.

⁸¹ L'esdeveniment unitari de la donació de la totalitat diversa dels modes de ser (cf.IV, cap.8.1., esp.8.2.1., 8.3.).

10. Apunt crític I: la irreductibilitat del món. És el món un existenciari?

Una altra conclusió de la investigació és que **el món no es pot reduir ontològicament a un existenciari**⁸² -malgrat el que diu Heidegger en ocasions-⁸³. Que el *món* no sigui reductible al *Dasein*, no vol dir que sigui un fonament absolut. Ni el *món*, ni el *Dasein*, ni *l'ens* (en general) ho són. Part de la consistència del món s'obté *negativament*: *no* és *l'ens* (*ni l'ens* en total) i *no* s'identifica amb el *Dasein*. Cal pensar simultàniament aquest *no* ser una cosa *ni* l'altra amb l'originària *doble pertinença* ontològica *del món al Dasein*⁸⁴ i *del món a l'ens*⁸⁵. Aquesta “relativitat” ontològica *a tres* és definitiva i representa un esquema del problema del món.

Sense Dasein no hi ha món (diu Heidegger), però *sense món no hi ha Dasein* (insisteixo). Però, a més, *sense ens tampoc hi hauria món* (*ni Dasein*, doncs!), però és que *sense món no hi hauria* (accés a l'*ens*). L'*ens* no seria (*com a tal*), si per *ser* cal *fenomen*.⁸⁶ Heidegger veu que parlar del món *categorialment* comporta l'“ontificació” d'un fenomen radicalment ontològic.⁸⁷ Però reduir el concepte de món a un *existenciari* tampoc em sembla del tot escaient. El fenomen del món exigeix repensar les distincions i relacions entre les formes de ser acceptades a *SuZ*: ser-a-mà, estar-aquí, existència. El *mundar del món* no s'esgota en la *presència* de l'*ens*⁸⁸, però tampoc en l'*existència* comprensora del *Dasein*, no obstant això, pertany de *diferent* manera a les dues. El món és *la* dimensió mateixa *on* s'esdevé això: el *donar-se* o *esdevenir-se* de l'“espai”, de la fenomenalitat o manifestivitat de l'*ens* (WS 1929/30) [cf. *Conclusions* 18, 19, 20, 23]. El món no es redueix a cap de les *formes de ser* de les quals n'és *condició*. Tot i estar internament vinculat amb la *forma de ser* del *Dasein*, no se'l pot *reduir* a un existenciari⁸⁹: aquest és el gruix del *problema del món*. Per evitar tot reduccionisme cal no oblidar el paper del concepte “neutre” d'*ens* en el joc del món.

En resum, **l'obertura del món** -en sentit estricte⁹⁰- “**té**” **quelcom irreductible al Dasein**. Així que em nego a reduir-la a un existenciari. Això no exclou que, des d'un cert enfocament⁹¹, el món sigui *certament* un existenciari, donada la seva imbricació interna amb el *Dasein*. *Món i Dasein* són ontològicament *interdependents*, així com l'obertura del món i la del *Dasein* [cf. *Conclusió* 9], i *irreductibles*.

⁸² Aquesta interpretació no és cap invenció meua, la trobem en Fink (cf. Fink, E., Eugen-Fink-Archiv, Z-XIV, [VIII/1a] (cf. IV, cap. 5.2.2. (final)) o més recentment en Thomas (cf. II, cap. 1 (Thomas); III, cap. 1.3.1., etc.). Thomas va encara més enllà i *afirma* que el món “és tant un existenciari com una categoria”. Cf. Thomas (2006), 132.

⁸³ Aquesta crítica parcial al Heidegger de *SuZ* s'entén millor des de *l'eix Dasein-món-ens* [cf. *Conclusió* 6].

⁸⁴ Al *Dasein* en general i al *Dasein* del cas, en cada cas!

⁸⁵ Encara que la *pertinença* del món al *Dasein* sigui *més originària*, no s'ha de menystenir la del món a l'*ens* -que ja està dita en la primera: que el món “pertany” al *Dasein*, sent el *Dasein ens*, implica una pertinença del món a l'*ens*-. Aquí, no segueixo a Heidegger, perquè es tracta de trencar la possible endogàmia entre *Dasein* i món (ontològicament pensat), que “deixa fora” del joc a l'*ens*, i que pateix el risc de recaure en un “estrany” idealisme.

⁸⁶ I si pensem *ser* com a *comprensió del ser* -en el sentit heideggerià com a estar-projectat i projectar-se (en possibilitats)- (cf. III, cap. 3.3. (principi)).

⁸⁷ La concepció habitual del món com a *univers* emprant categories de l'*estar-aquí* encobreix encara més el problema.

⁸⁸ En sentit *general* del comparèixer l'*ens* d'una manera o altra, i no en sentit *específic* d'*estar-aquí* davant.

⁸⁹ El món no és *només* un mode de ser d'un *ens* (*Dasein*).

⁹⁰ Que prendrà diversos noms després de *SuZ*: ‘projecte de món’ (SS 1928, *l'WdG*, WS 1929/30), ‘imperar del món’ com a ‘essència’ d'aquest (WS 1929/30)...

⁹¹ Com és el cas d'una analítica *existenciària* del *Dasein*, en què el món apareix com a fenomen indispensable, però no és l'objectiu de la investigació.

Igualment problemàtica resulta la relació entre *món i ens*. No obstant la independència relativa derivada del fet que el món *no és un ens*, hi ha una dependència interna massa obviada per Heidegger, degut a la insistència en el vincle *primordial* del món amb l'ens que comprèn el ser. Però el “*contingut*” *del món*⁹² [cf. *Conclusions 4, 21*] no és independent de l'ens. La significativitat no li advé a l'ens de manera externa com si aquest fos matèria informe. L'*ingrés en el món* de l'ens (cf. IV, cap. 6.1.2.) possibilita la manifestació del *seu ser*, de manera que l'ens “esdevé” fenomen. Però l'ens no és *creació* del món, ni del Dasein. El *ser* de l'ens es dona *gràcies al món*, no *a causa del món*. El món no produeix l'ens, però *tampoc* el seu *ser*! Ni tan sols es pot dir que determini el *què*, el *com* o el fet *que* hi hagi o no hi hagi aquest o aquell *ens* aquí o allà. Això sí, del món depèn la *possibilitat del ser*⁹³ de l'ens (el seu *possible manifestar-se* com a l'ens que és).

11. Apunt crític II: descompensació del Dasein en detriment del món en Heidegger

En Heidegger hi ha una *descompensació* en la cooriginarietat i copertinença del Dasein i el món (ja a *SuZ*). Heidegger insisteix molt en el *per-mor-de* (del Dasein) que aplega la totalitat de nexes significatius i configura el tot holístic significatiu, desvetllant la impressió (esbiaixada) que el Dasein *funda* el món “pràcticament com si” fos *anterior* al món que “fundaria”.⁹⁴ Però això no té cap ni peus, com es veu en el concepte de *transcendència* del període 1927/30 [cf. *Conclusió 13*].

A *SuZ*, el *desequilibri* conceptual entre ‘Dasein’ i ‘món’ té tres moments: (I) Els paràgrafs inicials sobre el món (§§ 14-18) on s'estableix que *el món és un existenciari*. (II) La 2^a secció (§ 69 c), quan s'apunta que el mode de ser del món és *com* el del Dasein, això és, *existència* –“el món també *hi és* (*da ist*)”- (III) i que “el Dasein existint és el seu món” (cf. III, cap. 3.4.1.2., apartat III.1.).

Però també en el període post-*SuZ* s'accentua el paper del *per-mor* i de la *llibertat*, que en alguns llocs textuais s'apoderen gairebé del concepte sencer de *transcendència* (SS 1928, *VWdG*). Aquesta lectura és excessiva, ja que si es concep la transcendència com un fenomen més proper a la *ipseïtat* que al *món*, ens aboquem a l'idealisme i a la reducció “subjectivista” del món. En tal cas el caràcter *a priori* i *total* del món es “fundaria” en la transcendència, *reduïda* a estructura de la ipseïtat i del *per-mor* -malinterpretables com a estructures de ser d'un *ens particular* (Dasein), que s'acaba identificant amb el subjecte individual-. Però la *transcendència* és un esdeveniment ontològicament irreductible que permet parlar del *Dasein* (ens) i del *món* (3 i 4). És cert que ella es pot enfocar i elaborar des de la *ipseïtat* o des de la *mundanitat*, però no es redueix mai a cap de les dues estructures de ser. La transcendència *no és* un *acte* del Dasein i el Dasein *ontològicament* no antecedeix a la transcendència. (cf. IV, cap. 5.2.).

Aquesta “correcció” vol mantenir la *tensió* entre ipseïtat i mundanitat sense resoldre [cf. *Conclusió 5*]. La totalitat i facticitat que se'ns imposa i ens afecta (*afectivitat*) no és producte de la ipseïtat. Ara bé, la ipseïtat permet que es doni el món familiar significatiu i que ens importi l'ens: les coses, els altres i nosaltres mateixos... Aquesta ipseïtat pot ser assumida *pròpiament* i, així, el món apareix amb la seva llum

⁹² La seva *significativitat* concreta, els *modes de ser* diversos que unitàriament conformen el “material” d'un món.

⁹³ Aquest *possible ser* no és *finít* i *històric* (el món com a *possibilitament* i condició de tot límit, i en especial, com a limitació del possible (cf. IV, cap. 8.3.5.)) [cf. *Conclusió 21*].

⁹⁴ Aquesta és bàsicament la interpretació de Hackenesch (cf. IV, cap. 1.2.2.).

pròpia, finita, però total (món 4C). Habitualment, però, la *ipseïtat* és oblidada com a estructura en l'existir quotidià (en el món 4A) que concep el món com un *tot objectiu extern* (“món”), i a si mateix com un pedaç d'aquest tot (cf.IV, cap.7.1.3.3., 7.1.3.4.), dotat, això sí, d'un interior subjectiu que malda per representar-se l'exterioritat. Però el Dasein pateix sotracos afectius de fons que mostren el *món* com a tal en la seva *nihilitat* (món 4B) i, a la vegada, apunten a la *ipseïtat* quotidianament oblidada. Aquest és *l'instant* en què el Dasein pot aferrar unitàriament el *món (propì)* i a *si-mateix* -com a Aquí del ser en el tot (món)-, precisament *entrant en Situació*, en un pas en què la singularitat de l'existència i la “universalitat” del món ja no estan renyides (cf.III, cap.3.3.5.). Ara bé, ni la *resolució* (cf.III, cap.3.3.) ni *l'instant* (cf.III, cap.3.4.1.1. (apartat III); però sobretot: cf.IV, cap.7.3.3.) donen lloc a una reconciliació del subjectiu i l'objectiu en l'absolut. En ells, senzillament s'explicita la *finitud* de l'esdeveniment del món i del ser, i també de la irrupció del Dasein enmig de l'ens [cf.*Conclusió 21*]. *Ser finit* no equival a ser-subjectiu, sinó que pertany al propi *misteri* del Dasein, del món, del ser.⁹⁵ No hi som sense món, però d'alguna manera *som* el món. Sense nosaltres no hi hauria món ni ser⁹⁶, però nosaltres només hi som (com a tals) en tant que es dóna el món i el ser.⁹⁷

12. La doble cara del món (de SuZ als textos del tram 1927/30)

Arrel dels diversos aspectes del fenomen del món detectats a SuZ [cf.*Conclusió 3*] i prenent seriosament la caracterització heideggeriana del *món* com a *fons sobre el qual* (*Woraufhin*) de l'existir comprensor i del comparèixer l'ens, es pot considerar **la tensió** món 4A / món 4B (significativitat/nihilitat) com el “*fonament*” del Dasein.⁹⁸ Per tant, és adequat parlar d'una **doble cara del món**: la *diürna* (o familiar significativa) i la *nocturna* (o inhòspita nihilista). Hem d'evitar reduir el món a la *cara familiar* (cf.III, cap.1) o a la *inhòspita* (cf.III, cap.2).⁹⁹ Només l'*estira-i-arrotonsa* del *diürn* i el *nocturn* il·lumina els trets ontològics del món (cf.III, cap.3).¹⁰⁰

El *joc* de llum i fosca (“presència” i “absència”) és pensat en Heidegger cada cop més en termes de *ser* i *veritat* de ser (com a des-ocultament).¹⁰¹ La *cara nocturna del món* és essencial al *joc* històric de la *veritat* del *ser* i atorga pes al *no-res*.¹⁰² La tensió dia / nit, familiaritat / inhospitalitat no es perd¹⁰³ pas, però

⁹⁵ Que hi ha ens enlloc de no-res. Que es dóna un món en què existim i les coses es mostren. Que *som* (en) el món. Que el tot no és una exterioritat que ens engoleix, sinó que és la nihilitat de la *pròpia* estructura de l'ésser-en-el-món (o transcendència) la que ens *pot* engolir. Que el nostre existir és determinat pel món, però co-determinem el món existint. Que la llibertat i la nihilitat són indispensables per tal que imperi un món en què existim oblidats de l'abisme. Etc.

⁹⁶ Malgrat la fascinació dels humans per la moderna capacitat de transformar l'ens, molt abans que la capacitat tècnica i el saber objectiu assolissin els actuals nivells fàustics, ja érem *configuradors de món*. Ho som *essencialment*.

⁹⁷ Rebem un món (en el qual podem irrompre enmig de l'ens) i l'única manera de rebre'l és *existint*. Existint entrem en consonància amb el tot del possible, modificant *l'ens mateix* de maneres impensades, seguint una “lògica” que no té a veure amb la lògica de la voluntat.

⁹⁸ Aquí no uso ‘fonament’ en el sentit específic de Heidegger. En tot cas, hi ha marge per *forçar* una interpretació del *món* (en el seu oscil·lar entre significativitat i nihilitat) com a *fonament abismal* (cf.IV, cap.6.3.1.3.).

⁹⁹ Fink ja havia establert aquestes dues cares. Cf. Vetter, H., “Die nächtliche Seite der Welt (Anmerkungen zu Martin Heidegger und Eugen Fink)”, a: *Welt denken (Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks)*, Nielsen/Sepp (eds.), Karl Alber, Freiburg - München, 2011, esp. 186, 198-201.

¹⁰⁰ Caràcter de totalitat, vincle intern amb la ipseïtat, caràcter d'esdeveniment i historicitat (*el món munda*) –vincle amb la qüestió del temps-, caràcter de sentit (vincle amb la qüestió del ser), vinculabilitat Dasein/ens, etc.

¹⁰¹ La veritat com a *a-létheia* (des-ocultament) implica la *lethé*, com a ocultament previ, fondària, ombra... Ve a ser l'obertura-clausura indicada a SuZ (cf.III, cap.2.3.2.2. (apartat II, III)), pensada unitàriament.

¹⁰² Esp. important entre el SS 1928 i el WS 1929/30 (cf.IV, cap.6.3.2., 7.3.2.2., 7.3.2.3.). Aquesta *nit* (no-res) anticipa el

trobem en Heidegger la invitació a pensar-la *unitàriament i íntegra* –i en una certa *explicitesa* existencial- en la *resolució* (cf.III, cap.3), l'*instant* i la *punta* singularitzada (cf.IV, cap.7.2.2.2., 7.3.3.) (món 4C).

De *les dues cares del món* domina *fenomènicament* la diürna -significativitat (món 4A)-. Però *fenomenològicament i ontològica* “predomina” la nocturna -nihilitat¹⁰⁴ (món 4B)- (cf. *SuZ*, 189/211). És a dir, el pes recau en el *fons* sobre el qual es basteix l'èsser-en-el-món i el ser en general.¹⁰⁵ La inhospitalitat del món obert en l'angoixa (B) és l'altra cara del sentit de ser *en què* existim normalment (A), i obre l'ocasió per a la resolució (C). Si el Dasein es resol, existeix *pròpiament* en el món, i no en una pura nihilitat. El món s'obre, *llavors*, com a Situació (singular i total). És un món assumidament *familiar* i de fons *inhòspit*: un món finit assumit des de si (cf.III, cap.3.3.2., 3.3.3., 3.3.5.). És una síntesi entre la *familiaritat* (caiguda) i la inhabitable *nihilitat*? En la qüestió del món està en joc una *tensió irresoluble* o una *síntesi possible*?¹⁰⁶

En la *resolució* (o *instant*) es “projecten” con-temporàniament (d'un sol cop) possibilitat i impossibilitat, existència i mort, significativitat i nihilitat. Aquesta *simultaneïtat*¹⁰⁷ no és superació ni acumulació. No “es guanya” res de nou! Més aviat és una peculiar *fenomenització* o explicitació de l'estructura dinàmica completa de l'existir i del món mateix. El Dasein resolt continua existint en el món significatiu comú (4A) *vora* les coses i *amb* els altres, però sense obviar la fonda nihilitat (4B), mantenint la tensió i evitant l'oblit del món com a tal (finit), del ser i de si mateix. El Dasein resolt s'obre a la Situació en què el *món* es mostra tal i com és en cada cas, en les possibilitats més pròpies, sobre el fons de nihilitat, sense absorbir-se *per ara* en el “món” (ens) -l'obertura *apropiada* del món sempre pot tornar-se a dissimular i tancar-.

La unitat “doble” del món en l'apropiació es mostra com la *tensió* originària entre *tot / no-res*, *totalitat / nihilitat*, fins i tot, entre *ens / ser* o *Dasein / resta de l'ens*. En el període 1927/30 s'exposa que el

concepte de *terra (Erde)* de *L'origen de l'obra d'art* (1935/36). Fink concep la *terra* com <<l'elemental i impenetrable que suporta primerament tota manifestivitat (*das Elementare, das Undurchdringliche, das alle Offenbarkeit erst trägt*)>> (Fink, E., *Welt und Endlichkeit*, Königshausen + Neumann, Würzburg, 1990, 173) i <<clausura de ser (*Seinsverschlossenheit*)>> (Fink, E., *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*, Karl Alber, Freiburg - München, 1977, 283). La veritat és *existenciària* des de la cara *diürna*, però no pas *nocturnament*; en tal cas és <<un esdeveniment còsmic (*ein kosmisches Geschehen*)>> (Fink (1990), 177). La nit on es fonen els límits resulta impenetrable al concepte i, malgrat tot, és base i fonament del món diürn (comprendre, possibilitats delimitades) (Vetter (2011), 201). Recorda el caràcter dionisiac del ser en Nietzsche.

¹⁰³ Es reflecteix en tensions conceptuals (1927/1930): fonament / abisme (cf.IV, cap.6.3.1.3.), llibertat / contrafort de la llibertat (cf.IV, cap.6.3.1.2. (apartat II)), món com a *possibilitament* (que *de-limita* la possibilitat (cf.IV, cap.8.3.4.))...

¹⁰⁴ El *no-res del món* (món 4B) no es dona en l'absència d'ens que estigui-aquí, sinó en la seva *estranya* presència (denegar-se de l'ens (*WIM*, WS 1929/30)), sense circumstància ni context. L'ens compareix (en inhibir-se la *pre-estructura* del *com a*), car no deixa de ser *fenomen*. Però com que el comprendre interpretatiu és *necessari* podem expressar l'*experiència nihilista* de l'ens dient que *l'ens compareix com a no-res en particular*. A més, el no-res de món o fons inhòspit ajuda a mantenir una visió finitista, dinàmica i històrica del món; evita concebre'l com un marc fixe i independent de l'existir. El món -com el Dasein- implica dinamisme, història, esdevenir.

¹⁰⁵ El ser es comprèn *gràcies* al projecte d'un món *finit* fonamentat abismalment en la llibertat (cf.IV, cap.6.3.1.3.).

¹⁰⁶ Heràclit o Hegel? Sigui com sigui, no es cancel·la la *negativitat* en Heidegger (*nihilitat* del món, de l'estar-llençat, del projecte, del Dasein (cf.III, cap.3.2.; IV, cap.6.3.2., 7.3.2.)).

¹⁰⁷ Aquesta temporalitat específica -en què també el món advé sota una llum peculiar que permet *viure* el vincle entre mundanitat i ipseïtat sense la problemàticitat que l'expressió conceptual genera- no abandona ni la *familiaritat* comuna, ni la *inhospitalitat* abismal de la nihilitat com a fons del món.

no-res com a fons permet la donació de la *totalitat* de l'ens.¹⁰⁸ Aquesta tensa dualitat unitària *no és dialèctica*, sinó que “s'explica” més aviat com a *joc*.¹⁰⁹

La copertinença i oscil·lació diürna-nocturna permet assolir el “món propi” (món 4C que, en part, queda per pensar). Romandre en el *dia* absolutitza el món quotidià, que apareix com a *objectivitat* dominant, fent-nos cecs al seu caràcter històric i finit, co-constituït pel nostre propi ser. Per contra, la intempèrie de la *nit* no és humanament tolerable, i només n'hi ha testimoni un cop *hem tornat* al món comú de la parla, que permet l'expressió i la comunicació. Però sense haver viscut la *nit* el dia roman rígid, dogmàtic i nèciament “objectiu”. Només des de l'experiència nocturna del món ens podem *apropiar* del nostre ser-hi, que és un ésser-en-el-món. L'exercici de la llibertat fàctica i situada exigeix no instal·lar-se definitivament en cap de les dues *cares* del món. *Que el dia no ens encegui i que la nit no ens ofusqui*, si volem fer-nos amb el fenomen ple del món.

Aquesta *dobte cara del món* es pot expressar d'una altra manera: el món és simultàniament *superficial* i *profund*.¹¹⁰ Només en estats d'ànim fonamentals, com l'angoixa i l'avorriment *profund*¹¹¹, s'obre el món *com a tal*. D'entrada no sembla adient qualificar el món de profund, si això s'entén com un “invisible” estar dessota. El món seria, més aviat, allò proper i “superficial”. Però si la profunditat consisteix en *ser base i fonament abismal* de l'existir -en *proximitat inefable* i *llunyania sempre amenaçant*¹¹²-, llavors el problema del món és eminentment profund¹¹³, i precisament per això ofereix un aspecte “immediat” superficial.¹¹⁴

Tendim a romandre en el *món diürn quotidià* (desapercebut i dominat per l'hom i la dispersió), cecs respecte *la cara nocturna del món*. Restem còmodament en la *superfície* i defugim la *profunditat* (del món i del nostre ser-hi) sota els nostres peus. No volem saber *res del no-res*! I és que la profunditat del món és un abisme, un fons *sense fons*.

¹⁰⁸ El “món” (en el sentit òntic de la totalitat de l'ens) només és possible des del desistir o anorrear (*Nichten*) del no-res en l'angoixa (cf. *WiM*) o des del buit total en l'avorriment profund (WS 1929/30), que “ens arrenquen” de l'ens. Cal considerar la copertinença essencial del món i el no-res, del món (4A) i la *nihilitat* (món 4B) (cf. III, cap.3.2.; IV, cap.6.3.1.3., 6.3.2., 7.1., 7.2., 7.3. (esp.7.3.2.)).

¹⁰⁹ Hi batega el *joc* (plantejat a *SuZ* i desenvolupat en els anys posteriors) de veritat / no-veritat, mostrar / ocultar, fenomen vulgar / fenomen fenomenològic, desocultament / ocultament (cf. III, cap.2.3.2.2. (apartat III); IV, cap.7.3.2.). I sobretot el *joc de la transcendència* (WS 1928/29) o *imperar del món* (cf. IV, cap.8.2., 8.3.).

¹¹⁰ Al WS 1929/30 es parla de *profunditat* en referència al món (cf. IV, cap.6.3.3.1. (apartat I), 7.2.): <<la profunditat del problema del món (*die Tiefe des Weltproblems*)>> (GA 29/30, 398/332).

¹¹¹ El tercer nivell de l'avorriment on es pot preguntar pel món és designat com a *profund* (cf. IV, cap.7.2.2.2.).

¹¹² En el sentit de l'allunyar-se, l'enretirar-se i el sostraurer's, que ens deixa sense res, o literalment “en” el no-res.

¹¹³ D'aquesta *profunditat* també en parla Merleau-Ponty, que a part d'usar el mateix terme, també parla de la ‘dimensionalitat’ del ser i de l'orientació de l'*ordo mundi* a la seva autorevelació. Cf. Bech, J.M., *Merleau-Ponty (Una aproximació a su pensamiento)*, Anthropos, Barcelona, 2005, 253.

¹¹⁴ La profunditat del Dasein, món i ser com a *fonament-abismal* també s'indica a *VWdG* (cf. IV, cap.6.3.1.3., apartat II, III). La *profunditat* té a veure amb el *fons* o *fonament* (*Grund*) que és a la vegada un *abisme* (*Abgrund*).

13. Plantejament *dinàmic* del món i concepte de *transcendència* (Dasein-món-ens, apunt II)¹¹⁵

Paral·lelament als tres “nivells” de la qüestió del món [cf. *Conclusions* 8, 12], he identificat a SuZ dos plantejaments del món: un més *estàtic* (cf. III, cap.2.3.) i un més *dinàmic* (cf. III, cap.3.4.) -lligat a la temporalitat-. El plantejament dinàmic de la qüestió del món a SuZ encara està verd i no és fins als textos post-SuZ (1927/30) que comença a florir, arrel del plantejament de la *transcendència* (SS 1927, SS 1928, WS 1928/29, *VWdG*).¹¹⁶ El concepte de *transcendència* implica un moviment en què el Dasein arriba a si en traspassar vers el món per sobre de l'ens (cf. IV, cap.5.2.1.). Des de la transcendència el món és el *cap-a-on*¹¹⁷ del sobrepassar (cf. IV, cap.5.2.2., 5.2.3.), que acaba servint de *fons* des del qual el Dasein retorna a *si-mateix*. El Dasein arriba *primerament* al seu ser –*ser* ell *mateix* (cf. IV, cap.5.2.4.)- quan *l'ens* sobrepassat *ingressa* en el món¹¹⁸ (cf. IV, cap.6.1.2.). Així, el Dasein es troba a *si*, sempre *ja* enmig de *l'ens* (intramundà).

Entre SuZ i el WS 1929/30 es percep un moviment tectònic de fons que també ressitua la qüestió del món. A SuZ es partia de l'analítica del Dasein, sent aquest “l'objecte d'anàlisi”. En canvi, a partir del 1927/28, l'exposició s'inaugura amb la *transcendència*, que no s'identifica en mai amb l'ens¹¹⁹, perquè és un esdeveniment (ontològic) estructural. Tot i parlar de ‘transcendència del Dasein’, el fonamental *no és el Dasein* sinó l'esdeveniment de la transcendència -únicament *a partir del qual* tenim Dasein en absolut-. El Dasein arriba a *si mateix* com a ens en el moviment de transcendència que *sobrepassa l'ens* vers el món [cf. *Conclusió* 14]. No és pas que el Dasein -com a ens *ja existent* que és *ell mateix*- qui fa un “acte de transcendència”. La transcendència “del” Dasein és *l'esdeveniment* que possibilita la fenomenalitat en general (món), a partir de la qual distingim, *posteriorment*, entre fenòmens subjectius i objectius.¹²⁰

L'àmbit de la fenomenalitat instituït per la transcendència (*projecte de món*) mai és anònim, sinó en cada cas assignat al Dasein respectiu (d'aquí el rol constitutiu de la *ipseïtat* en el comparèixer l'ens intramundà) [cf. *Conclusió* 5]. Aquesta “assignació” és una marca de la fenomenalitat mateixa, del món, i no un succés posterior.

Els dos gràfics de la pàgina següent del moviment de transcendència següents són independents entre ells. El que és fonamental és el *moviment*, de manera que cap de les “posicions” és per si sola.

¹¹⁵ [cf. *Conclusió* 6].

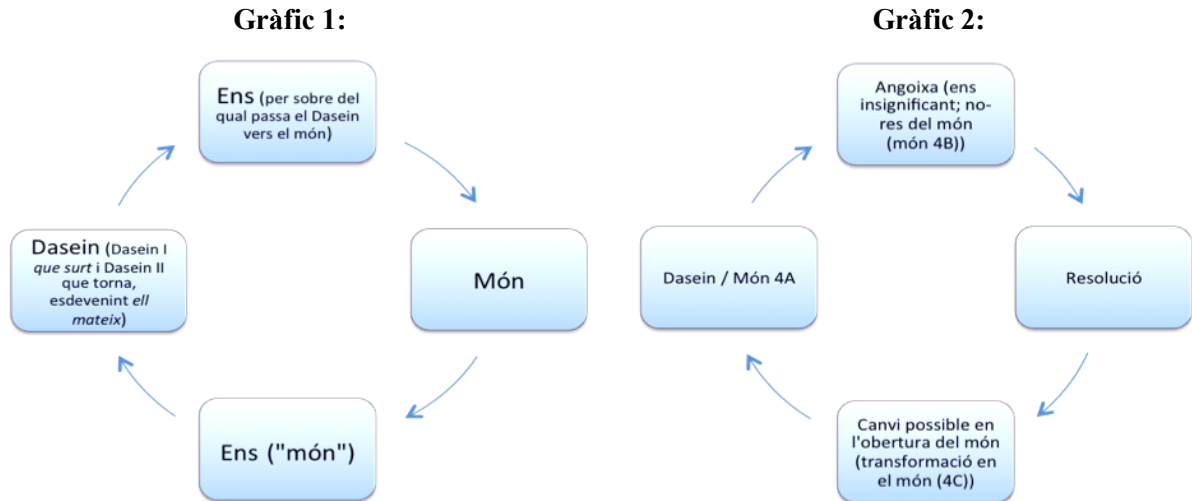
¹¹⁶ I de l'imperar del món com a esdeveniment fonamental (WS 1929/30).

¹¹⁷ *Das, wohin ich überschreite; woraufzu; woraufhin...*

¹¹⁸ L'ens compareix sota la comprensió del ser imperant que en possibilita l'accés. L'ens es comprèn i es mostra sota “la llum del món” (des del *fons i horitzó* total del món) en haver estat sobrepassat pel Dasein. I aquí, *l'ens* és determinat en el doble sentit del *pre-intramundà* (l'ens que se sobrepassa) i de l'*intramundà* (l'ens sobrepassat il·luminat *des del* món). Aquest doble aspecte de l'ens habitualment passa desapercbut, tot i recordar el doble aspecte del Dasein en l'estructura de la transcendència: el “Dasein” (I) arriba a *si* (Dasein II), per primer cop, havent transcendit l'ens vers el món. De tornada del món, diguem-ne. [cf. *Conclusió* 14].

¹¹⁹ Mentre que el Dasein d'entrada s'identifica amb un ens peculiar.

¹²⁰ La transcendència mateixa no és subjectiva (ni objectiva), malgrat fundar la subjectivitat (i de retruc l'objectivitat de l'ens). Fundar l'objectivitat no significa fundar *l'ens*, el qual no és producte de la transcendència, ni del Dasein.



14. Recordatori de la diferència en el Dasein

Des del paradigma de la *transcendència* (textos 1927/30) s'aprecia una “*duplicitat*”, *doplec* o *diferència* en el Dasein mateix (cf.IV, cap.5.2.1., esp.5.2.4.). El Dasein (*qua* ens) arriba a *si* per primer cop -a ser l'ens que és *ell-mateix-* en haver-traspassat (ontològicament) l'ens (i a “*si*” mateix) en direcció a un món (projecte del món). *L'ens Dasein* només és des de la *llibertat (transcendència)* o sobreimpuls vers un *món* (cf.IV, cap.6.3.1.2., 6.3.1.3., 6.3.3.2.). Explicat com una *faula* (i per tant en llenguatge marcadament òntic) tenim el següent: el Dasein I se'n va i només en tornar esdevé *ell mateix* (Dasein II). Ara no és només *ell mateix* ens (que era abans de marxar), sinó que és *ell mateix* per primer cop.¹²¹ Per tant, aquest *ens* obté una altra forma de *ser* (*ser-si-mateix*, *ser un qui*), que el distingeix *ontològicament* dels altres ens.¹²² En “*tornar*” es troba (disposició afectiva comprensora) a *si mateix* en el món, compromès enmig de l'ens.¹²³

En relació a tot això, la *distància* de què parla Heidegger (SS 1928 i final de *VWdG*) podria ser la *diferència* del Dasein respecte l'ens (anàloga a la diferència ontològica entre ser i ens). És a dir, *el món* (cf.IV, cap.6.3.1.3., apartat IV).¹²⁴ En transcendir vers el món¹²⁵ per sobre l'ens es posa de manifest el Dasein llençat enmig de l'ens havent de ser el seu ser (*ell mateix*). Aquesta suggerència pot ajudar a *pensar el món des de la diferència* (*ser/ens, món/ens, etc.*), en direcció a un concepte d'*espacialitat* més ric, no subsidiari de la temporalitat.

¹²¹ El mateix *què*, que ara arriba a *si* com a un *qui*. El pas de ser ‘el mateix’ a ser ‘ell mateix’.

¹²² Si ens centrem en el caràcter d'*ens*, Dasein I i II són *el mateix*. Però si partim del caràcter de *ser*, Dasein I i II *no són* de la mateixa manera. De fet el Dasein I seria “Dasein” (encara no Dasein) i, en rigor, només el Dasein II que és *ell mateix* seria pròpiament Dasein; això és, l'ens que *hi és* (que és el seu *Aquí* com a seu). (cf.IV, esp.5.2.4. (principi)).

¹²³ I només llavors, el Dasein és *l'ens* determinat per l'àmbit obert total de concerniment (*món*), pel “*fet*” de *ser-hi* (Dasein 2 com a ésser-en-el-món (cf.II, cap.2.4.2.), Dasein *qua* ser, Dasein II (cf.IV, cap.5.2.4., 6.3.1.3. (apartat IV))).

¹²⁴ Vull dir que *el món* és la dimensionalitat, l'espacialitat originària (que Heidegger no desenvolupa), la possibilitat de distàncies (proximitats i llunyanies que el Dasein *espaia* i *deixa ser* (cf.III, cap.1.3.5.2.). Que el Dasein és un *ésser de la distància* no diu res de nou, només expressa que el Dasein, ontològicament, està constituït com a *ésser-en-el-món*. El món li pertany constitutivament, cosa que no passa amb la pedra... ni de la mateixa manera amb l'animal, que té entorn, però és pobre de món (cf.IV, cap.6.1.3.1.).

¹²⁵ Que en sentit ontològic sempre és alguna cosa així com un *punt de fuga* o *direcció* i mai un lloc, estadi o posició.

*La diferència*¹²⁶ en el *Dasein* mateix és doble: (i) és *diferent de la resta de l'ens* en tant que comprèn el *ser*, és-en-el-món i és *ell mateix*; (ii) però també és *diferent respecte ell mateix en tant que ens*, en tant que es defineix pel seu *ser* (ser-possible, projecte llençat) i no tant pel seu *ens*.¹²⁷

15. Historicitat del món (i el seu eventual *morir*)

Només des de la **copertinença Dasein – món - ens** en la *transcendència* [cf. *Conclusió 13*] s'entén la **historicitat**¹²⁸ essencial del món. És en aquest context que s'ha d'ubicar la hipòtesi sobre l'eventual *mort* del món. Solament allò *històric* essencialment pot *morir* d'alguna manera. Hi ha experiències de l'ens que *poden* motivar una esquerda en el món en vigor i posar-lo en crisi, tot i que la fortalesa, crisi, renaixement o mort d'un món exigeixin necessàriament de la “mediació” del Dasein. Les experiències de l'ens que fan trontollar la comprensió del ser vigent en un món¹²⁹ no són suficients per esfondrar un món. Només el Dasein resolt, d'acord amb tals experiències, *pot* retirar la manta sota els peus i deixar que *tot* s'esfondri¹³⁰; és a dir, la comprensió *global* del possible que impera històricament (món).

16. Triple aspecte del “projecte de món” i de la llibertat

A *VWdG* (i WS 1928/29), des del moviment constitutiu de la *transcendència*, es concep més articuladament l'originari **projecte de món**, il·luminant els aspectes dinàmics del món. L'aclariment de l'essència del fonament mostra una triplicitat del *fonamentar* (*Gründen*) –instituir, prendre base i donar fonament (*Stiften, Bodennehmen, Begründen*)– que té el seu paral·lel en el fenomen *transcendental* del món, també triple, unificat en la transcendència (llibertat). El paral·lelisme de l'essència del fonament i l'essència del món permet albirar el *projecte de món* sota tres aspectes: en tant que *pro-jecte* o *avant-projecte* (previ i excessiu), *sostracció* (de-limitació i “efectivitat”) i *articulabilitat* (cf. IV, cap.5.3.1., esp.6.3.1.1. i 6.3.1.3.).

(i) El projecte de món originari és *pro-jecte* o *avant-projecte* (*Vorwurf*) de caràcter *excessiu* (*Überwurf*) que anticipa i inaugura una comprensió del ser total.¹³¹ Així, sobrepassa l'ens -aquest és el moment amb el caràcter de *possibilitat* més fort, cosa que genera ressonàncies “idealistes”-.¹³² El *trans-projecte* (*Überwurf*) no s'esgota en cap ens efectiu, ni en tot l'ens.¹³³

¹²⁶ Aquestes diferències són “relacions”, és a dir, no impliquen dualitats metafísiques ni oposicions tallants. És clar que el Dasein *qua* ens és precisament *un ens*! I que el seu *ser* no és independent de la seva *entitat*!

¹²⁷ És a dir, pel seu *ser-ens* o *entitat* (cf. II, cap.2.1.1. (Von Herrmann)): el seu *ser-això* o allò (un ésser biològic, una dona, d'aquí o d'allà, pàlid, treballador social, orfe, etc.).

¹²⁸ Que és on van a parar les disquisicions sobre la temporalitat del Dasein que van minvant, primer per la puixança del concepte de transcendència i, més endavant, en nom de la veritat i història del ser.

¹²⁹ És a dir, les experiències que introdueixen el dubte sobre si el que no és possible és, de fet, possible; o sobre si el que és *possible de fet*, veritablement *no és possible*.

¹³⁰ He desenvolupat aquesta visió filosòfica seguint esp. a Haugeland (cf. III, cap.2.3.2.2. (apartat IV), 2.3.2.3. (apartat II.3., al final); 3.3.3.4. (apartat III), 3.4.2.2. (apartat I, II)).

¹³¹ Aquest projecte excessiu avança una totalitat de comprensió i concerniment (arrelada en el per-mor); és a dir, l'espai total de les possibilitats existencials.

¹³² Heidegger parla del <<dur-davant-de-si-mateix el món (*Vor-sich-selbst-bringen von Welt*)>>, però tampoc oblida que el Dasein està <<situat enmig de l'ens (*es inmitten von Seiendem*)>> (GA 9, 158/136).

¹³³ Aquesta primera “característica” es correspon amb el primer punt del cap.5.3.1. (IV part) i amb el punt A (*Vorwurf*) i B (*Überwurf*) del cap.6.3.1.1 (IV part).

(ii) Però no apareix només com a *pro-jecte* sinó també com a *sostracció* i *de-limitació* de possibilitats, en què el projecte inicial adquireix “*efectivitat*”, en arrelar enmig de l’ens. Com a tal és un projecte *assentat, amb base i fàctic*.¹³⁴ No és una superestructura ideal que flota sobre l’ens, sinó que emergeix *de l’ens mateix* i no és independentment d’aquest.¹³⁵

(iii) El projecte que *sobrepassa* l’ens però que *té base* en ell, es dóna en una *articulabilitat* i *comunicabilitat* (de la comprensió del ser projectada). Així es dóna una *pre-figuració* (*Vor-bild*) de l’ens gràcies al projecte de món, que permet la vinculabilitat del Dasein amb l’ens, el comportament (respecte l’ens) i la veritat òntica (acreditar, dir, mostrar l’ens tal i com és). Així, el Dasein guanya una *vista panoràmica* (*Anblick*) o *figura* (*Bild*) (cf. GA 9, 158/136) de l’ens en total.

Aquesta “**triplicitat**” pertany al *món* com a *tot* (totalitat de ser *en què* el Dasein existeix i la manifestivitat de l’ens *com a* tal és possible [cf. *Conclusions* 2, 3, 19]). He presentat, també, la hipòtesi que el món com a *tot de ser* és *premissa i resultat* del moviment de la transcendència “del” Dasein (cf. IV, final del cap. 5.3.1.): el *món concret*¹³⁶ i “efectiu” en què existim (Dasein) només s’assoleix en haver transcendit ja vers *el món*¹³⁷ -que és, per tant, *previ-*. Vet aquí que el món sigui premissa i “resultat” del propi moviment de transcendència (constitutiú i constituent) *del* Dasein.¹³⁸

La triplicitat del *projecte de món* també es correspon amb la *llibertat* que, a més de ser un altre nom per a la transcendència, té a veure amb la ipseïtat i singularitat del Dasein, en relació al món.¹³⁹ Equival al caràcter configurador de món del Dasein (cf. IV, cap. 6.3.3.1. (apartat II.2.), 6.3.3.2. (apartat III)). La *llibertat* deixa ser el món, perquè representa el salt per sobre l’ens (vers el món) (cf. IV, cap. 6.3.1.3., apartat I). “Dóna lloc” al *projecte llençat* de món, és a dir, manifesta la *doble cara del món* (cf. IV, cap. 6.3.1.3., apartat III).¹⁴⁰

Només la *llibertat* com a *desprendre’s* de la manca de distància respecte l’ens permet la *vinculabilitat* del Dasein amb aquest, ja que sobrepassant l’ens es genera *l’espai* i la *distància* en què consisteix el *món*. És a dir, la *dimensió total* del possible (manifestivitat) en què poden tenir *lloc* les proximitats i llunyanies (afectivo-comprensors) en l’ens (cf. IV, cap. 6.3.1.3., apartat IV) [cf. *Conclusió* 14], i així advé la *llibertat* situada i fàctica, com a possibilitat d’elecció en sentit habitual.

¹³⁴ El que a *SuZ* se’n deia ‘llençat’.

¹³⁵ Com proposo insistentment, per corregir a Heidegger, que a vegades sembla negligir l’indispensable “paper de l’ens” en el joc de la transcendència (cf. IV, cap. 8.2.) i l’articulació fonamental de Dasein-món-ens. L’ens no és innocu respecte com sigui el món [cf. *Conclusions* 10, 15] (cf. III, cap. 2.3.2.3. (apartat II.3., Haugeland), 3.3.3. (esp. cap. 3.3.3.4., apartat III), 3.4.2.2. (apartat I); IV, cap. 3.3.2.1., 5.2.1., 6.1.1.1., 6.1.1.3., 6.1.2., 6.2.2.1. (apartat VI), 8.3.4.1.).

¹³⁶ Món circumdant comú històric amb tots els seus “continguts” ontològics (diversitat de modes de ser *possibles*), que *possibiliten* els “continguts” òntics que apareixen gràcies a l’articulació ontològica [cf. *Conclusió* 21]. Aquest “món concret” (món 3) aglutina ja els *tres* moments del projecte de món exposats: i, ii, iii.

¹³⁷ En el sentit més *projectiu*, anticipador i excessiu en la seva possibilitat marcat pel pro-, avant- i trans-projecte (I).

¹³⁸ Aquesta interpretació no es troba directament en Heidegger, que més aviat proposa el Dasein com a primer i últim moment de la transcendència. El vincle *cooriginari* de ipseïtat (del Dasein) i mundanitat (del món) que he subratllat concep la interpretació de Heidegger, només com una “versió” de la història (desequilibrada cap al Dasein).

¹³⁹ <<La llibertat és el deixar-imperar el món, que és un deixar-imperar que projecta i transprojecta (*Das entwerfend-überwerfende Waltenlassen von Welt ist die Freiheit*)>> (GA 9, 164/141).

¹⁴⁰ El caràcter *projectiu* (excessiu, possibilitat “pura”) i el caràcter *fàctic* (delimitació de la possibilitat, “efectivitat”) del món i del real possible (cf. IV, cap. 8.3.4.3.), el diürn i el nocturn [cf. *Conclusió* 12].

17. Món i ipseïtat (II).¹⁴¹ Funcions ontològiques del món

El món compleix la difícil *funció* de ser simultàniament (i) el vincle *predonat* en cada cas del Dasein amb l'ens en total, i (ii) la condició de possibilitat que el Dasein sigui *ell mateix* i (iii) de la manifestació de l'ens. A més, (iv) el món no és independent del Dasein¹⁴² [cf. *Conclusions* 5, 6, 10, 11]. Però, a sobre, Heidegger afegeix, sense aclariment ulterior, que el *per-mor* és el caràcter fonamental del món.¹⁴³

En Heidegger trobem moltes indicacions del vincle essencial entre *ipseïtat* i *mundanitat* [cf. *Conclusió* 5]: algunes provenen dels fenòmens del *comprendre* (comprendre el món és comprendre's i viceversa (cf. IV, cap. 6.2.2.1. (apartat II, IV)), i d'altres són extretes dels fenòmens *afectius* (amplitud i punta es copertanyen en l'avorriment profund (cf. IV, cap. 7.2.2.2. (apartat I)). Si seguim a Heidegger, sembla que el concepte de *finitud* hauria de permetre afrontar el problema de la "unitat" i diferència entre món i si-mateix (cf. IV, cap. 7.2.2.2. (apartat II.2.)) [cf. *Conclusió* 21].

El gràfic següent és simple, però no es desprèn del seu caràcter problemàtic, justament pel caràcter oscil·lant del concepte de món [cf. *Conclusió* 2]. El *món* és necessàriament *previ*, però a la vegada *concret* i mai anònim. El *món previ* i el *concret* no són *mons* diferents, sinó aspectes distints del *mateix* fenomen de món (i que el *concepte* de món també ha de recollir, per tant).

SER (estructures de ser)	ENS
Mundanitat, ipseïtat	Dasein Ens en total (vincle del Dasein amb l'ens que possibilita el seu comportar-s'hi)
Món previ - Món concret	

(i) El *món* és sempre (el món) d'*algú* (no és anònim i impersonal). L'ésser-en-el-món és una situació ontològica originària que implica el *qui* i l'*a on*; és a dir, ipseïtat i mundanitat.

(ii) Però la *ipseïtat* exigeix un *món previ* a partir del qual el Dasein del cas pugui arribar a *si mateix* (cf. IV, cap. 5.3.1.) [cf. *Conclusions* 13, 14].

(iii) El *món previ* és sempre el *món en què* el Dasein del cas ha estat *llençat* i a partir del qual es (re)projecta, per-mor-seu, en tant que és *el seu món concret*.¹⁴⁴

¹⁴¹ [cf. *Conclusió* 5].

¹⁴² El qual –no ho oblidem– és un *ens* El món és un moment del seu *ser*... En concret de la seva constitució ontològica com a ésser-en-el-món o transcendència.

¹⁴³ En la tesi he tractat la dificultat de pensar els conceptes de *món*, *ipseïtat* i *per-mor* en la seva interrelació, sense subordinar-los uns als altres (hi ha un perill considerable d'esclafar l'autonomia relativa del concepte de *món* sota el concepte de *per-mor* identificat planerament amb la *ipseïtat* –a més que, aquests dos darrers són fàcilment malinterpretats en clau subjectivista i idealista-) (cf. IV, cap. 6.2.2.3.).

¹⁴⁴ Però es pot explicar el *ser-previ* del món mitjançant el que s'ha dit del *projecte de món*? [cf. *Conclusió* 16] Aquest projecte implica el Dasein històricament *sigut* i el "seu" món (*sigut*), però quin és el paper de l'*ens* aquí? No juga l'ens (en el sentit especulatiu *previ* al seu *ingrés en el món*) el paper de *facticitat nua* prèvia (protofacticitat prefenomenològica), desprovista de tota *projectió*? Però es pot parlar de 'previ' si no tenim en compte l'ens que comprèn el ser (Dasein), temporal i transcendent, *en el món*? No és un absurd preguntar-se per l'ens fora del món (sense Dasein)? No implica la pregunta la

18. “Definició formal” de món

Al curs del WS 1929/30 es “construeix” una *definició* indicativa formal del món. El món es planteja com (i) la *manifestivitat* de l’ens (ii) *com a tal* (iii) en *total* (cf.IV, cap.6.1.3.1., 6.3.3.1. (apartat II)). El vincle del *món* amb el *Dasein* i l’ens es posa novament de manifest, així com la unitat de la problemàtica del món, el ser i la veritat en la *comprendibilitat* o *lógos*.¹⁴⁵

La manifestivitat de l’ens com a tal en total assenyalava que el món és el fenomen per excel·lència: el fenomen del (donar-se el) fenomen (amb caràcter total) [cf.*Conclusió* 2, 3]. Aquesta *totalitat* no demana *erudició* ni *exhaustivitat* del conèixer o tenir notícia de regions i ens particulars. El caràcter total té a veure amb la unitat de *fons* (abismal) que engloba i orienta l’ens (matis d’*horitzó* del món), mitjançant la *comprendibilitat* del seu ser i prefigurant el comportament possible del *Dasein* (també el científic, artístic o filosòfic) [cf.*Conclusions* 8, 12, 16, 19, 20, 21].

Aquesta “definició del món” representa la **unitat i totalitat del ser** (*unitat total* de la diversitat de modes de ser (cf.IV, cap.8.2.1.)). L’essència dinàmica del món és el *joc* en què aquesta unitat diversa es desplega (cf.IV, cap.8.2.2.). El món és **la residència del tot** (de tot tot); el portador de la totalitat de qualsevol tot (òntic i ontològic *derivat*) [cf.*Conclusió* 19].

No hem de perdre de vista que les “definicions” provisionals de Heidegger i les determinacions ontològiques del món que he recopilat tenen un peculiar caràcter *formal* (cf.IV, cap.7.1.3.4.). Cal entendre-les com a *indicacions formals* (cf.IV, cap.3.2.2.2., apartat IV). Si no es fa així patim dos riscos: (i) que esdevinguin massa formals i, per tant, buides i poc rellevants; o (ii) que siguin massa “materials” i només valguin com a continguts metafísics “inductius” del món històric concret del qual s’han extret [cf.*Conclusió* 2].

19. El món i el problema de la seva específica totalitat

El concepte de món està íntimament relacionat amb els conceptes de *totalitat*, *temporalitat*, *espacialitat* i *fenomenalitat*, com es palesa en la determinació del món com a **amplitud** del caràcter total de la manifestivitat (de l’ens)¹⁴⁶. El món té a veure (i) amb el *tot* (*totalitat* i *totalitzar-se*), per tant (ii) amb la *temporalitat*.¹⁴⁷ (iii) Tot i així, l’amplitud del món té una connotació “*espacial*”, i (iv) el món com a donació del *ser* total és la *manifestivitat* total (de l’ens) o *fenomenalitat*.

La noció de *conjunt total* no serveix per pensar l’essencial, atès que la **totalitat** del món (*caràcter de totalitat*) és més originària que el sentit lògic de *tot* com a **conjunt**. Un conjunt és un agregat, una suma d’elements preexistents. En sentit ontològic estricta, *doncs*, el món no és cap conjunt. La noció de *conjunt* es refereix a l’ens, als elements que aglutina, mentre que el *caràcter total del món* designa una **totalitat de ser**. El món és *previ* a tot *comportar-se respecte l’ens*¹⁴⁸, però, en tot cas, *l’ens com a tal i en total* només es dona si “hi ha” món, que és el que li cedeix el caràcter *total* i la *unitat* que precedeix a l’encontre d’un

negació *performativa* del contingut pel qual es demana?

¹⁴⁵ Donar-se d’una originària pre-estructura del *com a tal*: *quelcom com a quelcom* en termes de *SuZ* (cf.III, cap.1.4.2.3., apartat I).

¹⁴⁶ Assolida des de l’avorriment (cf.GA 29/30, 251/217) (cf.IV, cap.7.2.2.2. (apartat II.1.)).

¹⁴⁷ L’*en total* remet a l’*amplada* de l’*horitzó temporal*. També s’ha parlat d’*amplada* de l’ens *en total* o *buit total*.

¹⁴⁸ No estic dient *que* sigui (o no sigui) previ a l’ens, ja que sense món no es pot *parlar* de ser en absolut.

ens o altre. En resum, *la unitat i totalitat de l'ens* no depenen d'aquest, sinó del *món*. Per això, la *totalitat* del món no es pot pensar com el *contingut* d'un conjunt, sinó com el *caràcter de ser* de l'ens (el *com total* unitari).

A la *totalitat de ser* ja hi hem accedit sempre en tant que existim, el problema és com posar-la de relleu, perquè no es manifesta com les coses. No hi tenim un accés epistemològic clàssic (perceptiu, deductiu, etc.), sinó que tot just s'insinua fenomenicament en els estats d'ànim fonamentals. Hi accedim fenomenològicament i hermenèutica, en acompanyar filosòficament el poder obridor d'aquests "afectes", tot interpretant-ne la fondària.

És cert, que el món com a *totalitat* de ser (manifestivitat unitària de la diversitat dels modes de ser de l'ens) és un "resultat" de l'anàlisi del món (esp. al WS 1929/30), però cal evitar tot triomfalisme, car es tracta de l'enunciat d'un *problema* filosòfic i no pas d'una solució definitiva.

Un altre problema que atravesca la qüestió del món en Heidegger és **la tensió entre *món* i *Dasein*, *totalitat* i *singularitat***¹⁴⁹ (cf. III, cap. 2.2.2.4., 3.1.2., 3.3.2.4., 3.3.5. ; IV, cap. 3.2.1. 6.2.2.1., 6.2.2.4., 7.2.2.2.) [cf. *Conclusions* 5, 8, 10, 11, 17]. Aquesta tensió suposa una *unitat* de fons entre les dues formes de ser fonamentals: *ser-total* i *ser-singular*. Fins al punt que hi ha un específic *ser-total* del *Dasein* (la seva integritat i totalitat anunciada per la *mort* (cf. III, cap. 1.3.6.3. (apartat I (Raffoul)), 2.2.2.)) i un específic *ser-singular* del món, que es recull en els usos segons el qual *el món* és *el meu món* i en la singularitat del *contingut* d'un món (cf. III, cap. 1.3.2.3., apartat II; IV, cap. 6.2.2.1. (apartat VI), 6.2.3.2., 6.3.1.2. (apartat I)). L'error, al meu entendre, consisteix en voler situar com a *unitat de fons* un sol dels dos modes estructurals. És a dir, reconèixer la *singularitat* com a unitat total del fons (idealisme transcendent) o, per contra, atribuir-la a la *totalitat* anònima (desvinculada de tot el "personal").

D'acord amb el curs del WS 1929/30, la ***finitud*** podria ser la unitat de fons buscada¹⁵⁰, però aquest és un concepte molt poc elaborat [cf. *Conclusió 21*]. Això no soluciona el problema de la *unitat de fons*, que queda ajornat, com altres temes afins que *apleguen* la problemàtica del *Dasein* (*singular*, total, finit) i la del *món* (*total*, finit, singular). Un altre problema pendent és el de la predicació possible "sobre" el *ser* (i no l'ens) i la naturalesa *violenta* del llenguatge filosòfic, amb la seva peculiar tendència a forçar les estructures i usos acceptats del llenguatge.

En tot cas, la *totalitat de ser* que se li suposa al món no és un conjunt lògic, ni té el caràcter d'absolut predominant en la filosofia moderna. És una *totalitat en cada cas* singularitzable i històrica. Això comportaria desenvolupar un **concepte de totalitat** que mantingui la unitat, sense menystenir la diversitat de formes de singularitzar-se i d'esdeveniments de singularització, i que no tendeixi ni a l'*eidós* platònic, ni a l'absolut hegelian, sinó que es mantingui en la *finitud*.

¹⁴⁹ El *Dasein* té la *possibilitat* de la *singularització* (*Vereinzelung*), justament perquè habitualment no està singularitzat, i *no* és pròpiament singular, sinó un qualsevol, un com altres (cf. III, cap. 1.3.6.1. (apartat I i esp. II), 2.1.2.1.).

¹⁵⁰ Aquesta era la intenció programàtica de *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt, Endlichkeit, Einsamkeit* (WS 1929/30). Malauradament el curs no arriba a tractar temàticament la *finitud*. En tot cas, al llarg de la tesi he apuntat algunes reflexions al respecte (cf. III, 2.2.2.4., 3.1.2., 3.2.3.2., 3.3.2.2., 3.3.3.2., 3.3.5., 3.4.2.1.; IV, cap. 1.1.2.2., 3.1.2.1., 3.1.2.2. (apartats II.1. i II.2.), esp. 3.2.1., 4, 5.2.4.2., 5.3.1., 6.2.2.2., 6.2.3.2. (apartat II), 6.3.1.3. (esp. apartat III), 7.1.2., esp. 7.2.2.2. (apartat II.2.), esp. 7.3.1., 7.3.3.1., 8 (introducció)).

20. Món i horitzó: canviant, total i únic a la vegada

Passejant, pel camp, la costa o la ciutat, “veiem” l’horitzó, el límit del que veiem... Fins a la línia que separa la terra del cel, la terra del mar... Fins a les serralades nevades... Fins a la paret de la casa del davant, en cas de mirar per la finestra. Però l’horitzó es mou a mesura que ens movem. Amb tot, hi ha un sentit en què s’ha de dir que no es tracta cada cop d’un altre horitzó, sinó sempre de l’horitzó mateix. És a dir, del límit (*no absolut* pel que fa al contingut, però *de-finitiu* en tant que de-fineix “un límit o altre” del contingut a partir d’ell). En cada cas l’horitzó és captat, d’alguna manera, “des de dins” del que l’horitzó “tanca”. *En cada cas* “tenim el tot” des de dins. El tot finit del que veiem, notem, percebem, pensem, imaginem, desitgem, temem... O millor, del que *podem* veure, notar, pensar, tèm... ja que el cas no implica que ho “vegis” tot, que “vegis” tot el que l’horitzó engloba, ni *tot el que hi ha* entre tu i el límit del que “veus”. Però sí que estiguem existint en *un tot*. Anàlogament, el món com a *totalitat* (del ser) *oscil·lant* no és fixe, però sempre és *total*. El món mai és regional, parcial, sinó *total*.¹⁵¹ Tot i que, en cada cas, “el tinguem” de manera singular -precisament *només* en un (o altre) mode de l’existència (en una o altra perspectiva: avorrida, decidida, tèrbola, definitiva, executiva, etc.)- ell continua sent *total*.¹⁵²

El món és *total*. Sempre és la *totalitat de ser* completa [cf. *Conclusions* 7, 19]. Encara que el Dasein pugui considerar que *a dia d’avui* hem descobert altres maneres de ser en el món i fer les coses; o, fins i tot, altres coses i regions òntiques que no coneixíem o que, senzillament, no “existien” quan érem petits o en el món dels nostres avis... Però la mateixa experiència de l’ampliació del món (entès aquí com a “contingut” del ser total), implica un *mateix* món que oscil·la, s’amplia i es contrau *totalment* (en el sentit formal de la totalitat possible del ser).¹⁵³

21. Món i finitud: l’impar del món com a de-terminació del possible en total

Del dens final del WS 1929/30 n’extrec que el món és *l’esdeveniment* fonamental, expressat per Heidegger en termes d’un peculiar *projecte*¹⁵⁴ (cf. IV, cap. 8.3.5.). **En el projecte *impera el món***: <<*en ell s’esdevé el deixar imperar el ser de l’ens en el total del seu caràcter vinculant en cada cas possible (In ihm geschieht das Waltenlassen des Seins des Seienden im Ganzen seiner jeweils möglichen Verbindlichkeit)*>> (GA 29/30, 530/431). Interpreto ***l’esdevenir del món*** (*projecte, imperar del món* (cf. IV, cap. 8)) com ***l’esdeveniment fonamental*** a què al·ludeix Heidegger¹⁵⁵, que literalment *succeeix*, i en això consisteix el

¹⁵¹ Per això no es pot reduir el món a *allò circumdant* X o Y (“contingut” ontològic i òntic): la feina, el lleure, l’aprovisionament, la família, l’art, el misteri, l’aleatori i “insignificant”...

¹⁵² I m’inclou sempre a mi i als altres, per això el món “apropiat” continua sent igualment comú i obert.

¹⁵³ En la guerra, p.e., el món es contrau, s’empeteix, se solidifica el seu fluir, ja que l’oscil·lació es converteix en oposicions pràcticament sòlides.

¹⁵⁴ En el tram 1928/30, *la tensió* entre el pensar *des del Dasein* i el pensament germinal que s’obre al *món* -i concep el Dasein des del seu retorn a partir del món- esdevé més forta que mai. La tibantor filosòfica és tal que a la terminologia heideggeriana se li comencen a fer malbé les costures. Costa usar ‘*projecte de món*’ sense atribuir tal projecte fundant al Dasein del cas (la qual cosa és una interpretació insuficient, atès que el Dasein del cas es troba fàcticament llençat *en* el projecte de món). Però també fóra injust considerar el Dasein com un element merament *passiu*. El Dasein és *projectiu* i *projectant*, i per molt fàctic i llençat que sigui, no deixa de *reconfigurar* i *reprojectar*. No només *es projecta a si*, sinó que el projectar-se ja és *reprojectar* el món (el Dasein *es projecta a si* sobre les *possibilitats de ser* obertes en total (món) enmig de les quals existeix *com aquell que és*) (cf. IV, cap. 6.2.2.1., esp. apartat IV).

¹⁵⁵ Ell parla de l’esdeveniment fonamental *de* la transcendència, *del* Da-sein, *de* la diferència ontològica i també l’anomena

*misteri*¹⁵⁶ (cf.IV, cap.7.3.2.3., esp.8.3.1.)).

L'imperar del món (la seva essència) *deixa que el ser de l'ens en total*¹⁵⁷ s'extengui. És a dir, que s'obri el tot, l'espai en què existim en la vinculabilitat amb l'ens, possibilitada pel *possibilitament* del projecte originari del món (cf.IV, cap.8.3.4.). El *món* permet la manifestivitat de l'ens i l'accés a ell (en cert sentit, aquest accés és el Dasein). I tot això de manera **total**, sent aquesta totalitat de ser **finita** -és a dir, **històrica** [cf.*Conclusió 15*]-.¹⁵⁸ El *contingut* que es manifesti en la manifestivitat total de l'ens com a tal (món) varia històricament, però malgrat tot, sempre és *total* [cf.*Conclusions 4, 20*], sense un *defora* o més enllà que el completi. L'especulació filosòfica sobre un *defora i un dellà*, o l'anhel religiós i l'esperança en un més enllà és possibilitada pel món i "en forma part".¹⁵⁹ I no només pel món en sentit formal, sinó per *aquest món, aquesta totalitat finita* de ser. El pensament de la infinitud, p.e., no és possible com a contingut en qualsevol "món històric". Si apareix és perquè *podia* fer-ho en *aquell* món històric.¹⁶⁰

Fenomenològicament no té sentit pressuposar una totalitat absoluta a partir de la qual valorem si la "totalitat de ser" en què existeix cada Dasein¹⁶¹ és més o menys "gran", o més o menys "total" i "completa" (respecte el barem *absolut*). A més, el grau de claredat i penetració en el món¹⁶² s'estableix en cada cas comparativament *en i des del* Dasein mateix, que sempre és finit, com el món i el ser. P.e.: els nens de primària *veuen* el món dels nens de preescolar com un món limitat i "infantil"; l'home del s.XXI *veu* el món medieval com un món tancat, esquistat i mesquí.¹⁶³

El món és sempre *el límit* que no veiem i en què va a topar l'anàlisi en la seva cerca de *totalitat, unitat i originarietat*. Entorn de la tesi '**el món no és un límit determinat**' es podrien *harmonitzar* Kant, Wittgenstein i Heidegger. Els *límits concrets* són com tanques que eventualment es poden sobrepassar, per tant, són sempre "provisionals"¹⁶⁴, ja que eventualment deixen de ser límits i passen a ser marques i divisions superades, que ara contemplem des de l'altra banda.¹⁶⁵ **El món**, per contra, no és un límit concret,

simplement 'metafísica' (cf.IV, cap.3.1.2.2., apartat II).

¹⁵⁶ Podem "preparar-nos" per la irrupció de l'esdeveniment (que ja s'ha produït sempre), però no el produïm nosaltres.

¹⁵⁷ Atenció al doble matis significatiu de l'expressió: (1) *el ser* (de l'ens) *en total*; (2) (el ser de) *l'ens en total*.

¹⁵⁸ Sobre la historicitat del món a *SuZ* (cf.III, cap.3.4.2.2.). Sobre la distinció entre el *món* i el seu *contingut* (cf.IV, cap.6.2.2.1. (apartat VI), 6.3.3.1. (apartat II.4., últim paràgraf), 7.1.3.4. (últim paràgraf), 7.2. (introducció), etc).

¹⁵⁹ El *més enllà* de les religions, d'acord amb com s'han definit aquí els conceptes, no és un *més enllà del món*, sinó un *més enllà de l'univers*, més enllà de l'ens corporal. Amb la qual cosa el *més enllà* de les religions o els *submons* dels mites "formen part" del món (ontològicament entès (món 4); àdhuc del *contingut* del món històric del cas (món 3)).

¹⁶⁰ No nego l'aparença tautològica d'aquesta conclusió, tot i que crec que aquest caràcter tautològic senyala un problema filosòfic, que tot just entrelluquem rere el nom de '*finitud*'.

¹⁶¹ És a dir els seus *mons* en el sentit del *contingut* (ontològic i òntic, si es vol), que com hem vist, no ha de perquè ser igual per a cada Dasein (p.e.: cf.IV, 6.2.2.1., apartat VI).

¹⁶² Aquest plantejament recorda a Leibniz, al fet que cada mónada és un *mundus concentratus* en tant que percep la totalitat de les altres mónades amb *diferent grau* de claredat (cf.IV, cap.4, esp.6.2.2.1. (apartat V)). Leibniz, però, fa la *pressuposició metafísica* que rebutja: la totalitat absoluta, fonamentada per la percepció absolutament clara i "constituent" de Déu com a mónada "central". Precisament la *infinitud* és clau de volta del pensament de Leibniz.

¹⁶³ Però hi ha manera d'*intuir* la limitació del nostre "en total" en relació al d'altres? O aquest flairar un "en total" més ampli *també* forma part del nostre "en total", en tant que la possibilitat del seu ser-pensat sorgeix del (*nostre*) món?

¹⁶⁴ Que siguin *provisionals* no vol dir que siguin febles o volàtils. Aquests límits poden durar segles, imposar-se a continents, capes socials, gèneres, espècies, comportaments, etc. Poden semblar "eterns" en cada cas, doncs pel Dasein fàctic existent *fan de límit* en tant que *no es mostren* com a superables. En no determinar-se com a límits *no s'ofereix* la possibilitat de "saltar el límit" o demanar-se per "l'altra banda", i això és el que els dona la seva força.

¹⁶⁵ És a dir, en el seu *passat i provisional* ser-límit, des del seu *present* ja-no-ser-límit.

sinó *la condició de límit* que permet l'existència, l'estar-aquí, el ser-a-mà, el ser-natural i la mateixa superació dels límits eventuals que configuren un "món".¹⁶⁶ Aquesta condició de límit té a veure amb la *finitud*, amb la *historicitat* inherent a la comprensió del ser. És a dir, amb la *temporalitat* finita, limitada i "prestadora de significació" en què es dona el ser i existeix el Dasein. El món (mundanitat) seria la *condició* de tot límit, tall, de-terminació, divisió, àrea o segment significatiu. La mundanitat¹⁶⁷ seria la *condició* que impera i constitueix la *totalitat finita* (de ser), també a nivell de contingut. *El món és el termini del possible*. Imperant, el món de-termina el possible en total (cf.IV, cap.8.3.4.), "posa les tanques" (desapercebudes) que enclouen la totalitat del possible en un món (en aquell món històric).

Vet aquí perquè no només la ciència, la política i la tècnica esperonada pel mercat, sinó encara més l'art, la poesia, la música, l'arquitectura i totes les forces de l'home que l'empenyen contra les pròpies parets, van a petar una i altra vegada vers la qüestió irresoluble dels *límits*. Aquesta font de maldecaps i frustracions, també és origen de creacions excelses, revel·lacions i eixamplaments de la nostra existència. I la via filosòfica és *una* de les privilegiades per posar de manifest la proximitat i fondària d'aquests misteris entorn la qüestió del món.¹⁶⁸

La *mundanitat* és el termini del possible, la condició *finititzant* i *de-terminant* de les possibilitats en tant que totalitat articulada. *El món és el (o un)*¹⁶⁹ *tot finit de possibilitats* (cf.IV, cap. 8.3.4.1., 8.3.4.3.). I és que el món no es redueix a l'Aquí del ser (obertura del Dasein), sinó que és més àmpliament (l') ***allà on ens trobem en total***, rerefons englobant i fons possibilitador històric de la concreció de l'existència en cada cas [cf.*Conclusions 9, 10, 20, 23*].

22. Proximitat dels "conceptes" de ser i de món

La proximitat conceptual de 'ser' i 'món' és innegable, tot i variar en els diversos contextos d'ús. Així, si parlem del *ser* d'un ens en particular, d'un tipus d'ens o d'una regió òntica, el concepte 'món' no s'identifica amb 'ser'. Ara bé, si no considerem el *ser* com la manifestació (comparèixer, aparèixer o desaparèixer) d'un ens, sinó com la *condició de possibilitat de l'aparèixer* del "contingut" òntic del cas (*com a tal o qual ens*), llavors els dos conceptes són pràcticament sinònims.¹⁷⁰ La diferència clara entre

¹⁶⁶ És a dir, el *contingut* òntic del món: què hi ha i què hi passa. *Configurar* no és crear, no és produir ònticament, ni tan sols determinar els trets definitoris dels ens i processos òntics. Més aviat és donar l'espai que fa possible que es mostrin certs trets i processos *com a tals* o quals, és a dir, que els trets i processos que es mostrin no puguin fer-ho d'una altra manera diferent d'aquella *com* precisament es mostren.

¹⁶⁷ *De tot món*, pensat aquí en termes del seu *contingut* històric-significatiu. Però, no només en el sentit "òntic", sinó també en el *sentit ontològic* de quins modes de ser s'hi donen i com s'articulen entre ells concretament. P.e.: respecte el món europeu del s.XVI en el món occidental actual continuen donant-s'hi alguns modes de ser, tot i que no tots, però, a més, alguns s'han modificat en el seu "contingut significatiu" i en la seva relació amb altres modes de ser. El mode de ser del diví, el mode de ser de la naturalesa i el mode de ser l'organització social es donen en els "dos mons", però ni de la mateixa manera, ni amb la mateixa "jerarquia" o multiplicitat de relacions (de ser) internes.

¹⁶⁸ Tot i que hi ha vies més efectives per *modificar* l'amplitud del món en què existim, com les relacionades amb les arts i les vivències socials de fondària (des de l'experiència de la solitud radical (que és *també "social"!*), de l'*alteritat* en el nostre propi món circumdant (misèria, heroïcitat, sordidesa, excepcionalitat), fins al reconeixement genuí per part de l'altre o la confluència en una causa comuna, per posar alguns exemples).

¹⁶⁹ I aquesta *ambigüïtat* entre l'article determinat, l'indeterminat i l'absència d'article, indica un dels problemes més greus amb què he topat en la tesi i que no puc donar per solventat.

¹⁷⁰ Reconec que aquest sentit del terme 'ser' en Heidegger no és el més comú. El trobem quan es pensa el *ser* en la seva copertinença amb el *no-res* (*Nichts*), a *WiM* (cf.IV, cap.7.3.2.). El *ser* s'enretira per deixar aparèixer *la cosa*, així com en

‘ser’ i ‘món’ és que el concepte de *món* implica sempre el caràcter *total*¹⁷¹ –de fons, sentit, horitzó englobant possibilitador de l’articulació del *ser* de l’ens-. El *ser* no es remet específicament a la totalitat. Així, ‘ser’ sempre és ‘ser de l’ens’ (també de l’ens particular), mentre que ‘món’ es remet a l’ens *en total*.¹⁷²

El *món* apunta a la totalitat de *ser* [cf. *Conclusions* 9, 16, esp. 19, 21] i només de manera derivada parlem de “mons”¹⁷³ (*submons*, de fet) [cf. *Conclusions* 4, 20]. Ara bé, si el *ser* es pren com a *comprensió del ser* global (que defineix una “època”, si es vol), llavors la diferència amb el concepte ontològic de *món* (4A) pràcticament desapareix. Ja que de la mateixa manera que es pot identificar ‘món’ amb ‘sentit’ –com a fons per a la significativitat global-, també es pot identificar ‘ser’ amb ‘comprensió global del ser de l’ens’.

La qüestió de la *donació* del món (fenomen del món) corre en paral·lel i, a vegades, se solapa amb la de la *donació* del ser. El primer problema és veure com aquesta *donació* –prèvia- sigui un problema. Però la *donació del món* no és tan plana com sembla, per això d’aquesta totalitat “englobant”¹⁷⁴ se’n poden distingir diversos nivells (familiar, inhòspit, apropiat). Aquesta *triplicitat* afecta a l’estructura del fenomen en general.

23. Temporalitat, espacialitat, món i Quarter

Sovint he reflexionat sobre si l’origen i fonament de tot fenomen, que a *SuZ* Heidegger bateja amb el nom de ‘temporalitat (*Zeitlichkeit*)’¹⁷⁵, no estaria més ben designat amb el terme ‘món’.¹⁷⁶ A *SuZ* i al SS 1927 la *unitat extàtico-horitzontal de la temporalitat* (cf. GA 24, 437/367) és considerada com a *autoprojecte*.¹⁷⁷ Aquesta *temporalitat* unitària és caracteritzada “doblement”: pels èxtasis i pels horitzons. Si prenem els *èxtasis* (futur, present, haver-sigut) com la dimensió primordialment *temporal*, llavors es poden considerar els *horitzons* (el *cap a on* de cada èxtasi, l’“espai” *vers el qual* es transcendeix i *obert* extàticament) com la dimensió primordialment *espacial*. És clar, que això és un salt que s’allunya del projecte de *SuZ*, però si el fem, el fonament *unitari* d’èxtasis i horitzons (del temporalitzar-se i “espacialitzar-se”) es designa més acuradament amb el terme ‘món’ que amb el terme ‘temporalitat’, el qual dóna un caràcter *exclusiu* (i excloent) al temps, deixant l’*espai* [cf. *Conclusions* 9, 14, 19] filosòficament en suspens.¹⁷⁸

l’enretirar-se de l’ens *en total* en el desistir del no-res, es s’anuncia el ser “total”, el món, com a no-res (d’ens).

¹⁷¹ Heidegger reconeix que el concepte de món és *més ampli* que el de ser (cf. GA 27, 307/319). Això hauria de deixar clar d’una vegada per totes que el món no es pot reduir al *Dasein*, si el *ser* no ha de ser reductible al *Dasein*. Però és que ni tan sols l’ens (en general) és reductible al *Dasein*! El vincle del *Dasein* i el món (l’obertura del *Dasein* i la del món) es donen a un mateix nivell ontològic, a partir del qual l’ens pot ingressar en el món i comparèixer en el *Dasein*.

¹⁷² Al qual cedeix el caràcter *total*, esp. en els textos del 1927/30 (cf. IV, cap. 7.1.2.).

¹⁷³ Aquest és un sentit *secundari* de caràcter més *òntic* (del món 1 o 3), o també un sentit ontològic derivat (món 2) en referència al ser global d’una regió d’ens –món de les matemàtiques, dels animals-. Aquests sentits provenen del concepte ontològic de món, que és total, únic, dinàmic i, malgrat tot, *formal* i *finit*.

¹⁷⁴ I que nosaltres *mateixos* també som, en cert sentit –ja que hi “participem” existint-.

¹⁷⁵ I ‘temporarietat (*Temporalität*)’, tot i que aquest concepte només apareix a nivell programàtic.

¹⁷⁶ Evitant, de passada, tota vel·leïtat subjectivista que la ‘temporalitat’ del *Dasein* no acaba d’esborrar de l’horitzó.

¹⁷⁷ Aquest terme sembla un avenç del que després es designarà com a ‘projecte de món’ (1929) i a partir dels anys trenta ‘*Ereignis*’ o ‘història del ser’. (cf. III, cap. 3.4.1.2. (apartat III.2.); IV, cap. 6.3.2.2. (apartat II)).

¹⁷⁸ A favor d’aquest agosarat plantejament no només podem recórrer a la filosofia del món de Fink, sinó també al propi replantejament del paper de la temporalitat que Heidegger duu a terme a partir del WS 1928/29, i de manera més manifesta

Ens podem representar això amb una analogia gràfica. Atribuïm una línia vertical als *èxtasis* i una d'horitzontal als *horitzons*. El **món** seria la unitat en què *verticalitat* i *horitzontalitat* són el que són una respecte l'altra. Això no es pot llegir com si fossin dos eixos de coordenades, perquè aquest creuament és la *vertebració* del tot, només en el qual es poden establir ordres, classificacions, localitzacions i qualificacions -*sempre parcials i relatives* al tot previ implícit -.¹⁷⁹



El fet que aquesta hipòtesi interpretativa recordi el discurs sobre el *Quarter*¹⁸⁰ (*Geviert*) -o 'aspa' (X) segons la traducció de Leyte¹⁸¹- segurament no té res de *casual*. El Quarter o quaternitat, de què parla Heidegger a principis dels anys cinquanta, és l'aplec de divins i mortals, cel i terra; és a dir, *la configuració del món*. L'articulació de les *contrades del món* (*Weltgegende*) -que són les (*mateixes*) que són en la seva *diferència* entre elles- constitueixen el sentit *global* del ser, la seva veritat. I "mundar (*Welten*)" és, precisament, la unitat o el "reunir (*Versammeln*)" de les quatre contrades del món -que és un "imperar (*Walten*)"-.¹⁸² A "Das Ding" (1950), Heidegger afirma de manera explícita la *irreductibilitat* del món [cf. *Conclusió 10*] que he defensat al llarg de la tesi, a vegades fins i tot en contra de la lletra de Heidegger (1927/30). Diu allí: <<el mundar del món no es pot explicar ni fundar a través de cap altra cosa (*das Welten von Welt ist weder durch anderes erklärbar noch aus anderem ergründbar*)>> (GA 7, 181). Aquest mundar és pensat com a *joc*¹⁸³ que manté el món en la seva unitat i diversitat interna. Ara, el món ja no és pensat com a *existenciari* i se li atribueix una temporalitat específica.¹⁸⁴

Aquesta interpretació del *món* com a esdeveniment *creuat* de *temporalitat* i *espacialitat* permetria llegir l'obra heideggeriana des del biaix de la *qüestió del món*.

24. De l'imperar el món vers el Heidegger del *tombant*

El pensament de l'*imperar del món* a WS 1929/30, malgrat emprar encara el concepte de *projecte*, s'entén sobretot com a *esdeveniment fonamental*. No només *del Dasein* sinó *del ser*. I és en aquest sentit que es pot llegir sobre el fons dels textos sobre l'*Ereignis* del Heidegger del *tombant* (*Kehre*). No és un projecte del Dasein (genitiu subjectiu), com si aquest fos l'agent responsable¹⁸⁵, sinó que *s'esdevé*. En

en els treballs dels anys trenta, p.e. els *Beiträge* (cf. III, cap.3.4.1. (intro); IV, cap.7.2.2.2. (apartat I)).

¹⁷⁹ El tot previ està un pas abans de tots aquests processos òtics (cognoscitius).

¹⁸⁰ Adopto l'enginyosa traducció catalana de P. Pedragosa del '*Geviert*' heideggerià, habitualment vessat per 'quaternitat' - opció que reproduïx la terminació alemanya '-heit' de connotació "general" i que sona més abstracta, com '*Wahrheit*' ('veritat'), '*Wirklichkeit*' ('realitat')-. 'Quarter' té una connotació més *espacial*, com 'taller', 'planter', 'paller', 'femer', i que reproduïx el sentit d'aplec, pluralitat unitària del prefixe alemany 'Ge-'. Pedragosa, P., "Espai", a: *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia XXIII*, Institut d'Estudis Catalans, Barcelona, 2012, 204-205.

¹⁸¹ Leyte, A., *Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid, 2005, 18-19.

¹⁸² Marx (1980), 188.

¹⁸³ Joc de miralls (*Spiegel-Spiel*), volt (*Reigung*), anell (*Ring*), etc.

¹⁸⁴ Com he avançat en la meua interpretació dels darrers paràgrafs de *SuZ* (cf. III, cap.3.4.2.2.). Marx (1980), 190: "A l'assaig *Das Ding* Heidegger explica que el "mundar" de l'essència del món que reuneix (*das versammelnde "Welten" des Weltwesens*) té la seva pròpia "estona (*Weile*)".

¹⁸⁵ A molt estirar el Dasein humà compliria involuntàriament i inconscient la funció d'*agent provocateur*, però aquesta "funció" no seria decidida per ell. Ell mateix *seria* aquesta funció *projectiva* (un funció *llençada* i *fàctica*, ensems).

l'esdevenir-se l'*imparar del món* (transcendència, diferència de ser i ens) el Dasein arriba a si mateix en tant que *ens* que comprèn el ser (fàcticament situat enmig de l'ens). És a dir, s'aclearix el *lloc* o *Aquí* del ser. Aquest *imparar* és un preludi de la *donació epocal del ser*, que evita les lectures subjectivistes del *projecte* (de món). El Heidegger posterior de les donacions epocals del ser serà acusat de místic, quietista i conservador, en tant que condemna als homes a una atroç passivitat, en la mesura que no podem fer *gaire cosa més* que atendre a la donació del ser. Però en tot això hi ha un malentès. No es tracta que Heidegger consideri *primer* que “els homes” (Dasein) produeixen el món i la comprensió global del ser en un projecte i que, *després*, digui que és el ser qui s'envia a si mateix -és a dir, que la donació del món s'imposa als homes exteriorment-. Cap de les dues versions em sembla adequada. De fet, l'*imparar del món*, el *donar-se del ser*, no és *res* amb el qual “els homes” hagin de *fer* alguna cosa. Ni el donar-se del món ni el donar-se del ser són *res* (ens). I no hi ha *res a fer* amb el que no és *res*, no? És per això, que l'activisme i voluntarisme exacerbat del nostre temps no sap *què fer* amb aquest plantejament, de ressonàncies “orientals”. Aquesta *sana* estupefacció hauria de ser ocasió per a la pregunta i el pensament, i no pel blasme i la condemna d'un dels pocs intents atrevits de pensar el món i el ser.

Amb això s'acaba el treball d'aquesta tesi que, tot just, orienta interpretativament i organitza conceptualment el pensament heideggerià d'aquest període (1927/30) amb la intenció de *plantejar* la qüestió del món. En aquest procés s'han posat de manifest problemes de fons que no pretenc haver solventat. La intenció era deixar-los preparats per a una elaboració ulterior, en què seria interessant introduir d'altres pensadors¹⁸⁶, corrents filosòfiques¹⁸⁷ i estímuls¹⁸⁸, sense per això abandonar el pensament heideggerià, que caldria reprendre en els seus escrits dels anys trenta.

Com és propi de la filosofia, aquesta tesi conclou deixant unes quantes portes obertes més, en aquest cas, simultàniament cap a l'amplitud i la singularitat en què existim.

¹⁸⁶ Caldria tornar a llegir a Husserl i especialment a Fink a partir dels problemes plantejats aquí.

¹⁸⁷ La corrent fenomenològica em sembla especialment fecunda respecte la qüestió del món (Husserl, Heidegger, Fink, Merleau-Ponty, Sartre, Ingarden, Landgrebe, Patočka, Held, Henry...), però també podríem beneficiar-nos d'una relectura de Kant, Fichte, Schopenhauer, Dilthey, Nietzsche. I en un pla més actual, atendre a la pragmàtica de Wittgenstein i acòlits (com apunten Dreyfus, Carman i Haugeland), l'anàlisi historicoarqueològica de Foucault, el pensament deconstructiu i postestructuralista francès (Derrida, Deleuze, Nancy, etc.). Fins i tot els assajos interdisciplinars i “culturals” d'Sloterdijk, podrien ampliar el camp de visió i el matís d'una problemàtica que he mantingut sovint en el seu aspecte més “formal”.

¹⁸⁸ P.e. el problema de la connexió interna de *món i ipseïtat* de cara a il·luminar problemàtiques plantejades per la psicopatologia i la psiquiatria. El 2007, Ferran Molins Galvez, José M. López Santín i un servidor vam fundar un grup de treball per discutir sobre aquestes qüestions. Cf. Pàez Blanch, R., Molins Gálvez, F. i López Santín, J., “Presentació del Grup d'Estudis <<Filosofia i Psiquiatria>>”, a: *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia XX*, Institut d'Estudis Catalans, Barcelona, 2009, 239-243.

BIBLIOGRAFIA ¹

1. FONTS (Textos de Martin Heidegger per ordre cronològic d'elaboració)

Heidegger, M., *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (llicions de Freiburg del semestre de postguerra 1919 (KNS 1919)), a: *Zur Bestimmung der Philosophie* (GA 56/57 ed. per B. Heimbüchel), Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1987, 3-117. (Trad. cast. de J. Adrián, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Herder, Barcelona, 2005.)²

-, “Anmerkungen zu Karl Jaspers’ *Psychologie der Weltanschauungen*” (recensió redactada entre 1919 i 1921), a: *Wegmarken* (GA 9, ed. per F.-W. von Herrmann), Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1976, 1-44. (Trad. cast. d’A. Leyte i H. Cortés, “*Observaciones a la Psicología de las concepciones del mundo de Karl Jaspers*”, a: *Hitos*, Alianza Editorial, 2000, 15-47.)

-, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, (llicions de Marburg del semestre d’estiu de 1925 (SS 1925) [GA 20, ed. per P. Jaeger]), Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1979. (Trad. cast. de Jaime de Aspiunza, *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo*, Alianza Editorial, Madrid, 2006.)

-, *Sein und Zeit* (1927), Max Niemeyer, Tübingen, 1993 (inclou un annexe amb les notes al marge de Heidegger al seu propi exemplar del llibre). (Trad. cast. de J.E. Rivera, *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1998 (2ª edició corregida). Trad. cast. de J. Gaos, *El Ser y el Tiempo*, FCE, México D.F. - Madrid, 1993 (9ª Reimpresión (FCE-España).)

-, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (llicions de Marburg del semestre d’estiu (SS 1927) [GA 24, ed. per F.-W. von Herrmann]), Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1975. (Trad. cast. de J.J. García Norro: *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Trotta, Madrid, 2000.)

-, [Brief an Edmund Husserl, 22.X.1927], a: Bernet, R., Denker, A. i Zaborowski, H. (eds.), *Heidegger-Jahrbuch 6 (Heidegger und Husserl)*,³ Karl Alber, Freiburg i.B.-München, 2012, 25-28.

-, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (llicions de Marburg del semestre d’hivern de 1927-1928 (WS 1927/28) [GA 25, ed. per I. Görland]), Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1977.

-, *Metaphysische Anfangsgründe der Metaphysik im Ausgang von Leibniz* (llicions de Marburg del semestre d’estiu de 1928 (SS 1928) [GA 26, ed. per K. Held]), Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1978. (Trad. cast. de J.J. García Norro, *Fundamentos metafísicos de la lógica*, Síntesis, Madrid, 2008.)

-, *Einleitung in die Philosophie* (llicions de Freiburg del semestre d’hivern de 1928-1929 (WS 1928/29)

¹ Els articles van entre cometes (“...”), els llibres i revistes van subratllats (...), i les cartes i fragments inèdits van entre claudàtors ([...]).

² Només afegixo la traducció catalana o castellana disponible en els casos en què l’he usat.

³ Les cartes entre Husserl i Heidegger ja havien estat publicades a *Husserliana: Edmund Husserl Dokumente 3*, Volum IV (editat per K. Schuhmann, Dordrecht, 1994).

[GA 27, ed. per O. Saame i I. Saame-Speidel], Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1996. (Trad. cast. de M. Jiménez Redondo, *Introducción a la filosofía*, Frónesis, Cátedra Universitat de València, 1999.)

-, “Was ist Metaphysik?” (conferència inaugural a la universitat de Freiburg, el 1929), a: *Wegmarken*, (GA 9, ed. per F.-W. von Herrmann), Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1976, 103-122. (Trad. cat. de M. Carbonell, *Fites*, Editorial Laia, Barcelona, 1989, 67-89. Trad. cast. d’A. Leyte i H. Cortés, a: *Hitos*, Alianza Editorial, 2000, 93-108.)

-, “Vom Wesen des Grundes” (contribució pel volum d’homenatge a Edmund Husserl pel seu 70 aniversari; suplement de l’anuari *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Max Niemeyer, Halle, 1929, 71-110), a: *Wegmarken*, (GA 9, ed. per F.-W. von Herrmann), Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1976, 123-175. (Trad. cast. d’A. Leyte i H. Cortés, a: *Hitos*, Alianza Editorial, 2000, 109-149.)

-, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit - Einsamkeit* (llicions de Freiburg del semestre d’hivern 1929-1930 (WS 1929/30) [GA 29/30, ed. per F.-W. von Herrmann]), Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1983. (Trad. cast. d’A. Ciria, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, Alianza Editorial, Madrid, 2007.)

-, [Unbenutzte Vorarbeiten zur Vorlesung vom Wintersemester 1929/30: “Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit - Einsamkeit”] (fragments inèdits de preparació del curs WS 1929/30 (ed. per F.-W. von Herrmann)), a: Parvis, E., Herrmann, F.-W. von, Maly, K. i Fédier, F. (eds.), *Heidegger Studies 7*, Duncker & Humblot, Berlin, 1991, 5-12.

-, “Vom Wesen der Wahrheit” (el text fou pensat originalment el 1930 i s’exposà diversos cops com a conferència (a la tardor i a l’hivern de 1930 a Bremen, Marburg i Freiburg, i a l’estiu del 1932 a Dresden)), a: *Wegmarken*, (GA 9, ed. per F.-W. von Herrmann), Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1976, 177-202. (Trad. cast. d’A. Leyte i H. Cortés, a: *Hitos*, Alianza Editorial, 2000, 151-171.)

-, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (escrits del període 1936/38 no publicats a l’època [GA 65, ed. per F.-W. von Herrmann]), Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1989.

-, “Das Ding” (1950), a: *Vorträge und Aufsätze* (GA 7, ed. per F.-W. von Herrmann), Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 2000, 165-187 [151-179].

-, *Unterwegs zur Sprache* (publicat originalment el 1959 a Neske [reeditat a: GA 12, ed. per F.-W. von Herrmann]), Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1985). (Trad. cast. d’Y. Zimmermann, *De camino al habla*, Serbal, Barcelona, 1987.)

-, [Brief an Jan Aler, November 1970], a: *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft 18*, Berlin, 1973, 5 i ss. (“Beitrag zur Festschrift für Jan Aler (Amsterdam) (November 1970)”, a: *Reden, Ansprachen, Gedenkworten, Grussworte, Aufrufe*, GA 16 [2000], 723-724.)

Heidegger, M. i Blochmann, E., *Briefwechsel 1918-1969*, Deutsches Literaturarchiv, Marbach, 1989 (ed. per J. Storck).

2. BIBLIOGRAFIA

- Adrián Escudero, J., *El lenguaje de Heidegger (Diccionario filosófico 1912-1927)*, Herder, Barcelona, 2009.
- Adrián Escudero, J., *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser (Una articulación temática y metodológica de su obra temprana)*, Herder, Barcelona, 2010.
- Adrián Escudero, J., *Heidegger y el cuidado de sí. Un comentario sistemático de Ser y Tiempo*, Herder, Barcelona, 2014.
- Adrián Escudero, J., “Heidegger und die Frage nach dem Anderen”, a: Rocha, A. (ed.), *Die Philosophie des Anderen*, Walter de Gruyter, Berlin, 2015 (a), 34-55.
- Adrián Escudero, J., “Seeing the Self: Heidegger on Selfhood”, a: Cimino, A. i Kontos, P. (eds.), *Metaphysics of Sight and Phenomenology*, Brill: Leiden, 2015 (b), 74-92.
- Alweiss, L., “The “Truth” of Solipsism”, a: Bernet, R., Denker, A. i Zaborowski, H. (eds.), *Heidegger-Jahrbuch 6: Heidegger und Husserl*, Freiburg i.Br./München, Karl Alber, 2012, 131-152.
- Arendt, H., “Martin Heidegger at Eighty”, a: Murray, M. (ed.), *Heidegger and Modern Philosophy*, Yale University Press, Londres, New Haven, 1978, 293-303.
- Barbarić, D., *Aneignung der Welt (Heidegger-Gadamer-Fink)*, Peter Lang, Frankfurt a.M., 2007.
- Bech, J.M., *De Husserl a Heidegger (La transformación del pensamiento fenomenológico)*, Edicions Universitat de Barcelona, Barcelona, 2001.
- Bech, J.M., *Merleau-Ponty (Una aproximación a su pensamiento)*, Anthropos, Barcelona, 2005.
- Benjamin, W., “Tesis sobre filosofía de la història”, a: Benjamin, W., *Art i literatura*, Eumo/Edipoies, Barcelona, 1984, 133-142. (Trad. cat. d’A. Pous.)
- Bernet, R. (1994), “Phenomenological Reduction and the Double Life of the Subject”, a: Kisiel, T. i Van Buren, J. (eds.), *Reading Heidegger from the start (Essays in his earliest thought)*, State University of New York Press, Albany, 1994, 245-267. (Trad. anglesa de F. Rénaud.)
- Blattner, W.D., *Heidegger’s Temporal Idealism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
- Brague, R., *Aristote et la question du monde*, Paris, PUF, 1988.
- Brandom, R., “Dasein, the Being That Thematises”, a: Brandom, R., *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, MA: Harvard University Press, Cambridge, 2002 (ed.orig. 1997), 324-347.

- Brandom, R., “Heidegger’s Categories in *Being and Time*”, a: Dreyfus, H.L. i Wrathall, M.A. (eds.), *A Companion to Heidegger*, Blackwell Publishing, Malden (USA) – Oxford (UK) – Victoria (Au), 2007 (ed.orig.2005), 214-232.⁴
- Carman, T., “Must We Be Inauthentic?”, a: Wrathall, M.A. (ed.), *Heidegger, authenticity, and modernity*, MIT, Cambridge, Mass., 2000, 13-28.
- Carman, T., “Was Heidegger a Linguistic Idealist?”, a: *Inquiry 45: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* (“Symposium: Cristina Lafont, *Heidegger, Language, and World-disclosure*”), Routledge, 2002, 205-216.
- Carman, T., *Heidegger’s Analytic (Interpretation, Discourse, and Authenticity in Being and Time)*, Cambridge University Press, Sao Paulo – Cambridge – New York, 2003.
- Carr, D., “Heidegger on Kant on Transcendence”, a: Cromwell, S. i Malpas, J. (eds.), *Transcendental Heidegger*, Stanford University Press, 2007, 28-42, 240-241.
- Cerbone, D.R., “World, World-Entry, and Realism in Early Heidegger”: a *Inquiry 38: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, Routledge, 1995, 401-421.
- Cerbone, D.R., “Realism and Truth”, a: Dreyfus, H.L. i Wrathall, M.A. (eds.), *A Companion to Heidegger*, Blackwell Publishing, Malden (USA) – Oxford (UK) – Victoria (Au), 2007 (ed.orig.2005), 248-264.
- Crowell, S., “Subjectivity: Locating the First-Person in *Being and Time*”, a: *Inquiry 44: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, Routledge, 2001, 433-454.
- Crowell, S., “Conscience and Reason”, a: Cromwell, S. i Malpas, J. (eds.), *Transcendental Heidegger*, Stanford University Press, 2007, 43-62, 241-245.
- Dahlstrom, D.O., “Transcendental Truth and the Truth that Prevails” a: Cromwell, S. i Malpas, J. (eds.), *Transcendental Heidegger*, Stanford University Press, 2007, 63-73, 245-247.
- Deleuze, G., *Le Pli*, Paris, Minuit, 1988.
- Demmerling, C., “Hermeneutik der Alltäglichkeit und In-der-Welt-sein (§§ 25-38)”, a: Rentsch, T., (ed), *Martin Heidegger: Sein und Zeit*, Akademie Verlag, Berlin, 2007 (ed.orig.2001), 89-115.
- Demmerling, C., “Implizit und Explizit. Überlegungen zum Verstehensbegriff im Anschluß an Heidegger und Brandom”, a: Merker, B. (ed.), *Verstehen nach Heidegger und Brandom*, Phänomenologische Forschungen, Felix Meiner, Hamburg, 2009, 61-78.
- Dreyfus, H.L., *Being-in-the-World*, MIT Press, Massachusetts, 1991.
- Ferrater Mora, J., *Diccionario de Filosofía*, Ariel Referencia, Barcelona, 1994.

⁴ L’article fou originalment publicat a: *The Monist: An International Quarterly Journal of General Philosophical Inquiry* 66, Peru, Illinois, USA, 1983, 387-409.

- Figal, G., *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Athenäum, Frankfurt a.M., 1988.
- Fink, E., *Sein – Wahrheit – Welt. Vor-fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*, Martinus Nijhoof, Den Haag, 1958.
- Fink, E., *Spiel als Weltsymbol*, Wilhelm Kohlhammer, Stuttgart, 1960.
- Fink, E., *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Karl Alber, Freiburg - München, 1976.
- Fink, E., *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*, Karl Alber, Freiburg - München, 1977.
- Fink, E., *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Karl Alber, Freiburg - München, 1979.
- Fink, E., *Einleitung in die Philosophie*, Königshausen + Neumann, Würzburg, 1985.
- Fink, E., *Welt und Endlichkeit*, Königshausen + Neumann, Würzburg, 1990.
- Fink, E., Eugen-Fink-Archiv, Z-XIV, [VIII/1a].
- Franz, T., “Eugen Finks symbolische Kosmologie”, a: Nielsen, C. i Sepp, H.R. (eds.), *Welt denken (Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks)*, Karl Alber, Freiburg - München, 2011, 250-266.
- Franzen, W., “Die Sehnsucht nach Härte und Schwere. Über ein zum NS-Engagement disponierendes Motiv in Heideggers Vorlesung >>Die Grundbegriffe der Metaphysik<< von 1929/30”, a: Gethmann-Siefert, A. i Pöggeler, O. (eds.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1988, 78-82.
- Friedman, M., *Carnap Cassirer Heidegger. Geteilte Wege*, Fischer, Frankfurt a.M., 2004 (ed.orig.2000). (Trad. alemanya pel grup de treball ‘Analytische Philosophie’ de l’Institut für Philosophie der Universität Wien.)
- Gadamer, H.-G., *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1977.
- Gama, L.E., “Las indicaciones formales y la filosofía como pregunta”, a: de Lara, F. (ed.), *Entre fenomenología y hermenéutica*, Plaza y Valdés, Madrid/México D.F., 2011, 43-70.
- García-Baró, M., *Filosofía socrática*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2005.
- Gethmann, C.-F., *Verstehen und Auslegung: Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*, Bouvier, Bonn, 1974.
- González Guardiola, J., “Món de la vida (*Lebenswelt*)”, a: *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia XXIII*, Institut d’Estudis Catalans, Barcelona, 2012, 155-169.
- Görland, I., *Transzendenz und Selbst (Eine Phase in Heideggers Denken)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1981.

Gudopp, W.-D., *Der junge Heidegger (Realität und Wahrheit in der Vorgeschichte von "Sein und Zeit")*, Verlag Marxistische Blätter GMBH, Frankfurt a.M., 1983.

Hackenesch, C., *Selbst und Welt (Zur Metaphysik des Selbst bei Heidegger und Cassirer)*, Felix Meiner, Hamburg, 2001.

Haugeland, J., "Heidegger on being a person", a: *Noûs 16*, Wiley-Blackwell, New Jersey, 1982, 15-26.

Haugeland, J., "Dasein's Disclosedness", a: *The Southern Journal of Philosophy 28*, Supplement, Wiley Blackwell, University of Memphis, 1990, 51-74.

Haugeland, J., "Truth and Finitude: Heidegger's Transcendental Existentialism", a: Wrathall, M.A. i Malpas, J. (eds.), *Heidegger, Authenticity, and Modernity: Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus. Vol. I*, The MIT Press, Massachusetts, 2000, 43-77, 350-352.

Haugeland, J., "Reading Brandom Reading Heidegger", a: *European Journal of Philosophy 13*, Blackwell Publishing, Oxford (UK) – Malden (USA), 2005, 421-428.

Haugeland, J., "Death and Dasein", (ed.orig.2007) a: Haugeland, J., *Dasein Disclosed (John Haugeland's Heidegger)*, (Rouse, J. (ed.)), Harvard University Press, 2013, 179-186.

Haugeland, J., "Dasein Disclosed", a: Haugeland, J., *Dasein Disclosed (John Haugeland's Heidegger)*,⁵ (Rouse, J. (ed.)), Harvard University Press, Cambridge – Massachussets – London, 2013, 43-154.

Held, K., "Die Welt und die Dinge", a: Jamme, C. i Harries, K. (eds.), *Martin Heidegger: Kunst Politik Technik*, Wilhelm Fink, München, 1992, 319-333.

Held, K., "On the way to a phenomenology of the world", a: Dreyfus, H.L. i Wrathall, M.A. (eds.), *Heidegger reexamined. Vol.3*, Routledge, 2002, 63-77.⁶

Henrich, D., "Self-Consciousness, a Critical Introduction to a Theory", a: *Man and World 4*, 1971, 3-28.

Henschen, T., *Gebrauch oder Herstellung? (Heidegger über Eigentlichkeit, Wahrheit und phänomenologische Methode)*, Mentis, Paderborn, 2010.

Herrmann, F.-W. von, *La segunda mitad de Ser y Tiempo (Sobre Los problemas fundamentales de la Fenomenología de Heidegger)*, Trotta, Madrid, 1997 (ed.orig.1991). (Trad. cast. D'I. Borges-Duarte.)

Herrmann, F.-W. von, *Hermeneutik und Reflexion*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 2000.

⁵ Aquest llibre inclou, a part del text pòstum i inacabat "Dasein Disclosed" (43-154) i altres inèdits (com "Death and Dasein" (2007), 179-186), tots els articles de Haugeland anteriorment citats, distribuïts en les següents pàgines: 3-16 (1982), 17-39 (1990), 187-220 (2000), 157-166 (2005).

⁶ L'article fou originalment publicat a: *Journal of the British Society for Phenomenology 30*, Taylor & Francis, 1999, 3-18). (Trad. anglesa d'A. Morgenstern.)

- Herrmann, F.-W. von, *Subjekt und Dasein (Grundbegriffe von "Sein und Zeit")*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 2004 (ed.orig.1974).
- Hoffman, P., "Heidegger and the Problem of Idealism", a: *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 43, Routledge, 2000.
- Hüni, H., "Welt-Geschichte als Grenze der Daseinsanalyse in "Sein und Zeit"", a: *Heidegger Studies* 14, Duncker & Humblot, Berlin, 1998, 131-136.
- Husserl, E., *Logische Untersuchungen II*, Max Niemeyer, Halle, 1901 (1ª ed.). (Trad. cast. de J. Gaos i M. García Morente: Husserl, E., *Investigaciones lógicas, 2*, Alianza Editorial, 1999.)
- Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1993 (ed.orig.1913). (Trad. cast. de J. Gaos.)
- Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1976 (Husserliana VI) (ed.orig.1936).
- Jaspers, K., *Introducció a la filosofia*, Edicions 62, Barcelona, 1993 (basat en 12 transmissions de ràdio del 1949). (Trad. cat. de J. Hereu.)
- Kenny, A., *Wittgenstein*, Alianza Universidad, Madrid, 1995 (ed.orig.1972). (Trad. cast. A. Deaño.)
- Kisiel, T., *The Genesis of Heidegger's Being & Time*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles, 1995 (ed.orig.1993).
- Kisiel, T., "Das Versagen von *Sein und Zeit*: 1927-1930" a: Rentsch (ed.), *Martin Heidegger: Sein und Zeit*, Akademie Verlag, Berlin, 2007 (ed.orig.2001), 253-279.
- Kuhn, T.S., *The Structure of Scientific Revolutions*, The University Of Chicago Press, Chicago - London, 2012 (ed.orig. 1962).
- Lafont, C., *Lenguaje y apertura del mundo*, Alianza Editorial, Madrid, 1997 (ed.orig.1994). (Trad. cast. de P. Fabra i Abat).
- Lazzari, R., "Weltfrage und kosmologische Interpretation von Kants *Kritik der reinen Vernunft* bei Eugen Fink", a: Nielsen, C. i Sepp, H.R. (eds.), *Welt denken (Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks)*, Karl Alber, Freiburg - München, 2011, 38-56.
- Leyte, A., *Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid, 2005.
- Löwith, K., "Heidegger – Denker in dürftiger Zeit", a: Löwith, K., *Heidegger- Denker in dürftiger Zeit. Zur Stellung der Philosophie im 20. Jahrhundert (Sämtliche Schriften 8)*, Stuttgart, 1984 (ed.orig.1953), 124-234. (Trad. cast. de R. Setton, "Heidegger, pensador de un tiempo indigente", a: Löwith, K., *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, Fondo de Cultura Económica de Argentina, Buenos Aires, 2006, 155-288.)

Löwith, K.: “Decisionismo político (Carl Schmitt)”, a: Löwith, K., *El hombre en el centro de la historia*, Herder, Barcelona, 1998 (ed.orig.1927), 27-56. (Trad. cast. d’A. Kovacsics.)

Luckner, A., *Martin Heidegger: >>Sein und Zeit<<*, Ferdinand Schöningh, UTB für Wissenschaft, Paderborn, 2001 (ed.orig.1997).

Luckner, A., “Wie es ist, selbst zu sein. Zum Begriff der Eigentlichkeit (§§ 54-60)”, a: *Martin Heidegger. Sein und Zeit*, Rentsch, T. (ed.), Akademie Verlag, Berlin, 2007 (ed.orig.2001), 149-168.

Malpas, J., *Heidegger’s Topology. Being, Place, World*, The MIT Press, Cambridge (Massachusetts), 2008 (ed.orig.2006).

Marion, J.-L., “Réduction et donation”, a: Marion, J.-L. i Planty-Bonjour, G. (eds.), *Phénoménologie et métaphysique*, Épipiméthée PUF, 1984.

Marx, W., *Heidegger und die Tradition*, Felix Meiner, Frankfurt a.M., 1980 (ed.orig.1961).

Merker, B., *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis (Zu Heideggers Transformation der Phänomenologie Husserls)*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1988.

Moreno, C., *Fenomenología y filosofía existencial (Entusiasmos y disidencias) Volumen II*, Síntesis, Madrid, 2000.

Nancy, J.-L., *El sentido del mundo*, La Marca Editora, Buenos Aires, 2003 (ed.orig.1993). (Trad. cast. de J.M. Casas.)

Nietzsche, F.W., *Així parlà Zaratustra*, Edicions 62, Barcelona, 1983 (ed.orig.1883-1885). (Trad. cat. de M. Carbonell.)

Nietzsche, F.W., *Ecce homo*, Accent, Girona, 2007 (ed.orig.1908). (Trad. cat. de J.M. Terricabras.)

Olafson, F.A., *Heidegger and the Philosophy of Mind*, CT: Yale University Press, New Haven, 1987.

Pàez Blanch, R., “El problema de la realitat del món extern (en Dilthey i Husserl)”, Universitat de Barcelona, Setembre 2002. Es tracta del treball pel DEA (Suficiència investigadora), dirigit pel Dr. F. Perenya Blasi, presentat en el programa de doctorat “Filosofia: Història, Estètica i Antropologia”, a la Facultat de Filosofia de la Universitat de Barcelona. No està publicat.

Pàez Blanch, R., Molins Gálvez, F. i López Santín, J., “Presentació del Grup d’Estudis <<Filosofia i Psiquiatria>>”, a: *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia XX*, Institut d’Estudis Catalans, Barcelona, 2009, 239-243.

Patočka, J., “Nachwort des Autors zur tschechischen Neuausgabe (>>Die natürliche Welt als philosophisches Problem<< in der Meditation ihres Autors nach dreiunddreißig Jahren)”, a: Patočka, J., *Die natürliche Welt als philosophisches Problem (Phänomenologische Schriften I)*, Klett-Cotta, Wien - Stuttgart, 1990 (ed.orig.1970), 181-267.

- Patočka, J., *Platón y Europa*, Península, Barcelona, 1991 (ed.orig.1973 / trad. francesa 1983). (Trad. cast. de M.A. Galmarini.)
- Patočka, J., *El movimiento de la existencia humana*, Encuentro, Madrid, 2004 (ed.orig.1998). (Trad. cast. de T. Padilla, J.M. Ayuso i A. Serrano de Haro.)
- Pedragosa, P., “Espai”, a: *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia XXIII*, Institut d’Estudis Catalans, Barcelona, 2012, 191-208.
- Philipse, H., “What is a Natural Conception of the World?”, a: *International Journal of Philosophical Studies* 9, Routledge, 2001, 385-399.
- Philipse, H., “Heidegger’s “Scandal of Philosophy” (The problem of the ‘Ding an sich’ in ‘Being and Time’)”, a: Cromwell, S. i Malpas, J. (eds.), *Transcendental Heidegger*, Stanford University Press, 2007, 169-198, 265-273.
- Pocai, R., “Die Weltlichkeit der Welt und ihre abgedrängte Faktizität (§§ 14-18)”, a: Rentsch, T. (ed.), *Martin Heidegger. Sein und Zeit*, Akademie Verlag, Berlin, 2007 (ed.orig.2001), 51-67.
- Pöggeler, O., *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Alianza Universidad, Madrid, 1993 (ed.orig.1963; ed.orig.revisada 1983). (Trad. cast. de F. Duque.)
- Raffoul, F. “Otherness and individuation in Heidegger”, *Man and World* 28, Kluwer Academic, Netherlands, 1995, 341-358.
- Rentsch, T., “Zeitlichkeit und Alltäglichkeit (§§ 67-71)”, a: Rentsch, T. (ed.), *Martin Heidegger. Sein und Zeit*, Akademie Verlag, Berlin, 2007 (ed.orig.2001), 199-228.
- Richardson, W.J., *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1967, (ed.orig.1963).
- Rodríguez, R., *La transformación hermenéutica de la fenomenología (Una interpretación de la obra temprana de Heidegger)*, Tecnos, Madrid, 1997.
- Rodríguez, R., “La indicación formal y su uso en *Ser y tiempo*” a: de Lara, F. (ed.), *Entre fenomenología y hermenéutica*, Plaza y Valdés, Madrid - México D.F., 2011, 71-93.
- Römpf, G., *Heideggers Philosophie (Eine Einführung)*, Marixverlag, Wiesbaden, 2006.
- Schatzki, T.R., “Early Heidegger on Sociality”, a: Dreyfus, H.L. i Wrathall, M.A. (eds.), *A Companion to Heidegger*, Blackwell Publishing, Malden (USA) – Oxford (UK) – Victoria (Au), 2007 (ed.orig.2005), 233-246.
- Schérer, R., *La fenomenología de las “Investigaciones Lógicas” de Husserl*, Gredos, Madrid, 1969 (ed.orig.1967). (Trad. cast. de J. Díaz.)
- Schulz, W., “Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers”, a: Pöggeler, O., (ed.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks*, Kiepenheuer & Witsch, Köln – Berlin, 1969, 95-139.

Sheehan, T., “>Time and Being<, 1925-27”, a: Shahan, R.W. i Mohanty, J.N. (eds.), *Thinking About Being. Aspects of Heidegger's Thought*, University of Oklahoma Press, Norman, 1984.

Sheehan, T., “Dasein”, a: Dreyfus, H.L. i Wrathall, M.A. (eds.), *A Companion to Heidegger*, Blackwell Publishing, Malden (USA) – Oxford (UK) – Victoria (Au), 2007 (ed.orig.2005), 193-213.

Smith, W.H., “Why Tugendhat's Critique of Heidegger's Concept of Truth Remains a Critical Problem”, a: *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 50, , Routledge, 2007, 156-179.

Sonderegger, R., “Welt. Ihre Erschlossenheit und ihr Entzug.”, a: Thomä, D. (ed), *Heidegger Handbuch (Leben-Werk-Wirkung)*, J.B. Metzler, Stuttgart - Weimar, 2003, 92-98.

Steiner, G., *Heidegger*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1999 (ed.orig.1978, revisió 1989). (Trad. cast. de J. Aguilar Mora.)

Thomä, D., *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910-1976*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1990.

Thomas, E., *Der Weltbegriff in Heideggers Sein und Zeit*, Peter Lang (Europäische Hochschulschriften), Frankfurt a.M., 2006 [tesi Doctoral 2005, Wuppertal, dirigida per P. Trawny].

Trawny, P., *Martin Heideggers Phänomenologie der Welt*, Karl Alber, Freiburg - München, 1997.

Tugendhat, E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1970.

Tugendhat, E., *Autoconciencia y autodeterminación*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1993 (ed.orig.1979). (Trad. cast. de R.H. Santos-Ihlau.)

Turró, S., “El punt de partida metafísic de Heidegger”, a: *Taula 13-14*, Universitat de les Illes Balears, Palma, 1990, 261-276.

Turró, S., “Lectura de <<Sein und Zeit>> (Introducció, capítol II)”; a: *Lectura de Heidegger*, Acadèmia de Filosofia – Liceu Joan Maragall, Edicions PPU, Barcelona, 1991, 23-32.

Vetter, H., “Die nächtliche Seite der Welt (Anmerkungen zu Martin Heidegger und Eugen Fink)”, a: Nielsen, C. i Sepp, H.R. (eds.), *Welt denken (Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks)*, Karl Alber, Freiburg - München, 2011, 184-207.

Volpi, F., “<<Más alto que la realidad está la posibilidad>>. La aproximación fenomenológica a la historia de la filosofía en el joven Heidegger.”, a: Lara, F.de (ed.), *Entre fenomenología y hermenéutica*, Plaza y Valdés, Madrid - México D.F., 2011, 13-42. (Trad. cast. de B. Ainbinder.)

Volpi, F., *Heidegger y Aristóteles*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2012 (ed.orig.2010). (Trad. cast. de M.J. de Ruschi.)

Waelhens, A.de, *La philosophie de Martin Heidegger*, Editions Nauwelaerts, Louvain, 1967 (ed.orig.1942).

Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1963 (ed.orig.1921). (Trad. cat. de J.M. Terricabras, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Editorial Laia, Barcelona, 1989.)

Wittgenstein, L., *De la certesa*, Edicions 62 / Diputació de Barcelona, Barcelona, edició bilingüe 1983 (ed.orig.1969). (Trad. cat. de J.L.L. Prades i V. Raga.)

Wittgenstein, L., *Investigacions filosòfiques*, Edicions 62, Barcelona, 1997 (ed.orig. 1953). (Trad. cat. de J.M. Terricabras.)

Wrathall, M.A., "Heidegger, Truth, and Reference", a: *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 45, Routledge, 2002, 217-228.

Zaborowski, H., >>*Eine Frage von Irre und Schuld?*<<. *Martin Heidegger und der Nationalsozialismus*, Fischer, Frankfurt a.M., 2010.

Zahavi, D., *Subjectivity and Selfhood*, The MIT Press, Cambridge – Massachussets - London, 2005.

