

CAPÍTOL II: LA RUPTURA
FENOMENOLÒGICA RADICAL AMB EL
CARTESIANISME. HEIDEGGER I EL MÓN
NATURAL

TAULA DE CONTINGUTS

1.	Introducció.....	78
2.	Ésser i Temps: tradició i cartesianisme	79
3.	La pregunta pel significat de “ser” com a començament	83
4.	<i>Ésser i Temps</i> i l'accés al problema del món.....	85
5.	L'accés al món des de l'hermenèutica de la facticitat.....	87
6.	El “ser-al-món” com a estructura del <i>ser-hi</i>	88
6.1.	Pre-aclariments sobre una possible noció de món.....	89
6.2.	Una “nova” noció de “les coses”.....	91
6.3.	L'existir i la presència	93
7.	Mundanitat i significativitat	94
7.1.	El món il·latent i els <i>pragmata</i>	95
7.2.	El senyal com a anunci de la mundanitat	96
7.3.	La conformitat i les possibilitats	97
7.4.	La mundanitat i la significativitat.....	98
8.	Crítica de Heidegger a la filosofia cartesiana i la noció derivada de món natural.....	101
9.	L'espai i l'espacialitat del <i>ser-hi</i>	103
10.	Anàlisi del ser-a.....	107
11.	El pseudoproblema de la realitat i la ciència.....	109
12.	La cura i la temporalitat.....	112
13.	La temporalitat de l'obertura en general	116
14.	Manca de domicili i cosmovisió.....	121
15.	Els èxtasis i la transcendència	122
16.	Què suposa <i>Ésser i Temps</i> com a treball fenomenològic sobre la noció del món natural?	127
17.	La resposta de Husserl.....	131
18.	La <i>kehre</i> i la noció de món	133
19.	Epíleg: La qüestió del món i l'oblit de l'ésser.....	138

1. INTRODUCCIÓ

Al primer capítol d'aquest treball hem vist com el problema del món natural s'introdueix en el pensament fenomenològic, d'alguna manera, “a l'esquena” del mateix Husserl. Una qüestió que sembla, d'entrada, resolta en el marc d'un cartesianisme no totalment conscient, es va tornant fosca de mica en mica i comencen a obrir-se escletxes alhora que la *via cartesiana* comença a ser cada cop més problemàtica.

Els punts clau d'aquesta lluita en el marc cartesianisme –marc que mai no és un punt d'estabilitat– són:

- la vacil·lació entre les dues concepcions de “món natural” presents a l'obra husserliana,
- l'aprofundiment en l'*epokhé* fenomenològica,
- la possibilitat de l'espectador desinteressat com a *ego* teòric,
- la fonamentació històrica de la fenomenologia,
- la manca de claredat en la doctrina de les actituds i els seus correlats i, segons alguns,
- l'intent de reducció de la transcendència a la immanència.

Finalment, en les anàlisis de la consciència interna del temps, hem vist com Husserl troba la transcendència al mateix cor de la immanència. La supervisió de tota aquesta problemàtica que emprèn Husserl a partir de 1929¹⁴⁰ i que apareix de manera exemplar a la *Crisi* serà objecte d'estudi al Capítol III. Pel moment, ens hem de deturar forçosament l'any 1927 amb la irrupció d'*Ésser i Temps*, l'obra d'un fenomenòleg de Messkirch que assumeix tota aquesta problemàtica radicalitzant la separació del cartesianisme ja començada pel mateix Husserl.

Com hem pogut veure anticipadament en el capítol anterior, Heidegger està en condicions de respondre a la pregunta “què és el món?” perquè assumeix la problemàtica ontològica subjacent. En altres paraules: l'aprofundiment en la *reducció* portarà a Heidegger a la pregunta ontològica –que per a ell va de la mà amb la pregunta pel món–, i el seu anticartesianisme beligerant, a les raons per l'oblit de la pregunta pel “ser”.

¹⁴⁰ Segons el professor Gómez Romero, és la data que s'ha de tenir en compte, ja que, després de la publicació d'*Ésser i Temps* pel deixeble cridat a ser el seu successor al capdavant del moviment fenomenològic, i de la impossibilitat de posar-se d'acord a l'hora de redactar l'article de l'enciclopèdia Britànica, és en aquest moment quan Husserl pren la decisió irrevocable de la separació intel·lectual i es dedica a fer un especial esforç didàctic, ja que, segons ell, totes les crítiques rebudes són els resultats d'“errors d'interpretació” de la seva obra. Al respecte, vg. Gómez Romero, I.: *Husserl y la crisis de la razón*, Op. cit., ap. 1.6.1. p. 64 i ss.

Segons això, estem d'acord amb Landgrebe quan afirma que el problema del món natural és un dels *leitmotivs d'Ésser i Temps*¹⁴¹. En aquesta obra, que, com el propi títol apunta, ens duu al cor mateix del problema de la constitució del temps i que mostra, per tant, la continuïtat amb la temàtica abraçada al final del capítol anterior, Heidegger fa esclatar el cartesianisme situant la transcendència al nucli del seu discurs: aquest és el significat per a nosaltres de fer del *Dasein* el centre de tot qüestionar. És precisament en el marc d'aquesta transcendència, ja clarament anticipada en la mútua implicació entre *Dasein* i *ésser-al-món*, que apareixerà la paraula clau per al nostre treball.

Per si de cas hi ha cap dubte del lloc central del “món” en “el filosofar” heideggerià podem recórrer al curs d'iniciació a la filosofia impartit el semestre d'hivern del curs 1928-29¹⁴². La seva consideració al respecte és taxativa:

“El problema del ser, quan es desenvolupa amb originalitat, esdevé el problema del món, i el problema del món es forada a si mateix per revertir en el problema del ser, la qual cosa significa: ambdós problemes constitueixen la problemàtica unitària de la filosofia.”¹⁴³

El problema del ser i el problema del món constitueixen, per tant, la mateixa fundació de la filosofia, amb l'única diferència del més gran ressò històric del primer:

“Que el problema del ser resulti històricament més conegut és ensems un indicatiu que el problema del ser precedeix al problema del món, però de tal manera que dintre del problema del ser el problema del món hi és ja sempre.”¹⁴⁴

2. ÉSSER I TEMPS: TRADICIÓ I CARTESIANISME

La filosofia de Heidegger que conté *Sein und Zeit*¹⁴⁵ es pot llegir (tot i que aquesta lectura no l'esgoti) com un atac als aspectes més clarament cartesianes de

¹⁴¹ L. Landgrebe, *dWPh*, op. cit., I, 3. Amb l'afirmació de Landgrebe no estem d'acord en la seva literalitat. L'expressió “món natural” és, en l'obra de Heidegger, problemàtica.

¹⁴² Lleugerament posterior, per tant, a la redacció de *Sein und Zeit*. Ha aparegut amb el nom editorial de *Einleitung in die Philosophie*, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 1996. (Vg. bibliografia final, a partir d'ara citat com a *IF*). Un dels assistents al curs –els apunts del qual s'han tingut en compte alhora de editar la versió final– va ser E. Fink. Tenim la sospita que l'assistència a aquest curs li va donar idees que va desenvolupar en obres posteriors, una de les quals comentarem al capítol IV.

¹⁴³ Op. cit., p. 419

¹⁴⁴ Idem., p. 418.

¹⁴⁵ Publicat per primera vegada a l'editorial de Max Niemeyer l'any 1927. Hi havia una única versió castellana de 1951 a Fondo de Cultura Económica, a cura de José Gaos, fins que el

la fenomenologia husserliana, com un camí que va en sentit contrari al cartesianisme. Aquesta anàlisi ens interessa de manera primordial ja que representa les tendències que prendrà el conjunt de la fenomenologia en els anys posteriors i fins i tot tocarà a la mateixa obra de Husserl, de la qual veurem més tard la pressumpta resposta. En consonància amb aquesta ruptura explícita i radical amb el cartesianisme, la crítica al fundador de la fenomenologia serà ara objecte d'una radicalització.

El primer que cal explicar és de quina manera la qüestió del món està íntimament lligada, en l'obra de Heidegger, al refús del cartesianisme. Si examinem la seva obra des d'aquesta aproximació, d'entrada veiem que “el món” **no** apareix com a *món* en el sentit cartesià, és a dir com objecte total que es pugui contraposar a un “jo”, “subjecte” o “ésser humà”. Heidegger no parla del món en la mateixa mesura que no parla de l'home. Parla en canvi del *Dasein* (l'*estar*, *ser-hi*, l'*existència*, *existir propi*, *vida*¹⁴⁶) que no és ni una cosa ni l'altra. El primer que comprovem així és un esforç terminològic per trencar els esquemes cartesianes, començant per l'esquema subjecte-objecte¹⁴⁷.

Per a Heidegger, la concepció cartesiana d'un subjecte que està davant dels objectes és el resultat d'una determinada concepció de l'ens històricament esdevinguda. La seva aproximació al tema és, per tant, històrica. Òbviament

1998 va aparèixer una segona traducció de Jorge Eduardo Rivera C., ed. Universitaria de Santiago de Chile. D'ara endavant ens referirem a aquesta obra com a *EiT*.

¹⁴⁶ No és la nostra missió ni la nostra competència l'opció per una determinada traducció de *Dasein*, però hem d'assumir alguna/es, sobretot tenint en compte que no hi ha cap traducció de *Sein und Zeit* al català i no hi ha, per tant, el criteri possible de seguir la tradició. Tots els termes entre parèntesis han estat utilitzats per diferents traductors i intèrprets en els seus equivalents castellans, mentre que la tradició anglesa ha optat, en general, per deixar el terme *Dasein* sense traduir. Així, “estar” és l'opció de F. Duque en la seva traducció de l'obra de Pöggeler (vg. bibliografia), “ex-sistència” és l'opció de Manuel Jiménez Redondo en la seva versió de la *Introducción a la Filosofía* (vg. bibliografia), i “existir propio” és la versió de Jaime Aspiunza en la seva traducció a les lliçons de 1923 (*Hermenèutica de la facticitat*, 1998, vg. bibliografia). L'excepció és l'expressió *ser-hi* que no correspon al castellà *ser-ahí* (José Gaos), entre d'altres raons perquè, mentre la primera és d'ús habitual, la segona és una construcció expressa. No passo per alt les importants reflexions i observacions del professor Jiménez Redondo a l'epíleg de l'obra esmentada sobre la tasca de traduir a Heidegger i en concret sobre el terme que ara ens ocupa. Ell opta per la traducció sistemàtica per “exsistència” en castellà. En consonància amb aquestes observacions, adverteixo que si bé la traducció per *ser-hi* és adequada en la mesura que traduïm un terme d'ús habitual per un altre també d'ús habitual, aquesta traducció només és vàlida a condició que s'entengui que “l'hi” del “*ser-hi*” no només substitueix un complement de lloc, sinó, en general, un complement circumstancial (com ara de mode, cosa possible en català). L'“aquí” (da) que substitueix “l'hi” és la metàfora de tota situacionalitat, sigui o no espacial. De tota manera, qualsevol traducció és insuficient si no va acompanyada de les imprescindibles observacions, que amb aquesta nota donem per fetes. Nosaltres, per raons purament literàries, farem ús de totes les traduccions més usals. Per evitar tota possible ambigüitat, usarem sempre la cursiva per designar el *Dasein*.

¹⁴⁷ Això es diu explícitament al §17 a) del curs del semestre d'estiu de 1923 (*Hermenèutica de la Faciticitat*). Op. cit. Vg. bibliografia.

l'aproximació ha de ser històrica no per caprici de l'autor, sinó perquè en la realització del projecte d'una hermenèutica de la facticitat, ens obliguem a ser fidels a la historicitat de l'existència pròpia. I és des d'aquesta aproximació que deixa de tenir sentit qualsevol reedició del cartesianisme com és el cas –segons el de Messkirch– de l'intent de fonamentació apodíctica del saber que guia Husserl en la redacció d' *Idees*. Observem que el projecte d'elaborar una hermenèutica de la facticitat si situa tot just a l'extrem contrari (quan a concepció de la tasca de la filosofia) del camí cap a una fonamentació apodíctica del saber.

La concepció –cartesiana– de l'ens a què ens referim i que ha determinat (i encara determina) el curs de la filosofia (i fins i tot de la Història) moderna i contemporània, és una concepció de la cosa com a *vorhanden* (allò-davant-dels-ulls¹⁴⁸, present). L'evidència és la presència de les coses. El paradigma és la contemplació, i el model la visió. Aquest paradigma implica també algú que contempla i, per tant, l'esquema subjecte-objecte. Tot aquest entramat conceptual propicia una preeminència de la teoria i, pel que fa a la filosofia, una hipertròfia de la teoria del coneixement, com va passar en el cas de Husserl. Heidegger critica a Husserl pel fet que el seu esforç filosòfic és inútil, en el sentit que fa un camí ja recorregut per la metafísica. Per a Heidegger s'ha d'anar més lluny (o quedar-nos més aprop, segons es miri) i preguntar-se pel significat mateix de “ser”. Però el significat només pot ser preguntat a aquell ens per al qual el “ser” d'alguna manera és palès.

Davant de tota la tradició metafísica, Heidegger proposa un altre model d'ens que seria el *ser-a-mà*.¹⁴⁹ El model està pensat prenent com a model de referència la *praxi*. Les coses que tenim a les mans o “a mà” són aquelles coses amb les quals operem sense ni tan sols adonar-nos. Només ens adonem de la seva existència justament quan alguna cosa no funciona tal com seria d'esperar. Una bona sabata és aquella que portem sense adonar-nos que la portem. En el moment que en som conscients segurament és perquè ens fa mal. El món, si el considerem de manera provisional, com la xarxa sencera de remissions en aquest operar (que és simplement l'existir), es podria dir que és l'àmbit de la donació de significat d'aquests éssers-a-mà. Jo no he de pensar per a què serveix la sabata (ni molt menys, què és). Simplement la porto posada i en faig ús adequat. El sentir-la com a sabata forma part del meu “ser-al-món”. Això suposa el trencament de l'esquema husserlià que contraposa l'actitud natural a l'actitud teòrica. Podríem dir que el simple “portar la sabata”, és a dir, el simple ser-al-món forma part de

¹⁴⁸ La traducció literal correcta de *vor-handen* fóra “davant-les-mans” tot i que *vorhanden* és el terme usual alemany per a designar la *presència*. La versió de Gaos, però, és filosòficament entenedora i coherent, ja que *vorhanden* és el terme alemany que tradueix l'*existentia* llatina en el sentit de Suárez i Descartes com “allò que hi ha”. Al respecte vg. les notes de Manuel Jiménez Redondo, traductor del curs de 1928 aparegut amb el títol editorial de “*Introducció a la Filosofia*” (IF, Op. cit.). Sobretot pp. 432 i ss. (Vg. bibliografia).

¹⁴⁹ *Zuhanden*. No és més que la traducció alemanya del grec *pragmata*. Observem que aquest nou model no escapa a la “metafísica de la presència”, ja que “allò a-mà” també és present a la seva manera.

l'actitud natural. Però l'actitud natural per a Husserl és aquella que pressuposa que "hi ha objectes", és a dir éssers-davant-dels-ulls. En Husserl, fins i tot l'actitud natural és massa teòrica perquè pressuposa uns objectes que són objectes-per-a-una-consciència, ja que els objectes no estan en absolut determinats per la *praxi* humana. Així, l'actitud natural husserliana és essencialment una actitud natural-teòrica (no pràctica) i per això també el món natural resultant d'aquesta actitud és el món natural-teòric. El món natural husserlià és un món primàriament pensat. I només després viscut. Es podria dir, fins i tot, que la vivència és essencialment quelcom pensat (vist, contemplat). Només per aquesta raó pot ser el fonament de tota evidència. Les "evidències" de la hermenèutica de la facticitat seran d'una altra mena.

De manera coherent, tampoc el *Dasein*, no és l'home. La paraula *home*, *ésser humà*, *persona* estan viciades per una sobredeterminació històrica (filosòfica i bíblica)¹⁵⁰. Des del cartesianisme, hom entén per home un altre tipus d'ens, i per tant un altre tipus d'objecte davant-dels-ulls, quelcom que pot ser estudiat i analitzat amb categories objectuals. Això, segons M. Heidegger, podria ser dit, en tot cas, respecte al cos humà des d'una perspectiva científica, però no pas del que és essencial de l'home, que és el seu obriment a l'ésser. L'essencial de l'home és l'estar-aquí, el prendre's un lloc, o, millor dit, **ser** el lloc de l'existència, *ser l'aquí (l'hi) del ser*.

Observem, per tant, que amb l'estructura *ser-hi* ↔ *ser-a-mà* es trenca definitivament amb el cartesianisme. No hi ha un home (subjecte) i un món (objecte) davant dels ulls d'aquell. Hi ha una única cosa que és l'**estar**, el ***ser-hi***, l'**existència**. Tenim així una noció prèvia a la de món que indica una situacionalitat i una orientació no essencialment espacial¹⁵¹. El *ser-hi* és el previ on es pot donar tot allò que es dona (com ara "el ser"), a on tot pot esdevenir. Per explicar-nos en termes husserlians: si bé malgrat el gir filosòfic radical que implica la centralitat de la intencionalitat, el de Prossnitz no trenca definitivament amb l'esquema subjecte-objecte, que es torna a reproduir en la parella *noesi-noema*. La centralitat del *Dasein* no és més que la radicalització d'aquesta intencionalitat entesa, això sí, no com a intenció d'una consciència, sinó de la vida mateixa. Com podem comprovar, amb aquesta estructura la pròpia transcendència passa a ser el nucli de la filosofia.

¹⁵⁰ Al respecte, vg. *Hermeneutik der Faktizität*, Op. cit., cap. II. Del que diu aquí es desprèn que, després de la crítica feta (sense cap mena de pietat) a l'ús que del concepte "home" fa Scheller, aquest mot quedava inutilitzable per als objectius filosòfics de Heidegger, és a dir, per a una hermenèutica de la facticitat.

¹⁵¹ També per a J. Patočka serà la noció de **situació**, filosòficament clau i prèvia a la noció de món.

3. LA PREGUNTA PEL SIGNIFICAT DE “SER” COM A COMENÇAMENT

La primera filosofia fenomenològica de Heidegger comença amb una pregunta que li servirà de fil conductor. Aquesta pregunta és la pregunta pel *significat de “ser”*. El primer que hem de fer és entendre el sentit exacte d'aquesta pregunta i copsar per què pot ser el fil conductor d'una hermenèutica de la facticitat. D'acord amb *EiT*, entenem per sentit o significat del ser “el fons sobre el qual”, és a dir, l'horitzó¹⁵² que permet que les coses siguin (*die Lichtung*)¹⁵³.

Per a Heidegger el sentit de l'esforç filosòfic, el seu i el de tot filòsof, és el trasbals davant el fet que les coses siguin. La seva *Introducció a la Metafísica*¹⁵⁴ comença amb la pregunta: “per què és l'ens i no més aviat el no-res?”. Segons ell, aquesta pregunta ens posa fora de joc i ens deixa fora de qualsevol cobertura de la nostra existència. Ens deixa literalment a des-cobert i per això és la pregunta que justament fa de nosaltres un ésser que pot obrir l'estat de descobert de les coses. Es pot dir que aquesta pregunta és un aconeteixement¹⁵⁵.

Tant en l'obra suara esmentada com ja en *EiT* es mostra la contradicció oberta entre el significat de “ser” absolutament indeterminat i evanescent i la seva necessària comprensió, que tots tenim de manera plenament determinada. Tots sabem el que és i el que no és. El “ser” així es mostra no com una paraula, sinó com l'essència del llenguatge i de la humanitat mateixa, ja que consisteix en la mostració d'allò que hi ha¹⁵⁶.

L'“és” té significats diferents, que poden ser parafrasejats segons el cas, però l'“és” poètic ens posa fora de joc. Heidegger posa com exemple¹⁵⁷ un vers de Goethe que traduït sona així: “Sobre tots els cims és la pau”. En aquest vers es mostra com el “ser” que, a primera vista sembla ser (i la filosofia analítica ho afirma) la paraula més buida de contingut, és quelcom tan ple de sentit que és fins i tot indesxifrable. La metàfora més apta per explicar quin és exactament el problema del ser és la de la “llum”. El ser és la llum que fa que totes les coses

¹⁵² Entès com a terme tècnic fenomenològic, l'horitzó és el rerafons de tota presència. Tota presència s'articula en figura i fons tal i com diu la Gestalt pel que fa a la percepció. Fenomenològicament no és una llei de la percepció, sinó una llei ontològica.

¹⁵³ Vg. F.M. Marzosa, *El sentido y lo no pensado*. Vg. bibliografia.

¹⁵⁴ Aquesta obra, *Einführung in die Metaphysik* (en endavant *IM*) correspon al contingut del curs del semestre d'estiu de 1935. Pel que fa a les cites que farem aquí, ens referirem a la versió d'Angela Ackermann (Gedisa, 1995).

¹⁵⁵ *IM*, op. cit., I, (pp. 11 i ss).

¹⁵⁶ Idem., III, (pp. 74 i ss).

¹⁵⁷ Idem., p. 83.

quedin il·luminades (siguin)¹⁵⁸. Per això observem la paradoxa que serà el nucli del seu preguntar a la tradició: veiem només *les coses* il·luminades per la llum o bé podem arribar a veure la mateixa llum? És a dir, si arribem a parlar de l'ésser i dir que l'ésser és tal o qual cosa, no fem un ens de l'ésser? Aquest és el problema clau de l'ontologia i pel qual cal preguntar a la tradició filosòfica¹⁵⁹.

Com ja hem vist, Husserl no parteix d'aquesta problematització filosòfica. Husserl agafa acríticament la concepció que la tradició li deixa a les mans: la concepció de l'ésser com a presència visible. I només la presència (visibilitat) ens dóna l'evidència de tenir l'ens al davant. El primer que podem constatar és que la *presència* és un mode temporal, diferent del passat o del futur, que inadvertidament, adquireix preeminència per sobre dels altres. És a dir, "l'és" es funda sobre el "temps". D'aquesta forma és en el temps que cal buscar l'horitzó de l'ésser. De l'intent d'aclarir el sentit, és a dir, l'horitzó temporal de l'ésser neix *Ésser i Temps*. L'horitzó temporal de l'ésser és allò no-pensat en la tradició. En termes del posterior Heidegger, pertany a l'oblit de l'ésser i és allò que fa de l'ésser un destí.

Les raons per prendre, en aquesta obra el *Dasein* com a fil conductor són la primacia òntica i ontològica de l'ens que es pot comoure davant de l'ésser. Es a dir, d'aquell ens que sap que les coses són i que el seu ésser li va en aquest "ser" de les coses i propi i en aquesta comprensió. És evident que en optar per preguntar al *Dasein* o *ser-hi*, Heidegger aposta per l'exègesi de la facticitat ja que el seu fil conductor no pot ser la presència com evidència d'un interrogar només teòric. Dit d'una altra manera, d'acord amb un perfecte procedir fenomenològic, Heidegger no acceptarà acríticament la noció heredada de la tradició de "ser", sinó que preguntarà allà a on pot preguntar: a l'existir propi, que, en cada cas, ja sap (usualment de manera fosca i inconscient) el que és i el que no és. En cert sentit, aquesta exègesi de la vida fàctica ja és la interrogació pel món natural que volem explicar.

Es pot criticar el refús heideggerià de la tradició i la invenció de tot un nou i artificios llenguatge. Per a ell, però, és fonamental l'aprofundiment en la pregunta amb tota la innovació terminològica que això implica, per acabar amb

¹⁵⁸ Aquesta metàfora és usada per ell explícitament en molts llocs. De fet la famosa *Erschlossenheit* que usualment es tradueix com "obertura, obriment", podria ser també traduïda amb total correcció com "il·luminació". D'altra banda és quelcom més que una metàfora, ja que tota la tradició metafísica remet a aquesta "analogia". Òbviament, aquesta metàfora està emparentada amb totes les que entenen el comprendre com un "veure". En aquest sentit Heidegger no escapa a la metafísica (o si més no, a les seves imatges) de la presència. El Heidegger posterior serà plenament conscient d'això. Al respecte podeu veure *Zur Sache des Denkens*, Tubinga, 1969 (vg. bibliografia), en concret la conferència dictada el 1962 *Zeit und Sein* (traduïda el 1999 per Manuel Garrido).

¹⁵⁹ A la conferència *Temps i Ésser*, citada a la nota anterior, adoptarà la solució de dir "l'ésser no és, es dóna" (igual que el temps). Dir que "l'ésser no és" és corregir a Parmènides i, per tant, revisar tota la tradició filosòfica occidental. Aquesta conferència és considerada com la solució, 35 anys després de la publicació d'*EiT*, a la part inacabada d'aquesta obra.

una tradició que ens portaria a la indiferència ontològica. Termes com “vida” o “facticitat” han de ser explicats en la seva referència original al propi existir (*Dasein*). La indeterminació ontològica¹⁶⁰ ens faria submissos a la metafísica esdevinguda.

Tanmateix, no ens hem d'enganyar respecte de Heidegger: si el punt de partida és una pregunta a la tradició que es formula i es “cursa” de manera totalment coherent, hi ha un judici paral·lel sobre el present: ara no es tracta de repetir la tradició. Estem en una “altra cosa”. Aquesta “altra cosa” que pel moment només a pareix a *EiT* com sorpresa davant la *im-pertinència* de la pregunta per l'ésser, descobrirem més tard que serà un acord fonamental amb Nietzsche pel que fa al diagnòstic del present i la seva concepció de la voluntat de domini (això en última instància fóra l'ésser esdevingut a la tradició històrica) que plana sobre nosaltres com a *nihilisme* i com a domini tecnològic¹⁶¹. Només amb aquest diagnòstic del present i de la tradició es pot entendre el sentit d'una filosofia que, conscientment, es vol com a interrogadora de la història de la filosofia. Aquest posar-se al davant de tota la tradició implica en primera instància un trencament amb aquesta tradició.

Per això a *Ésser i Temps* el punt de partida ha de ser la facticitat de l'existir propi. Per comprendre el món, ens veiem reconduïts a l'explanació de l'estructura del *Dasein*.

4. ÉSSER I TEMPS I L'ACCÉS AL PROBLEMA DEL MÓN

Hi ha moltes maneres, diferents en la forma, coincidents en el contingut essencial, en què Heidegger planteja l'accés a la qüestió del món. De totes elles, ens fixarem en l'accés des de Kant, recorregut pel nostre autor a l'obra ja citada *IF*¹⁶². En aquell curs, després d'un interessant repàs de les qüestions latents en la filosofia kantiana, arriba a la manera de Kant de no-resoldre (simplement perquè

¹⁶⁰ Com, segons Heidegger, li passa a Dilthey i a la totalitat dels seus contemporanis. Sobre la qüestió vg. l'obra d'O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers* (1963). Hi ha una excel·lent versió castellana a càrrec de F. Duque, de la qual ens servirem per citar la paginació (per a més detalls, consulteu la bibliografia final). En concret, vg. pp.35 i ss. paral·lelament al &10 de *EiT*. Tot i així, hi ha un reconeixement a l'obra de Dilthey. La pregunta per la vida (possible traducció de *Dasein*) és, en cert sentit, la pregunta pel ser.

¹⁶¹ Respecte d'això, vegeu les primeres planes de la conferència ja citada *Temps i Ésser*, o bé *La qüestió envers la tècnica* traduïda al català per M. Carbonell al recull publicat amb el nom de *Fites* (vg. bibliografia). Pel que fa a l'acord esmentat, hem de dir que no elimina la seva essencial distància històrica. Nietzsche encara fa metafísica: la voluntat de poder fa palès l'oblit del ser.

¹⁶² Creiem que aquesta obra és molt vàlida com a ajut per a interpretar *EiT*, ja que és el contingut del curs impartit un any després de la seva publicació i que versa (de manera molt més didàctica i introductòria) sobre els mateixos temes.

EL PROBLEMA DEL MÓN NATURAL A LA FENOMENOLOGIA

no es planteja) la qüestió del món. En Kant apareixen de manera explícita i acrítica dos conceptes diferents de món: el “món” en sentit cosmològic com a *Idea* a la *Dialèctica* de la *KrV*, i el “món” en sentit existencial de la seva *Antropologia*.

Pel que fa a la primera de les aparicions, el món es manifesta com una determinació de l'ens que, d'altra banda, és pensada com indiferent i no pertanyent al contingut òntic d'aquest ens de la mateixa manera que pot pertànyer qualsevol propietat constatable (gravetat o duresa). En resum, el món pertany a allò que està allà-davant (és a dir, a les coses), però ell mateix no és *vorhanden*, no és cosa. D'altra banda, el món està referit a l'home en el sentit essencial que li pertany com a idea de la totalitat de l'ens cognoscible per un ens finit.

Si bé, l'home com a ens finit ja forma part de la *Idea* de món en sentit cosmològic, és el nucli central de la segona noció de món. L'*Antropologia* mateixa és el coneixement del món, en el sentit de quina és la posició de l'home en el món i com s'hi comporta; si no, llegim al mateix Kant:

“...però l'objecte més important en el món, en el qual tota la cultura de l'home pot emprar-se, és l'home mateix: perquè ell és el seu propi fi últim. Per tant, conèixer-lo a ell, d'acord amb la seva essència, és a dir, com a un ésser terrenal dotat de raons és el que en particular mereix ser anomenat coneixement del món; per més que l'home només constitueixi una part de les creatures de la terra”¹⁶³

Sabem que aquesta última noció de món és la que interessa especialment a Heidegger. Segons ell, les qüestions que s'ha de plantejar i resoldre per unificar la noció de món són les següents:

Com pot el món determinar ontològicament les coses sense ser ell mateix alhora “cosa” (en el sentit de *vorhanden*)?

Com pot, com a tal determinació, el món pertànyer a l'essència de l'existir humà (*Dasein*)?

Com ha de ser aquest *existir* per tal que en el seu comportament envers l'ens quedi referit prèviament a quelcom així com un “món”?

Com fóra possible una ampliació de la noció kantiana de món de manera que hi càpiguen tant el significat de la *KrV* (“natural-cosmològic”) com el de la seva *Antropologia* (“existencial”) sense ser indiferents?

Com podem comprovar, una manera d'entendre *EiT* és com una resposta a aquestes qüestions.

¹⁶³ Kant, I.: *Antropologia*, primer paràgraf del prefaci.

També, però, en aquest curs podem seguir altres empremtes de la meditació heideggeriana sobre Kant. De fet, tal com Heidegger entén aquella “imaginació transcendental”, que Kant troba però davant de la qual retrocedeix, com a “protorealitat de l’home mateix”, és inevitable que ens recordi allò que en *EiT* s’anomenarà la *projecció*.

5. L’ACCÉS AL MÓN DES DE L’HERMENÈUTICA DE LA FACTICITAT

L’hermenèutica de la facticitat es proposa investigar l’*existir propi* (*Dasein*) preguntant-li sobre el seu caràcter de ser (amb la qual cosa no parteix de cap noció im-pensada de “ser”, sinó que és això mateix com a fenomen el que ha de ser exposat al mètode fenomenològic). El primer que salta a la vista és que existir és “ser en un món”. A partir d’aquí, tot són malentesos, començant per l’esquema subjecte-objecte que ens faria no ser prou radicals i no aplicar correctament el mètode fenomenològic que ha de consistir precisament en un *mode d’investigació*: parlar de quelcom tal i com es mostra i només en la mesura que es mostra¹⁶⁴.

En aquest mode d’investigació apareix que *el món és allò a què atenem*, allò de què ens (pre)ocupem o de què tenim cura. Només a *EiT* apareixerà el fenomen de la *Sorge* en tota la seva extensió i implicació ontològica. Però ja a la hermenèutica de la facticitat esbossada cap el 1923 tenim un resultat esperable des d’una radicalització de la *intencionalitat* husserliana. Si, per evitar l’esquema subjecte-objecte i els problemes derivats en relació amb la transcendència, entenem que allò que ha de ser objecte d’anàlisi no és la *noesi* ni el *noema*, sinó la mateixa intencionalitat (que, en cert sentit, *ho és tot*), i entenem alhora que no ens estem referint a actes teòrics, sinó a l’existir propi de cadascú en el seu viure quotidià, veurem que transformar la intencionalitat en el simple “atendre a...” és una operació que suposa un acurat mode *fenomenològic* de procedir.

Com que, d’altra banda, l’anàlisi fenomenològica ha de partir de “l’haver-hi previ”, ja que la immediatesa del fenomen només es guanya a partir del des-engany d’allò que *sembla aparèixer*, el desemmascarament d’aquest haver-hi previ ha de partir sempre d’allò que l’existir diu de si mateix (la xerrameca, el que tothom sap, les pseudoevidències). És en aquest sentit que Heidegger partirà de l’existir “de terme mig”, de l’“hom”, i, en relació amb la temporalitat de l’existir, de la *quotidianitat*.

La pregunta que inevitablement ens hem de fer de cares al nostre treball és: és aquesta ja la caracterització que busquem? es pot entendre l’existència del *ser-hi*

¹⁶⁴ Al respecte, vg. *HF*, p. 71.

de terme mig (o de la quotidianitat de l'existir propi) com l'experiència del món natural? Si la resposta fos positiva, no tindriem més opció que preguntar: hi ha llavors un altre possible ser-al-món? Potser el món no és únic? Com veiem, encara estem lluny de poder donar una resposta.

El que sí deixa clar Heidegger al §11 d'*EiT*, i això ens interessa per a un tractament posterior de la qüestió que ens ocupa, és la relació de l'analítica existenciària amb l'exègesi del *ser-hi* primitiu.

En el citat apartat Heidegger diferencia entre quotidianitat i primitivitat. La quotidianitat existeix en tota cultura, també si està molt desenvolupada. D'altra banda, el *ser-hi* primitiu també té les seves possibilitats de ser no-quotidià. J. Patočka es referirà en aquest aspecte (amb una assumpció molt més madura d'aquestes relacions) a la festa, la religió o l'èxtasi com a modes de la no-quotidianitat en el món pre-històric.

Segons Heidegger, l'anàlisi del *ser-hi* primitiu ens pot servir en tant que aquest és menys complicat i més directe. Però hem de desconfiar de l'etnologia, antropologia... per ser ciències positives deslligades de tot interès per trobar l'estructura ontològica dels fenòmens¹⁶⁵.

Al mateix §11 afirma que l'edificació i fonamentació d'una analítica existenciària del *ser-hi* ensopega amb una dificultat de la filosofia (des de fa molt, diu): el desenvolupament de la idea d'un "concepte natural del món". L'ampli coneixement actual (1927) de les cultures primitives no hi ajuda gens. Pel moment, tenim que la *qüestió* resta oberta.

6. EL "SER-AL-MÓN" COM A ESTRUCTURA DEL *SER-HI*

Ja hem vist com en Heidegger no serà possible trobar una anàlisi del **món** com quelcom que faci front a un *cogito* o subjecte ja que aquesta estructura ha quedat esmicolada amb la radicalització de la reducció que ens ha portat al fenomen originari de la transcendència. D'aquesta manera, el que equivaldria a una descripció del món natural és l'anàlisi del *ser-hi*, ja que aquest té l'estructura fonamental de "ser-al-món".

Les determinacions del ser del *ser-hi* s'han d'entendre *a priori* sobre la base de l'estructura "ser-al-món". Aquesta estructura és unitària i la seva unitat és, com veurem la "cura", però es pot descomposar a efectes de l'anàlisi en:

¹⁶⁵ El que no diu Heidegger, però, és què entén per *ser-hi* primitiu i per *ser-hi* desenvolupat. Amb quin patró podem mesurar el desenvolupament del *ser-hi*? La resposta a aquesta pregunta serà d'essencial importància per a les nostres conclusions.

1. “al món”. S’ha de respondre l’estructura ontològica del món i definir la idea de la mundanitat com a tal (cap. III d’*EiT*).
2. L’ens que és en aquest mode de “ser-al-món”. Al cap. IV es determinarà fenomenològicament qui és el *ser-hi* en el mode de la quotidianitat de terme mig.
3. El “ser-a” com a tal. Al cap. V s’aclarirà la constitució ontològica de l’-a-”

El “ser-al-món” és una estructura necessària *a priori* del *ser-hi* però no el determina plenament, ja que l’estructura del *ser-hi* no és una altra cosa que l’estructura de la transcendència.

6.1. PRE-ACLARIMENTS SOBRE UNA POSSIBLE NOCIÓ DE MÓN

El primer equívoc de cares a la descripció del món, procedent d’una tradició no qüestionada, és la confusió d’aquest amb la naturalesa. La naturalesa és ella mateixa un ens que fa front dins del món. Per això Heidegger parla de “mundanitat” més que no pas de “món natural”.

Per a ell ni la descripció òntica dels *entia* intramundans ni l’exègesi ontològica del ser d’aquests *entia* encerten com a tals en el fenomen del món. Car en totes aquestes maneres d’accedir al ser objectiu ja es dona per suposat un món. Com veiem, amb aquest plantejament es comença a albirar una possible resposta a algunes de les preguntes plantejades a partir de Kant¹⁶⁶. Heidegger veu clarament com **no** es pot posar la qüestió.

La mundanitat és un existenciari ja que és un element constitutiu del ser del *ser-hi*. Així, el món no és ontològicament una determinació dels *entia* que no són el *ser-hi*, sinó un caràcter del *ser-hi* mateix¹⁶⁷. Com veurem tot seguit, Heidegger es vol referir en tot moment al món en el sentit existencial en què l’home “té un món” i aquest “li pertany”. Com hem vist a l’apartat 4 d’aquest mateix capítol, aquesta solució és ja una resposta a les preguntes fetes a partir de la indiferència de les dues nocions kantianes de món i els problemes que ocasiona aquesta indiferència. Però, si recordem la duplictat en la noció de món dels treballs fenomenològics del mateix Husserl¹⁶⁸ tenim que, tal i com era d’esperar,

¹⁶⁶ Vg. l’apartat 4 del present capítol.

¹⁶⁷ Això serà precisament l’objecte de crítica per part d’E. Fink, com tindrem oportunitat de veure al cap. IV: aquesta consideració heideggeriana del món és justament la causa que el “món” com a tal no pugui ser “tema” de la filosofia heideggeriana, ja que manca de la necessària independència ontològica com per poder ser considerat en ell mateix. Aclarir la qüestió del món és, per a Heidegger, aclarir la qüestió del *Dasein*.

¹⁶⁸ Vg. cap. I, apartat 6 i sobretot apartat 7.

Heidegger aparca definitivament noció de món com a “unitat sensible” en favor de la segona i més elaborada noció: el concepte de món-horitzó *mitjançant el qual* creiem, aquí plenament desenvolupat sense les limitacions del cartesianisme.

D'aquesta manera, Heidegger es veu forçat a *EiT*, en primer lloc a advertir explícitament de la no trivialitat de l'esclariment fenomenològic del tema del món:

“El problema d'una descripció fenomenològica del món és tan poc trivial, que ja el plantejament satisfactori de la qüestió demana essencials aclariments ontològics.”¹⁶⁹

I en segon lloc, intenta destriar l'equivocitat de la paraula món; és a dir, intenta l'aclariment ontològic de què es parla a la cita anterior. El de Messkirch accepta, per raons de simetria suposem, les quatre possibles nocions següents:

En sentit òntic és la totalitat dels *entia* que poden ser davant dels ulls dins del món¹⁷⁰.

En sentit ontològic és el ser d'aquests *entia*.

En sentit òntic però existencial podríem dir que el món és allò en què viu un *ser-hi* fàctic.

També designa el concepte ontològic-existenciari de la *mundanitat*. Aquest concepte inclou l'*a priori* de la mundanitat en general.

Si bé ja hem vist d'entrada quina és l'opció triada per Heidegger, és interessant quins són els motius profunds per justificar una concepció de “món” que, de fet, constitueix l'eix vertebrador de l'aclariment del *ser* a *EiT*. En aquest sentit ens guiarem pel comentari de J. Patočka¹⁷¹ a aquest apartat d'*EiT*.

Per a l'autor txec, la classificació esmentada s'ha d'entendre en el context d'una crítica a Husserl, que, segons Heidegger, no aclareix suficientment el concepte de “món”. S'ha de tenir en compte que, de retruc, això és també una crítica a la noció husserliana de *reducció*, basada justament en la desconexió de la creença en el món. Si no hem aclarit què és el món, difícilment sabrem què és el que hem de desconnectar exactament¹⁷². Per a Heidegger, el món no ha de ser un concepte derivat del coneixement científic en qualsevol de les seves acepcions, sinó que és

¹⁶⁹ Idem, &14.

¹⁷⁰ Aquest no és més que el sentit cartesià i el primer sentit husserlià.

¹⁷¹ Una bona exègesi d'aquest apartat d'*EiT* està continguda a *Body, Community, Language, World*, op. cit. Ens referim, en concret a l'article “Reflexió com a pràctica de l'autocoscibriment” (pp. 109-118).

¹⁷² Aquesta crítica, que adrecen alguns fenomenòlegs influïts per Heidegger a la reducció – continguda al mateix article citat a la nota anterior- va més enllà i afirma que la reducció husserliana és en realitat una metodologia ideada pensant exclusivament en el coneixement científic. És més que dubtós que l'experiència originària humana pugui fer aquesta diferenciació radical entre la “creença en el món” i la “creença en si mateix”.

un fenomen precientífic que pertany a una experiència preteorètica. Justament per això les acepcions de món són 4 relacionades 2 a 2. En el sentit 1 i 2, estaríem parlant de la noció de la qual ha fet ús l'ontologia tradicional, i la qual no ha estat sotmesa a crítica per Husserl (pel moment, hauríem d'afegir¹⁷³). El sentit 3 i 4, en canvi, són els que interessaven a Heidegger perquè són el reflex de l'experiència preteorètica del món. Quan parlem del món en el sentit 3 ens estem referint a ell també en un sentit òntic, però ja no és el món de la totalitat dels *entia*, sinó, en paraules de J. Patočka¹⁷⁴, del món “d'un ésser vivent”, entès com tot aquell context que envolta l'existència. És en aquest sentit que parlem del “món dels grecs” o del “món medieval”. Aquest sentit té el seu terme ontològic corresponent, i a ell ens referim quan parlem de “mundanitat” (sentit 4).

Obviament, a Heidegger li interessa el significat existencial del terme i per això ha de parlar del món en el sentit 3. Així, els *entia* davant dels ulls no seran considerats mundans sinó intramundans. En aquest context existencial el “ser-al-món” i el “món” apareixeran dins l'horitzó de la quotidianitat de terme mig com a immediata forma de ser del *ser-hi*.

6.2. UNA “NOVA” NOCIÓ DE “LES COSES”

El món immediat del *ser-hi* quotidià, és a dir, el món en la seva significació existencial, és el món *circumdant*. Circumdant fa referència a una certa espacialitat. Per a una investigació ontològica s'ha de partir d'una constatació òntica: de l'ens. Però si entenem l'ens com a “ob-jecte” ja ens hem desviat de la nostra intenció i caiem en el parany cartesià. Els grecs tenien la paraula *pragmata* que feia referència justament a aquesta manera de ser de l'ens que trobem immediatament a la *praxi*: per obrir la porta movem el pany sense necessitat que cap d'aquests *entia* sigui un ésser-davant-dels-ulls, sinó més aviat un “ser-a-mà”. Això és el que fa front al *ser-hi* en el seu “ser-al-món”.

Heidegger no parlarà de “*pragmata*”, sinó d’“estris”. Un estri sempre és per a... Es a dir, és una referència a quelcom. Per això tot el conjunt d'estris constitueix una xarxa de referències.

Un context particular en el qual funciona un ser-a-mà és una totalitat de referència. Si prenem el conjunt sencer dels contextos referencials, puc dir que el món és allò en què la nostra autocomprensió i la comprensió de les coses opera sempre:

¹⁷³ Creiem que en la *Crisi*, obra que comentarem al pròxim capítol, Husserl surt clarament d'aquest marc delimitat per Heidegger. Però també hem vist ja com a *Idees II* el món era el correlat d'una actitud personalista, i, per tant, quelcom molt més proper a les acepcions 3 i 4.

¹⁷⁴ Op. cit. p.114.

“Allò a on la nostra comprensió es mou en el seu referir-se, com a allò en referència al qual deixa aparèixer les coses que trobem, en tant que elles són en el mode de com interactuem amb elles, aquest és el fenomen primordial del món.”¹⁷⁵

Heidegger mateix posa un exemple prou aclaridor¹⁷⁶: posem per cas l’habitació d’estudi. Es plena d’estris en referència mútua: paper-bolígraf, cadira-taula... i en referència a una finalitat (i a una totalitat): l’estudi, la lectura i l’escriptura. El primer que es mostra és el tot de l’habitació, de la qual secundàriament puc aïllar un estri (sobretot si no es troba al seu lloc habitual). L’habitació mostra l’acord, la concordança dels estris, l’endrequament (o la manca). La unitat de concordança és prèvia. Això vol dir també: conèixer el bolígraf és saber escriure o dibuixar, no tenir nocions teòriques sobre la tinta i l’estructura material de l’estri. Si no sé escriure, no sé què és un bolígraf, si no estudio, ignoro que és una habitació d’estudi com a tal (no pot ser descrita perquè no és la suma dels estris i les seves propietats). Des d’aquest punt de vista són més vàlides les descripcions literàries que qualsevol descripció científica. Veiem aquí molt clarament com la unitat de tota l’estructura la dóna el *ser-hi* en el seu ocupar-se de... o atendre a..., en el seu tenir cura de..., en funció de la possibilitat que obre. L’habitació d’estudi és descoberta perquè ja és oberta la possibilitat del *Dasein* d’estudiar. En l’obertura de cada possibilitat del *existir* és, llavors, on es produeix la comprensió, que no necessàriament ni primordialment és una comprensió “teòrica”, sinó en el sentit de saber “què toca” amb allò que ens fa front.

Nosaltres afegirem un altre exemple: la conducció d’un cotxe. Només al principi, quan no sabem conduir, ens fixem en cada moviment i cada peça mecànica del cotxe: el moviment del volant i les seves conseqüències, el fre de mà, etc. Només en aquest moment som conscients d’una relació de causa-efecte entre els nostres moviments i els moviments de la conducció. Quan ja sabem conduir tot això passa desapercebut en funció d’una totalitat de finalitat, que és el conduir. En la conducció experimentada ja és ú el veure el semàfor vermell i tocar el fre sense ni tan sols ser-ne conscients dels moviments que fem. En aquell moment sentim que el cotxe és una extensió del nostre cos. Només si deixa de funcionar correctament tornarem a ser conscients (teòricament) de l’estri com a tal.

Heidegger anomenarà “*zuhanden*” (literalment: “per-a-la-mà”) a la manera de ser de l’estri en la qual aquest es fa palès des d’ell mateix. L’estri només està “a disposició” perquè té aquest ésser-en-sí. Es evident el paral·lelisme buscat amb “*vorhanden*”, la paraula habitual per designar la cosa present i que literalment s’hauria de traduir, per seguir el paral·lelisme com “davant la mà”. Així, el que interessa a Heidegger no són les coses determinades espacialment com davant les mans (i dels ulls), davant de nosaltres, sinó les coses que, fins i tot

¹⁷⁵ SuZ, &16.

¹⁷⁶ Els exemples en filosofia no són fàcils de triar perquè funcionin com volem. Segurament és per això que Heidegger no va canviar a *EiT* el mateix exemple que ja feia servir a les seves lliçons de 1923 (vg. *HF*, op. cit.).

atemàticament, sense que ni tan sols hi parem esment, són allà “a-mà”. L’eliminació de tota predeterminació espacial per parlar dels *entia* serà de vital importància per poder efectuar la crítica a l’espacialitat cartesiana concebuda com a substància del món. Però això ho veurem més endavant.

Adreçar la vista als aspectes de les coses no pot descobrir el “ser a mà”. Una descripció exhaustiva d’un martell no el descobreix si no diu per a què serveix, fent així referència a la mundanitat del *Dasein*. La mundanitat és, així, la totalitat de referències¹⁷⁷ que apareixen amb la possibilitat que s’obre per al *ser-hi*.

6.3. L’EXISTIR I LA PRESENCIA

Que el “ser-a-mà” no es descobreixi en la mera contemplació del seu aspecte no vol dir que l’anar manipulant i usant sigui cec, sinó que té la seva forma pròpia de veure. Aquest veure li direm: *veure al voltant, supervisar o circumveure (umsehen*¹⁷⁸). De manera complementària, també el “només contemplar” és un “atendre a...” (o tenir cura de...).

La peculiaritat dels *zuhanden* és el retrotreure’s per ser justament “a mà”¹⁷⁹. De manera habitual l’anar i venir quotidià no s’entreté amb els estris sinó amb l’obra mateixa. És l’obra que porta la totalitat de referència dins la qual fa front l’estri. L’obra que s’ha de produir és el “per a què” de l’estri. L’essència de l’obra és ser *emprable*. I el mateix produir és un ús de quelcom per a quelcom. Per a Heidegger la naturalesa té un estatus derivat de l’estri ja que només en aquest és descoberta. Descubrim que l’arbre que ens fa ombra, a banda i per ell mateix, és fusta; però només quan necessitem la fusta en ella mateixa.

¹⁷⁷ Aquesta consideració del món com a xarxa referencial, creiem que té una remota però interessant relació amb la concepció escolàstica (molt coneguda i estudiada per Heidegger), concretament de Crusius, de món com a “connexió de coses finites”. Efectivament, aquesta definició de món és citada per ell mateix, juntament amb una altra de tradició bíblica segons la qual el món és considerat directament el “món humà” (en un sentit, a més, despectiu, d’on ve una de les acepcions de “mundà”). Respecte d’això vg. *Einleitung in die Philosophie*, op. cit., &33 i 34.

¹⁷⁸ La traducció a l’anglès d’E. Kohák, basada en la versió patockiana d’*EiT*, és *overview*, paraula que podríem traduir com “supervisió”. Efectivament, en una supervisió el que fem és inspeccionar o comprovar que les coses serveixen per allò que han de servir, que “funcionen”, tot i que no és aquest el sentit que té en la llengua alemanya ordinària.

¹⁷⁹ Molt possiblement, aquest retrotreure’s o amagar-se dels *entia* és el que fonamenta la possibilitat de l’essència de la veritat com a *aletheia* o il·latència, ja que aquest “retrotreure’s” de l’ens va lligat, com veurem tot seguit, a un fenomen molt més destacat, que és el “retirar-se” o “no-anunciar-se” del món en la nostra ocupació quotidiana amb els éssers-a-la-mà.

Ja hem vist com el punt de partida de l'hermenèutica de la facticitat és analitzar el ser del *ser-hi* i no el “ser” entès com a presència, o el que és el mateix, analitzar l'*existir*. Però si existir no és “ser present” (*vorhanden*) què és aleshores? Existir és *fer*, és l'*agere* llatí (però també *gerere*¹⁸⁰). Existir és acció, activitat. Les coses només “apareixen” en aquesta activitat. Veurem com Heidegger va deduïnt del significat dels existenciaris el sentit originari dels diferents verbs. Els existenciaris són la base de tota possible acció, que només és possible com a acció humana. Aquesta serà la solució provisional de Heidegger al problema de la dependència temporal del “ser” entès com a presència. Els verbs tenen present, passat i futur. Així el ser del *ser-hi*, no fóra un present, sinó la condició de possibilitat de tots els verbs. És especialment important el cas de l'espai i el temps (vg. més endavant): l'espai i el temps no “són”, més aviat, diu Heidegger, el *ser-hi* “espaia” o “fa espai” i “fa temps” (donant-se o no el temps) a l'hora que el mateix temps “temporeja”. Com repeteix diverses vegades l'autor alemany, no hi ha cap verb que en sentit existenciaris es pugui referir a una altra cosa que a una manera de ser del *ser-hi*. Per exemple diem que la taula “toca” la paret, però en sentit estricte només el *ser-hi* qui pot “tocar” alguna cosa, ja que “tocar” és també una manera de ser i la taula i la paret només són “a-mà”. “Tocar” per a elles sempre serà un sentit només figurat. Més tard dirà i repetirà sovint que “el ser és l'essència del llenguatge”.

7. MUNDANITAT I SIGNIFICATIVITAT

Hem vist que, de manera prèvia a tot possible aclariment de què sigui el món, cal posar en clar la mundanitat com a existenciaris (és a dir, com a caràcter de ser de l'*Existenz*) del *Dasein*. D'alguna manera, el recorregut fenomenològic que haurem de fer serà també (i per això mateix) epagògic: partirem del més conegut per a nosaltres fins arribar al fenomen del qual deriva l'“haver-hi previ” conegut de manera immediata i que és l'objecte primer a analitzar. Al final del camí trobarem el fenomen essencial de la cura (*Sorge*) com “l'atendre a...”, només des d'aquí es pot entendre el caràcter d'*ocurrència* del món com allò que ens “surta a l'encontre”. Però, en tant que el món és el “com” (*das Wie*) d'allò que ens surt al pas, és “l'ensopegar” i de quina manera ensopeguem amb les coses, això ens obligarà a analitzar el fenomen de la significativitat, previ a qualsevol establiment de significats. Precisament en el context de la significativitat com a caràcter de la cura, trobarem el fenomen de la mundanitat.

Comencem, doncs, el recorregut des d'allò més immediat per a nosaltres.

¹⁸⁰ Justament, en el sentit de *gerere*, paraula per a la qual no tenim una traducció fidel a les llengües modernes, és en el sentit que Heidegger farà derivar les “gestar-se del *ser-hi*” i d'aquí la Història.

7.1. EL MÓN IL· LATENT I ELS PRAGMATA

En el cas de l'estri espatllat, de l'estri no trobat o d'aquell que és en mig i no al seu lloc, l'ésser-a-mà es torna ser-davant-dels-ulls sense deixar de "ser-a-mà". En tots aquest exemples es mostra que l'estructura del ser-a-mà com estri està determinada per les referències. Només quan hi ha una pertorbació en aquestes referències, elles es tornen expresses. En aquest cas, la xarxa de remissions dels estris no s'il·lumina com un tot mai vist abans, sinó com un tot ja vist constantment abans en el *circumveure*.

Quan falta quelcom "a-mà" es produeix una ruptura en la xarxa referencial. Ensopeguem amb el buit i en allò que manca trobem l'"hi" que ens anuncia el món circumdant. Aquest "hi" és sempre ja obert per al circumveure (*umsehen*). **Obert**, és així usat de manera terminològica per Heidegger¹⁸¹.

“Per a què en el quotidià “atendre al món circumdant” pugui fer front l'estri-a-mà en el seu ser-en-si han de quedar les referències i totalitats de referències en què s'absorbeix el circumveure atemàtiques, tant per al circumveure com, molt més encara per a una aprehensió temàtica que ja no fóra un circumveure. El *no anunciar-se* del món és condició de possibilitat del no sortir allò a-mà del seu no-sorprendre. I en això es constitueix l'estructura fenomènica del ser-en-si d'aquests *entia*.”¹⁸²

La condició de la mundanitat és així la referència atematitzada, el no anunciar-se del món. Aquest és la manera de ser del món que, en tant que negació, és impossible de tenir davant dels ulls. Per això mai no “veiem” el món. O millor dit, el veiem de l'única manera que es pot veure. Heidegger mostra com el *món*, en tant que condició de possibilitat de trobar el particular, ha de retirar-se inevitablement a un “rerafons”. Si les coses són manifestes, el món no ho pot ser. Això vol dir que no és cap fenomen, encara que sota certes circumstàncies ho pugui esdevenir. Però també es mostra que el ser-en-si dels *entia* intramundans només resulta capible ontològicament sobre la base del fenomen del món. Però si el món s'ha d'"il·luminar" d'alguna manera, ha de ser ja “des-tancat”¹⁸³. Si el món és “obert” o, més aviat “des-tancat” és perquè, com ja hem dit, sota certes circumstàncies pot esdevenir un fenomen¹⁸⁴. El llenguatge i la parla que remetent a la mundanitat del món, poden “obrir” el món i per això diu Heidegger que

¹⁸¹ Obrir és *erschliessen*, no pas “*offen*” i també vol dir il·luminar. És així un terme derivat del seu contrari (*schlossen* = tancar) igual que la veritat és un derivat de l'ocultació (il·latència, *unverborgenheit*, *aletheia*). Tant per la seva literalitat com pel seu sentit terminològic potser fóra millor la traducció del participi passiu per “no-tancat” o, fins i tot, “des-tancat” que la traducció per “obert”.

¹⁸² *EiT*, &16.

¹⁸³ Vg. la nota anterior sobre aquesta traducció. Aquesta frase sona en alemany com un joc de paraules, ja que *Erschlossen* significa tant il·luminar com obrir.

¹⁸⁴ Una d'aquestes circumstàncies podria ser l'*epokhé*.

col· loquen a l'home en l'obert. Però aquesta possibilitat s'obre amb el caràcter específicament referencial del senyal. Per això l'anàlisi del senyal ocupa un lloc privilegiat en el context de l'aclariment del fenomen de la "mundanitat".

7.2. EL SENYAL COM A ANUNCI DE LA MUNDANITAT

Hem destacat el caràcter referencial de l'ésser-a-mà en el seu servir per a... Tot senyal és una referència en el sentit que "serveix per a ..." en aquest cas assenyalar. Però el que és específic del senyal és el **què** del seu assenyalar. L'estri-senyal té en l'atendre al món un ús preferent, a saber: és un estri que destaca expressament un tot d'estris per al circumveure de manera que anuncia la mundiformitat dels éssers a-mà.

El "servir per a..." justament del senyal és aquest desviar la mirada o el pensament. Ja hem vist com és inherent al ser a-mà el no ser temàtic. Per això és necessari un estri que tingui la utilitat de permetre que sorprengui allò a-mà. Els senyals han de sorprendre, per això han de ser de certa manera (i han de ser col· locats de certa forma) com ara el nus al mocador per a enrecordar-nos de quelcom. L'estri-senyal fa que sorprengui allò que hauria de ser atemàtic perquè "trenca" la xarxa de referència habitual dels *entia* per obligar-nos a desviar la mirada i a advertir, en el circumveure, "que hi ha món". Per això anuncia la mundanitat, és a dir, la totalitat de referències, en la "supervisió" i només així pot fer aparèixer el món.

L'anàlisi del senyal lliura, segons Heidegger, el recolzament fenomènic necessari per a la caracterització de la referència. La relació entre el senyal i la referència és la següent:

L'assenyalar està fundat en l'estructura de l'estri en general, en la referència (per a...)

El senyal sempre assenyala a una totalitat d'estris, a una xarxa de referències¹⁸⁵.

L'ésser a-mà del senyal consisteix a fer accessible el món circumdant expressament.

¹⁸⁵ Mai no es pot assenyalar un "estri" o "objecte" aïllat. Hegel ja va mostrar que les paraules que fem servir com a senyal indicador (ja, aquí, allà, ara...) són justament les més universals. Com més concret vol ser el nostre assenyalar, més universal es torna. Així, per remetre a un "concret" sempre s'ha de passar abans per la totalitat de referències, és a dir, pel món. Per entendre l'aquí dit, necessito primer situar la totalitat de l'espai en la qual l'aquí és senyal (i per això necessito un assenyalar amb el dit). Igual passaria amb l'"ara" o amb el "jo".

Amb això Heidegger demostra quelcom molt important: la preeminència del món per sobre de qualsevol "ens" (a-mà o davant-dels-ulls). No hi ha manera de remetre directament a un "objecte" (si se'm permet la paraula) si no és passant abans pel món. Heidegger és contundent al respecte: "*un estri és ontològicament impossible*".

Però la referència, que és el fonament ontològic del senyal, no pot ser alhora un senyal. És a dir, els senyals són només possibles perquè prèviament hi ha referències (marcades pel “per a” dels estris) i no al revés. En quin sentit és la referència una estructura constituent de la mundanitat en general?

7.3. LA CONFORMITAT I LES POSSIBILITATS

Com que la condició de la mundanitat és la referència atematitzada, el “no sorprendre” de l’estri, podem dir que el caràcter de ser d’allò a-mà és la conformitat¹⁸⁶. Un es conforma amb X en Y. Aquesta és la referència de X a Y que ja hem esmentat amb anterioritat. El “en què” del guardar conformitat equival al “per a què” del “servir per a” o l’“en què” del “ser emprable”. Exemple: amb el cotxe guardem conformitat en el viatjar. Aquest (el cotxe, en tant que estri) és per mor d’anar lluny, és a dir, per tal d’una possibilitat prèviament oberta de l’èsser del *ser-hi*. La conformitat que es guarda amb allò a-mà està dissenyada o projectada per la “totalitat de conformitat”. La totalitat de conformitat sempre es retrotreu no ja a un altre ésser a-mà que serveix per a... sinó a un “per a” en el qual ja no es guarda cap conformitat perquè pertany a un ser que li és inherent ser-al-món. Aquest “per a què” primari no és un “per a què” de cap conformitat, és un “per mor de”¹⁸⁷ (i, en aquest sentit, precisament una *inconformitat*).

Però aquest “per mor de” només s’escau al ser del *ser-hi*, perquè a ell li va essencialment aquest mateix ser. Dit d’una altra manera, tot conformar-se amb estris es produeix en funció d’un no conformar-se en què consisteix cada possibilitat com a tal del *ser-hi*. Em conformo amb conduir el cotxe o amb viatjar

¹⁸⁶ *Bewandtnis* és allò que és el cas, allò que s’esdevé. Podria ser traduït també com *avinentesa*, *escaïment*...El verb traduït per conformar-se és la perífrasi *Bewenden lassen*, que vol dir també “donar-se per satisfet”. Segons el professor Jiménez Redondo la traducció és impossible en un únic terme, ja que amb l’expressió “bewenden lassen mit etwas bei etwas”, Heidegger intenta la unió de dues acepcions de l’expressió (bewenden mit..., bewenden bei...) que només per casualitat podrien tenir un terme apropiat en cap llengua. Ell tradueix l’expressió citada com segueix: “El carácter de lo-a-mano (...) consiste en venir dejado ser en o desde las circunstancias determinantes que constituyen la razón de él y desde las que se da razón de él”. Això pot ser expressat esquemàticament amb el terme “conformitat” sempre que s’expliciti que és aquesta i no una altra l’accepció que entenem.

¹⁸⁷ L’expressió alemanya original *Worum-willen* admetria més traduccions possibles com ara “per tal de” o “en funció de”. L’inconvenient de la traducció de Gaos que adaptem al català perquè existeix amb el mateix ús (restringida pràcticament a l’àmbit jurídic) és el d’haver-se perdut pràcticament en la llengua parlada quotidiana. El perill, en aquest cas, és que el terme tècnic amagui el sentit no gens tècnic de l’expressió. Al seu favor hem de dir que hi ha expressions dialectals i llengües (com ara l’aranès) que conserven aquesta expressió amb un ús absolutament habitual.

amb tren en virtut de la meua intenció de ser allà: una possibilitat del meu ser amb la qual ja no em conformo: és a dir, no sóc passiu davant d'ella (ja sigui fent-la meua o refusant-la o fins i tot sent indiferent); cada possibilitat que se'm presenta m'obliga a acceptar-la o no, però no em permet la "conformitat". Això delata, pel moment, la manera radicalment diferent de ser del *ser-hi* i dels *estris*.

Conformar-se vol dir "deixar ser quelcom tal i com és i per a allò que és" en el nostre atendre al món. Això ho entén Heidegger en un sentit ontològic, ja que "deixar-ser" vol dir descobrir quelcom en el seu "ser a-mà" i permetre que faci front. Aquest conformar-se és la condició de possibilitat que faci front allò a-mà i, per tant, la condició de possibilitat del seu accés.

7.4. LA MUNDANITAT I LA SIGNIFICATIVITAT

L'"en cada cas ja haver-se conformat", per mor d'una determinada possibilitat de ser, caracteritza la forma mateixa del ser del *ser-hi*. Allò que fa accessible com a ens intramundà l'èsser a-mà és l'horitzó fenomenològic¹⁸⁸ sobre el fons del qual es mostra la forma de ser descoberta d'aquest ens. L'estat de descobert¹⁸⁹ és una possibilitat de ser de tot ens que no té la forma del *ser-hi*. Però aquest "sobre el fons del qual" que possibilita l'ens intramundà com accessible no pot ser alhora susceptible de ser des-cobert¹⁹⁰; ja que ha de ser des-tancat (obert, il·luminat) prèviament. Així, "el previ obrir allò sobre el fons del qual es dóna llibertat (es deixa ser) a tot allò que fa front al món, no és res més que comprendre el món relativament al qual es condueix ja sempre el *ser-hi* com a ens"¹⁹¹. Dit d'una altra manera; la comprensió és sempre primàriament comprensió del món, i només a partir d'aquí hi poden aparèixer els *entia* d'aquest món.

Així, si la comprensió a què s'està referint Heidegger no és més que l'obriment d'una àmbit d'accessibilitat als *entia* (que només per això i en tant que això ho són), comprendre ha de voler dir en primer lloc, comprendre les nostres possibilitats. Jo em comprenc com aquell que fa allò o això, que actua així o aixà.

¹⁸⁸ Del qual ja hem parlat abastament al capítol primer.

¹⁸⁹ L'"estat de descobert" no és més que la possibilitat de tot ens d'esdevenir accessible per a l'existir propi que, precisament en tant que pot obrir aquesta possibilitat és anomenat "obert".

¹⁹⁰ És a dir, el món, a diferència dels *entia*, no pot estar allà mai disponible com a quelcom a què acudir en el nostre fer.

¹⁹¹ *EiT*, &18. Si bé hem dit que el món-horitzó no pot ser objecte de contemplació teòrica (en el sentit dels objectes), sí que és sempre objecte d'una comprensió prèvia (i condició *sine qua non*) a qualsevol determinació teòrica. D'altra banda, Heidegger està parlant d'una comprensió prèvia a tota teoria i, fins i tot, a l'ús del llenguatge. Això implica tàcitament que la filosofia no pot ser mai ciència, si és que l'objecte de la filosofia ha de ser el món-tot a diferència de les ciències "òntiques".

Aquesta activitat té lloc en un context referencial en el qual jo trobo *pragmata*, coses en el mode de “com interactuo amb elles”. El marc en el qual té lloc la comprensió: això és **la mundanitat del món**.

“L’allò dins del qual” del comprendre referint-se, en tant que “allò sobre el fons del qual” del permetre que facin front els *entia* en la manera de ser de la conformitat és el *fenomen del món*¹⁹². I l’estructura d’allò sobre el fons del qual es refereix el *ser-hi* és el que constitueix la mundanitat del món.”¹⁹³

En concret, el circumveure del qual ja hem parlat, és una certa manera de comprendre. Aquesta comprensió té una estructura especial: *entenc quelcom com a quelcom*. El que necessito veure de les coses és la seva adequació per a quelcom. Comprendre l’adequació d’una cosa deriva d’una possibilitat definida que tinc. Així, en funció de la possibilitat de fer classe, entenc el guix.

Si ara fem el camí recorregut fins ara en sentit contrari, és a dir, des de l’existir vers els *pragmata* podem dir a mode de resum: el *ser-hi* ja està familiaritzat originalment amb “allò dins del qual” es comprèn en tant que es comprèn en el marc de certes possibilitats. El “per mor de” cada possibilitat lliura el significat a un “per a” de l’*estri* en qüestió. El “per a” lliura significat al “què” amb el qual es conforma l’*existir*. Aquest “què” significa un “en què” del conformar-se i aquest últim un “amb què” de la conformitat. Aquestes relacions estan ensamblades entre sí com una totalitat original i són el que són en tant que constitueixen el “significar” en què el *ser-hi* es comprèn ell mateix en el seu ésser-al-món. S’ha de tenir en compte que Heidegger no està parlant d’un comprendre temàtic. Aquest comprendre és anterior a la parla, és la seva condició de possibilitat.

El tot de relacions d’aquest significar l’anomenem **significativitat** i això és el que constitueix l’estructura del món o d’allò en què el *ser-hi* del cas *és*. D’aquesta manera, el *ser-hi* és, en la seva familiaritat amb la significativitat, la condició òptica de la possibilitat del descobriment d’*entia* que fan front en la manera de ser de la conformitat (éssers-a-mà) en un món.

Així, un borrador ho és no per la seva composició molecular, sinó per la seva utilitat. En la seva peculiar manera de ser, el borrador és descobert quan obro la possibilitat de fer una classe en el moment que necessito la pissarra neta. Jo descobreixo coses en l’horitzó no-tancat de la meua vida en què obro possibilitats amb les quals ensopego, em surten a l’encontre. Per això, el mode primari de ser de les coses (*zuhanden*) és la seva disponibilitat (*zuhandenheit*), cosa que no s’esdevé amb el món.

¹⁹² Aquest subratllat és meu. Ja al capítol anterior hem vist com el **món** només pot aparèixer com un mode de donació específica, mai com els objectes. Però això hem de parlar del “fenomen del món”.

¹⁹³ Op. cit. &18.

EL PROBLEMA DEL MÓN NATURAL A LA FENOMENOLOGIA

El *ser-hi*, en tant que *és*, s'ha referit ja en cada cas a un "món" que fa front; al seu ésser li és essencialment inherent aquest "estar referit a...", és a dir, al seu ésser li és essencialment inherent la significativitat.

ser del *ser-hi* = possibilitat → per mor de... → xarxa de conformitat → ésser-a-mà
(obriment = ha d'obrir (familiaritat)
ser a-ca-l'ens) **significativitat**

Obviament, amb tota aquesta nova terminologia, Heidegger està tractant d'invertir o subvertir l'ontologia tradicional, per a la qual l'ens s'entén a partir de la presència, de l'ésser-al-descobert de la *physis*. Per a Heidegger, l'ésser de la *physis* és només un cas límit de l'ens intramundà, justament el cas en el qual no es mostra aquesta mundanitat del món. Per això "conèixer la naturalesa com naturalesa que està present és quelcom que, per això mateix, té el caràcter d'una determinada desmundanació del món"¹⁹⁴. Per això es fa necessària una crítica de la concepció cartesiana del món natural.

Mentrestant, ja estem en condicions de donar una resposta, ni que sigui provisional a la nostra pregunta clau: "Què és el món?" Pöggeler respon de manera sumària: El món és el *com* (*das Wie*). La mostració del món és originària¹⁹⁵ i per això es mostra "com". D'aquí la importància fonamental de la "significativitat" per a explicar el món: el món no és un "de què" o "sobre què" (és a dir, no es pot encabir dintre de l'esquema subjecte-objecte, ni del subseqüent esquema proposicional), sinó que és un "com què", és a dir, de quina manera "ensopeguem" amb les coses. Efectivament, al curs d'estiu de 1923 queda definit el món com "allò que s'esdevé"¹⁹⁶. Si tenim en compte que la paraula alemanya traduïda és *begegnen*, que literalment voldria dir "allò que ens surt al pas", tenim que la manera "com ens surt al pas o apareix" allò que apareix, és a dir, la significativitat, és essencial.

Finalment, al §33 d'*IF*¹⁹⁷ trobem, al fil de la interpretació del concepte de món en Heràclit les determinacions bàsiques que Heidegger donarà per indiscutibles per al des-cobriments de tota possible definició del món:

1. El món és més aviat l'ésser de l'ens que l'ens mateix.
2. Aquest "com" determina en cada cas a l'ens en total.
3. Aquesta determinació és prèvia a tot, i
4. El món pertany d'alguna manera al *Dasein*.

¹⁹⁴ *EiT*, §14. Aquest resultat l'haurem de tenir molt present a les nostres conclusions.

¹⁹⁵ També Patočka assumira la tesi de la mostració originària del tot o de l'horitzó i la usarà contra l'intent husserlià de reduir la transcendència a la immanència.

¹⁹⁶ *HF*, op. cit., p. 85 (110 de la traducció). Félix Duque, traduït a Pöggeler diu "un acontecer de sentido" (Op. cit., *Der Denkweg...*, p. 115).

¹⁹⁷ Op. cit. Vg. bibliografia.

Com que el *ser-hi és* al-món, la mundanitat li advé. Basant-nos en els resultats d'*EiT*, hem d'afegir:

El concepte de món és per a Heidegger secundari i fins i tot subsidiari de cada *cosmovisió*, i no al revés. Està fundat sobre la mundanitat, existenciari del *ser-hi*.

A més, és preferible no usar l'expressió "món natural" si no és per a referir-nos a la concepció tradicional justament refusada per Heidegger. Natural només vol dir que es pren la naturalesa com a ens privilegiat que ens hauria de servir per donar una descripció del món en la seva totalitat. En Heidegger no hi ha món "natural" perquè aquí natural, en tot cas, no deixaria res a fora ni seria la contraposició de quelcom no-natural.

8. CRÍTICA DE HEIDEGGER A LA FILOSOFIA CARTESIANA I LA NOCIÓ DERIVADA DE MÓN NATURAL

La determinació ontològica fonamental per a Descartes és l'extensió. La distinció cartesiana *res cogitans/res extensa* se sosté sobre el concepte de **substància**: l'ésser de l'ens que és en ell mateix. L'extensió és substància perquè pressuposa tota la resta d'atributs: l'extensió ha de ser ja abans per a què qualsevol altra determinació pugui ser el que és. El conegut exemple cartesià del tros de cera mostra això: qualsevol qualitat pot canviar: sabem que és el mateix tros de cera perquè és la mateixa extensió. L'extensió també dóna la identitat. Forma i moviment són "modes" de l'extensió. El moviment és així una propietat òptica que ha de ser concebuda gràcies al "ser sí mateix" d'aquest ens, per mitjà de l'extensió, com un canvi pur de lloc. La substància és també l'únic que roman constant en tots els canvis. La resta de característiques com ara la duresa, només poden tenir un estatus derivat de "mode", ja que només la coneixem pel tacte, és a dir, per la seva resistència a canviar de figura.

El problema en Descartes, segons la diagnosi heideggeriana de la indigència de la filosofia, és l'eludir la qüestió del "ser". Substància és allò que pròpiament és. Però en sentit estricte només Déu és substància, ja que només Ell no necessita res per a existir. La resta dels *entia* són creats. La no sinonímia en el significat del **ser** quan s'aplica a Déu o a l'extensió o la *res cogitans* és un problema, ja que és evident que ambdós casos el significat mostra una diferència pròpiament infinita. Segons Heidegger, Descartes no aprofundeix més en la qüestió (és més superficial que l'escolàstica, segons ell). Així, el sentit de "ser" ha romàs obscur perquè s'ha tingut com "immediatament comprensible".

Per a Heidegger la qüestió no té solució mentre que es discuteixi sobre la base de considerar el ser com una simple *significació* que el llenguatge expressa. Encara més, Descartes afirma que el ser en tant que tal no ens és accessible. I com que

no ho és, s'expressa mitjançant determinacions òntiques: els anomenats atributs. Així, l'extensió, no fóra més que un atribut necessari en primer terme. L'ambigüitat de l'*ésser* procedeix del fet de definir la substància (incapible en ella mateixa) per mitjà d'un ens substancial. El que s'esmenta és la substancialitat però es comprèn partint d'una propietat òntica de la substància. L'ontològic és suplantat per l'òntic. La conclusió del de Messkirch és que l'ontologia cartesiana ni pot aclarir el fenomen del món, ni caracteritza cap ens intramundà de manera que es pugui fer visible la seva mundiformitat.

L'accés de Descartes a l'ens intramundà privilegiat, identificat amb l'ésser del món (l'extensió) és la "*intellectio*" i el coneixement en el sentit físicomatemàtic. L'ésser que es fa accessible en el coneixement matemàtic és aquell que és sempre el que és. Així el veritable ser de l'ens empíric del món és un ser que té el caràcter d'aparèixer constant. I, per tant, en sentit propi és allò que perdura permanentment. Segons Heidegger així se li *dicta* al món el seu ésser (= presència persistent). "Ser" queda identificat amb el "constant ser *vorhanden*". Descartes no planteja el problema de l'accés escaient als *entia* intramundans perquè en aquest punt roman fidel a una ontologia tradicional no qüestionada.

Descartes constata que els *entia* no es mostren immediatament en el seu ésser (així ho veiem amb el tros de cera). Mitjançant els sentits no obtenim cap informació sobre l'ésser dels *entia*. Ell només entén per "percebre" el "ser present una cosa al costat de l'altra". Així es tanca la possibilitat a tot examen dels modos de conduir-se del ser-hi i, per tant, el camí de tota fundació de la percepció sensible i intel·lectual com una possibilitat del ser-al-món. Percebre és, per a Heidegger, només una actitud davant les coses, l'actitud "teorètica" o "contemplativa" del només veure, molt diferent del circumveure que mostra la mundanitat.

Per finalitzar, segons el de Messkirch, a partir d'aquesta ontologia és impossible reconstruir la cosa d'ús per adició dels "valors": car els valors no són res present, no són extensió. En tot cas s'elimina el seu ésser més propi (l'ésser a-mà). Com es pot reconstruir aquesta immediatesa amb una mediació tan complexa i que, en el fons elimina el que és essencial?

Tota aquesta crítica de l'ontologia cartesiana té el sentit que en el fons és l'ontologia usual encara avui¹⁹⁸. Amb *EiT* Heidegger vol mostrar:

1. Per què des del començament de la tradició (Parmènides) es passa per alt el fenomen del món.
2. Per què en el seu lloc es col·loca l'ens intramundà com a tema ontològic.

¹⁹⁸ Idem, &21. Sobre el predomini durant tota la modernitat del cartesianisme i en quin sentit s'ha d'entendre la seva efectivitat ja hem parlat abastament al capítol primer. Recordem la importància al respecte de l'article de J. Patočka, ja citat, *Cartesianisme i Fenomenologia*.

3. Per què es troba aquest ens immediatament en la “naturalesa”.
4. Per què es porta a terme l'ampliació necessària d'una aital ontologia amb el fenomen del valor.

No podem deixar de subratllar la transcendència d'aquesta discussió per a la nostra investigació. El que intenta el de Messkirch en aquesta obra és justament una destrucció històrica del concepte de “món natural”, per tornar a reconstruir el concepte, simplement, de “mundanitat”. Podríem dir, fins i tot, que la noció de “món natural” és l'obstacle màxim que trobem a l'hora d'entendre “què és el món”, pregunta que constitueix l'objectiu primer de la filosofia segons el mateix Heidegger, com ja hem vist.

En el que resta de capítol, haurem de veure, en consonància amb aquesta “destrucció” quina transformació pateixen els eixos claus de tota descripció del món natural: l'explicació de l'espai i el temps. En concret aquesta última, serà la que farà saltar la noció de “món natural” en benefici d'una concepció “ex-tàtica” del món.

9. L'ESPAI I L'ESPACIALITAT DEL *SER-HI*

Ser-en o ser-a¹⁹⁹ no és interioritat. Ser-en o ser-a només són aplicables al *ser-hi*. “Ser-en” l'hem de pensar en el sentit que diem “ara estic en això”, com per exemple “ara estic en la tesi doctoral” en el sentit de “ara estic preocupat per (ocupat en) la tesi doctoral”. En canvi la interioritat és aplicable només als éssers amb extensió. Un ésser amb extensió està tancat en els límits d'un altre ésser extens. Tots dos són davant dels ulls. Amb aquest argument no vol Heidegger negar tota espacialitat del *ser-hi*, sinó constituir l'espacialitat més pròpia del *ser-hi*. L'espacialitat dels *entia* que fan front al món circumdant està fundada en la mundanitat del món, i no a l'inrevés.

¹⁹⁹ Com en altres casos, en no haver-hi una prèvia traducció al català de *Sein und Zeit*, he hagut de prendre decisions que, tot i ser provisionals i a efectes del present treball, són més pròpies d'un traductor. En aquest cas he hagut de decidir entre “ser-en” i “ser-a” com a parts de l'expressió *in-der-Welt-sein*. Finalment he arribat a la conclusió que cap de les dues dóna una idea unívoca d'allò que volem traduir, ja que la partícula catalana per l'alemanya *in* pot ser “en” o “a” segons el cas. Si en l'exemple present sembla evident (i insubstituïble) la traducció per “en”, en altres casos (vg. més endavant, apartat 10) és insubstituïble la traducció per l’“a” català, ja que dóna una idea d'espacialitat que, tot i ser metafòrica, com es vol també en alemany, fa joc amb l'*hi* del *ser-hi*. La prova apareix en expressions com *ser-a-ca...* (*sein bei*) en les quals mai no faríem servir *ser-en-ca...*

Allò a-mà en l'anar i venir quotidià té el caràcter de proper. Aquesta proximitat no es calcula medint distàncies, sinó que està regulada per l'usar que calcula circumveient. Cada estri té el seu "lloc". És el lloc on l'estri és pertinent. Aquest lloc és la seva pertinença²⁰⁰ en conformitat amb un tot d'estris. La pertinença localitzada d'un tot d'estris està fonamentada en un "a on" dins del qual una xarxa d'estris té assenyalada una totalitat de llocs. Aquest "a on" l'anomena Heidegger indret. Així l'indret és l'a on de la possible pertinença d'estris a la vista des del principi pel circumveure de l'anar i venir atenent a²⁰¹ les coses que atenem en el nostre tràfec quotidià. Tot lloc es dona dintre de l'orientació en un indret. Mai existeix abans un espai tridimensional buit que després s'ompliria d'estris. L'espacialitat és determinada per allò a-mà: a dalt vol dir a la teulada i a sota vol dir a terra. Així el sol determina un indret: migjorn, levant, ponent..."El previ ésser-a-mà de l'indret del cas té un sentit encara més original que l'ésser d'allò a-mà: el caràcter de la familiaritat que no "sorprèn"²⁰². Només sorprèn en el mode deficient de l'ocupar-se de". Quan no trobem el lloc de quelcom es torna explícit per primer cop l'indret del lloc.

L'espacialitat del *ser-hi* no és la de l'ens davant dels ulls, sinó una espacialitat fundada en el ser-en que té el caràcter de des-allunyament i direcció. Des-allunyar és fer desaparèixer la llunyania, que és una determinació categorial (com la distància) dels éssers que no tenen la forma de ser del *ser-hi*. El des-allunyament és un existenciari, la proximitat és allò que hi fa front i la llunyania és allò no tematitzat, encara que estigui molt aprop (p.e. les ulleres). El des-allunyament és el caràcter d'atansament a la manifestació.

El des-allunyament comporta la direcció. L'ocupar-se de...(o atendre a...) circumveient (o supervisant) és desallunyar en una direcció.

"En l'ocupar-se de, és a dir, en el mateix "ser al món" del *ser-hi* calen per anticipat els senyals; aquest estri pren la funció d'indicar expressament i d'una manera fàcil de dominar les direccions."²⁰³

Així, p.e. dreta i esquerra sorgeix de la direcció del *ser-hi*. La possibilitat d'orientació a partir de la direccionalitat del *ser-hi* li vé de la seva estructura de ser-al-món. Així, si entrem en una habitació fosca en la qual s'hagi canviat a l'esquerra tot el que hi havia a la dreta i al revés, (l'exemple és de Kant, citat per

²⁰⁰ Malauradament, la nostra traducció "pertenença", per la seva evocació de la teoria de conjunts, sembla tenir un sentit d'interioritat d'allò que pertany. Aquí s'ha de pensar en el sentit més aviat de pertinença mútua, escaïment o avinentesa. No s'entén res si es pensa aquesta pertinença com un conjunt d'estris que pertanyen a un lloc de l'espai preexistent. Els estris també són les parets, el terra, els vidres i l'aire que s'hi interposa entre els objectes d'ús. També els sol i les ombres. D'altra banda, l'espai que conté les coses no és un estri ni res que hagi estat pel moment fonamentat. Així, tota aquesta co-pertinença mútua de "coses" és el que conforma l'espai primari, anterior a qualsevol abstracció tridimensional.

²⁰¹ "atendre a" és també una possible traducció de *sorgen*.

²⁰² *EiT*, &23. El no sorprendre de l'estri està obviament a l'existenciari de la *conformitat*.

²⁰³ *Ibidem*.

Heidegger) només ens orientarem quan reconeguem pel tacte un objecte prèviament situat a la **memòria**. Aquesta necessitat de la memòria indica el previ ser-al-món. Així l'*a priori* "subjectiu" de dreta i esquerra es funda en l'*a priori* "subjectiu" de ser-al-món. Això també vol dir que **no** hi ha una cosa així com un "món" sense subjecte previ a la seva aparició, ja que un món sense dreta i esquerra, sense "a dalt" i "a baix" no fóra un món. L'estructura única a priori és la de ser-al-món.

En resum: com a ser-al-món, el *ser-hi* ha des-cobert en cada cas ja un món. Això vol dir exactament que es troba a "ca" l'ens, que no el sorprèn. El des-cobrir fundat en la mundanitat del món, va ser caracteritzat com un donar llibertat als *entia* en referència a una totalitat de conformitat. Aquest referir-se es duu a terme circumveient i es funda en un comprendre la significativitat prèviament. S'ha mostrat com aquest ser-al-món circumveient és espacial.

"El donar llibertat a una totalitat de conformitat és amb la mateixa originalitat un conformar-se, des-allunyant en una direcció un indret, és a dir, donar llibertat a la pertinença espacial d'allò a-mà."²⁰⁴

Aquest espai obert amb la mundanitat del món encara no té res a veure amb la pura multiplicitat de les tres dimensions.

Espaiar és donar llibertat a allò a-mà en la seva espacialitat. Aquest espaiar, entès com a existenciari fa possible el traslladar, apartar i col·locar del *ser-hi*. Ja hem vist com l'existir consisteix en "*agere*" i "*gerere*". Cap altre ens pot ser subjecte d'accions pròpiament. El "fer" en aquest sentit omple el significat del *ser-hi*²⁰⁵.

Ni l'espai és *en* el subjecte ni el món és *en* l'espai. Més aviat l'espai és en el món en el sentit que el *ser-hi* és espacial. Per això l'espai es manifesta com un "*a priori*".

L'espacialitat d'allò que fa front en el circumveure pot tornar-se temàtica i esdevenir així un problema de càlcul i mesura com passa en l'arquitectura o l'agrimensura. Amb aquesta tematització es posa a la vista l'espai mateix. A aquest espai es pot adreçar purament la vista i així tenim la intuïció formal de l'espai que descobreix les pures possibilitats de les relacions espacials. Com veiem, les anàlisis de Heidegger aquí no volen ser expressament gaire detallades²⁰⁶. En aquest punt Heidegger remet a un altre estudi de l'escola fenomenològica de 1923. Ell només vol aclarir les condicions de la possibilitat d'un espai pur abstracte a partir de l'anàlisi del *ser-hi*.

²⁰⁴ Idem, &24.

²⁰⁵ Per això dirà Heidegger més endavant que l'essència del *Dasein* és la "cura", "l'ocupar-se de".

²⁰⁶ Al Capítol III veurem que les anàlisis de Husserl a la *Crisi* ho seran molt més.

“El descobriment de l’espai, alliberant-se del circumveure, per no fer més que adreçar la vista, neutralitza els indrets del món circumdant, convertint-los en les pures dimensions. Els llocs i la totalitat de llocs orientada pel circumveure de l’estri a-mà descendeixen al nivell d’una mera multiplicitat de llocs per a qualssevol coses. L’espacialitat d’allò a-mà dintre del món perd juntament amb això el seu caràcter de conformitat. El món perd el que tenia d’específicament circumdant, el món circumdant esdevé el món natural. El “món”, tot d’estris a la mà, resulta espacialitzat en una xarxa de coses extenses no més que davant dels ulls. L’espai natural homogeni només es manifesta pel camí d’una determinada forma de descobrir-se els *entia* que fan front, forma que té el caràcter d’una específica “desmundanació” de la mundiformitat d’allò a-mà.”²⁰⁷

La conclusió que Heidegger treu *contra* Descartes i contra tota la tradició derivada²⁰⁸, és que l’espai no pot constituir el món, sinó que, més aviat, la possibilitat de l’espaiar com a existenciaris està inclosa en l’estructura de ser-al-món del *ser-hi*.

De manera semblant es reconduïda la concepció del temps a la temporalitat del *Dasein* amb la diferència (transcendental, per cert) que l’espai mateix es funda en la temporalitat, ja que és aquesta el que sosté l’estructura extàtica del *Dasein*, constitueix la *Sorge* i, en cert sentit és la condició de la possibilitat del mateix “ser”. La temporalitat, però, serà examinada més tard, ja que ocupa un lloc privilegiat en el discurs filosòfic heideggerià. Hem d’advertir, però, que de la mateixa manera i en el mateix sentit, que més endavant Heidegger no mantindrà la seva posició respecte a la relació entre *Ésser i Temps*²⁰⁹, la construcció suara ressenyada de l’espai efectuada per Heidegger el 1927, no serà l’última paraula sobre el tema²¹⁰. Més tard reconeixerà Heidegger, però, que “l’intent realitzat en *Ésser i Temps*, &70, de reduir l’espacialitat del *Dasein* a la temporalitat ja no es pot mantenir”²¹¹.

Amb aquestes operacions, Heidegger vol guanyar la mundanitat del món per al *Dasein*. Es a dir, en termes del nostre treball, vol recuperar l’horitzó del món natural (no com a “món de la naturalesa”, sinó com a “immediatesa del món”) de l’home i del seu viure en ell. Guanyant aquest horitzó, el conèixer passa a ser entès com una manera de l’atendre a...²¹² que constitueix la *praxis* humana, amb

²⁰⁷ Idem, &24.

²⁰⁸ Especialment important és, com ja hem vist, el mecanicisme, ja que tota la ciència moderna –que fa possible alhora la ciència contemporània i la total tecnificació de la humanitat– es fonamenta sobre aquesta filosofia, tot i que la mateixa ciència posterior a Einstein no comparteixi cap dels seus postulats.

²⁰⁹ Aquestes relacions seran canviades amb el seu pensament de l’*Ereignis*. Al respecte vg. la conferència ja citada *Temps i Ésser*.

²¹⁰ L’última paraula sembla ser la conferència *Construir, Habitar, Pensar* (1951). Vg. bibliografia.

²¹¹ *Temps i Ésser*, Op. cit., p. 43.

²¹² En Patočka, el coneixement del món, la teoria, és una de les vessants de la “cura de l’ànima”. Però això és només vàlid per als pobles històrics i prenent com a centre la història mateixa, el coneixement no és una funció “natural” de l’home per a Patočka.

la qual cosa queda eliminada la supremacia del veure i la matematització de l'ens.

10. ANÀLISI DEL SER-A

Ja hem vist com el *ser-hi* té una estructura de *ser-al-món*. Només de cares a l'anàlisi, Heidegger separa l'estructura del "ser-a" o "ser-en"²¹³. Què vol dir *ser-a*? No fa referència a una situació espacial (interior/exterior) d'un ser davant dels ulls. *Ser-a* per a Heidegger no és cap categoria sinó un existenciari: esmenta una estructura del ser del *ser-hi*. Així troba l'etimologia de l'*in* de l'*in-der-welt-sein* lligada al *bei*. Segons ell, *in* etimològicament fa referència a "habitar a" o "estar familiaritzat amb". Es a dir, és el "ca" català (*bei* en alemany, *chez* en francès). Heidegger relaciona "bin" (*Ich bin*) amb "bei". Així "ser" vol dir com a existenciari "ser-a-ca..." És a dir, ser en un *indret* amb el qual estem familiaritzats en la nostra ocupació. L'estructura *ser-a-ca...* és tan important que a l'obra ja citada *IF* és a partir d'aquí que dedueix l'*Erschlossenheit* en què consisteix el *ser-hi*. L'*hi* no és més que "l'esfera de patència" fundada en el *ca* inherent al "*ser-a-ca-l'ens*"²¹⁴.

"D'aquesta manera "ser-a" és l'expressió existenciària formal del ser del *ser-hi*, que té l'estructura essencial del "ser-al-món"(...)Per ser essencialment inherent al «*ser-hi*» el «ser al món», és el seu ésser relativament al món, en essència, tenir cura de."²¹⁵

D'aquesta manera, el que no pot voler dir *ser-a* és que el *ser-hi* és un objecte inclòs en el conjunt de tots els objectes (cosa que sí passaria si el *ser-hi* fos un ens) i amb determinades relacions amb cada un d'ells segons els tipus. Com pot "ser-a" quelcom que no és comparable a allò en que queda inclòs, sinó que ell mateix –el *ser-hi*– inclou la pertinença? *Ser-a* no fa al·lusió a una disposició d'objectes, sinó a la manera de ser del *ser-hi*. "*Ser-hi*" dóna idea sempre d'una situacionalitat –no espacial, això fóra només una metàfora. Més ben dit, dóna idea d'una *respectivitat*. *Ser-hi* vol dir ser-en un respecte pel que fa a cada ens, fins i tot amb aquells que són a la manera del *ser-hi*, però de manera que en l'*hi* del *ser-hi* queda inclosa la respectivitat mateixa.

Com que, a més, aquesta *respectivitat* és sempre "trobada", però no pas creada pel mateix *ser-hi* és segurament per això Heidegger defineix el *ser-a* com un estar llençats, gitats (*geworfen*)²¹⁶. Aquesta caracterització fa al·lusió en primer lloc al

²¹³ Vg. nota 199.

²¹⁴ *IF*, op. cit., p. 147.

²¹⁵ *EiT*, &12.

²¹⁶ El verb alemany amb el qual jugarà a Heidegger a partir d'aquest moment de les seves anàlisis és *werfen*. La correspondència més exacta seria amb el llatí *iacio*. Però el joc de correspondències dels compostos en alemany i català és molt perillós. En notes posteriors

moviment. L'home està ja sempre en moviment; en un moviment que no pot deturar²¹⁷. L'home ha d'anar corrents envers (i en cert sentit, *darrere de*) ell mateix per apropiari-se de les seves possibilitats. En segon lloc, també es fa al·lusió a la suara esmentada *respectivitat* immediata envers tot, i de la qual no podem defugir. Aquesta *situacionalitat* és la sentència inapel·lable de la condició humana. A aquesta immediata respectivitat o situacionalitat també la podem anomenar facticitat humana. Heidegger distingeix la facticitat del donar-se o no de quelcom com a present davant dels ulls, de la facticitat humana, que és aquest trobar-se llençats al món: trobar-se sense haver-ho decidit i trobar-se *com* no hem decidit. Totes les decisions que poguem prendre (i que no podem defugir de prendre) van sempre al darrere d'allò que ja som.

Dit d'una altra manera, l'estar llençat del *ser-hi*, vol dir que el ser del *Dasein* no és un projecte lliurement triat, sinó que sempre està lliurat a "que ell és". Això facilita que el *ser-hi* s'interpreti en termes de món, com un objecte més constituït per una *res extensa*. És el que normalment anomenem alienació: l'home s'entén immediatament com un ens més d'aquells enmig dels quals està llençat.

La facticitat humana és prèvia a tot i és la base de tota possible assumpció. A l'assumpció d'aquest inapel·lable "ser-a" Heidegger l'anomena **projecte** (*Entwurf*)²¹⁸. El projecte és la preocupació (ocupació amb, estar atents a) pel nostre estat de llençats, és a dir, el tenir cura del nostre estat essencial. El caràcter de projecte del *ser-hi* és la seva existència. *Ex-sistència* vol dir, pel moment, ser-en-front-de. El *ser-hi* que assumeix la seva respectivitat es troba en front de cada cosa, d'ell mateix, dels altres i del món en total.

Igualment, per projecte només hem entès: assumpció (*present*) de la facticitat (que remet al que ja és, allò *passat*). Però hem d'observar que assumir no vol dir ser indiferent a allò que hom assumeix. Recordem que el *Dasein* és aquell ens en

farem les advertències necessàries. Pel moment volem advertir que si bé l'arrel llatina no l'hem de fer servir per a la traducció catalana si la volem fer entenedora, sí que hi ha derivats que la conserven i que podríem usar com a bones metàfores. Així podríem dir que el caràcter de gitat del *Dasein* fóra com el d'un **pro-jectil** que ja s'està immediatament movent en un entorn sempre per reconèixer. Per això dirà Heidegger que el *Dasein* no li queda més remei que anar corrents sempre darrera del que ja és ("ir a la zaga" tradueix Gaos).

²¹⁷ J. Patočka agafarà aquesta idea com a eix de les seves anàlisis del món natural. Per ell, l'existència podrà ser definida com a moviment. Al cinquè capítol exposarem amb tot detall els tres moviments bàsics de l'existència humana segons l'autor txec.

²¹⁸ Si bé Heidegger pot jugar en alemany amb la relació *werfen-entwurf* per la seva proximitat etimològica, no és convenient que nosaltres fem el mateix amb les paraules corresponents escrivint per exemple pro-jecte, ja que "pro" fa referència a "abans de" (aquest és el seu significat en llatí) o "a favor de", mentre que l'*ent* alemany és equivalent al *des* català que té el sentit de contrariar l'acció sense prefix. Així, per exemple: Entdecken = descobrir. D'aquesta manera, la traducció etimològica equivalent de *entwurf* seria *desjecció*. Atès, però, el significat habitual de la paraula "dejecció", no ens podem permetre dir que el *ser-hi* és una *dejecció*. Atenent al significat propi de la paraula alemanya i deixant de banda els jocs etimològics, hem d'entendre que el *projecte*, és el caràcter d'*esbòs* o *disseny* de les possibilitats pròpies.

l'ésser del qual es juga aquest ésser seu i que ha de córrer envers ell. Així el *ser-hi* no pot ser indiferent al seu ésser, a diferència d'altres *entia* com els animals, les plantes o les pedres. Assumir el propi *estar* respecte a tot és assumir-se com a possibilitat. L'ésser envers del qual ha de córrer el *ser-hi* és l'ésser d'una possibilitat. Al *ser-hi* en la seva facticitat li són negades unes possibilitats i li són donades unes altres. Per això hem d'entendre el projecte en el sentit d'esbòs: les possibilitats que són "donades" de manera indeterminada necessiten, per a la seva concreció i determinació que el *ser-hi* les faci *pròpies* (també en el sentit d'autèntiques). Això vol dir que el *ser-hi* és "a l'expectativa" de les possibilitats pròpies. En tant que "l'estar a l'expectativa" és un "esperar" determinat, aquesta és la remissió al futur (o a l'*advenir* parlant més pròpiament, segons Heidegger) de l'existència. Així existència també vol dir: ser un "poder ser".

Observem com en una primera anàlisi del "*ser-a-ca*", és a dir, de la més immediata estructura del *ser-hi* com a *ser-al-món*, ja trobem els primers indicis de la temporalitat que constitueix l'ésser d'aquell ens al qual preguntem per l'ésser. Aquests resultats es poden resumir de la següent manera: en l'*estat de llençat* del *ser-hi* es resumeixen les tres tendències temporals: El present que és aquesta situació (la *projecció*) demana un assumir el que ja és (projecte-haver estat –i no passat) i un fer-se càrrec de les possibilitats pròpies i en aquest sentit "esperar-les" (existència-advenir – i no futur). A l'interior més íntim de la insuperable facticitat del *ser-hi* trobem justament la temporalitat. Ara bé, no s'entendria res si penséssim que això vol dir que el *ser-hi* està inclòs en el "temps del món" en el sentit ordinari i quotidià de la temporalitat. Les anàlisis d'*EiT* no han fet més que començar, i el que haurem de veure a partir d'ara és com, precisament aquesta "temporalitat del món" és sumament secundària i subsidiària de la temporalitat original de l'*existir*, temporalitat que encara està per ser copsada fenomenològicament en la seva unitat, unitat que, com veurem, consistirà justament en la *Sorge*. Prèviament a aquestes anàlisis, però, hem de fixar-nos de quina manera a aquestes alçades de l'analítica existenciària del *Dasein*, la *realitat* del "món de la ciència" i del "món exterior" han deixat ja de ser un problema per a Heidegger.

11. EL PSEUDOPROBLEMA DE LA REALITAT I LA CIÈNCIA

Heidegger entén *realitat*, en el sentit etimològic, com derivat de *res* (=presència). La realitat seria el conjunt de tota la *res*. Sota el títol de "problema de la realitat" es confon, segons Heidegger:

- Si els pressumptes *entia* transcendents a la consciència són.
- Si aquesta "realitat" del "món exterior" pot ser provada satisfactòriament.

- Fins a quin punt aquests *entia* són cognoscibles en el seu ésser-en-sí.
- Què signifiqui el sentit d'aquests *entia*: la realitat.

Heidegger mostra que des de la seva analítica existencial és una qüestió sense sentit: no té sentit que un “*ser-al-món*” es plantegi si “un món és” i si això es pot provar, ja que el conèixer és un mode fundat d'accés a la realitat. Aquest accés està fundat en l'estructura del *ser-hi* de *ser-al-món*, derivada d'una estructura més originària que anomenem *cura* (i que ja conté els moments de la temporalitat): “Ser prèviament per a un mateix ja en un món com ser a ca'ls *entia* intramundans”.

En el fons, tota la confusió sobre el problema de la realitat, deriva de la reducció del *ser-al-món* a un *ser-només-contemplant-el-món*. Pensem que el fet que el *ser-davant-dels-ulls* (segons traducció de Gaos) sigui només una forma de *ser a-mà* vol dir que el “només veure” no és el mode de presència més original de les coses. Aquesta presència es funda sobre una no-presència²¹⁹ o “inadvertiment” que és el *circumveure*. Recordem que la possibilitat d'obrir quelcom com a present es fundava sobre el seu estat de descobert. No-present no vol dir inexistent, sinó simplement *inadvertit o latent*. Així, la presència més originària és la *il·latència*. Amb això està lligat el refús heideggerià de la veritat com a *adaequatio*, és a dir, com a una “propietat” dels enunciat. Per a Heidegger la veritat (*Unverborgenheit* que és la traducció heideggeriana d'*aletheia*) es predica originalment de l'ens, en el sentit que l'home és *a-ca-l'ens*.

Quan, pel contrari, s'entén la veritat com una propietat de l'enunciat, la presència com un “ser-davant-dels-ulls” i el *sein* del *Dasein* com un “només veure” és quan apareix el problema de la realitat. Justament en això consisteix el “cartesianisme” que atrapa al mateix Husserl:

“Creure en la «realitat» del «món exterior» amb dret o sense ell, *provar* aquesta realitat satisfactòria o insatisfactòriament, *pressuposar-la* expressament o no, tots aquests intents que no són amos del seu propi terreny «veient a través» d'ell plenament, pressuposen un subjecte que comença per estar mancat de món²²⁰ o no estar segur del seu i que, per tant, necessita en el fons assegurar-ne primer un. Així, el *ser-al-món* resulta reduït d'antuvi a un concebre, figurar-se, estar cert i creure, a una activitat que és sempre ja un mode fundat del *ser-al-món*”²²¹.

Heidegger resol aquesta problemàtica indicant la pertinença de l'anomenat “problema de la realitat”²²² a l'estructura de la *cura*. Si no hi ha *ser-hi* no hi ha

²¹⁹ Que no és absència, l'absència només pot estar fundada sobre la base d'una presència decebuda.

²²⁰ Lògicament, per a Heidegger, *estar mancat de món* no és més que un mode deficient de *ser al món*.

²²¹ *EiT*, &43a.

²²² De la mateixa manera que Patočka, segons veurem a l'últim capítol, considera tota preocupació gnoseològica com una manera de *cura de l'ànima*.

comprensió del ser i per tant no hi pot haver una realitat al marge de tota comprensió. Aquest pseudoproblema implicarà a més una equivocada noció de la transcendència. Recordem, sense anar més lluny, l'intent de Husserl de reduir la transcendència a la immanència. Només quan s'aclareixi quin és el significat de la transcendència del *ser-hi* quedarà definitivament tancada aquesta qüestió.

Per això la concepció de la realitat que pretén com a necessària una demostració de la seva existència exterior és solidària d'una determinada concepció del coneixement que tampoc no té en compte l'estructura del ser-a del *ser-hi*. En efecte, aquest "home mancat de món" del qual parteix el problema de la realitat per a demostrar la possible existència d'una realitat exterior, no és entès en cap cas com un *ser-a*. I això és una negligència de la filosofia moderna, ja que no es pot posar en dubte quelcom que no es posseeix prèviament. El que farà Heidegger més endavant serà aclarir el ser-al-món des del punt de vista del coneixement del món, fent visible en aquest coneixement una modalitat existenciària del "ser-a".

Així, després d'una crítica exhaustiva de l'esquema ontològic i gnoseològic que es basa en la distinció subjecte-objecte, Heidegger caracteritza el coneixement com un mode de ser del *ser-hi* fundat en el "ser al món". No hi ha una relació de dintre a fora (immanència-transcendència) perquè el *ser-hi* és sempre a fora, sempre a "ca l'ens". La comprensió no és cap procés perquè és aquesta relació immediata de familiaritat amb el món. El "ser-al-món" està en la seva ocupació (o cura²²³: *Sorge*) del món, aclaparat per aquest món. El coneixement purament teòric dels objectes davant dels ulls és un mode deficient de l'ocupar-se de: el *ser-hi* s'absté de tot produir, manipular...i s'ocupa només de "detenir-se davant de".

A partir d'aquí, ens podem preguntar quina concepció té Heidegger de la "veritat" científica. Heidegger troba l'essència del *ser-hi* en "l'ocupació" (*Sorge*), que, en el tracte quotidià amb els *pragmata* es transforma en "manipulabilitat" i es concreta en "calculabilitat". Aquesta calculabilitat pot ser expressada amb fórmules numèriques que s'expressen en magnituds mesurables. Qualsevol transposició a models imaginatius d'aquestes fórmules està molt lluny de ser la "veritat en si" dels *entia* intramundans. Dit d'una altra manera: hi ha una veritat (*adaequatio*) que és només el resultat de la projecció de les possibilitats del *Dasein*. El "món de la ciència" és veritat en aquest sentit. El *ser-hi* projecta una determinada comprensió de "ser" abans (*a priori*) de la qual hi ha una decisió metafísica. Un exemple del qual haurem de parlar més detingudament amb posterioritat serà la concepció aritmètica del temps, sostenidora de tota la ciència físicomatemàtica. Veurem com l'explicació més detallada d'aquest fenomen ens portarà a la transcendència com a estructura *ex-stática* de l'*ex-sistència*.

²²³ Tradueixo de la manera més adient al context la paraula alemanya *Sorge* com a "cura", "ocupació", "preocupació" o "atenció".

De tota manera, no podem deixar de ressenyar el que dirà el Heidegger posterior, més preocupat per la tècnica²²⁴ que per la ciència. Des del moment que la ciència ha esdevingut tècnica, ja no és tan clara l'aspiració de la mateixa ciència a la veritat. Què ha passat? Per explicar-ho podem partir d'una reflexió sobre la relació entre filosofia i ciència. O de la reflexió dels científics sobre allò que fan. Els científics no poden evitar reflexionar sobre la seva tasca i els seus resultats. Un científic fa ciència per saber com és el món. Es a dir: idealment el científic i el filòsof han d'ésser la mateixa persona. El problema és que l'especialització progressiva de les ciències impedeix això. Tanmateix l'especialització forma part de l'essència de la ciència²²⁵. El coneixement de com són les coses segons el paradigma de la modernitat exigeix l'especialització progressiva. Això, però, fa que ciència ja no sigui saviesa. La saviesa és personal mentre que la ciència és un fet social i polític. Aleshores la ciència perd el fonament per a reflexionar sobre ella mateixa i no ho fa. És llavors quan la qüestió de la veritat desapareix de l'horitzó de la ciència i la ciència esdevé tècnica.

12. LA CURA I LA TEMPORALITAT

L'anàlisi de la temporalitat apareix en el context de la interpretació del **significat del ser** del *ser-hi*²²⁶. Pel que fa a aquestes anàlisis, considerem de transcendental importància l'apartat &65 d'*EiT*, aquell que porta per títol *La temporalitat com a sentit ontològic de la cura*. Aquest apartat és essencial tant pel que fa a la coherència interna de l'obra de Heidegger com també en relació a la nostra investigació.

Recordem que la cura és allò en què consisteix el *Dasein* i ha quedat caracteritzada com un "ser-per-a-un-mateix ja prèviament com ésser-a-ca'ls *entia* de dintre del món"²²⁷. En aquesta definició ja s'apunten els senyals de la temporalitat (ja, ca, prèviament).

Com que el *ser-hi* va ser definit formalment com aquell ésser que comprèn el ser, és a dir, per al qual "hi ha" ser, i en aquest "ser" li va el seu ser, amb aquesta caracterització s'apunta *al ser d'una possibilitat com el sentit de la cura*. Recordem que el *ser-hi* és projecte, esbòs, disseny de les seves possibilitats i de la seva possibilitat més essencial que és la mort. Ell comprèn el seu esbòs com a possibilitat i per això, prendre sobre si el pes de la seva existència, no pot voler

²²⁴ Vg. *Die Frage nach der Technik* (G.A.7, 1954) traduïda al català per M. Carbonell com *La qüestió envers la tècnica* (1989). Vg. bibliografia final.

²²⁵ Per a Heidegger, l'essència de la ciència és, justament, la tècnica.

²²⁶ O, per a què s'entengui correctament i no com a simple eslògan: el significat del terme "ser" en l'expressió "ser-hi".

²²⁷ *SuZ*, &43 a) Aquí no segueixo la traducció de Gaos.

dir una altra cosa que ser una *decisió enèrgica que s'anticipa*²²⁸. Aquesta decisió no fa una altra cosa que assumir la facticitat de l'existència. Assumir la facticitat o finitud de l'existència és assumir la mort, és a dir, el ser en cada cas total. Però assumir la mort no és pensar o recordar (de vegades) que hi un punt final a la nostra vida (*Dasein*), sinó que en el viure, en l'existència, en l'*estar*, també s'anticipa constantment la nostra mort²²⁹. De fet, això és l'existència, el constant avançar-nos a la nostra mort. Això, no es cansa Heidegger de repetir, no té res de misticisme ni de pessimisme ontològic: és la simple conseqüència del nostre estat de llençats (projecte) que, com ja hem vist, implicava “estar a l'espera –o a l'expectativa–“ de les possibilitats pròpies. Doncs bé, la mort és la possibilitat més pròpia i inalienable de cadascú de nosaltres. Així la mort és de l'única manera que pot ser, com a determinació total de la nostra vida. Assumir aquesta possibilitat fonamental com a pròpia (i no buscar subterfugis i fugides) és allò que, en definitiva, dona curs al *mode propi de l'existència*.

Que l'*estar* pugui ser ell mateix d'un mode propi és quelcom que ens recorda la consciència. La veu de la consciència crida a l'*estar* al seu poder-ser més propi, a la seva resolució, al seu precursar o anar darrera (per posar-se al davant) de les possibilitats més pròpies i, en concret, la mort. En aquest sentit, diu Heidegger, la consciència ens posa davant el nostre “ser deutor”²³⁰. Ser deutor vol dir: estar fundat sobre una nul·litat. Aquesta nul·litat rau en el fet que el *ser-hi* mateix no ha llençat el seu caràcter de gitat i, tanmateix, ha de carregar amb ell. Així, el *ser-hi* no es pot fer càrrec del seu ésser, ja que les seves possibilitats es basen en una impossibilitat última i definitiva²³¹.

Prendre sobre si el seu estat de *gitat* vol dir ser fonament d'allò que ell no ha fonamentat i estar entregat a aquest fonament. Així el *ser-hi* se sap determinat per un no-res²³².

²²⁸ Preferim traduir així l'expressió **vorlaufende Entschlossenheit** en comptes del “precursor estado de resuelto” de Gaos. Creiem que s'entén més.

²²⁹ M'estimo més aquesta expressió que no pas parlar d'un “precursar la mort”.

²³⁰ La paraula alemanya *schuldig* que apareix, també com a terme tècnic a *SuZ* pot ser traduïda per deutor o culpable indiferentment. Té evidents connotacions bíbliques que en català sonen més en la segona de les traduccions. Per això és necessària l'advertiment quan d'acord amb el context és més coherent parlar de *deute* que no pas de *culpa*. En tot cas, ha de ser pensat en el sentit que “ser deutor” és sinònim de “ser culpable”, de fet, el mateix sentit que el *ser-hi* és *gitat* al món: *estar* en una situació no creada per nosaltres.

²³¹ És ben curiós, però, que Heidegger no digui ni una paraula de com “en cert sentit” aquest *deute* és pagat: donant vida i recer a un altre ésser al qual no demanem el seu permís per a fer-lo *existent*. És en l'anàlisi d'aquest tipus de “detalls” on creiem que la descripció de Patočka de l'existència des del nucli no de l'individu isolat cridat a l'heroïcitat, sinó de la comunitat només sota la qual és possible l'*existència* és molt més encertada i fidel al “fenomen”.

²³² Segons J. Patočka, que no té una visió de la història de la filosofia comparable a la de Heidegger, precisament així cal interpretar la, per famosa discutible, “teoria de les Idees de Plató”. La *Idea* fóra aquest no-res que ens guia en el nostre exercici de llibertat, una altra formulació del qual fora l'*epokhé* fenomenològica. Vg. *Platonisme Negatiu*. Traducció al català de F. Fernández a *J. Patočka: la filosofia en temps de lluita*.(1996). Vg. Bibliografia final.

La consciència mostra al *ser-hi* la seva possibilitat essencial i amb això s'obre (es destanca²³³) l'"hi" del ser, és a dir, la seva situació concreta, la seva finitud determinada com a individu, que habitualment es troba tancada en la irresolució de l'"hom" (que, com que no és ningú en concret, no és ni tan sols mortal). El *ser-hi* com a projecte llençat descobreix el seu ser-en-situació. L'obertura del *ser-hi* està sempre limitada situacionalment i per això caracteritzada per un **no**. Així, l'existència decidida està segura de la seva veritat en tant que aquesta és arrencada a la no-veritat de l'"hom" (i, per tant, és *il·latència*). Ara podem veure millor perquè l'hermenèutica de la facticitat havia de començar la seva interpretació precisament per aquest "hom". L'existència no es pot aferrar a cap veritat, sinó que ha d'estar disposada a la retractació o a la repetició resolta. El *ser-hi* pròpiament sap que la seva veritat està localitzada. El *ser-hi* és total només quan s'avança sempre de nou (sempre com si fos el primer cop) a la mort i és pròpiament només quan té la resolució de seguir la veu de la consciència (*vocació, crida*).

Si la cura es pot definir en el seu caràcter propi com **la decisió** (des-tancament²³⁴: *Entschlossenheit*) **enèrgica que s'anticipa**, a què s'anticipa? a aquesta nul·litat sobre la qual estem fundats, que és fonament de tot i a la qual ens hem d'entregar. És enèrgica perquè no és còmoda, sinó, como ja s'ha dit, un tornar-se a arrencar cada cop de nou a la irresolució de l'"hom" que no vol decidir i per això segueix el que "hom fa" o "hom diu". És evident que la cura, en sentit propi, és una constant lluita contra l'acomodament de les veritats públiques, de la mateixa manera que la veritat (*il·latència*) és un constant arrencar-se a la foscor (o el cobriment).

Aquest recordatori simplificat de la cura ja ens dóna idea de la preeminència del futur en les anàlisis temporals. El primer que ens avisa Heidegger és que les paraules "futur", "passat" o "present" han de ser enteses en un sentit nou i diferent que exclogui la referència immediata a una temporalitat mundana dins la qual transcorreria l'existència humana. El fenomen originari és justament la temporalitat pròpia de la cura, i la temporalitat mundana només un fenomen derivat encara per explicar.

En el sentit mundà, quan diem "passat" o "futur" ens referim a allò que pròpiament no és. El futur és allò que encara no és i el passat allò que ja no és. Però, en canvi, la possibilitat que som, si que és de l'única manera que pot ser. D'aquí el *prèviament* de la cura, el caràcter de *projecte* o *disseny* del *ser-hi*.

²³³ És evident que aquí Heidegger apunta a l'etimologia d'*Entschlossenheit*, que vol dir "decisió", però, etimològicament és un des-tancament. El *Dasein* es pot des-tancar perquè és ja prèviament obriment (*Erschlossenheit*).

²³⁴ En aquest cas és millor entendre *Entschlossenheit* com a des-tancament que com a decisió, en el sentit que no estem parlant d'un acte puntual sinó de quelcom que determina l'existència en la seva totalitat, i per tant, la manera d'apropiar-se de qualsevol altra possibilitat.

Heidegger caracteriza la possibilitat eminent del *ser-hi*, el seu “poder-ser total” com la “decisió enèrgica que s’avança”. Justament el poder advenir a si mateix en aquesta decisió que s’anticipa és, segons ell, el fenomen originari de l’advenir (que, en sentit impropï, anomenem futur).

Un cop vista aquesta relació només resta mostrar la temporalitat com a fenomen unitari que es presenta com un advenir que va passant i així va produint allò passat (o esdevingut). En aquest “transcórrer” té lloc el present. Observem que, en aquesta nova visió de la temporalitat, el present és, per dir-ho així, tan *irreal* o tan *no-res* com la resta de moments temporals, si per realitat entenguéssim la quietud parmenídia del ser: al ser-al-món que és el *ser-hi* simplement no “hi ha” aquesta quieta presència més que, en tot cas, com a quimera. No només podem dir que el *Dasein* està determinat com a temporalitat, sinó que només aquesta temporalitat, només aquest “transcórrer” de l’advenir cap a l’esdevingut fa possible la decisió d’anticipar-s’hi. Per tant, la temporalitat és el fons sobre el qual (és a dir, el sentit) s’esdevé la cura.

A partir d’aquí, és immediat entendre que el “ja” de la cura fa esment a la nostra situació de llençats i el “ca” té un referent en el present que “presenta” les coses.

Però, el que és més important, tots aquests senyals apunten al caràcter ex-stàtic de l’*existència*²³⁵. Heidegger diu, literalment, que la temporalitat no és res, sinó només el senyal d’aquest caràcter ex-stàtic²³⁶ de l’ex-sistència humana. Per això, no es pot dir literalment que la temporalitat “és”, sinó més aviat que “temporeja”²³⁷. L’existir és sempre un ser “davant de” o “enfrent de”. Això ho mostra el “ca” com a referència a allò presentat, però també l’estat de llençat, o el caràcter de projecte del *ser-hi*. Ja en la mateixa definició del *ser-hi* com el “tenir lloc de la comprensió del ser” fa esment a aquest “fora de si” de l’ex-staticitat de l’*existència*. El *ser-hi* és sempre fora de si (llençat a ca’l món) per poder tornar a ell mateix. Sempre *hi* és en aquest tràfec. Per això Heidegger mostra el caràcter temporal de la cura de manera resumida així: “retrovenint a si en l’advenir es posa la decisió que s’anticipa, presentant, en la situació”²³⁸.

Veiem, com a conclusió d’aquestes anàlisis, que, igual que a l’apartat anterior, tot sembla conduir a un necessari aclariment de la qüestió de la transcendència. Més endavant Heidegger mostrarà de quina manera l’anomenat problema de la transcendència del món pot quedar resolt des de l’anàlisi de la temporalitat, o

²³⁵ Creiem que és més “visual” fer aquí ús de la traducció de Jiménez Redondo. Op.cit.

²³⁶ És a dir, “fora de si”.

²³⁷ En el mateix sentit que *no* és l’espai, sinó l’*espaiar* del *ser-hi*. Hi ha moltes traduccions possibles de *zeitigen*; sigui quina sigui però la traducció, s’ha d’entendre que el seu sentit original és un “fer-se (un) temps” (i en aquest sentit “tenir” o “no tenir” temps) del *ser-hi* anàleg a aquell “fer-se un espai” del qual ja hem parlat.

²³⁸ *SuZ*, &65. Fem la traducció que vulguem, l’original alemany és igual d’enrevesat (s’ha de llegir poc a poc).

millor dit, la transcendència deixa de ser un “problema” des de l’horitzó de sentit assolit.

13. LA TEMPORALITAT DE L’OBERTURA EN GENERAL

Quina rellevància té, per a una investigació sobre el món natural, l’anàlisi de la temporalitat feta a *EiT*? La resposta és, en cert sentit evident, però també múltiple, i no volem perdre la seva complexitat. En primer lloc, usualment s’entén la temporalitat com una de les característiques més assenyalades del “món natural”. En Heidegger no és així: el món no és en el temps, sinó que el temps és en el món. Les seves anàlisis, doncs, ens portaran molt més lluny d’una caracterització del món natural. Però és imprescindible recórrer aquest camí si recordem que al capítol primer ja hem vist com és justament la temporalitat l’obstacle essencial de Husserl a l’hora de resoldre la qüestió del món.

Les anteriors anàlisis de la temporalitat com a “fons sobre el qual” es produeix la cura, ens porten al caràcter ex-stàtic del *ser-hi*. Una altra forma de referir-nos a aquest caràcter de l’existència, que fa que aquesta remeti sempre a un “fora”, és definint el *ser-hi* com a **obertura (obriment)**. Recordem que l’estat d’obert (il·luminat, des-tancat) era pràcticament la dada inicial amb què Heidegger començava l’anàlisi existencial del *ser-hi*.

És important recordar la proximitat lèxica i semàntica entre l’obertura (*Erschlossenheit*) i la decisió enèrgica o resolució (*Entschlossenheit*), tot dos termes derivats del verb *Schliessen*, que vol dir primàriament tancar, però també cloure o enllestir alguna qüestió. “Erschliessen” és el seu àntonim i per tant vol dir “obrir”, però també “il·luminar”. Per això es pot entendre que etimològicament, la decisió o resolució és el des-tancar una qüestió o situació. Però el des-tancar només es pot produir si ja el *ser-hi* és prèviament obert (il·luminat).

Les estructures que constitueixen l’obertura segons Heidegger són: el comprendre, el trobar-se, la caiguda i la parla. Mostrar la seva estructura temporal és mostrar l’ex-staticitat d’aquesta obertura que caracteritza el ser del *Dasein*. Per als nostres propòsits, ens conformarem amb les tres primeres.

➤ La temporalitat del comprendre

Originalment comprendre (*Verstehen*) vol dir: “ser, projectant, relativament a un “poder ser” en virtut del qual existeix en cada cas el *ser-hi*”²³⁹. Aquesta definició només es pot entendre des del caràcter d’obertura de l’existir: el *ser-hi* només

²³⁹ *SuZ*, & 68.

existeix *com a tal* en tant que pot...si més no, deixa d'existir. Precisament a les plantes i els animals no els passa això. Aquest “poder ser” que fa possible l'existència és el que obre la significativitat; per això el comprendre, un comprendre no temàtic, com a simple “fer possible un capteniment envers l'ens” és una estructura de l'obertura.

El comprendre obre el “poder ser” de cada cas de manera que el *ser-hi* “sap” en certa manera on és amb ell mateix. Aquest “saber” és el simple “ser possible” de la possibilitat oberta per al *ser-hi*. El comprendre's té per base l'advenir sobre si des de la possibilitat en què existeix el *ser-hi* de cada cas. Així, l'advenidor fa possible ontològicament un ens que és de tal manera que, comprenent, existeix en el seu poder ser. En paraules més planes: hi ha necessàriament un cert “saber” en el simple “esperar” el que ens ha de venir.

És a dir, l'advenir fa possible el comprendre. El “projectar” advenidor no copsa temàticament la possibilitat projectada, sinó que es llença a ella en tant que possibilitat. Comprenent és, en cada cas el *ser-hi* com *pot* ser.

L'existir original i propi es manifesta en la resolució o des-tancament (*Entschlossenheit*), però de manera regular el *ser-hi* és no-resolt (*unentschlossen*), és a dir, tancat (*verschlossen*) al seu “poder ser” més propi. Això implica que la temporalitat no temporitza constantment des del advenir propi. Aquesta falta de constància vol dir que la temporització de l'advenir és variable. L'expressió “anticipar-se” al·ludeix a l'advenir propi. Això vol dir en realitat que l'advenir ha de guanyar-se primer a ell mateix no des d'un present sinó des de l'advenir impropï.

“Ser per a un mateix prèviament” és el terme formalment indiferent per a l'advenir (és el primer element de la cura). D'aquesta manera podem dir que el “*ser-hi*” “és prèviament per a ell mateix” fàcticament i constant, però no constantment quant a la possibilitat existencial “d'**anticipar-se**”.

Per això podem caracteritzar l'advenir impropï pel fet que immediatament i regular el ser-al-món es comprèn ocupant-se d'allò de què s'ocupa. El comprendre impropï es projecta sobre allò urgent, factible, inel·ludible dels afers quotidians. Només des d'allò de què s'ocupa pot advenir el *ser-hi* sobre si. Així l'advenir impropï el podríem caracteritzar com “**estar a l'expectativa**”.

“És necessari que l'estar a l'expectativa hagi obert ja en cada cas l'horitzó i el cercle des del qual quelcom pot ser esperat. L'esperar és un mode, fundat en l'estar a l'expectativa, de l'advenir, que es temporitza pròpiament com “anticipar-se”. Per això en “l'anticipar-se” hi ha un “ser relativament a la mort” més original que en l'esperar-la del qual s'ocupa”²⁴⁰.

Tanmateix, que el comprendre sigui primàriament advenidor, no vol dir que no estigui determinat amb igual originalitat per l'“haver estat” i pel present; ja que si

²⁴⁰ *EiT*, &68.

es temporitza és perquè és temporal. Per això Heidegger presenta els modes propi i impropri de temporització del comprendre.

Si l'advenir propi era l'"anticipar-se", al present mantingut en la temporalitat pròpia l'anomena Heidegger la "mirada" en el sentit de "donar una ullada" com a *èxtasi*. La mirada no és pot il·lustrar per l'ara, ja que l'ara és un fenomen "intratemporal". A la mirada no té lloc res, sinó que només permet que faci front allò que pot ser en un temps.

Heidegger reserva la paraula "**presentar**" per al fenomen impropri i "**mirada**" per al propi. Tot present és presentant, però no tot és una "mirada". Així podem completar l'anàlisi anterior. El comprendre impropri es temporitza com un estar a l'expectativa presentant amb un correlatiu "haver estat". Al ser "haver estat" propi li reserva Heidegger l'apel·latiu de **reiteració** (=prendre sobre sí el *ser-hi* resolt l'ens que ell ja és). En canvi el projectar-se impropri sobre les possibilitats tretes d'allò que s'ocupa només és possible perquè el *ser-hi* s'ha oblidat d'ell mateix pel que fa al seu més propi "poder ser" llençat. L'**oblit** com a "haver estat" impropri fa referència al més propi *ser* llençat. Només sobre la base d'aquest oblidar pot el presentar, tot estant a l'expectativa, ocupar-se de "retenir" (recordar) els *entia* que no tenen la forma del *ser-hi* i fan front dins del món.

De la mateixa manera que l'espera només és possible sobre la base de l'estar a l'expectativa, el record només és possible sobre la base de l'oblidar. Això és una manera de dir que en tots els moments de la temporalitat el mode propi sempre ha de ser "recuperat" a partir del mode impropri, sempre primer en l'ordre de la facticitat. En el mode de l'oblit obre l'"haver estat" primàriament l'horitzó dins del qual pot *recordar* el *ser-hi* perdut en l'exterioritat d'allò que s'ocupa. Així el comprendre impropri es temporitza d'acord amb la unitat extàtica de l'estar a l'expectativa, presentant i oblidant. Aquesta unitat tanca el "poder ser" propi i és la condició existenciària de possibilitat de l'estat de no-resolt.

➤ La temporalitat del trobar-se i la facticitat

Aquí Heidegger fa referència a l'estat d'ànim (o potser "d'ànima", per descomptat res que pugui ser interpretats en termes psicològics). L'estat d'ànim posa el *ser-hi davant* del seu estat de llençat. Això vol dir que l'estat de llençat no és *conegut* originalment com a tal, sinó més aviat en "com ens va"²⁴¹ (com li

²⁴¹ Creiem que és possible establir ponts entre la concepció de l'estat d'obert d'*EiT* i la *teràpia* psicoanalítica (no pas la teoria freudiana de les pulsions). En la *teràpia* psicoanalítica es produeix un aprofundiment (a través de la tematització i la verbalització) d'aquest "com ens va" en el qual ens "re-explicuem" la nostra pròpia història, és a dir, ens reapropriem de nosaltres mateixos que habitualment caiem en l'oblit de l'estat de llençats. La "curació" psicoanalítica l'obtenim quan superem definitivament el complex d'Edip (i així madurem). La superació d'aquest complex i l'entrada a la maduresa consisteix en el desemmascament

va a cadascú). “Ser llençat” vol dir existenciàriament *trobar-se* de tal o qual manera²⁴².

Es tracta, doncs, de fer visible la constitució temporal de l'estat d'ànim. “L'estat d'ànim s'obre en el mode de la versió cap al *ser-hi* propi o de l'aversion des d'ell”²⁴³. Si el comprendre es fundava primàriament en l'advenir, el trobar-se es temporitza primàriament en “l'haver estat”. Aquí no es tracta de deduir els estats d'ànim de la temporalitat sinó de mostrar que només són possibles sobre aquesta base. En l'exposició *d'Ésser i Temps*, Heidegger es limita als fenòmens del temor i l'angoixa.

L'angoixa, el sentiment que essencialment remet a l'estar llençat del *ser-hi*, em mostra com el món en què existeix ha esdevingut el no-res per a mi. El món deixa de ser hospitalari. Per als nostres objectius ens interessa però, més que seguir l'exègesi heideggeriana de la constitució temporal de l'angoixa (que lògicament remet a allò que *ja* som), constatar per què en l'obra de J. Patočka, l'angoixa deixa de ser un trobar-se fonamental: perquè és superada (substituïda i sobrepassada; és a dir, *aufgehoben*) pel moviment d'*acollida* de la comunitat. És ben cert que en el procés de maduració en què descobrim el principi d'individuació i superem el narcissisme, ens adonem de la nostra facticitat. Però també és ben cert que una mirada fugissera a allò que som no descobreix aquesta exterioritat del món a què pertanyem, sinó tot el contrari: hem pujat amanyagats en un bressol, i només després hem adquirit la independència que suposa el “llençament”. És a dir, creiem que Heidegger al llarg de tota la seva obra i de manera exemplar quan parla de l'angoixa, oblida que la comunitat sempre és anterior (de fet i de dret) a l'individu, que l'individu només *es fa* individu amb un “deute” (o “culpa”, com es vulgui) amb la seva comunitat. Deute que ell, en la seva edat adulta, pagarà a través de la seva contribució al manteniment d'aquesta comunitat. Com diu J. Patočka, es molt curiós que un llibre, com *Ésser i Temps*, que parla tant del “fer”, no digui ni una sola paraula de la “feina”. Els moviments de l'existència en l'obra de J. Patočka els estudiarem de manera detinguda al capítol V.

➤ La temporalitat de la caiguda

de la fal·làcia de l'amor matern incondicional (justificador del narcissisme). Descobrir que ningú no ens estimarà incondicionalment i que ens hem de “guanyar” l'estima dels altres és entrar en el món de la individuació i descobrir la irresoluble facticitat de l'estar “llençats”.

²⁴² Observem que, tant en el comprendre, que com a comprendre essencial d'una possibilitat pròpia és, en el fons, “comprendre's”, com en el “trobar-se”, sempre ens trobem amb un necessari desdoblament del *ser-hi*. Aquest desdoblament (ja inclòs en la definició formal de *Dasein*) és quelcom previ perquè es pugui donar l'ex-sistir com a ex-staticitat.

²⁴³ Idem, &68.

La caiguda havia estat definida²⁴⁴ com l'estar absorbit a cal món amb el caràcter d'estar perdut en la publicitat de "l'hom". L'estat de caigut en el món esmenta l'absorbir-se en el "ser-un-amb-l'altre" en tant que aquest resulta governat per la xerrameca, l'ansia de novetats i l'ambigüitat. Aquesta és la impropietat del *ser-hi*. Observem, un cop més, que allò públic (comunitari) sempre té en Heidegger caràcter negatiu.

El sentit existenciari de la caiguda és el present. Heidegger només ho mostra en el cas de l'ansia de novetats perquè és el cas més fàcil de mostrar.

L'ansia de novetats és una tendència del *ser-hi* segons la qual s'ocupa d'un "poder veure". Veure és "permetre fer front", i està fundat en un present. Però l'ansia de novetats no presenta allò davant dels ulls per a una comprensió, sinó que només es tracta de veure per veure i haver vist. L'ansia de novetats és advenidora impròpiament ja que no està a l'expectativa de cap possibilitat. Així resulta constituïda per un "estar a l'expectativa sense romandre" que tracta d'escapar constantment a aquest "estar a l'aguait". Aquesta situació és una "manca de domicili"²⁴⁵. Aquest mode del present és justament el contrari de la mirada que es demora.

El mode de temporització que és el "sorgir de" del present característic de l'ansia de novetats es funda en l'essència de la temporalitat que és finita. D'aquesta manera la situació és com la del pecat original. D'aquí l'ús de la paraula "caiguda" (*Verfallens*). Observem que la caiguda és més original que el recuperar-se o retrobar-se, de la mateixa manera que el mode impropri de tota manera de ser sempre és més original (en l'ordre de la facticitat) que el mode propi, per la qual cosa el camí (hermenèutic) sempre ha de ser des de la impropietat vers la propietat.

"El git²⁴⁶ que hi ha en el ser llençat al món no resulta captat immediatament en el mode de la propietat pel *ser-hi*; "l'agitació" implicada en ella no passa a "estar-se" pel simple fet que el *ser-hi* hi sigui. El *ser-hi* resulta arrossegat a l'agitació, és a dir, en tant que llençat al món es perd en ell, en el fàctic estar referit a allò de què s'ha d'ocupar. El present que constitueix l'estat existenciari del "ser arrossegat" mai no conquereix per ell mateix un altre horitzó extàtic, a menys que en la resolució es recuperi del seu "estat de perdut", per obrir, en tant que mirada que roman, la situació del cas i amb això la "situació límit" original, la del ser relativament a la mort"²⁴⁷.

²⁴⁴ Vg. p. 195 d'*EiT*.

²⁴⁵ *Aufenthaltslosigkeit* en l'original alemany, que també pot ser traduït com "manca d'aixopluc" (*SuZ*, p. 347).

²⁴⁶ Creiem que "git" és la traducció més literal de *Wurf*, (de fet, tant *git* com *Wurf* poden significar "tret") de la mateixa manera que es pot traduir *Beweigtheit* per "agitació", que tot i ser un joc etimològic no present a l'original alemany, fa entenedora i simple la traducció, alhora que manté fidelment la contraposició que Heidegger vol expressar al text. També tradueixo *Stehen* per "estar-se" que implica l'acció de no moure's, però com una limitació, no com un estat de "repòs" (com tradueix Gaos).

²⁴⁷ *SuZ*, &68 c) (últim paràgraf).

14. MANCA DE DOMICILI I COSMOVISIÓ

Al curs ja citat i aparegut amb el títol editorial de *IF*, Heidegger es detura a descriure minuciosament què és una cosmovisió, i ens deixa veure com es pot lligar el paper existencial d'una cosmovisió amb la seva concepció del *ser-hi* continguda a *EiT*. De fet, el paper que juga la cosmovisió en relació amb l'existir propi és tan important que Heidegger li atorga la funció de constituir una de les tres vies d'accés a la filosofia en aquest curs introductori (les altres dues són la ciència i la Història). El per què de la intromissió de les cosmovisions precisament en aquest moment del desenvolupament del capítol està en relació amb la funció que hi juga la *caiguda*.

Però, abans de continuar, vegem què s'entén per cosmovisió. Per a Heidegger, la visió del món és sempre una presa de posició (explícita o no) en la qual ens mantenim per pròpia convicció, ja sigui aquesta convicció el resultat dels nostres propis pensaments o accions o una convicció a la qual simplement ens “ha tocat” anar a parar. Efectivament, aquest és el “món natural”, és a dir, el món de l'actitud natural, segons Husserl, i del qual s'ha de fer l'*epokhé*. La importància de la cosmovisió és que constitueix la força motriu bàsica de la nostra acció i de tot el nostre existir: està per tant, íntimament lligada al nostre trobar-nos, però, sobretot al fenomen de la caiguda.

Acabem de veure en el fenomen de la caiguda com l'ésser-al-món, en tant que gitat, es troba sense domicili, sense aixopluc. L'existència és també inconsistència necessària perquè ens trobem sempre en una situació que, en l'aspecte més fonamental, no hem triat: no hem triat nèixer, ni triem l'haver de morir. I és aquí a on juga un paper fonamental la **cosmovisió**: la cosmovisió fa la funció de donar aquesta consistència, de fer de punt de suport que el *Dasein* no té.

Heidegger defineix aquesta inconsistència de l'existir com “l'estar posat en joc” en què consisteix el joc de la vida²⁴⁸. La vida és un joc inconsistent, entre d'altres raons, perquè sempre hi ha la mort com a possibilitat i perquè la mateixa vida no és el resultat de cap decisió. En aquest sentit es pot parlar del “joc de la vida” com un “lliure” aparèixer i desaparèixer (lliure respecte a la vida mateixa). En funció de com ens enfrontem a aquest fenomen fonamental de la manca de domicili hi ha dues possibilitats bàsiques de cosmovisió.

²⁴⁸ I aquí remet, conscient del canvi de sentit de l'expressió, a l'ús kantianista de la mateixa. Veurem al capítol IV com Fink, que va assistir a aquest curs, va treure molt profit d'aquesta idea.

Si ens adrecem i ens orientem per l'ens, de manera que l'ens mateix, en la seva superpotència ens doni aixopluc i acollida, estem al món del mite. La manera de degenerar aquesta cosmovisió és quan es perd l'horitzó de la seva funció per caure en el formalisme dels rituals i la tecnificació de la salvació.

L'altra possibilitat és orientar-se i adreçar-se a l'existència mateixa: és l'*ethos* (*Haltung*): davant la desprotecció del món ens orientem cap a l'existència mateixa. Segons Heidegger hi ha tres maneres de degeneració: l'antropologisme i psicologisme (la xerrameca sobre el si mateix), l'humanisme estètic (l'art dels gestos) i el cultiu de la interioritat que pot anar associat a certes posicions filosòfiques (com l'existencialisme) o religions (aquí inclou Heidegger el cristianisme).

L'important de tot això és que el món és resultant de les cosmovisions i no al revés. No hi ha un món únic i previ que es pugui veure de diferents maneres (amb diferents tonalitats o coloracions). Només hi ha món perquè hi ha cosmovisió i aquesta hi és perquè forma part de l'existir mateix que comporta una manca d'aixopluc. Com podem tornar a comprovar, el món és sempre en Heidegger un fenomen derivat de l'existència; mai un fenomen primari.

15. ELS ÈXTASIS I LA TRANSCENDÈNCIA

La unitat extàtica de la temporalitat, és a dir, la unitat del "fora de si" en els èxtasis de l'advenir, el set²⁴⁹ i el present, és la condició de possibilitat que sigui un ens que existeix com el seu "hi". Podem dir que la temporalitat extàtica és allò que il·lumina (o "obre") l'hi originalment. La temporalitat és el fonament existenciar de la cura i és això el que dona unitat a l'estructura de "ser al món".

Heidegger diu que el *ser-hi* és un ens "il·luminat". Allò que il·lumina és la cura, en ella es funda el ple estat d'obert de l'hi. A partir d'ara es pot fer una anàlisi de la temporalitat de "l'ocupar-se de" que en primer lloc està lligada a l'haver de fer circumveient amb allò a-mà". És a dir, el circumveure és previ al "veure" igual que el món és previ a *un* estri. I això és el primer que s'ha d'entendre per copsar la profunditat del plantejament heideggerià de la cura.

Les preguntes que Heidegger explicarà són: de quina manera és possible el que se'n diu un món en general? En quin sentit és un món? què i com transcendeix el món? Com depèn del món transcendent l'ens intramundà independent? Això constituirà l'anàlisi temàtica de la constitució temporal del ser al món i no serà

²⁴⁹ *Gewessen*, en l'original alemany. Usem, quan és possible, aquest localisme lleidatà i d'altres zones del parlar occidental, en comptes de "estat" per evitar l'ambigüitat d'aquesta última paraula. També l'hem substituït en altres casos pel participi compost "haver estat".

una resposta però sí l'aclariment necessari per poder plantejar correctament *la qüestió de la transcendència*.

➤ La temporalitat del “curar-se de” circumvient

Per poder escatir en què consisteix el caràcter de conformitat del món, es tracta de determinar amb més precisió de com ho hem fet fins ara la connexió del *ser-hi* amb allò a-mà (l'amb què de l'estri). El primer que constatem és que el fer ús de l'estri no es detura mai ca un estri aïllat, sinó que s'orienta constantment per una xarxa d'estris. En cada cas per “posar mans a l'obra” es retrocedeix des d'un món d'obres obert en cada cas fins l'estri del cas.

El “ser a ca...” descobrint en el circumveure de l'ocupar-se de...és un conformar-se (i recordem que el caràcter de la mundanitat era la conformitat), és a dir, un projectar (dissenyar) comprenent, una conformitat. Això vol dir que s'ha de buscar la condició de la possibilitat del conformar-se en un mode de temporització de la temporalitat.

Ja vam dir, que la conformitat té lloc en el simple ús d'un estri, en el sentit que amb ell ens conformem amb un “per a què” (que remet a l'advenir) del seu ús. L'“en què” de la conformitat té l'estructura temporal de l'*estar a l'expectativa*.

“L'estar a l'expectativa de “l'en què” a una amb el retenir de “l'amb què” de la conformitat, fan possible en la seva unitat extàtica el presentar l'estri, que és un presentar manipulant.”²⁵⁰

Per a la temporalitat que constitueix el conformar-se és essencial un oblidar característic de “l'absorbir-se en l'ocupar-se de”. Aquest oblit és l'oblit d'un mateix.

Només pel fet de fundar-se la conformitat en la unitat extàtica del presentar retenint i estant a l'expectativa és possible que es doni la “sorpresa” (p.e. per la inadequació de l'estri) o el “trobar a faltar”: el “trobar a faltar” només és possible perquè el circumveure està a l'expectativa d'allò de què s'ocupa i aquesta expectativa es temporitza en una unitat amb un presentar. Si no, mai no podria el *ser-hi* “trobar” quelcom a faltar.

Una possibilitat del permetre fer front en el circumveure (conformitat) és la resignació: és quelcom que oposa resistència. Només amb el descobriment de quelcom que oposa resistència sobre la base de la temporalitat extàtica de “l'ocupar-se de” pot comprendre's el *ser-hi* fàctic en el seu “estat d'abandonat” a un món del qual mai no arribarà a ser amo. En aquest sentit el món apareix com

²⁵⁰ Ibidem.

una possibilitat de la conformitat, a saber: la resignació davant la resistència insuperable.

Com veiem, el que trobem en el context de la “cura” són les anàlisis d’un “fer” que sempre és previ a tot “pensar” o tematitzar. De fet, el pensar o, com diu Heidegger: “la conducta teorètica” serà només una modificació de la cura.

➤ La possibilitat de la teoria i la ciència natural

Heidegger s’esbrina la gènesi ontològica de la conducta teorètica, no la història de la ciència. En aquesta gènesi, apunta a un concepte existenciari de ciència, correggint la comprensió de l’actitud teòrica de Husserl. L’actitud teòrica, segons Heidegger, no sorgeix per una “abstenció” de tota manipulació. La mateixa ciència suposa un munt de manipulacions. D’altra banda, la simple abstenció de la manipulació no produeix ciència. En canvi, tota la tradició filosòfica ha entès la teoria com aquesta supremacia del “veure” que guia tota acció. Es tracta doncs, d’aclarir el circumveure.

El circumveure està sotmès a la direcció d’un “abastar amb la vista” el tot d’estrís del món circumdant. Abastar amb la vista no és arreplegar *entia* preexistents sinó comprendre la totalitat de conformitat dins la qual s’insereix el fàctic “ocupar-se de”. L’abastar amb la vista que il·lumina “l’ocupar-se de” rep la llum del “poder ser” del *ser-hi* mercès al qual es dona “l’ocupar-se de”.

El circumveure abastant amb la vista de “l’ocupar-se de” acosta al *ser-hi* en l’usar i manipular del cas a allò a-mà en el mode de la interpretació d’allò vist. A aquest acostament li diem “deliberació” i l’esquema peculiar és: “si...llavors”²⁵¹. Per aquest acostament de la deliberació no cal que hi hagi fàcticament res a la vista. Aquest acostar el món circumdant en la deliberació té el sentit existenciari d’una presentació i un mode d’aquesta és la “només *representació*”. En aquesta veu la deliberació directament el que necessita però no és a-mà.

²⁵¹ Aquest esquema és la base del que la ciència psicològica entén com “intel·ligència”, és a dir, la capacitat de donar solució a una situació totalment nova. L’especificitat d’aquesta capacitat dels animals superiors consisteix en la capacitat de comprendre la situació total. Respecte d’això, podem pensar en els experiments que va fer un dels teòrics de la Gestalt, Köhler, amb micos a les illes Canàries. En aquests experiments posava un plàtan ben alt de manera que el mico no el podia agafar directament. També hi havia dos pals: un de petit i un de gran. Però el pal més gran tampoc no es podia agafar amb les mans. L’única solució a la situació (si el mico tenia gana) era agafar el pal gran mitjançant el petit i, un cop agafat el gran, ja era a l’abast el plàtan. Així, per resoldre la situació s’ha de tenir una comprensió prèvia de tota la situació. De fet, el comportament dels micos no era el d’anar provant i trobar per casualitat la solució, sinó, després de cridar i esvalotar-se, aturar-se un moment per actuar tot seguit amb un esquema molt clar del que pretenia. (Vg. Antonio Caparrós, *Historia de la Psicología*, CEAC, 1986, p. 84 i ss.). Aquestes investigacions varen ser fetes durant la 1a Guerra Mundial i molt probablement (per la seva importància) eren conegudes per Heidegger.

Aquesta presentació cicumveient és un fenomen fundat. És fundat en un retenir la xarxa d'estris, ocupant-se de la qual és el *ser-hi* expectant d'una possibilitat.

Perquè la deliberació pugui moure's dintre de l'esquema del "si...llavors" és necessari que l'"ocupar-se de" compregui ja una xarxa de conformitat abastant-la amb la vista. Allò que s'enuncia amb el "si" ha de ser comprès ja *com* a tal o qual. No és necessari que aquesta comprensió s'expressi en una proposició ja que l'esquema "quelcom com a quelcom" és preproposicional. L'estructura del "com a" es funda, igual que el comprendre i l'interpretar en general, en la unitat horitzontal-extàtica de la temporalitat. Si ara recordem que el món era, ja des de l'hermenèutica de la facticitat definit com el "com" del surtir-nos al pas els *entia*, tenim que no és el cas que el món sigui temporal, sinó que el món *és constituït* per la temporalitat originària de la *cura*.

L'estructura del "com a" està lligada al fenomen de la projecció, ja que allò projectat en el comprendre es pot acostar en un presentar. La possibilitat de la teoria rau en adreçar-nos d'una forma nova a allò a-mà que fa front i veure-ho com *davant dels ulls* i per fer això possible és necessària una projecció que "dissenyi" allò a-mà "com a" quelcom. Observem que aquesta *projecció* que ens fa entendre "pre-ontològicament" *què és l'ens* només és feta possible per la transcendència de l'existència, perquè l'home (perdó, el *Dasein*) salta per sobre de l'ens per poder-lo interpretar "en tant que tal".

Així, la comprensió del ser (ja no és ser-a-mà) que guia el cicumanar s'ha capgirat totalment. A la comprensió "científica" de l'ens li és inherent un "arrencar els límits" (l'objecte és un punt en l'espai i el temps homogeneïtzat) al món circumdant. Arrencar els límits també vol dir acotar la regió d'allò davant dels ulls. Per això, la idea (husserliana) d'una ciència universal és un contrasentit: la ciència és, per necessitat interna, sempre particular.

L'exemple d'aquesta nova actitud teòrica, que és més que un exemple, és el naixement de la física matemàtica: El que va ser decisiu va ser: la *projecció* matemàtica de la naturalesa mateixa. Aquesta projecció descobreix prèviament quelcom constantment "davant dels ulls" (matèria) i obre l'horitzó a una contemplació adreçada als factors constitutius que són quantitativament determinables (moviment, força, lloc, temps). Només il·luminats per una naturalesa projectada d'aquesta forma pot trobar-se el que se'n diu un "fet" i sotmetre'l a un experiment dissenyat seguint les indicacions de la projecció.

"La fundació de la ciència de fets només va ser possible quan els investigadors van comprendre que en el fons no hi ha fets purs."²⁵²

A més, el que importa en la projecció matemàtica de la naturalesa no és allò matemàtic pròpiament, sinó el fet que la projecció obre un *a priori* (Kant ho va

²⁵² *EiT*, &69 b).

veure). Per això, en ella, els *entia* que constitueixen el seu tema són descoberts tal i com únicament poden ser descoberts els *entia*: *en la prèvia projecció del seu ésser*.

Heidegger anomena **tematització** al tot d'aquesta projecció: l'articulació de la comprensió del ser, l'acotament del domini articulat i el disseny dels conceptes adequats als *entia*. El que fa la tematització és obrir els *entia* que fan front dintre d'un món, de mode que poden ser "gitats" davant d'un descobrir, és a dir, tornar-se ob-jectes.

La tematització objectiva. La ciència es funda en un descobrir que únicament està a l'expectativa de "l'estat de descobert" d'allò davant dels ulls. Però aquesta expectació es funda existencialment en un estat de resolt del *ser-hi* pel qual es projecta sobre el "poder ser" en la veritat. Aquesta projecció només és possible perquè el ser en la veritat constitueix una determinació de l'existència del *ser-hi*²⁵³.

La tematització d'allò davant dels ulls o la projecció científica de la naturalesa només és possible perquè el *ser-hi* transcendeix els *entia* tematitzats. L'objectivació presuposa la transcendència. També és necessari que l'ens tematitzant (el *ser-hi*) compregui ja el ser. Ha de comprendre, ni que sigui atemàticament, la conformitat: és necessari que li sigui obert un món. Però és només la temporalitat allò que fa possible la transcendència del *ser-hi*.

En aquest punt, fa Heidegger una important crítica a Husserl: la intencionalitat de la consciència es funda en la temporalitat extàtica del *ser-hi*. Si bé, en la mostració de la constitució temporal de la *Sorge* s'apunta clarament la crítica heideggeriana, curiosament diu que això ho mostrarà a la 3a secció d'*EiT*, la qual no va arribar a ser escrita mai²⁵⁴.

➤ El problema temporal de la transcendència del món

La pregunta clau que la fenomenologia husserliana no està en condicions de respondre és aquesta: de quina manera ha de *ser* el món, per a què el *ser-hi* pugui existir com a ésser-al-món? L'allò dins del qual es comprèn el *ser-hi* existent té la forma de ser del *ser-hi*. Aquest és el seu món. La condició temporal existencial de possibilitat del món rau en què la temporalitat té com a unitat

²⁵³ És a dir, un existenciari. També per a J. Patočka el *moviment de veritat* és constitutiu de l'existència humana com a tal.

²⁵⁴ Amb això defensem que no es pot considerar la conferència *Temps i Ésser* (op. cit.) el substitutiu d'aquesta part no escrita, tal i com defensem alguns, tot i que sí pot servir com a aclariment de motius. Al respecte vg. la Introducció de Manuel Garrido a l'edició castellana de l'obra citada (tot i que Heidegger va demanar que les seves obres es publicuessin sense introduccions i sense notes).

extàtica el que se'n diu un horitzó. En tant que el *ser-hi* es temporitza, és també un món. El món no és ni davant dels ulls ni a-mà, sinó que es temporitza en la temporalitat. “Hi” és amb el “fora de si” dels èxtasis. Si no existeix cap *ser-hi* tampoc **hi** és cap món. El món és transcendent perquè té el seu fonament en la unitat horitzontal de la temporalitat extàtica.

Si s'ha mostrat que la temporalitat és el sentit del ser de la cura, vol dir que també l'específica espacialitat del *ser-hi* ha de basar-se en la temporalitat²⁵⁵. En efecte, ja vam veure com l'específica espacialitat del *ser-hi* consisteix en què aquest no “ocupa” un espai sinó que es pren un espai. Només “ocupen” espai les coses davant dels ulls. Igual que diem que temporitza, podríem dir que el *ser-hi* “espaia”. Ja vam veure en el seu moment l'estructura d'aquest espaiar.

Com que l'estructura essencial de la cura és la *caiguda* és per això que, en aquest cas, el *ser-hi* des-allunya fent possible l'estar ocupat i absorbit per la tasca, per això predomina el presentar. Quan la temporalitat del *ser-hi* que cau es perd en el presentar, pren allò que destaca el presentar: les relacions espacials.

En resum, la resposta que es dona a Husserl és la següent: el món pluridimensional de l'espai i el temps homogenis i desqualificats és el món de la *caiguda*, no és el món original de l'estructura temporal-extàtica del *ser-hi*. O dit d'una altra manera: el món-objecte de la ciència que hi inclou una aital cosa com un subjecte-home és el resultat d'una determinada *existència* no precisament originària.

16. QUÈ SUPOSA ÉSSER I TEMPS COM A TREBALL FENOMENOLÒGIC SOBRE LA NOCIÓ DEL MÓN NATURAL?

En aquest apartat volem escatir en quin sentit queda desbordada la tasca de Husserl anterior a 1927 en relació amb el problema del món natural.

Seria massa fàcil parlar de “superació”, però no creiem que aquest sigui un terme escaient en l'àmbit de la filosofia, de la mateixa manera que no li escau una noció de progrés linial semblant a la que suposen els científics que es produeix en l'àmbit de les ciències positives que conreen²⁵⁶. El que té lloc aquí no és una superació, sinó tal i com ja hem indicat al capítol anterior, un “desbordament”.

²⁵⁵ Ja hem indicat amb anterioritat com el Heidegger de *Temps i Ésser* (op. cit.) serà crític amb aquest intent.

²⁵⁶ I diem intencionadament que “suposen”, perquè tampoc no està gens clar, en l'àmbit de la filosofia de la ciència que realment es pugui parlar de “progrés” i molt menys “linial” en les ciències naturals. Kuhn, Lakatos i Feyerabend, per citar només el més coneguts del s. XX, no podrien subscriure aquesta concepció.

EL PROBLEMA DEL MÓN NATURAL A LA FENOMENOLOGIA

La problemàtica abordada per Husserl queda desbordada per l'enfocament netament ontològic de Heidegger. Tal com diu Landgrebe, la problemàtica ontològica havia passat fins aleshores a l'esquena del mateix Husserl.

Com ja havíem vist al capítol anterior, és l'íestable cartesianisme husserlià el que fa fallida tan bon punt enfoca Heidegger directament el problema ontològic en una direcció, a més, clarament anticartesiana.

Després de comentar els aspectes més destacats d'*Ésser i Temps* pel que fa a la noció del món natural, potser és el moment de donar una visió general (syn-opsi) de la direcció que pren aquesta obra respecte a la fenomenologia. Cal destacar el que ja és prou evident per entendre perquè l'obra de Heidegger és un trencament i suposa un abans i un després en la problemàtica filosòfica del món natural.

Si bé l'obra de Husserl fins la dècada dels 20 estava centrada en les anàlisis constitutives de la consciència, es nota a faltar en tota aquesta producció un tractament prioritari del caràcter pràctic. L'actitud teòrica té una preeminència absoluta i, curiosament, la "desconnexió" del món que dona començament a la filosofia no és tractada des del seu origen com un acte de llibertat. Husserl evita l'aclariment de la constitució de la llibertat que posa en marxa l'actitud teòrica. De la mateixa manera, les anàlisis husserlianes de la consciència temporal fan fallida segons alguns destacats fenomenòlegs²⁵⁷. Segons Heidegger és justament aquest el punt clau de tota la feblesa cartesiana de Husserl, la ignorància de l'estructura temporal del ser, estructura que no pot ser aclarida mai des d'una identificació del ser amb un mode de la temporalitat: la presència. No endebades ja el títol de l'obra de Heidegger es fa càrrec de la tasca d'atacar el nucli central de tota la problemàtica ontològica ignorada per Husserl.

Segons formula J. Patočka als *Assaigs Herètics* la concepció del *Dasein* com a *Erschlossenheit* és la més vàlida per donar solució a la qüestió del món natural²⁵⁸ ja que només a partir d'aquí es pot escatir la qüestió del món-horitzó-tot que havia desbordat la temàtica husserliana. El tractament directament ontològic que la qüestió rep amb Heidegger ens permet adonar-nos que, allò que lliura la possibilitat de "tenir lloc" a les coses, no pot ser cap ens, però tampoc no pot ser el no-res. Dit d'una altra manera, des de la definició del *Dasein* com a ésser-al·món, se situa la referència a la totalitat com a prèvia a tota consciència intencional d'objectes. El tot, donat sota la forma d'horitzó és previ a la cosa²⁵⁹. Així, si la qüestió del món és la qüestió ontològica per excel·lència, i, d'altra banda, el pensament metafísic fins al nostre autor, basat en la presència concebuda com a visió, no pot donar raó de la temporalitat ni de la historicitat

²⁵⁷ Com ara Heidegger, Patočka o Landgrebe, en el sentit que es puguin considerar netament "fenomenòlegs".

²⁵⁸ *Assaigs Herètics sobre la Filosofia de la Història*, a partir d'ara *Assaigs* (vg. bibliografia), p. 28.

²⁵⁹ Ja hem vist, en una cita anterior, com un estri aïllat és "ontològicament impossible" per a Heidegger.

humana, no queda més remei que abordar la qüestió del món des d'una perspectiva històrica, i aquesta perspectiva només pot ser assumida després de les investigacions sobre la temporalitat de Heidegger.

De manera resumida ens dóna J. Patočka les conseqüències de la via ontològica no cartesiana de la reducció fenomenològica²⁶⁰, és a dir, com estem obligats a entendre l'*epokhé* després de Heidegger:

Allò mitjançant el qual les coses es fan present no és ell mateix un ens, és la llum que fa possible tota presència. Tampoc és el no res.

L'horitzó lliurador de tot sentit és la temporalitat²⁶¹.

Nosaltres només ens som accessibles com a llibertat responsable (no com a ens).

Ara l'*epokhé* s'ha d'entendre d'una manera nova: és la possibilitat humana de lligar-se explícitament a l'ésser. Per això els *entia* no tenen res a dir-nos. El món és col·lapsa des del punt de vista de l'ens.

Amb això, el subjecte de l'*epokhé* no és un subjecte teòric, sinó un ésser lliure que respon (responsable) de la seva facticitat i finitud.

D'altra banda, si Heidegger mateix bandeja els obstacles que hi havia en el camí per trobar l'estructura del món natural, ens podem preguntar, per què no té lloc una aital concepció en l'obra de Heidegger i en concret en *Ésser i Temps*, obra que d'alguna manera predetermina el camí del pensament posterior de Heidegger? Creiem que l'entrebanc fonamental en l'esmentada obra és la impossibilitat d'identificar el món del "ser-al-món del *ser-hi* quotidià de terme mig" amb un món (natural) efectivament existent. El *ser-hi* quotidià de terme mig no és una existència "natural" en el sentit que, en la seva vida²⁶² no hi ha cap experiència de la religió, del mite o de l'art, és a dir, no hi ha cap experiència de l'obertura com a tal, i per tant no és un món totalment humà. És un comportament no-obert, tancat a la seva possibilitat més essencial. Però l'home no pot ser home si no coneix l'experiència del retirament.

En el fons, la qüestió sense resoldre en *Ésser i Temps* és que el *ser-hi* quotidià o de terme mig triat com a exemple per a l'hermenèutica de la facticitat és **només** això: un exemple. L'home prehistòric patockià, és a dir, l'home del món natural que té lloc a la Història efectivament esdevinguda (a la cultura egípcia o babilònica) no encaixa en aquest exemple perquè ni està absorbit *totalment* per

²⁶⁰ Al seu article *Cartesianisme i Fenomenologia*, ja citat.

²⁶¹ La pregunta que arran d'això formularà J. Patočka en la seva versió del món natural és la següent: quina relació hi ha entre aquesta temporalitat i els moviments de l'existència humana? La solució més sòlida la tenim a la revisió de *MN* de 1969. Vg més endavant cap. V.

²⁶² No oblidem que *Dasein*, també vol dir "vida".

l'ens en la seva ocupació (gestió de l'ens) ni està cridat (vocació) *només* per la mort. Aquest *ser-hi* "primitiu" però totalment humà, viu en el que Patočka anomenarà la "metàfora ontològica". Això vol dir que l'experimentar la mort com a possibilitat extrema no obliga a prendre cap resolució enèrgica. Perquè hi ha la possibilitat que no hi hagi una intenció explícita de tematitzar la veritat. El món natural, segons Patočka, és aquell món en el qual la veritat no és encara cap problema, perquè les evidències són sempre anteriors a les qüestions.

Creiem per tant, que allò que no queda resolt a l'obra analitzada de Heidegger i que és essencial per l'aclariment del món natural és la relació entre la Història i la tradició com aconeteixement de la vida humana, ja que és aquesta tradició que lliura les determinacions preontològiques que fan que l'home es pugui capturar envers l'ens i, sense les quals, per tant, l'existència seria impossible: l'obertura del món és històrica. És un aconeteixement a la vida dels individus que els afecta a tots mitjançant la tradició. De manera coherent, Heidegger, però, en fer dependre la mundanitat de la significativitat (i no al revés), troba que *hi ha món perquè hi ha cosmovisió* (i no al revés). És a dir, no hi ha un món natural o món de vida que pugui ser vist sota diferents coloracions o tonalitats segons el moment històric. Entendre-ho així fóra no entendre res de l'obra heideggeriana: el primer tocant al ser és la *visió del món*, el món és sempre un fenomen derivat. Però, a més, aquesta visió del món és sempre històrica, és impossible una visió natural:

"Tota visió del món, al igual que tot ésser-al-món, és en ella mateixa històrica, ho sàpiga o no. No hi ha tal cosa com una visió natural del món."²⁶³

La raó és que tota comunitat que s'orienta com a ésser-al-món-els-uns-amb-els-altres i que és el suport d'una determinada cosmovisió és sempre una comunitat històrica.

En aquest sentit, s'ha de destacar que una obra que té com a eix central el descobriment de la temporalitat i la historicitat no faci servir el coneixement historiogràfic en absolut. Creiem que a la base de tot això hi ha les relacions entre allò públic (l'*hom* de terme mig) i allò propi. Allò públic sempre és impropï per a Heidegger (com la temporalitat). Per això no es pot tenir en compte la determinació pública de la relació de cada un amb la veritat, i per això, l'herència a què es remet quan es parla de "tradició" és sempre una herència "pròpia" de les possibilitats rebudes i, per tant, "privada".

És important, però, subratllar que fer la crítica d'allò que Heidegger no va resoldre per què la seva intenció filosòfica salta per sobre d'una historiografia²⁶⁴ per apuntar directament a un aclariment del sentit del ser, no vol dir menystenir la important aportació de la seva revolució en el camp de la fenomenologia per a la resolució d'aquesta qüestió.

²⁶³ *IF*, p. 362.

²⁶⁴ En aquest punt, ell sempre remet a Dilthey.

Fa la impressió que per a Heidegger, per al qual no hi res així com un món suprahistòric, captar l'estructura de la mundanitat és copsar allò que en l'home és independent de les contingències històriques. S'ha de puntualitzar però, que, trobar les invariants de l'existència no és trobar cap essència humana, ja que en aquest cas l'essència "immutable" fóra la total mobilitat, obertura i indefinició de l'home. De fet aquesta estructura invariant és trobada per Heidegger en l'existència, en tant que s'entengui com a *transcendència*. I això vol dir que l'home no ha de "sortir" a entendre els objectes o a comportar-se envers ells, perquè l'home ja sempre és "al carrer", o, forçant una mica el llenguatge, "a ca'l carrer".

17. LA RESPOSTA DE HUSSERL

La separació entre la direcció que Heidegger emprèn dins la fenomenologia i aquella que vol mantenir Husserl, es fa palesa sobretot a partir de l'any 1927, any de la publicació d'*EiT*, en el qual els dos fenomenòlegs discuteixen sobre la redacció de l'article "fenomenologia" a l'Enciclopèdia Britànica²⁶⁵.

Segons Pöggeler, en aquest moment, encara hi ha coincidència, entre ells dos en la intel·lecció que la suma total de l'ens, el "món" no pot ser aclarit, en la seva "constitució transcendental" mitjançant el regrés a un ens que tingui el mateix gènere del ser. Però com que Husserl no posa en discussió el sentit tradicional del ser com a "presència", només pot caracteritzar negativament el "jo transcendental". Heidegger, per contra, serà molt crític amb la distinció entre el "jo pur" i el "jo humà". El regrés de Heidegger a la facticitat de l'existència, per tal de caracteritzar la subjectivitat de manera positiva, serà entès per Husserl com una concessió a la "moda" existencialista. Per a Husserl, aquest foraviament de la fenomenologia en antropologia, en existencialisme i en relativisme historicista, és símptoma de la crisi de l'època moderna.

Concretant més aquestes crítiques, podem veure que a l'epíleg a les seves *Idees*, Husserl objecta a la filosofia existencial de Heidegger que no hagi entès l'ascensió de la subjectivitat mundana a la subjectivitat transcendental; és a dir, que no hagi entès la reducció fenomenològica. Per a Husserl, la facticitat mateixa és un eidos.

Tanmateix, si entenem, d'acord amb Patočka, Landgrebe o el mateix Heidegger que la qüestió de la fenomenologia és, ja des de sempre, l'aclariment del món

²⁶⁵ Recentment aparegut (1999) en traducció al català a càrrec de F. Pereña, que també fa una excel·lent introducció al pensament husserlià (vg. bibliografia final). Sobre el procés d'aquesta discussió, vg. Pöggeler, Otto: *Der Denkweg*, op. cit., pp. 80 (de la versió de Félix Duque) i ss.

natural²⁶⁶, hem de comprendre que aquesta direcció d'aclariment de la subjectivitat és l'única possible des del moment en què no és possible mantenir la dualitat cartesiana entre objecte i subjecte, ja que el "món" no és l'objecte, sinó que és el tot. Per això, el temps de l'aclariment filosòfic del món serà el temps de les "antropologies filosòfiques", de la interpretació de la *Lebenswelt*, del *Dasein* o dels *moviments de l'existència* en l'obra de J. Patočka.

Com a conclusió, nosaltres compartim el judici de d'aquest últim filòsof segons el qual, en la confrontació de la filosofia de Husserl amb la de Heidegger, trobem les limitacions de la filosofia reflexiva del primer. I és això el que comprovem especialment respecte a la qüestió del *cogito*. El *cogito* husserlià és un "jo" que ha de poder ser vist. Però, alhora, aquest "jo" ha de ser "allò que veu". El "jo" ha de prendre part i ser alhora fonament del món. Com veiem, sempre trobem un "indesitjable" desdoblament del "jo" per fer possible la reflexió. Heidegger, en canvi, eliminarà la dificultat partint del desdoblament mateix, que no és una altra cosa que el seu concepte d'**existència**: ser l'àmbit de patència de les coses, entre les quals ens comptem nosaltres mateixos. Però això implica que "el que jo sigui" no és una qüestió essencialment teòrica, sinó que és quelcom amb què he de carregar. Captar el *jo* en la seva originalitat, és a dir, captar el fenomen del jo, no vol dir capir-lo en el seu paper fundador. El *jo* originari no pot ser un "ens objectiu". Captar el *jo* en aquesta originalitat és captar-lo com a "tasca", la tasca d'assolir-se ell mateix. D'aquí la definició de *Dasein* a les primeres pàgines d'*EiT*.²⁶⁷ És dintre d'aquesta tasca que té lloc el *jo* (que per això mateix, *ipso facto*, deixa de ser "només" *jo*). Aquest és el seu *espai*. Dit breument: el que Husserl entén per *foraviament antropològic* està implícit en el desdoblament que Husserl mateix troba en les anàlisis del *cogito* i de la consciència temporal.

La idea heideggeriana d'existència implica una dificultat metodològica especial: com l'ésser d'una vida viscuda (no observada) pot ser copsat filosòficament amb claredat?²⁶⁸ Com a filòsofs, hem de tenir accés a qualsevol ens, encara que sigui existent. Però, com captar l'existència reflexivament? Aquesta és la crítica fonamental de Husserl, segons ell, "l'hermenèutica de la facticitat" no és cap resposta.

J. Patočka, que també va estudiar a fons la separació entre Husserl i Heidegger, dona una possible resposta al primer dintre del marc de l'ortodoxia heideggeriana: la reflexió (l'*epokhé*, l'abstenció del judici) és un acte lliure de la voluntat sobirana que implica una responsabilitat. Però la responsabilitat és només un mode en què estem lligats a nosaltres mateixos, un mode de ser. La responsabilitat és un mode d'existència. Un ésser que es refereix al seu propi ésser ha d'estar en algun sentit des-tancat. La possibilitat de la reflexió rau en

²⁶⁶ Per citar només a Heidegger, remetem a *EiT*, &11. Sobre Landgrebe i Patočka ja han aparegut cites en el present treball que mostren clarament la seva convicció.

²⁶⁷ Potser sorprenents per a una primera lectura de la obra.

²⁶⁸ Segons Heidegger, la claredat que és pressuposada per Husserl i tota la metafísica, identificada amb la consciència, és derivada d'un aclariment més essencial del *Dasein*.

aquesta “obertura”. Si l’obertura és una estructura de l’existència, hem demostrat que la reflexió només és possible per aquesta estructura del *Dasein*. Segons ell, heidegger pot afirmar contra Husserl que l’autopresència de quelcom en l’original no implica que aquest sigui donat en el seu mode original²⁶⁹. Efectivament, això és el que s’esdevé en l’hermenèutica de la facticitat, on s’ha de partir de la “caiguda”.

De fet, aquí rau la diferència entre Heidegger i Jaspers. Jaspers manté la simple conclusió que l’existència no pot ser objecte de reflexió o que només ho pot ser en un sentit pràctic. Només és consciència de la situació d’aquell que filosofa. Per a Jaspers, la regió de la filosofia seria la de les actituds. Com que les actituds són subjectives²⁷⁰, la filosofia no pot assolir la veritat objectiva que sí assolixen les ciències. La filosofia comença a on acaben aquestes. La filosofia és per a Jaspers només una crida a una existència possible.

En l’anàlisi existenciària de Heidegger, però, tenim la idea d’una obligatorietat que es desplega a partir de la claredat original sobre nosaltres mateixos que segueix de la natura del nostre propi ser. La claredat sobre nosaltres mateixos és diferent a la claredat sobre coses, ja que nosaltres no estem acabats com ho està una pedra. Aquesta claredat, llavors, pertany precisament al mateix “filosofar”, allò que desplega l’essència de l’existència, que consisteix precisament en la seva transcendència. Per a ell, si bé és un contrasentit la pretensió husserliana d’una filosofia científica²⁷¹, en un sentit eminent, la filosofia és més científica del que pugui arribar a ser-ho qualsevol ciència positiva.

18. LA KEHRE I LA NOCIÓ DE MÓN

El text publicat pel mateix Heidegger per primera vegada el 1936 *Sobre l’origen de l’obra d’art*²⁷², i per tant, posterior a la *kehre*²⁷³ és un document

²⁶⁹ Vg. J. Patočka, *Body, Community, Language, World*, traduït a l’anglès per E. Kohák, pp. 99 i ss.

²⁷⁰ En el mal sentit del terme, entendria Heidegger.

²⁷¹ A *IF* diu explícitament “tant com un cercle quadrat”. Vg. &31, p. 235 i ss. (op. cit).

²⁷² *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Vittorio Klostermann Verlag, vol: V (*Holzwege*). Aquest assaig sí que el podem trobar traduït al català per M. Carbonell a Laia, en un recull amb el títol editorial de *Fites*. Si no hi ha indicació en sentit contrari, remetrem a la paginació de la citada traducció. Hi ha una segona edició de 1960 (ed. Reclam) feta pel mateix Heidegger amb substancials correccions i que és tinguda en compte per la traducció citada.

²⁷³ Que es produeix cap el 1930. Com se sap, no hi ha acord a parlar de coherència i unitat en tota l’obra de Heidegger (tesi defensada sobretot per F.W. von Hermann) o contradicció més o menys profunda entre l’obra anterior als anys 30 i la posterior (Richardson va introduir el 1963 les etiquetes de Heidegger I i Heidegger II). No és de la nostra competència el prendre posició al respecte, tot i que, com que fer-ho és inevitable, hem de confessar una major

central en la nostra investigació per interpretar els canvis (cas que hi siguin) en la noció de món subsidiaris d'aquest conegut gir en el pensament heideggerià. Allà trobem una explicitació força aclaridora de la relació entre el ser-obra de l'obra d'art i la seva concepció de la veritat com a *il·latència*²⁷⁴.

El primer que observem en aquest gir fonamental del pensament de Heidegger és que el "món" ja no forma part d'un suposat existenciari (que fóra la mundanitat) constituent de l'estructura ontològica del *ser-hi*²⁷⁵. El món ja no és subsidiari de res que no sigui la mateixa essència de la veritat, o, encara més, de la veritat com a aconteixement que s'apropia (*Ereignis*) constituint així la Història.

Podríem dir que l'assaig citat consta de dues parts, en la primera d'elles, s'intenta buscar allò "còsic"²⁷⁶ de l'obra d'art. Això implica la pregunta per la coseïtat de la cosa. De tots els intents de respondre, el més reeixit segons Heidegger és el parell, llunyanament provinent d'Aristòtil, de *matèria i forma*, del qual s'abusa orgiàsticament en la crítica d'art, arribant a un límit en què aquestes paraules queden buides de sentit²⁷⁷.

En la classificació: cosa natural–estri–obra; matèria i forma només funcionen totalment en l'eina, ja que l'home coneix essencialment el que fa. Entendre l'obra d'art des de la parella conceptual matèria-forma és entendre-la en tant que eina, és a dir, en tant que serveix per a quelcom (ja sigui una funció quotidiana o religiosa).

No hem d'oblidar, però, que, si bé l'eina (*zeug*) d'ara, no és, terminològicament parlant, l'estri (*zuhanden*) d'*EiT*, sí que han de ser pensats com molt propers. En aquest assaig entén que l'eina és tota cosa en tant que està allà a l'abast per a disposar d'ella; la seva característica essencial és la seva *servicialitat*²⁷⁸ i *fiabilitat*. És impossible no pensar en la *disponibilitat* (*zuhandenheit*) enunciada en *EiT* com a característica essencial de l'estri que configura la *Bewandtnis* (la conformitat). En ambdós casos, la *il·latència* dels estris està en el fet que l'home "ensopega" amb ells, li surten al pas, fent-se significatius d'aquesta manera. Però, a diferència de la construcció de la *mundanitat* com a existenciari en *EiT* a

simpatia per la tesi de la unitat. Al respecte vg. J.M. Bech: *De Husserl a Heidegger*, p. 76 i ss.

²⁷⁴ Faig ús de la traducció de M. Carbonell.

²⁷⁵ En aquest sentit, la crítica feta per Fink sobre la subsidiaritat de la noció de món en Heidegger, deixa de ser vàlida a partir de la *Kehre*. Sobre aquesta crítica i la resposta del mateix Fink, vg. cap. IV d'aquest treball, ap.3.2.

²⁷⁶ Vg. les notes de M. Carbonell sobre la traducció d'aquest terme i de "cosal" a l'obra citada.

²⁷⁷ És innegable l'èxit d'aquest marc conceptual si tenim en compte, com ens recorda Heidegger, que també són aquests els eixos conceptuals de l'ontologia kantiana, només que, en aquest cas, transformat en **transcendentals**.

²⁷⁸ Aquesta és la traducció de M. Carbonell de *Dienlichkeit*.

partir exclusivament del ser-estri del estri, ara Heidegger parlarà del **món** (no de la mundanitat) que instal·la el ser-obra de l'obra²⁷⁹.

Així, en la segona part de l'assaig citat, Heidegger, un cop recorregut el camí de la reeixida estructura conceptual matèria-forma per a l'explicació de la coseïtat de les coses i vist, en aquest camí, que no porta al buscat "còsic de l'obra", intenta comprendre l'obra a partir del seu "ser-obra". El que trobem de manera immediata en aquest "ésser-obra" de l'obra és el "portar-nos a un *indret*" (en el sentit tècnic que ja havia estat definit a *EiT*) diferent d'on solem estar. L'obra és així, *símbol* en el sentit etimològic (*symballein*: encaixar dues peces), però és més que això. Es pot dir que l'obra "ens lliura" un indret, en tant que lliura la veritat. Un dels exemples molt gràfics de l'assaig és el del parell de sabates de pagès de Van Gogh. En aquest cas es fa palès el ser-instrument de l'instrument, és a dir, el caràcter d'ésser-a-mà dels objectes. Així es pot dir que en l'obra d'art s'esdevé la veritat entesa ara com *aletheia* (il·latència). I si la veritat pot ser quelcom que s'esdevingui és perquè no és res d'estàtic. Una altra manera de dir el mateix, i que l'exemple del parell de sabates de pagès de Van Gogh il·lumina és: en l'obra s'obre l'ens. Per això no es pot dir que l'obra sigui reproducció o imitació de la realitat. La concepció de l'obra d'art com a imitació és subsidiària d'aquella de la veritat com a *adaequatio*.

Però precisament perquè l'obra ens lliura un indret, el que mostra precisament l'obra d'art és com el món no és ni l'espai per omplir (de coses), ni les coses que l'ocupen en total, sinó l'espaiositat, és a dir, el tenir cada cosa el seu lloc propi i la seva dimensió. Tenir un món (cosa que només li escau a l'home) és mantenir-se en l'obertura del que existeix:

"La pedra és sense món. Planta i animal tampoc no tenen cap món; però pertanyen a l'afluència oculta d'un ambient al qual esta aferrats. En canvi, la pagesa té un món, perquè sojorna en l'obert de l'ens. L'utensili, en la seva fiabilitat, dona a aquest món una pròpia necessitat i proximitat. Quan un món s'obre, tota cosa rep la seva pausa i la seva cuïta, la seva proximitat i la seva llunyania, la seva amplària i la seva estretor. En el mundificar (*welten*), s'hi aplega aquella espaiositat des de la qual es concedeix o es refusa la gràcia tutelar dels déus. També la fatalitat del romandre absent del déu és una manera de mundificar el món."²⁸⁰

Aquesta descripció del món apareix en l'article esmentat perquè Heidegger li atorga a l'obra d'art el caràcter essencial de proveïr aquesta espaiositat del món. L'obra com a obra instal·la un món, perquè només és visible (només s'entén) des d'aquest "tenir un indret". Des d'un altre món diferent l'obra passa a ser una mera cosa (com podrien ser les sabates pintades per Van Gogh per a qualsevol ignorant de la vida a pagès). Les obres pertanyen a un món i, en tant que es

²⁷⁹ En el mateix sentit que Heidegger ja no parteix de l'hermenèutica de la facticitat per accedir al sentit del ser, sinó que simplement "deixa ser" el ser, tampoc ara no cal entendre el món a partir de la mundanitat, sinó que el món –recordem que cap el 1928 el problema del món i el problema de l'ésser eren identificats– és allò que té lloc en el ser-obra de l'obra.

²⁸⁰ Op. cit., p. 231.

passegueu pels museus són arrencades al seu món. És important recordar aquesta funció de “provisió del món” del ser-obra de l’obra, ja que al capítol IV, trobarem que també H. Arendt lligarà la producció (que no el treball) a la “instal·lació d’un món”. L’home “fa món” en tant que produeix objectes perennes que sobreviuran a la finitud humana. Aquest món, però, que es mostra en allò produït és un món historial i epocal²⁸¹ per als dos autors. Heidegger diu: “l’obra que és el temple, estant-hi, fa patent un món i, alhora, el torna a posar sobre la terra, la qual, d’aquesta forma, i només d’aquesta forma, sorgeix com a sol natal.”²⁸². I diu *un* món i no el món (únic). *Un* món, vol dir, en aquest cas, *el món d’una època*.

El més sorprenent i alhora interessant de la cita anterior és que d’ella (i del conjunt de l’escrit de Heidegger) se sembla deduir que, en aquesta nova versió del món, aquest no té per què donar-se necessàriament. És pensable una societat humana “sense món”²⁸³, inhòspita. En aquest context, sembla ser la missió de la filosofia (aquí es pot parlar de “missió”) fer que existeixi allò que a penes existeix, i que només l’obra d’art assenyala, a base de dir-ho.

D’altra banda, **la terra** és la *physis* originària (tal i com Heidegger l’entén): és la matèria que en el seu mostrar-se (com ara el marbre de l’acròpolis) s’oculta: no hi ha manera d’accedir a la seva interioritat. La terra és la pura mostració, perquè és allò pròpiament còsic de l’obra, i alhora és totalment refractària a la mostració del seu interior. Hem de recordar que, originàriament aquesta *physis* no és més que un altre nom per a l’ésser: “Ella (i.e. la terra) és el que il·lumina simultàniament allò sobre què i allò en què l’home fonamenta el seu habitar”...”La terra és allò cap a què l’emergir de tot emergent, i això com a tal, cerca recer. En l’emergent la terra s’essència en tant que arrecerador (*Bergende*)”²⁸⁴. Així, el que fa l’obra d’art és elaborar la terra: en el sentit de fer-la aparèixer en la seva ocultació. La fórmula resum de Heidegger és la següent: el ser-obra de l’obra *instal·la un món i elabora la terra*.

Per què “instal·lar”? “Instal·lar” ho entén Heidegger en el sentit d’erigir, com a glorificar i dedicar. És a dir: “Dreçant-se en si, l’obra fa patent un *món* i el té en permanència vigent”²⁸⁵. En altres termes, l’obra manté obert l’obert del món²⁸⁶. D’altra banda, aquest “instal·lar”, com ja hem advertit, és historificador en ell mateix: “sobre ella (i.e. la terra), l’home historial fonamenta el seu habitar en el món”²⁸⁷

²⁸¹ La diferència entre ambdós pensadors és, però, significativa: per a Arendt és l’home (individualment i col·lectivament qui actua i “fa món”), per a Heidegger és l’ésser qui actua.

²⁸² Op. cit., p. 228.

²⁸³ Etimològicament, diríem “inmunda” en castellà.

²⁸⁴ Ibidem.

²⁸⁵ Idem, p. 230.

²⁸⁶ Idem, p. 231.

²⁸⁷ Idem, p. 232-3

Però, “quina és la unitat d’aquest “instal·lar un món” i “elaborar la terra”? El ser-obra de l’obra consisteix en sostenir la lluita entre el món i la terra. El món és allò que s’obre i la terra és allò que es tanca. Per això són conceptes complementaris. De fet, si l’expressió “món natural” mai no fou vàlida per a Heidegger, sinó, fins i tot contradictòria en ella mateixa –si per “natural” s’entén allò que hi ha a la naturalesa– ara, es mostrarà més que mai aquesta extrema distància, i, per tant, complementarietat de la *physis* i el món. En efecte, si hem dit que la *physis* originària és el que ell anomena “la terra” (allò que elabora l’obra), el món és, per contra, l’element propiament humà, i per tant historial, en constant lluita amb la terra:

“El món és la patència que s’obre de les vastes vies de les decisions simples i essencials en el destí d’un poble historial. La terra és el sorgiment, no impel·lit a res, del que es reclou constantment i que, d’aquesta forma, arrecera. Món i terra són essencialment distints l’un de l’altre, i, amb tot, mai no van separats. El món es fonamenta en la terra i la terra es fa prominent pel món. (...) En reposar sobre la terra, el món aspira a sobrealçar-la.”²⁸⁸

En resum, tenim que el concepte de món ja no és idèntic al d’*EiT*:

Allà teníem un concepte de món –subsidiari de la mundanitat– i derivat del ser-estri de l’estri: el món era allò en què el *ser-hi hi és* (a ca l’ens) sense ni tan sols adonar-se. El món era allò que passa justament desapercebut i només percebut en la seva significativitat quan i en la mesura que hi ensopeguem. És a dir, el món, que no es mostra en la seva quotidianitat i habitualitat del *circumveure*, irromp cada cop com “ja present des de sempre”.

Per contra, el món aquí derivat del ser-obra de l’obra apareix com allò que ens porta a l’inhabitual, allò que commou els ciments de l’existir. La mateixa mostració d’un món que té lloc en el ser-obra de l’obra, és un portar-nos a un indret inhabitual, però el que ha aparegut primerament en la manera simple de “indret inhabitual” és molt més que això, és el fer-se palès d’un món epocal.

“Món no és la mera acumulació de les coses fàctiques, calculables o incalculables, conegudes o inconegudes. Món, però, tampoc no és un marc solament imaginari, representat, a més, per afegir a la suma de tot el fàctic. El món “fa món” (*weltet*) i és més òntic que tot el concebible i aprehensible, en què ens creiem tenir la llar. Món no és mai un objecte que estigui davant nostre i que puguem contemplar. Món és el sempre inobjectiu, sota què estem, mentre les vies de naixement i mort, benedicció i maledicció, ens tenen abstrats en l’èsser. Allà on s’emeten les decisions essencials de la nostra Història, per part nostra assumides i derelinquides, malconegudes i requerides de nou, allà fa món el món.”²⁸⁹

Aquest camí, ens portaria molt lluny; en concret a la qüestió, central per al nostre treball sobre de quina manera s’introdueix la Història al bell mig del món; en el

²⁸⁸ Idem, p. 235-6. “sobrealçar-la” és una manera de dir “transcendir-la”.

²⁸⁹ Idem, p. 231.

cas de Heidegger sota la figura de l'esdeveniment apropiador (*Ereignis*). Per això, ens hem d'emplaçar al lloc on aquesta qüestió serà analitzada amb l'espai i el temps merescut: l'últim capítol d'aquest treball estarà dedicat nuclearment a l'aclariment (no només en Heidegger) de quina manera la Història s'apropia d'allò que d'essencial té el món.

19. EPÍLEG: LA QÜESTIÓ DEL MÓN I L'OBLIT DE L'ÉSSER

A partir de la inflexió del pensament heideggerià que es manifesta en la producció d'ençà dels anys 30, tenim una tesi essencial que podem formular resumidament com "l'oblit de l'ésser". L'ésser actua, produeix la Història, en concret, en el sentit d'allò sempre im-pensat en el pensament sobre els *entia* i sobre l'ésser mateix. Aquest "oblit de l'ésser" ha marcat i marca el destí de la metafísica en el fet que l'ésser finalment s'hagi mostrat en la seva nihilitat donant lloc al nihilisme. Això no és la formulació de cap qüestió teòrica. És el diagnòstic d'on estem.

Heidegger no planteja la qüestió del món natural com a tal, perquè en els termes plantejats per Husserl –i més tard per J. Patočka– aquesta qüestió és merament teòrica en el sentit maleït que té aquesta expressió per a Heidegger, és a dir, no és fa veritablement càrrec de la situació.

La formulació del problema del món natural que trobem a l'últim Husserl i a Patočka és una formulació podríem anomenar "teòrica". Aquesta formulació consisteix a constatar que l'home actual viu en una duplicitat de móns:

- A. El món que viu en primera persona. Intimament evident però mancat d'*objectivitat* i, per tant, de realitat, segons l'objectivisme filosòfic imperant.
- B. El món objectiu de la ciència. Inexcusablement cert, però també llunyà a l'esperit humà. No parla d'allò que és més important per a l'home.

A diferència del que passa amb els dos fenomenòlegs citats, en Heidegger no hi ha quelcom així com un problema existencial derivat d'una duplicitat de mons.

Des d'aquest punt de vista no existeix cap dualitat de mons en l'obra de Heidegger. Ja hem vist com es reconduïx la qüestió del món natural en l'obra de Heidegger. Si volem entendre el "món natural" com l'objecte de la ciència, s'ha de parlar d'ella des del punt de vista de l'estatus derivat de tot objecte teòric (és a dir, només contemplat) de la manipulació prèvia i immediata que suposa la mundanitat. Fins aquí, tindríem uns resultats, com comprovarem, semblants als de Husserl. Ara bé, des del punt de vista de la *Unverborgenheit*, parlar de *theoria*

suposa un examen de la tradició metafísica quant a la diferència entre ésser i aparença. Així, per a Heidegger, la duplicitat de mons de què parteixen Husserl i J. Patočka ja existeix en el cristianisme i deriva del platonisme, si entenem el món objectiu de la ciència com una forma més de “món en si” allunyat del món aparent dels sentits. Amb el manteniment no interrogat per la tradició d’aquesta duplicitat de mons està lligada la concepció de la veritat com a *adaequatio*, com a veritat de l’enunciat. Heidegger explica aquest fenomen per la possibilitat de encobriment (aparença) que hi ha implícita en tot des-cobriment de l’ens. Si perseguim, però, les preguntes que donen inici i impuls a una determinada filosofia més que no pas les formulacions de les solucions, sí que podem trobar en el camí del pensament heideggerià la formulació de la duplicitat de mons. El que per a Husserl i Patočka és una duplicitat de mons, per a ell és, ja ho hem vist, una duplicitat de possibilitats essencials del *ser-hi*. Un cop trobada la fonamentació d’aquestes possibilitats en la historicitat del *ser-hi*, trobem que aquestes possibilitats estan realitzades històricament:

- A. El *ser-hi* de terme mig dominat per la publicitat de l’“hom” i la quotidianitat.
- B. La resolució davant de l’experiència de la temporalitat pròpia. Es a dir, la resolució davant la mort.

L’apartat A es refereix a la temporalitat impròpia de la caiguda. Es el que ell anomena “quotidianitat”. La paraula quotidianitat ja fa esment a una forma temporal: aquella forma d’existir que el *ser-hi* manté tots els dies. Però “tots els dies” no esmenta una suma de temps (la totalitat de la vida) sinó una forma d’existència dominant. La quotidianitat és la monotonia en què el demà de què està a l’expectativa el “curar-se de” és un etern ahir. La quotidianitat és un mode de ser al qual és inherent la patència pública.

Però l’estat d’obert pot ser propi o improp. Si és propi és el mode del “precursor estat de resol’t” (segons Gaos) o la “decisió enèrgica que s’avança” a què es refereix l’apartat B. La temporització de la temporalitat del *ser-hi* resultarà ser la historicitat del *ser-hi*. El “*ser-hi* és històric” es revela com una proposició ontològic-existencial fonamental. No és que el *ser-hi* tingui lloc en la “Història del món”, perquè de fet, en Heidegger no hi ha tal cosa, sinó que la historicitat del *ser-hi* és el fonament de tot comprendre historiogràfic.

Aquest enfocament d’*EiT* és la llavor, creiem, del que més tard serà la seva concepció de l’*Ereignis* com a “acció” del mateix “ser”. Això explica que, en aquest nou context, la duplicitat de possibilitats del *ser-hi* tingui una *vocació epochal*:

L’*Ereignis* que també té lloc com a “oblit del ser”²⁹⁰ dóna cobertura a la voluntat de poder que s’expressa al present com a irrefutable domini tecnològic. És

²⁹⁰ Cfr. al respecte *Platons Lehre von der Wahrheit* (vg. bibliografia).

EL PROBLEMA DEL MÓN NATURAL A LA FENOMENOLOGIA

aquesta voluntat de poder que crea el món de la ciència, que només és un constructe teòric per a una realitat de la *praxis* històrica: la calculabilitat de l'ens. Des d'aquesta perspectiva també la interpretació marxista de la Història pot quedar il·luminada²⁹¹.

Davant d'aquest decurs de la Història, la resolució del *ser-hi* només pot consistir en denunciar aquest "oblit de l'ésser" i donar pas a una veritable comprensió. L'home com a pastor de l'ésser és l'única alternativa a la gestió de l'ens.

Creiem que allò que és substantiu en la posterior determinació del camí filosòfic de Heidegger és la seva lectura i interpretació de Nietzsche. Des del diagnòstic nietzscheà sobre el nihilisme europeu, tot el que acabem de dir s'entén amb més claredat.

Nietzsche ha mostrat que l'ésser d'allò existent és (ho ha estat sempre però de manera oculta) voluntat de domini. Heidegger mostra com el domini es manifesta a la societat tècnica com a calculabilitat. Dominar vol dir poder fer, poder elaborar i, per tant, poder calcular. Amb això ja ens fem ressò d'un tret propi de la formulació heideggeriana: no es tracta tant de constitució en l'àmbit de la teoria com de manipulabilitat d'allò davant de les mans (*zuhanden*). No es tracta de la tragèdia d'una veritat teòrica escindida entre l'objectivitat i la immediatesa, sinó que el "fer" humà, és a dir, el comportament envers l'ens, està predeterminat per una perspectiva sobre l'ens (val a dir una projecció de l'ésser).

Una especificitat important en el plantejament de Heidegger és que no es pot parlar de dualitat de mons, sinó d'un únic món, el món de la tècnica, el món de la modernitat i una possible "sortida" d'aquest món: el llenguatge en tant que susceptible de fer-se "poema" i possibilitat de dir allò que el món tècnic tanca. El poema pot obrir el món, o millor dit, pot "des-cobrir" a la seva manera el món, ja que col·loca a l'home en l'obert.

Podria semblar que l'oblit de l'ésser és només un tret definitori de la nostra època històrica, un problema específicament modern. I així ho interpreta Husserl, però no pas Heidegger després de la lectura de Nietzsche. El nihilisme europeu no és un fenomen específicament modern. L'especificitat de la modernitat és que fa palès aquest nihilisme, però la voluntat de poder ja estava amagada en la formulació platònica, ja és una característica intrínseca de la història de l'ésser en tant que sempre s'ha preguntat als *entia* pel seu ésser, però no hem preguntat mai per l'ésser mateix. El nihilisme no és més que el fer-se palès d'aquest oblit, i és aleshores, quan adquirim consciència d'aquest oblit, que es devaluen tots els valors. Allò que regna, allò que governa i regeix l'ens s'esvaeix quan demanem directament per ell. L'ésser no és. O bé, l'ésser és el no-res. Per això Nietzsche pot dir "Déu ha mort".

²⁹¹ Que no és el "materialisme històric". Un intent molt valent al respecte és el de F.M. Marzoa, *La filosofia de El Capital*. (Vg. bibliografia).

Així podem dir que, en Heidegger, la tesi de l'oblit de l'ésser és la formulació del nostre problema. És a dir, és la reclamació del recordar l'ésser²⁹². I recordar interioritzant l'ésser és la tasca d'aquells que es volen arriscar més que el comú dels mortals, segons les paraules de Rilke²⁹³. Aquest arriscar “més que el comú dels mortals” no seria res més que una altra formulació de la “resolució enèrgica que s'anticipa davant la finitud humana”. En terminologia nietzscheana, aquell que asumeix propiament la mort de Déu, però busca a Déu (com l'home boig²⁹⁴) és el superhome. Així, efectuar la interiorització de l'ésser és propi de superhomes. La resta dels mortals viuen immersos en la gestió de l'ens i, encara que sobre aquesta gestió de l'ens de l'home mediocre plani l'oblit de l'ésser, l'últim home²⁹⁵ no ho viu com a problema perquè no ho mira de cara; només en pateix les conseqüències.

En resum: Heidegger no busca resoldre l'estructura bàsica d'un món de vida en els termes que aquesta qüestió és plantejada per Husserl, perquè això és només un “problema teòric”. Amb aquesta expressió volem destacar que, com a tal, certament no té cap solució. El problema de la civilització occidental no és pas un problema teòric sinó eminentment pràctic que es manifesta en la inaturabilitat del domini tecnològic de l'home i per a l'home. L'entendre l'existir des de la pura teoria forma part de la malaltia de l'home modern, consistent en girar l'esquena a la gestió de l'ens que es produeix per sobre de la nostra mirada²⁹⁶ i per a la qual l'home no és més que una força de la qual pot disposar la voluntat de domini.

Com que Heidegger no està d'acord en el diagnòstic amb J. Patočka i Husserl (per a ell la duplicat de mons **no** és el problema), tampoc no hi ha de donar cap solució. Per això no buscarà cap noció de “món natural”. Trobarà però, com ja hem vist, l'esdeveniment apropiador o *Ereignis* al bell mig del món, alhora que entendrà la historicitat com el fonament de la temporalitat pròpia i amb això la qüestió del “món natural” rebrà una solució més enllà de la seva filosofia.

²⁹² Vg. *Grundbegriffe* (curs del semestre d'estiu de 1941), traduït al castellà per Manuel E. Vázquez García com *Conceptos Fundamentales*. Per a més detall, vg. la bibliografia final.

²⁹³ *Wozu Dichter* és una conferència feta en memòria de Rilke el 1946, després publicada a *Holzwege* (1950). Actualment, GA, 5. Traduït al castellà com *Sendas Perdidas* l'obra i *Para qué ser poeta?* la conferència. Vg. Bibliografia final.

²⁹⁴ Vg. “l'home boig”, (p. 125), III de la *Gaia Ciència* de Nietzsche.

²⁹⁵ *Així parlà Zarathustra*, prefaci, 5.

²⁹⁶ D'aquí el possible lligam amb les tesis marxistes. Al respecte ja hem citat l'obra de F.M. Marzoa, *La filosofia del Capital*. En un altre context, però, també H. Arendt mostra la connexió essencial de Marx i Nietzsche, preparada per Hegel. Als capítols IV i VI en donarem notícia més àmplia, ja que això té una repercussió molt clara per a la nostra reflexió sobre la filosofia de la història.

