

Ser-en-el-món (*In-der-Welt-sein*)

RAIMON PÀEZ BLANCH

Grup d'Estudis Fenomenològics, Societat Catalana de Filosofia

Carrer del Carme, 47
08001 Barcelona
monnna6@hotmail.com

Resum: Ser-en-el-món és un concepte (indicació formal) amb un paper central a *Ser i temps* de Martin Heidegger. La seva justa comprensió compleix la funció metodològica fonamental de permetre la interpretació dels fenòmens sense caure en el plantejament epistemològic modern. Heidegger vol evitar aquest plantejament teòric perquè divideix el que es dona entre allò subjectiu i allò objectiu, cosa que dificulta el recte accés als fenòmens de l'existència i del ser. Respecte a la gènesi del concepte, aquest no apareix explícitament fins a 1923, tot i que en trobem els orígens fenomenològics en el primer curs de Heidegger del 1919, en què parla de «món circumdant» i de «vivència com a apropiació i esdeveniment», apuntant a la dimensió fenomènica posteriorment indicada amb l'expressió «ser-en-el-món». Després de *Ser i temps*, el ser-en-el-món es reinterpreta en termes de «transcendència» i posteriorment el seu ús nominal desapareix, sense perdre per això la direcció de la mirada filosòfica indicada inicialment per ell.

Paraules clau: ser-en-el-món, indicació formal, vivència, món, Dasein, transcendència, mundar (*welten*), Martin Heidegger.

Being-in-the-world (In-der-Welt-sein)

Abstract: The concept of being-in-the-world (formal indication) plays a central role in Martin Heidegger's *Being and Time*. Proper understanding of the concept serves the fundamental methodological function of providing for the interpretation of phenomena without falling into the modern epistemological approach. Heidegger aims to avoid this theoretical approach because it divides what is given into the subjective and the objective, which hinders correct access to the phenomena of existence and being. With regard to its genesis, the concept does not appear explicitly until 1923, although its phenomenological origins lie in Heidegger's first course from 1919, where he talks about the «surrounding world» and «dived experience as event», referring to the phenomenal dimension later referred to using the expression «being-in-the-world». After *Being and Time*, being-in-the-world is reinterpreted as «transcendence» and its nominal use later vanishes; however, the direction of the philosophical perspective he initially conveyed is maintained.

Key words: being-in-the-world, formal indication, experience, world, Dasein, transcendence, worlding (*welten*), Martin Heidegger.

En el terme «ser-en-el-món» (*In-der-Welt-sein*), proposat per Martin Heidegger (1889-1976), es dona la felicitat coincidència que un terme filosòfic de nou encuny és revelador per a doctes i profans. La fenomenologia es mou per una voluntat d'originarietat, per la radical decisió de centrar-se en allò fenomenològicament primari i intentar-ho dir. Això esdevé patent amb el terme «ser-en-el-món», que ens situa d'un sol cop en el punt de partida —on ens trobem des de sempre—, alhora que orienta la mirada fenomenològica —abans de dividir el que es dona en allò subjectiu i allò objectiu, i de compartimentar regionalment aquest darrer en allò natural, social, semàntic, formal, etc.

Malgrat que el terme acabarà morint d'èxit, la direcció de la investigació indicada per ell fou prosseguida per Heidegger i altres filòsofs. Sigui com sigui, el concepte continua sent plàstic i expressiu, i pot tenir una funció pedagògica, en servir com a iniciació al fer i al pensar fenomenològics. La «senzillesa» d'aquest concepte contrasta amb la pluralitat, la riquesa i l'articulació de la dimensió fenomènica que designa. Per una banda, amb l'ús del terme rebutgem el plantejament epistemològic clàssic —que secciona i separa el que pertany pròpiament a l'objecte (realitat) del que pertany al subjecte (representació). Per altra banda, ens ajuda a reconèixer-nos enmig del fenomen, on tant com sembla tant com és. Té una funció metodològica, ens ajuda a fer-nos nostre el lloc que ocupem i la manera com ho fem, abans que les teories sovint desvinculades del sòl vital on van aparèixer ens confonguin, en ubicar-nos en una esfera abstracta que, tot i ser més simple, ha oblidat la silent potència dels fenòmens originaris. En Heidegger, es tracta d'emprar el terme —i no de definir-lo—, d'aplicar-lo per tal d'endegar una investigació ontològica sobre el sentit del ser, la dinàmica de l'existència i del ser-hi (*Dasein*).

L'article consta de diversos apartats, ordenats cronològicament. (1) La gènesi del terme en el jove Heidegger, (2) el seu ús explícit a *Ser i temps* (1927), (3) la seva reinterpretació en termes de transcendència (1927-1929) i (4) la seva dissolució nominal, així com la reubicació de la temàtica en nous termes (1935-1951). (5) Acabo esmentant la influència del terme en altres autors.

1/ Gènesi del terme en el jove Heidegger

El primer curs de Heidegger a Freiburg durant el semestre de guerra del 1919 (KNS 1919) planteja la tensió entre la tasca de la filosofia i el rol de la cosmovisió¹. Aquí apareix per primer cop la idea de la filosofia com a cièn-

1. «El caràcter genuïnament no-filosòfic de la cosmovisió només pot emergir si es contraposa a la filosofia (...). El nucli del problema resideix en la filosofia mateixa; de fet, ella mateixa és el problema.» (GA 56/57, 12).

cia originària² que s'investiga per vies fenomenològiques i hermenèutiques, rebutjant propostes de l'època com el neokantisme o la metafísica inductiva.

Heidegger inicia els seus alumnes en la mirada fenomenològica, en el veure-hi que comprèn, mitjançant el famós exemple de la vivència de la càtedra des d'on el professor exerceix³. El mètode de la fenomenologia és presentat mitjançant aquest exercici. La vivència de la càtedra, compartida pels assistents, és una vivència (del món) circumdant, primordialment significativa. No és la vivència d'una cosa o d'un objecte⁴, ja que la càtedra de l'exemple mundeja (*weltet*), «parla» a qui la viu des d'aquesta circumstància i perspectiva. L'alumne, el professor, la persona del servei de neteja, l'estranger acabat d'arribar o l'alienígena, tots ells veuen la càtedra, però no la viuen ni l'entenen de la mateixa manera. Per a algú completament aliè a la cultura acadèmica –membre d'una tribu primitiva, per exemple–, la càtedra seria quelcom amb el qual no sap com posar-s'hi. En canvi, per al professor que s'hi recolza diàriament, és com una extensió de si mateix, una part integral dels seus hàbits personals. En la vivència de l'entorn sempre hi està compromès el jo de la situació. Aquest jo no és teòric, sinó la concreció vivencial que permet que parlem de les vivències com a nostres. En la vivència circumdant el vincle entre jo i les coses és primordial⁵. Aquest entramat vivencial no s'identifica amb la regió objectiva del ser psíquic, sinó que equival al món circumdant (*Umwelt*) on el jo vivent i les coses viscudes no es contraposen de manera excloent, sinó que, en el seu vincle, constitueixen el fenomen originari. El fenomen apuntat aquí avança trets del que més endavant serà designat com a ser-en-el-món.

El jove Heidegger encara designa el que es «veu» fenomenològicament com a «vivència» (*Erlebnis*). La ciència originària s'ocupa de les vivències del món circumdant, les quals cal entendre en termes d'apropiació i esdeveniment (*Ereignis*), i no en sentit teòric com a procés (*Vor-gang*) –és a dir, com a representació que succeeix separadament davant nostre–. La distinció entre procés i apropiació s'exemplifica en dues maneres de viure una posta de sol:

2. Heidegger defensa inicialment la científicitat de la filosofia: «Aquesta mateixa idea de filosofia s'ha de mostrar científicament; i, en tant que ciència originària [*Urwissenschaft*], només ho pot fer per mitjà d'un mètode que sigui, al seu torn, científic i originari» (GA 56/57, 15). A finals dels anys vint (WS 1928-1929), però, s'allunya d'aquesta posició, fins a considerar que la filosofia és del·là de la ciència. La filosofia és més originària i no es pot adjectivar a partir d'allò que se'n deriva. Vegeu Kisiel 2007, 262. Pàez Blanch 2015, 530-533.
3. Cf. GA 56/57, 71 ss.
4. Heidegger rebutja el model neokantià, on el subjecte configura el material sensible brut que ha rebut segons esquemes a priori, que dona lloc a representacions pensables gràcies a les categories (substància, accidents, causa...).
5. «Només en sintonia amb el jo en cada cas propi s'experimenta allò circumdant que mundeja. Onsevulga i sempre que alguna cosa mundeja per a mi, d'alguna manera jo participo plenament d'aquest mundejar.» (GA 56/57, 73).

l'astrofísic analitza la seva vivència com a procés format per parts, de contingut objectiu indiferent al seu jo, mentre que a l'Antígona de Sòfocles els vells tebans del cor contempen l'eixida del sol a trenc d'alba després de la defensa aferrissada i victoriosa de Tebes, en una vivència que és un esdeveniment pel jo històric i concret⁶.

En la vivència (circumdant) entesa com a apropiació i esdeveniment el jo existent està significativament amarat del contingut viscut (veig la càtedra, oloro l'arròs, netejo la pantalla). El significat mundà de tota vivència es basa en el compromís primari del jo fàctic amb allò viscut. En canvi, en objectivar la vivència –per exemple en preguntar per quelcom en general–, la desvivifiquem, la col·loquem davant d'un jo teòric i distanciat d'allò que viu. Així s'alça la mirada teòrica que separa subjecte i objecte, i que entén la vivència com un procés objectiu i psíquic⁷, el qual pertany a un subjecte que ja no és el meu jo propi, sinó el jo en general.⁸ Quan el comportament teòric s'imposa, les coses mateixes queden enrere: deixem de viure en les coses per passar a representar-nos-les com a objectes propis dels diversos sabers objectius. En aquest escenari es negligeix la vivència primària. En contra d'això, la fenomenologia roman comprensivament en la vivència i n'obté resultats «científics» sense arribar a la seva objectivació. El seu tema no és cap objecte, sinó les coses mateixes. La filosofia no és una ciència causal que determini objectivament el que és, sinó una ciència del sentit, originari i preteòric, que comprèn la vivència com a apropiació i esdeveniment –prèvia a l'oposició fèrria entre interior i exterior, psíquic i físic, mental i material, representació i cosa representada–.⁹

Hem explicat com en la vivència entesa com a procés hi domina la perspectiva teòrica, fruit d'una interpretació derivada que imposa el model representacional (el subjecte representa l'objecte). En seria un cas paradigmàtic la filosofia que parteix del problema epistemològic sobre la realitat

6. Cf. GA 56/57, 74.
7. «Allò objectiu, allò conegut, està com a tal allunyat i esqueixat de l'autèntic vivenciar [*Erleben*]. Anomenem *pro-cés* [*Vor-gang*] a l'esdevenir objectivat [*das objektivierte Geschehen*] [...]; aquest esdevenir passa simplement davant del meu jo cognoscent i hi estableix una relació merament cognoscitiva.» (GA 56/57, 74).
8. Respecte de les aproximacions de Husserl als fenòmens de la consciència i del jo, cf. Pereña, Serrahima 2014.
9. «La vivència no desfila davant meu com una cosa que jo col·loco aquí, com a objecte, sinó que jo mateix me l'a-propio, i la vivència s'esdevé apropiadament segons la seva essència. En el moment en què comprenc així la vivència, deixo de comprendre-la com a procés, cosa o objecte [*als Vor-gang, als Sache, Objekt*] per passar a comprendre-la (...) com a esdeveniment i apropiació [*Ereignis*]. No veig res còsic, ni una esfera objectivada de coses ni, encara menys, un ser físic o psíquic.» (GA 56/57, 75). Aquesta idea no està lluny del *món de la vida* de Husserl: les vivències plenes són punt de partida per a tota objectivació posterior (científica, cultural, de valors, etc.). Vegeu González-Guardiola 2012.

del món extern. A aquesta filosofia tradicional, teòrica i objectivant, se li escapa des del primer moment el fenomen originari —és a dir, la vivència del món circumdant—. Realisme i idealisme són opcions fallides, en la mesura que pressuposen el problema respecte al coneixement del món extern¹⁰, mentre que, en Heidegger, la «realitat» del món i el nostre accés a aquest no representen cap problema. Realisme i idealisme es vanten de ser crítics i de superar l'actitud ingènua en la qual vivim d'entrada, quan creiem sense més ni més en la realitat del que ens envolta. Per a tal «superació crítica» parteixen de l'existència de les dades sensorials¹¹. El realisme crític les justifica causalment a partir de la fisiologia (òrgans corporals receptius i sistema nerviós) i de la física (qualitats primàries i secundàries, distinció entre món objectiu i representació subjectiva)¹², mentre que l'idealisme considera que les dades sensorials proporcionen coneixement gràcies a les formes lògiques del subjecte transcendental pur, constituents d'objectivitat¹³.

En general, el domini del teòric implica un naturalisme basat en la ciència fisicomatemàtica com a model de coneixement, que determina implícitament què significa «ser».¹⁴ En tot cas, preguntar-se per la realitat del món és invertir l'ordre fenomenològic i convertir el derivat en originari¹⁵. Per això el problema de la realitat del món extern no té solució, perquè no és un problema, sinó un contrasentit. En la vivència anteriorment descrita, el que hi ha és la càtedra mateixa i no pas sensacions (dades causades per un objecte) a través de les quals arribem a la càtedra¹⁶. Les sensacions són producte d'una

10. Cf. GA 56/57, 77-94.

11. Cf. GA 56/57, 87.

12. Cf. GA 56/57, 81.

13. En l'idealisme, «objectiu en si», amb independència del subjecte cognoscent, no voldria dir res.

14. El reduccionisme fiscalista, avui dia, és més fort que mai. Representa la mateixa tendència de reduir el ser al ser natural físic (determinat objectivament des de les ciències).

15. «Una pregunta teòrica sobre l'existència del meu món circumdant [...] distorsiona el sentit d'aquest món. El que no «mundeja», bé pot ser real i existir, i ser-ho precisament per aquest motiu. D'aquesta manera podem establir la següent proposició: tot el que és real [real] pot mundejar [welten], però no tot el que mundeja necessita ser real.» (GA 56/57, 91). «Real» té aquí un sentit tècnic que es refereix a una manera de ser i de presentar-se (l'existència del real és només una forma possible de ser). Dit això, veiem com fins i tot les teories científiques *mundegen*: hi establim relacions biogràfiques, emotives, simbòliques, artístiques, laborals, polítiques, ètiques, tot i obviar-ho per afavorir el discurs objectiu. Tot el que *mundeja* no ha de ser necessàriament real. Ho és la fama? Els rumors? Les paraules d'una declaració amorosa o d'un comiat dolorós? Les opinions? Els individus i els pobles? Els somnis? Les lleis? Les cançons? Els déus? Els mites? La llibertat? Tot això és, però no a la manera del real (estar aquí natural i perceptible).

16. «Allò circumdant té en si mateix la seva genuïna [forma d'] automostració» (GA 56/57, 91).

interpretació analítica que objectiva la vivència i la converteix en una representació¹⁷. Accedir fenomenològicament a allò primari, a l'experiència i a la vivència del món circumdant, no és cap problema. El primari és l'àmbit arrelat «en l'essència de la vida en i per a si», mentre que «només excepcionalment estem instal·lats en l'actitud teòrica»¹⁸. Viure significativament i situat en un entorn no és res que s'hagi de demostrar. Ni tan sols es pot negar, car no és una posició. Va fenomenològicament en primer lloc¹⁹.

En aquestes mateixes lliçons del 1919, Heidegger identifica tres nivells del fenomen, ordenats en funció del seu grau d'originarietat (de més a menys).

(i) “El circumdant” (*das Umweltliche*) mundeja (*welkt*). És significatiu per si mateix, de manera que podem dir que és l'àmbit preteòric sobre el qual se sosté qualsevol teoria. Per norma, la teoria desatén l'àmbit en què cadascú de nosaltres viu històricament, de manera concreta i compromesa amb les seves vivències. (ii) “El còsic” (*das Dingliche*) està simplement aquí, es dona com a real. La cosa real apareix en la des-significació (*Entdeutung*) i la des-vivificació (*Entlebung*) del circumdant sobre el qual es funda²⁰. Representa el primer grau de teorització que ens durà fins a (iii) “allò objectiu” (*das Sachliche*), que és el que es coneix. Sobre l'àmbit del còsicament real té lloc un segon grau de purificació teòrica (abstracció) que ens dona accés a allò objectiu (contraposat al subjectiu) i determinable en un coneixement demostratiu rigorós. En resum: (i) allò circumdant que mundeja es desdibuixa en (ii) allò còsicament real²¹, i pràcticament desapareix en (iii) la visió objectiva (*sachlich*) del ser²², que domina en les ciències i en la filosofia que les segueix.

El món on vivim no és una neutralitat espaciotemporal dintre de la qual les coses ocupen el seu lloc, sinó que ell mateix és ritme i cadència vital²³. Espai i temps viscuts són constituïts en les vivències, per la seva intensitat o laxitud, pel to emotiu, pels interessos i focus d'atenció, pels horitzons culturals, familiars, socials... El que hi ha en el món no són continguts neutres, com si el món fos un mer receptacle. Allò circumdant, p.e. el nostre llit, en el seu mundejar configura el món circumdant i genera esferes de significa-

17. Cf. GA 56/57, 86.

18. GA 56/57, 88.

19. Cf. GA 56/57, 94.

20. A la cosa real, dipositària de propietats, li correspon un jo en general: «el jo històric és des-historitzat fins a quedar una resta de jo-itat [*Ich-heit*] específica com a correlat de la cositat [*Dingheit*]» (GA 56/57, 89).

21. En la «vivència d'una cosa» s'hi «produceix la peculiar ruptura entre el viure i allò viscut». La cosa «no participa de la manera com és viscuda» (GA 56/57, 98).

22. «La «realitat» [*Realität*] obté el seu sentit a partir de l'esfera de la cositat [*Dinghaftigkeit*], la qual representa, al seu torn, una esfera teòrica separada a partir del circumdant [*Umweltlichen*]» (GA 56/57, 91).

23. Cf. GA 56/57, 98.

ció, mantells de sentit, espai i temps existencials. Aquest «àmbit» l'hauria de treballar la ciència preteòrica, «una autèntica ciència *originària* a partir de la qual allò teòric mateix pren el seu origen».²⁴ Heidegger rebutja la reflexió com a mètode d'estudi del circumdant perquè és objectivant²⁵, com li passa a la fenomenologia descriptiva de Husserl. Qualsevol apropiació cognitiva de les vivències és teòrica, atès que descriure és subsumir i traduir a termes universals (Natorp). Heidegger contraposa a la descripció reflexiva la intuïció hermenèutica²⁶ que roman en el viure comprensiu, i que seria la manera adequada de pensar aquestes vivències.

La filosofia com a ciència preteòrica de caràcter fenomenològic i hermenèutic esbossada el 1919 apunta a una dimensió preobjectiva²⁷, en definitiva, a la vida. És en el curs d'estiu del 1923 a Freiburg, titulat *Ontologia (Hermenèutica de la facticitat)*, on s'empra per primer cop el terme d'aquest article, per designar el punt de partida del filosofar i font de tota significativitat. Aquesta *indicació formal*²⁸ és un estratagema per garantir l'accés adequat a la vida fàctica²⁹.

Si volem començar amb bon peu la investigació caldrà «dur el fenomen a la intuïció»³⁰, és a dir, fer-lo «visible». Per aconseguir-ho és necessari un entrenament del veure-hi filosòfic. No es tracta d'una elaboració teòrica o metodològica, sinó de tenir els fenòmens ben encarats, d'aconseguir que allò que s'investiga estigui adequadament (pre-)donat –situació fenomenològica

24. GA 56/57, 96. Aquesta noció sembla paradoxal, ja que es vol fer una ciència d'allò precientífic, una teoria no teoritzant que no objectivi allò que vol comprendre. Veure la distinció entre comprendre i explicar de Dilthey.
25. «En la mirada reflexiva convertim la vivència que es vivia simplement d'una manera arreflexiva i que inicialment no era observada, en una vivència “observada”. [...] En la reflexió la tenim davant nostre, hi estem dirigits i la convertim en objecte.» (GA 56/57, 100).
26. Cf. GA 56/57, 117. Sobre la intuïció hermenèutica, vegeu Adrián Escudero 2010, 460 ss.; Rodríguez 1997, 93-100; Xolocotzi Yáñez 2004, 96-106.
27. Referida amb diversos termes: allò circumdant, món circumdant, vivència com a esdeveniment i apropiació.
28. La indicació formal és el mètode del jove Heidegger per atènyer els fenòmens bàsics sense determinar-los en termes de realitat substancial. Aquest ús fenomenològic/hermenèutic dels «conceptes» no dona l'esquena als fenòmens com fa l'ús determinant dels conceptes tradicionals. El jove Heidegger introdueix les indicacions formals (cursos d'hivern 1919-1920 i 1920-1921) per expressar «conceptualment la comprensió que la vida fàctica té de si mateixa». Es tracta de «categories fonamentals de la vida –existenciaris en terminologia de *Ser i temps*–» (Adrián Escudero 2009, 91). Aquests indicadors són termes formalment buits pel que fa al contingut conceptual (però no en el sentit de la lògica i la matemàtica). Més que *determinar* el real, *indiquen* el possible, que s'efectua des de l'existència del cas. És a dir, «la pregunta filosòfica s'ha de realitzar en cada existència concreta, s'ha de «repetir» en cada situació fàctica històrica» (Gama 2011, 65).
29. La «vida fàctica» dels primers cursos de Freiburg (1919-1923) serà designada a *Ser i temps* amb el terme «Dasein».
30. GA 63, 79.

que s'anomena haver-previ (*Vorhabe*)³¹-. En aquest moment de la investigació apareix per primer cop l'expressió «ser en un món (*Sein in einer Welt*)»³². A partir d'aquí cal apoderar-se dels fenòmens compronent el contingut indicat formalment pel terme, el qual no és definit.

El terme, com a indicació formal, compleix una doble funció. (i) Per una banda, parlar de ser en un món té la tasca negativa de desbrossar el terreny, mitjançant el rebuig de la interpretació epistemològica que esbocina el fenomen i el parteix des de l'esquema subjecte/objecte, consciència/ser. Aquest plantejament és inútil en una investigació ontològica, car impedeix l'accés adequat a l'existir o vida fàctica³³. A part del fet que obtenir una descripció objectiva pura desproveïda de tota perspectiva sigui una vana pretensió: aquesta mateixa descripció ja és una perspectiva. Cal transformar la demanda de manca de perspectiva i de prejudicis en «l'explícita apropiació del punt de vista»³⁴. (ii) Per altra banda, la indicació formal del ser en un món té la funció positiva de plasmar l'haver-previ –predonació de la cosa– sense fixar-lo del tot en cada realització filosòfica o formulació lingüística. D'aquesta manera la mirada filosòfica es mourà lliurement en la quotidianitat de l'existir del cas, en les seves situacions concretes. La mirada fenomenològica en l'existir concret quotidià està orientada per la «indicació formal de l'haver-previ: “viure fàctic (existir) vol dir ser en un món”»³⁵.

Heidegger enceta la interpretació del significat dels termes que componen l'expressió ser en un món. Comença amb 'món', en el qual distingeix dos sentits. Per una banda, significa (el lloc) on es dona el ser: «allò-en-què del ser [*Worin des Seins*]». Per altra banda, el món és el que passa i compareix habitualment, el que ens ocupa en el nostre existir diari; per això el món que ens envolta és primordialment el món del treball i dels quefers³⁶.

Fàcticament vivim ocupant-nos de solventar una cosa o altra: atendre aquest tema, posposar allò, desviar el de més enllà, intentar reduir o elimi-

31. «El mirar que examina quelcom [*Hinsehen auf etwas*] i el determinar, actiu en aquest mirar, allò que és a la vista, (...), suposa tenir d'antuvi el que examinarem com allò que és d'aquesta i d'aquella manera. El que pre-tenim d'aquesta manera en tot accés a l'ens i tracte amb l'ens ho denominem *haver-previ*. [...] De l'originarietat i l'autenticitat de l'haver-previ en què l'existir com a tal (viure fàctic) es trobi situat», en dependrà la fortuna de tota interpretació posterior dels fenòmens (GA 63, 80).

32. «*Existir (viure fàctic) és ser en un món [Dasein (faktisches Leben) ist Sein in einer Welt]*» (GA 63, 80).

33. Heidegger reconeix que Husserl en les seves *Investigacions lògiques*, de manera discreta però d'una vegada per totes, havia «posat fi al fals problema» de l'anar i venir del subjecte a l'objecte i viceversa (cf. GA 63, 82).

34. GA 63, 83.

35. GA 63, 85.

36. «En tant que quelcom del qual ens ocupem [*Als Besorgtes*], el món hi és com a món circumdant [*Umwelt*], amb caràcter d'entorn [*Umbastes*]» (GA 63, 86).

nar les tasques pendents que se'ns acumulen i ens preocupen³⁷. Per això, el nostre ser-en (un món) s'interpreta com un cuidar-se de (*Sorgen*) –això i allò–, que va de bracet de l'espacialitat fàctica³⁸, pensada en termes d'entorn (*Umbaftes*). Heidegger rebutja la comprensió física habitual de l'espacialitat segons la qual, de manera immediata, en el món (com a recipient neutre) el que hi ha són coses que, eventualment, entren en relació. Aquesta visió còsica procedeix sumativament en partir d'un marc general espacial en el qual entitats materials diverses es donen separadament. L'ús, el valor, les relacions i el significat d'aquestes coses serien un afegitó que es genera en entrar en contacte amb els projectes humans. Segons aquesta visió, el regne del real es divideix en «coses naturals i coses de valor»³⁹. La reducció del ser al real, i la ulterior identificació del real amb l'espaciomaterial, encobreixen el ser-en-el-món, justament en sobreinterpretar el que és originari. L'antídoto a això seria una destrucció criticofenomenològica de la interpretació del ser natural com a ser fundant i vertader, sobre el qual s'erigeixen les altres formes de ser, com el valdre o el significar.

Cal atendre al que compareix d'entrada sense deixar-se portar per teories sedimentades que modifiquen l'haver-previ fenomènic, el perverteixen i obstaculitzen la visió adequada del més patent. Per tal de pensar el món, Heidegger proposa la «categoria de ser⁴⁰» de la significativitat.⁴¹ Aquesta categoria indica simultàniament el «caràcter de compareixença del món»⁴² i del que hi succeeix⁴³. Aquest específic «significar» té com a condició l'obertura

37. Cf. GA 63, 85-86.

38. El 1923 ja forma part del projecte filosòfic de Heidegger la derivació de l'espai de la naturalesa i l'espai geomètric a partir de l'espacialitat fàctica (existenciària a *Ser i temps*) i del ser-en, en una modificació de la mirada (cf. GA 63, 86). Cf. Pàez Blanch 2015, 183-197 (la qüestió de l'espacialitat a *Ser i temps*); Pedragosa 2012, 200-203; Serrano 2013, 137-146 (amb relació al cos viscut husserlià).

39. El darrer estrat ontològic del que té valor pertany, de fet, «al ser com a cosa natural». Així, «el ser propi de la taula és: [ser una] cosa espacial de caràcter material [*materielles Raum-ding*]» (GA 63, 89).

40. Atenció al matís: categoria de ser a diferència de categoria de cosa o d'objecte. La significativitat és «allò categorial de l'existir del món [*des Daseins von Welt*]», no és cap domini objectiu (GA 63, 86).

41. El terme alemany *Bedeutung* inclou el verb *bedeuten*, que remet a 'anunciar', 'al·ludir', 'indicar', 'senyalar', 'interpretar'. Per això el verb *bedeuten* és entès generalment com a 'significar', 'suposar', 'implicar', 'dir', 'representar', 'denotar', 'equivaldre'. En Heidegger, aquest significar fa referència a l'estructura bàsica en la qual això porta a allò, unes coses i esdeveniments fan de signe d'altres. En aquest entramat semàntic, la significativitat és una textura del ser sintètica, relacional i connectiva, l'hàbitat en el qual allò que hi apareix anuncia a..., indica que..., implica a..., ens porta a... «Significatiu diu: ser, existir en el com d'un apuntar-significatiu determinat». (GA 63, 93).

42. GA 63, 98.

43. El 1923 Heidegger és ambigu respecte de la qüestió de si la significativitat s'escau a allò que compareix (allò circumdant en el KNS 1919) o al compareixer mateix. No insisteix prou en la distinció entre ens i ser; ni, per tant, en la possible distinció entre ens intramundà i món.

o caràcter d'obertura (*Erschlossenheit*). L'obertura fa possible, de tres maneres, que l'ens comparegui: (i) en la presència o estar-aquí (*Vorhandenheit*) de les coses, (ii) en el caràcter d'allò compartit (*mitweltlich*) que forma part d'un món comú, i en tant que (iii) un mateix (*man selbst*) ocupat en això o allò.

(i) La presència o estar-aquí de les coses té a veure amb la seva rellevància en els nostres afers⁴⁴. El que hi ha es presenta primàriament en la seva funcionalitat, en lligam amb el context d'ocupació: el ganivet per tallar el pa, l'abric d'hivern per tapar-nos del vent gelat, els guants de feina per protegir les mans de cops i talls⁴⁵. No és un segon nivell respecte d'una presència neutra de les coses, indiferent al nostre viure, sinó que, a la inversa, només perquè les coses mateixes apareixen així, les podem percebre, concebre o combinar imaginativament (en un segon moment). (ii) Quotidianament les coses es manifesten en un món compartit, en referència contínua a uns i a altres. El moble que et regalà el veí i que no volia llençar perquè era un regal dels seus pares. El carrer on viu J, el de les botigues de discos, on vaig trobar al meu amic abans que morís. Aquest món comú s'articula amb la preposició «*mit*» (amb, co-, juntament), atès que les coses surten a la llum en la seva relació amb d'altres –vius i morts, propers i estranys–. La manifestació compartida (*mitweltliches Vorschein*) remet als -altres en un sentit obert, que es pot determinar en cada ocasió com a nosaltres, vosaltres, altres, etc.⁴⁶ (iii) En comparèixer les coses en el món comú on ens ocupem d'això i d'allò, s'hi manifesta sempre també inadvertidament un mateix (*man selbst*).⁴⁷ Aquesta és la manera quotidiana de ser qui som. Com l'obertura, també el món s'articula de manera triple, sense deixar de ser unitari⁴⁸.

La indicació del ser-en-el-món centra la investigació i fa d'imperatiu fenomenològic que ens obliga a atendre al que es dona primàriament, al mos-

44. El 1923 Heidegger no distingeix encara entre *presència* o *estar-aquí davant* (*Vorhandenheit*, *Vorhandensein*) de l'ens i *ser-a-mà* (*Zubandenheit*, *Zubandensein*) (cf. GA 63, 93-94, 97-98). De fet, considera que la presència habitual de les coses consisteix en el seu venir a tomb i ser útil per als nostres assumptes, mentre que a *Ser i temps* això serà justament allò a mà (*zubanden*).

45. Aquest mode de ser s'expressa en alemany amb la preposició «*zu*», que significa per a, envers o respecte a.

46. Els altres amb qui convivim «surten a la llum precisament en allò que fem i que ens ocupa» (GA 63, 98).

47. «Un mateix topa amb si mateix en aquest estar ocupat en el tracte amb el món» (GA 63, 99). A *Ser i temps* Heidegger també situa en l'ocupació quotidiana, sense reflexió explícita, la qüestió del si-mateix (*Selbst*).

48. Heidegger parla el 1923 de món circumdant, món comú i món propi. «Que el món circumdant [*Umwelt*] sempre hi és en l'anar i venir més proper, en el tracte quotidià amb les coses també com a món comú [*Mitwelt*] i món propi [*Selbstwelt*]. Aquests termes no delimiten respectivament cap regió, sinó que són modes determinats d'aparèixer el món: cadascun mostra el seu específic caràcter d'entorn [*Um-Charakter*]. Aquest entorn no és més que la normalitat, la publicitat.» (GA 63, 102-103). Cf. GA 63, 98-99.

trar-se previ a tota reflexió teòrica. I quin és aquest *factum* fenomenològic? Doncs, el fet que ens trobem aquí, situats enmig de «la totalitat fenomènica de l'obertura» on compareixen significativament les coses, enxarxats en un «peculiar context remissiu» que ens resulta ontològicament familiar. L'àmbit del que és habitual, acostumat i normal és l'hàbitat on ens sabem moure des de sempre. Aquesta confiada proximitat a les coses i a les persones, aquest ja ser-nos-conegudes, no és una concepció de les coses, sinó la «manera de comparèixer del que hi ha mateix». ⁴⁹ El que hi ha es mostra de manera espacial: té caràcter d'entorn pragmàtic a partir de l'activitat-aquí de qui existeix (anem i venim, d'aquí cap allà; des de..., fins a...). De manera significativa i remissiva: unes coses, tasques i contextos remetent a d'altres, obrint tot un camp de joc. ⁵⁰ I de manera temporal: la quotidianitat, el sojornar en això i allò; ara-això per fer després-allò, abans no calgui fer allò altre.

En resum, ser en un món és estar ocupat amb alguna cosa, habitar un entorn quotidià: ser-hi, estar-s'hi (entretingut o avorrit, atent o despistat, relaxat o agitat...). Cuidar-se i tenir cura ⁵¹ —de coses, persones, situacions, símbols— no és només l'activitat d'una entitat concreta d'una particular regió objectiva del món ⁵², sinó la forma d'existència de la vida fàctica. Això té una significativitat ontològica tal, que es considera, a la vegada, com una forma bàsica del ser en general ⁵³. Així, el fenomen del ser-en-el-món integra tant la «vida» com el «món», entesos de manera corrent. ⁵⁴ Per això el cuidar (*Sorgen*) —com a ser-en— no està només agermanat amb el món, sinó també amb el si mateix (*Selbst*) ⁵⁵, com es repeteix a *Ser i temps*. A diferència del plantejament epistemològic, aquí no hi ha problema per connectar el si mateix i el món, la seva relació és el punt de partida.

2/ «Ser en el món» a Èsser i temps (1927)

El ser-en-el-món com a radicalització del plantejament fenomenològic. El terme «ser-en-el-món» diu la nostra copertinença amb el món. Significa que el

49. GA 63, 99.

50. Això és per tallar i remet a embotits, formatges, verdures i fruites, al cuinar, a les receptes locals, al repartiment de tasques a la llar... Aquest entramat remissiu condueix a la significativitat que caracteritza el quotidià ser-en-el-món, tal com s'explicita a *Ser i temps*.

51. «Aquest anar d'aquí cap allà en el context de remissions [*Verweisungszusammenhang*] caracteritza el cuidar com a tracte [*Sorgen als Umgeben*] (...). El veritable mode del propi ser en un món és el cuidar [*das Sorgen*], sigui fabricar, atendre els negocis, prendre possessió d'alguna cosa, impedir, evitar danys o pèrdues, etc. Allò entorn és la normalitat o terme mitjà, la publicitat del viure.» (GA 63, 101-102).

52. No és la simple activitat d'un ens entre d'altres, d'una entitat objectivament determinada («l'èsser humà»).

53. Cf. GA 63, 86.

54. Cf. GA 63, 103.

55. «D'alguna manera el cuidar es cuida sempre de si» (GA 63, 102).

nostre Dasein⁵⁶ (existir o ser-hi) està constituït com a relació amb el món⁵⁷, com a estar vinculats al món⁵⁸. No té sentit preguntar-se com es produeix ònticament el vincle entre Dasein i món, com si es tractés de dos ens independents, que es presenten aquí davant (*vorhanden*) per separat⁵⁹. El seu vincle és ontològic, constitueix el nostre ser i el del món. Estrictament parlant, no es tracta ben bé d'una relació entre dos ens: el Dasein no es pot identificar grolleraament amb l'ens «home»⁶⁰ o amb un mer objecte físic, ni el món, en sentit ontològic, és cap ens. No ens trobem amb una reedició de la relació epistemològica entre subjecte i objecte. El vincle intern de Dasein i món (que possibilita la compareixença de l'ens) no condueix a l'idealisme; de fet, Heidegger rebutja tot representacionalisme, sigui psicològic o transcendental. En tot cas, tampoc no ens mena vers cap forma de realisme, atès que el concepte de realitat es funda en un mode de ser entre altres modes de ser com ara la utilitat, l'eficiència, la brillantor d'allò bell, el corprement del sublim, el recolliment del recer, el caliu de l'amistat o la insondabilitat de l'esgarriós.

Només es pot parlar i pensar des del que som. Tot discurs, àdhuc el filosòfic, es produeix des d'un *factum*: des del fet que som, cosa que comporta no només un on, sinó també un com, un què / qui, un amb qui, un enmig de què... Aquest «des de» no es caracteritza pel contingut, sinó que té el caràcter «formal»⁶¹ del ja estar sempre situats, disposats i emplaçats d'alguna manera: d'entrada ja (hi) som. Ens trobem aquí o allà, així o aixà, amb aquests o aquells (o sols). Això és el que ens passa per alt més fàcilment: el *factum* que ja sempre hi som, fent, sentint, dient, pensant alguna cosa. Heidegger indica aquesta situació fenomenològica amb el terme «Dasein»⁶². Aquest ens cada

56. «Dasein» és un terme central a *Ser i temps* que indica la radical concreció de l'existència en cada cas meua. Actualment la majoria de traduccions el deixen en la versió alemanya, però es podria traduir com a ser-hi o existir. El problema de la darrera opció és que a *Ser i temps* «Existenz» designa específicament la forma de ser d'aquest ens; és a dir, del Dasein, de l'ens que sóc en cada cas, que comprèn el ser i, així, es relaciona amb el seu propi ser.

57. *Weltverhältnis* (Thomas 2006, 38).

58. *Weltbezogenheit*. (Adrián Escudero 2009, 117).

59. La distinció entre *òntic* (que fa referència a l'ens) i *ontològic* (que fa referència al ser) és bàsica en Heidegger. A nivell formal diem que *òntic* remet a *allò que és* (coses, entitats, subjectes, objectes, propietats, relacions), mentre que *ontològic* apunta a les *formes de ser*, d'aparèixer, de mostrar-se (l'ens). Fins i tot, al mateix fet d'aparèixer i mostrar-se.

60. El Dasein és un ens predominantment ontològic que, com diu Leyte, vira cap al ser. Fins al punt que es pot considerar una «pura expressió de ser (*Seinsausdruck*)» (*Sein und Zeit*, 12). Del ser que som.

61. *Formal* en el sentit de la indicació formal que es plenifica cada cop en l'existència situada i fàctica. Heidegger fa un ús positiu de l'adjectiu *formal*, distingint-lo del formal pur i abstracte que trobem en la lògica, en la matemàtica, etc.

62. A *Ser i temps* «Dasein» ha madurat i ja no es refereix de manera neutra (com al SS 1923) al ser-hi o existir indiferent de coses, animals, persones, etc. Es refereix exclusivament al meu ser-hi, al meu existir com a ser les possibilitats que l'estar situat en un món m'ofereix. Això el 1923 era designat com a «vida fàctica».

cop concret, singular i propi (o «meu»)⁶³, no és mai abstracte i es caracteritza per l'existència (poder-ser), el ser-en-cada-cas-meu i la comprensió del ser⁶⁴.

En les primeres pàgines de *Ser i temps* ja s'estableix que «al Dasein li pertany essencialment ser en un món».⁶⁵ Ser-en-el-món no és un ens, sinó l'estructura de ser constitutiva de l'ens que som (Dasein): només (hi) som sent-en-el-món. El vincle entre el món i nosaltres mateixos és definitori per a tots dos. Ni el si-mateix (*Selbst*) ni el món es poden concebre com a ens independents, ja que són moments de l'estructural ser-en-el-món⁶⁶, condicions ontològiques del Dasein, i no pas moments òntics del Dasein⁶⁷.

El ser-en-el-món és un fenomen bàsic que serveix de punt de partida i a priori per a l'anàlisi existencial de *Ser i temps*⁶⁸. Però cal dotar de contingut aquesta estructura que, inicialment, indica formalment la dimensió on compareix tot ens (àdhuc el nostre). Tugendhat, per exemple, entén el fet de partir del ser-en-el-món com una radicalització de la fenomenologia, en la mesura que fa innecessari el pas metòdic de l'*epokhé* husserliana cap «la dimensió de les formes de donació». Husserl concep la intencionalitat com un «posar objectivant» orientat «vers un món d'objectes», de manera que cal executar l'*epokhé* per obtenir la subjectivitat constituent de les objectivitats⁶⁹. En Heidegger això no seria necessari. No cal reduir l'ens intramundà «perquè en el seu estar-donat primari no és res que hagi estat objectivament posat», sinó que «pertany d'entrada al ser-en-el-món del Dasein»⁷⁰.

63. En un sentit semblant a Kierkegaard, Heidegger busca la «veritat» i «el nivell originari» en el màxim compromís existencial amb la vivència, en la primera persona, en allò que la visió teòrica considera radicalment subjectiu.
64. Heidegger li atribueix una triple primàcia. (i) Primàcia òntica per estar determinat en el seu ser per l'existència. (ii) Primàcia ontològica en tant que al Dasein li pertany una (pre-)comprensió del ser: tant de l'existència com de tot l'ens que no té la forma de ser del Dasein. (iii) Primàcia òntico-ontològica ja que la precomprensió és condició de tota ontologia. (Cf. *Sein und Zeit*, 13).
65. *Sein und Zeit*, 13.
66. En el primer curs després de la publicació de *Ser i temps* (SS 1927) diu Heidegger: «Si-mateix i món [*Selbst und Welt*] es copertanyen mútuament en un únic ens, el Dasein. Si-mateix i món no són dos ens, com el subjecte i l'objecte (...); més aviat, si-mateix i món són, en la unitat de l'estructura del ser-en-el-món, la determinació fonamental del mateix Dasein.» (GA 24, 422).
67. Aquestes qüestions les he tractat en la tesi doctoral. Pàez Blanch 2015: en el context de *Ser i temps* (368-374, 393-432) i en els cursos i textos post-*Ser i temps* del 1927-1930 (651-669, 670-677, 735-752).
68. Es pot entendre com la proto-interpretació de l'haver-hi fenomen, del ser o aparèixer. Només des de tal protofenomen i des de la seva precomprensió es pot distingir (en un cert grau) el món, el Dasein i els seus existenciaris.
69. Tugendhat 1970, 263-264.
70. Que Heidegger no estableixi la diferència entre el jo «real» (l'home) i el jo pur constituent no vol dir que retorni a la ingènua actitud natural pretranscendental i romangui amb «el jo com a part integrant del món objectiu real», sinó que «rebutja de ple la pressuposició que l'àmbit del ser empíric tingui el caràcter fonamental de la realitat objectiva («estar-aquí»)» (Tugendhat 1970, 266).

Heidegger rebutja la identificació husserliana entre *ser* i *ser posat*⁷¹, i torna a plantejar la pregunta pel sentit del ser⁷². També Von Herrmann creu que Heidegger, a diferència de Husserl a *Ideen*, no busca el món «en la direcció de l'horitzó universal de l'experiència possible de coses». El món no és (i) ni la totalitat de coses circummundanes (les coses particulars tematitzades en el vital parar-hi atenció), (ii) ni la totalitat de les coses reals, que s'estenen en la consciència d'un horitzó indeterminat⁷³. El món és un fenomen ontològic. Seguint Fink⁷⁴, Von Herrmann persevera en la diferència entre món i ens intramundà: el món no equival a allò que hi apareix (ens intramundà)⁷⁵. Malgrat l'ús òntic corrent del terme «món» que l'assimila amb la totalitat del real, ontològicament i filosòficament el món no s'ha de confondre amb l'ens intramundà –a mà (*zuhanden*) o present, que està aquí (*vorhanden*).

Accés i articulació del fenomen unitari del ser-en-el-món. És en la investigació ontològica de la primera secció de *Ser i temps* que el «ser-en-el-món» adquireix el seu ple significat filosòfic. La quotidianitat des d'on ha de tenir lloc l'anàlisi de l'existència no ha de dissenyar-se teòricament –com passava amb l'actitud natural de Husserl, segons Heidegger–, sinó que s'ha de guanyar des del fenomen. Paradoxalment, atènyer la immediatesa del trobar-se existint exigeix una preparació⁷⁶. Ara bé, tinguem clar que no ens *col·loquem* en la quotidianitat, sinó que *hi som* inicialment, abans de plantejar-nos-ho. És l'aire que respirem, el menjar que ens empassem, el despertar-nos i l'anar a dormir, el bullici dels carrers i la remor dels camins, les converses diàries i els silencis nocturns. El ser-en-el-món és el «lloc» fenomènic on es pot encetar una investigació ontològica sobre el sentit del ser. Aquesta ha d'assegurar-se un accés fenomenològic que permeti una anàlisi (existenciària) que no esbocini el fenomen, ni en destrueixi la vitalitat, l'amplitud i la interconnexió. Cal

71. *Sein=Gesetzsein* (Tugendhat 1970, 269).

72. La mera descoberta del ser-a-mà de l'útil (ens intramundà per excel·lència) exigeix una revisió crítica del sentit (general) del ser. L'establiment de l'existència (*Existenz*) com la nostra forma de ser exclusiva afegeix més llenya al foc. Ni l'ens més proper ni nosaltres mateixos no *som* en tant que *posats objectivament*.

73. Herrmann 2004, 54-55. Les coses circumdanes es manifesten en el viure quotidià més o menys atent (que encara no objectiva l'ens), mentre que les coses reals es manifesten objectivament en una consciència de tendència teoritzant.

74. Fink explicita la diferència cosmològica. Vegeu Fink 1985, 106-109; Fink 1960, 211, 216-217, 235-237.

75. «L'elaboració de la pregunta ontològicofonamental pel sentit del ser en general està determinada de bon principi per la *diferència ontològica entre el món i el que és intramundà*. (...) El món, que rau en una peculiar connexió amb el ser del Dasein, és la condició ontològica de la possibilitat pel ser-intramundà de l'ens.» (Herrmann 2004, 54).

76. Aquesta preparació és encetada per Heidegger en els seus cursos anteriors (KNS 1919 (GA 56/57), SS 1923 (GA 63), SS 1925 (GA 20), etc.) i plasmada en els primers paràgrafs de *Ser i temps* (§§ 9-13).

mantenir-se en el ric sòl fenomènic inicial –en l'haver-previ (*Vorhabe*)– que justifica tota comprensió fenomenològica.

En la seva primera articulació conceptual, en l'encapçalament de la primera secció de *Ser i temps*, s'estableix que aquest ser-en-el-món és (i) una estructura fonamental del Dasein, (ii) a priori respecte a tota interpretació d'aquest, (iii) amb caràcter de totalitat originària⁷⁷. Aquesta darrera nota condiciona la metodologia de *Ser i temps*: cal analitzar aquest fenomen sense falsejar-lo, sense que perdi el seu caràcter unitari i englobant.

El concepte indicatiu de ser-en-el-món (§12) té la funció de centrar-nos en el nostre Dasein, en el nostre existir concret i contextualitzat, bloquejant l'habitual dinàmica que ens porta a pensar-nos com un ens real donat, entre d'altres, i no com a Dasein. Les determinacions de ser del Dasein presentades (§ 9) –existència (poder-ser) i ser-en-cada-cas-meu– «s'han de veure i entendre sobre la base de la constitució de ser que anomenem *ser-en-el-món*»⁷⁸. Només des d'aquesta dimensió fenomènica primària, unitària i de caràcter total, es pot desenvolupar adequadament una analítica del Dasein que en desglossi la constitució ontològica. L'orientació metodològica de la investigació ens commina a analitzar els moments constitutius de l'estructura total unitària del ser-en-el-món (el *món*, el *qui* i el *ser-en*), sense que es donin l'esquena els uns als altres. Són moments tan irreductibles com interdependents, per això s'ha d'atendre a la seva codeterminació. Cada moment requereix els altres; tots es complementen en el fenomen articulat unitari, en el qual cadascun és una juntura bàsica però no exclusiva. Això sí, ni la cooriginarietat ni la voluntat de preservar la integritat del fenomen no han d'eliminar la diferència dels tres moments⁷⁹.

Presentem breument els tres moments estructurals del ser-en-el-món:

(1) El *món* (§§14-24). Què és i què vol dir «món»? Quin és el seu ser? Cal mostrar l'estructura ontològica del món i determinar-ne la mundanitat en termes de significativitat de l'obertura ontològica, la qual permet la manifestació del que hi ha com a allò que és. (2) «L'ens que és en cada cas en la forma del ser-en-el-món»⁸⁰ és un *qui* (§§25-27). Qui hi ha en el món

77. «Mantenint el punt de partida fixat en la investigació, s'haurà de posar al descobert en el Dasein una estructura fonamental: el ser-en-el-món [...]. Aquest «a priori» de la interpretació del Dasein no és una determinació reconstruïda a partir de fragments, sinó una estructura originària i sempre total. Aquesta permet, però, enfocaments diversos dels moments que la constitueixen. Mantenint constantment a la vista el tot sempre previ d'aquesta estructura, podem distingir fenomènicament aquests moments.» (*Sein und Zeit*, 41).

78. *Sein und Zeit*, 53.

79. En la mesura que són moments (en plural) d'un sol fenomen estructural, cal atendre a la seva diferència. La noció de moment emprada és semblant a la que usa Husserl en la tercera de les seves *Investigacions lògiques*.

80. *Sein und Zeit*, 53.

en la quotidianitat de terme mitjà del Dasein? El ser-en-el-món en tant que ser-amb i ser-si-mateix posa de manifest que, habitualment, el *qui* existeix de manera impròpia, i només comptades vegades ens fem nostre el «propí» ser-en-el-món (ens l'apropriem). (3) El *ser-en* com a tal (§§28-38). Cal aclarir el caràcter d'*en* mateix (*Inheit selbst*), el ser de l'*en* d'aquest ser-en-el-món.

El ser-en-el-món té una triple articulació estructural (qui/ser-en/món) que té la semblança d'una relació: ser-en (el món) com a relació entre algú (un qui, un agent) i el món. Però hem de tenir molt present que els *relata* d'aquesta aparent relació no són coses (ens). No s'ha de substancialitzar aquesta estructura, ni concebre-la ònticament, com quan pensem que hi ha algú real dins d'una totalitat òntica (món); és a dir, dins d'un univers de coses. La qüestió és més complexa, car el món no és una entitat, ni tan sols el conjunt de les entitats reals (noció habitual d'univers físic). El món s'ha de pensar ontològicament, en termes de ser i no d'ens.

Per exemple, Haugeland interpreta la codependència del *qui* i el *món* de forma normativista: un marc institucional, com un llenguatge (un món), no és autosubsistent, no existeix amb independència dels comportaments concrets dels *qui* hi habiten. Paral·lelament, cada *qui* (agent, lloc de responsabilitat i si-mateix) encarna una estructura essencial singular instituïda en el mateix comportament, que només té «sentit» en el marc que ajuda a constituir! Aquesta seria la «relació» de la parla i els parlants, i anàlogament la del món i el qui. Normes de comportament i agents responsables es coimpliquen –mundanitat i ipseïtat (estructura del qui) interpretades des del normativisme⁸¹. La coimplicació és la dada primària, el ser-en-el-món és primer respecte al *qui* i al *món*, no el precedeixen⁸². Per això el ser-en-el-món estableix l'àmbit fenomènic de partida que evita l'oposició moderna entre jo i món: el fenomen del món i el del si-mateix (*Selbst*) pertanyen al ser-en-el-món.

Ser-en i crítica al model epistemològic. Fixem-nos en el darrer dels moments del ser-en-el-món de cara a il·lustrar el vincle intern entre tots tres. El ser-en (del ser-en-el-món) no remet a la inclusió efectiva d'un ens dins d'un altre, com en una nina russa, ni s'ha de concebre des de la teoria de conjunts. No ens referim a elements independents que eventualment es troben els uns en els altres, sinó a una forma de ser essencial al nostre existir. El ser-en és refractari al sentit categorial de l'estar una cosa en o dins d'una altra⁸³. El

81. Cf. Haugeland 1990, 60-61.

82. «En efecte, en lloc d'una relació entre dues entitats, el ser-en-el-món és una sola entitat (sic) amb dos aspectes estructurals interdependents: si-mateix i món són com les dues cares d'una moneda» unides en el tot concret del *ser-en* (Haugeland 1990, 61).

83. Heidegger designa tècnicament això com a estar-dins (*Imwendigkeit*).

seu sentit és existenciari⁸⁴ i no espacial-categorial, segons el qual les coses presents (*vorhanden*) s'encabeixen les unes en les altres (les claus són dins de la bossa, les pipes al rebost). Ser-en significa habitar, estar familiaritzat amb, trobar-s'hi imbricat, ser-hi i estar-s'hi. L'espacialitat física i geomètrica es funden en l'espacialitat existenciària del nostre habitar el món (cf. §§19-24)⁸⁵.

El *ser-en* (*In-Sein*) s'elabora primerament com a *ser-vora*⁸⁶ (l'ens intramundà) i seguidament com a ser-amb (altres), en el benentès que ser-en-el-món implica tothora també ser-si-mateix (*Selbstsein*). És a dir, el ser-en s'explicita en diverses modalitats de ser-hi: (i) el ser a la vora i envers les coses, (ii) el conviure i estar amb els altres, i (iii) el ser un mateix qui existeix. Això es pot interpretar així: l'en del ser-en marca el «lloc» del Dasein existent en cada cas, és a dir, el seu *aquí*.⁸⁷ Aquest «lloc» no és una posició estàtica sinó la generació d'espai significatiu, una certa «mobilitat»⁸⁸: (i) vers les coses vora les quals existim, (ii) vers els altres amb els quals estem i (iii) vers aquell (si) mateix que som en cada cas. El nostre *Aquí* (*Da*) el som i es desenvolupa de tres maneres. És a dir, tenim tres maneres de ser-hi, d'existir situadament en un món. Aquests tres existenciaris articulen la constitució ontològica de l'Aquí (§§ 29-34): el trobar-se o disposició afectiva (*Befindlichkeit*), el comprendre (*Verstehen*) i la parla (*Rede*).⁸⁹ El Dasein és-en-el-món: es troba (afectivament disposat) en un món on (es) comprèn articuladament, és a dir, parlant i dient.

Heidegger presenta l'existenciari del ser-vora (*Sein bei*) amb relació al «món»⁹⁰, és a dir, a la immersió completa en els afers mundans que ens ocupen i ens preocupen, que ens arrosseguen en el corrent de l'existència

84. És a dir, referit al concepte específic d'existència com a ser-possible, haver-de-ser el seu ser, etc., que caracteritza el Dasein. Les coses físiques són, en canvi, pensades en un sentit categorial-substancial d'existència (*existentia* com a estar-aquí-davant (*Vorbandensein*) de la percepció i de l'atenció teòrica que pensa el real en termes de la ciència física).

85. Sobre això, ja n'he parlat al cap.1, amb relació al curs d'estiu del 1923 de Martin Heidegger.

86. *Ser-vora* en el sentit de *ser a la vora de, ser enmig de o ser entre*, entesos com un trobar-se enmig de les coses, en situacions, ambients, moments i contextos (normalment d'«acció»).

87. Recordem que *Dasein* significa literalment *ser-hi*, i aquest «hi» indicaria l'«aquí (*Da*)» del ser que som.

88. Encara que Heidegger no ho digui així, podríem parlar aquí d'una triple «intencionalitat». Vegeu Jorba 2013.

89. Aquests són tres existenciaris cooriginaris que articulen en cada cas amb el seu propi matís l'obertura (*Erschlossenheit*) i l'Aquí (*Da*) del Dasein. Són moments necessaris, però no autosuficients, sinó relacionals i relatius els uns als altres. La seva elaboració continua en els paràgrafs següents (§ 35-38) amb l'exposició de les seves formes *caigudes i quotidianes*: el xerrar (*Gerede*), la curiositat (*Neugier*) i l'ambigüitat (*Zweideutigkeit*).

90. Escriurem «món» així, com fa Heidegger, per referir-nos al sentit corrent del terme, és a dir, al conjunt de les coses amb què mantenim el tracte òntic habitual –coses que compareixen, això sí, gràcies al *món* en sentit ontològic–.

comuna⁹¹. El ser-vora el «món» es funda en el ser-en i no pas en l'estar-aquí (*Vorhandenheit*) de les coses que apareixen dins del món –les coses no tenen món, estan dins d'un món–. La nostra facticitat es manifesta en el fet de trobar-nos (a la) vora (de) les coses: aquesta és la nostra específica «realitat». El Dasein es comprèn habitualment a si mateix a partir de les coses de què s'ocupa.⁹² Consegüentment el nostre destí està lligat, en cada cas, amb el ser del que compareix intramundament; això fa que ens entenguem, ens valorem i ens tractem d'una certa manera.⁹³ Ens deixem dur pel món on vivim, pels quefers, tractes i negocis diaris, de manera que existim des d'una precomprensió quotidiana del ser (de l'ens intramundà), de caràcter historico-social. Vet aquí la inèrcia a deixar-nos portar pel que fem (i per com ho fem), així com per allò amb què topem en el món (és a dir, per l'ens intramundà)⁹⁴.

Que el Dasein és *fàctic* vol dir que, en tant que *ser-en-el-món*, ja sempre s'ha dispersat i fragmentat en una pluralitat de formes concretes de *ser-en*, aplegades sota el nom d'ocupació (*Besorgen*). L'ocupació s'explicita en diverses formes de ser vora les coses (de què ens ocupem i amb què ens mantenim ocupats) com: «heure-se-les amb, produir, cultivar i cuidar, usar, abandonar i deixar fer malbé alguna cosa, emprendre, dur a terme, esbrinar, interrogar, contemplar, discutir, determinar...»⁹⁵. També són formes ocupades de ser-en els modes deficientes d'oblidar-se de, desatendre, ometre, renunciar, etc.⁹⁶

En l'anàlisi existenciària vers la pregunta pel sentit del ser no hem de sortir mai del fenomen del ser-en-el-món.⁹⁷ De fet, no en podem sortir si no és per una deriva teòrica, miop respecte dels fenòmens fonamentals, com passa amb la tendència del pensament occidental a reduir tota relació de ser a una relació cognoscitiva. A la inèrcia existencial a interpretar ònticament (des de l'ens intramundà) el que és ontològic (com el ser-en), s'hi sobreposa la que pren el coneixement del món com a fenomen exemplar del ser-en. Aquesta propensió a sobreentendre-ho tot des del model del coneixement del món fa que «el ser-en-el-món –tot i ser prefenomenològicament experi-

91. Cf. *Sein und Zeit*, 54.

92. És a dir, a partir del «ser de l'ens que compareix per a ell dins del seu propi món» (*Sein und Zeit*, 56).

93. Que el Dasein és ser-en-el-món implica que «es comprèn ontològicament a si mateix –per tant, el seu ser-en-el-món– primer a partir de l'ens i del seu ser, de l'ens que no és ell mateix, però que compareix per a ell «dins» del seu món» (*Sein und Zeit*, 58).

94. Aquest moment és indicat conceptualment per Heidegger amb el terme ser-llençat (*Genworfenheit*).

95. *Sein und Zeit*, 56-57.

96. Tot això no és una reducció del Dasein al pragmàtic i econòmic, sinó que deriva del ser del Dasein, la cura (*Sorge*) (§ 41). La cura serà una primera interpretació unitària del ser del Dasein. Es pot concebre com una explicitació i una plenificació del ser-en-el-món, inicialment indicat de manera formal (estructura constitutiva del Dasein).

97. O «constitució necessària a priori del Dasein» (*Sein und Zeit*, 53).

mentat i conegut— esdevingui *invisible*). D'aquesta manera el ser-en-el-món s'acaba experimentant «ònticament com a «relació» entre un ens (món) i un altre (ànima)» i, tot seguit, s'estableix tal «experiència» com el punt de partida de l'epistemologia i de la metafísica, que veu la relació subjecte-objecte com el més evident de tot⁹⁸.

El model epistemològic de relació amb el món, però, suposa dos problemes. Per una banda, tot i reconèixer que el coneixement no forma part de la natura (objecte conegut), el subjecte on es dona el coneixement resta impensat —ontològicament indeterminat—. Per altra banda, la relació entre subjecte i objecte roman problemàtica. L'epistemologia es demana com es pot passar de l'esfera interior del subjecte a l'exterior que el subjecte pretén conèixer (món, coses, naturalesa), cosa que, segons Heidegger, conclou en un plantejament curt de vista del problema de la transcendència (trànsit entre dues esferes autònomes).⁹⁹ El mode cognoscitiu de la relació d'un jo amb les coses (el món) és un mode derivat del ser-en-el-món. Ni l'epistemologia moderna ni el representacionalisme són originaris¹⁰⁰; ambdós redueixen el ser-en-el-món a relació cognoscitiva. Aquest plantejament no és fals, sinó extern, formalment vacu i desajustat al fenomen: «subjecte i objecte no coincideixen en absolut amb Dasein i món».¹⁰¹

El fet de trobar-nos sempre immersos i implicats en les coses que tenim entre mans, posa en relleu el fet que el coneixement es basa en aquest ser enmig de les coses, en un «ja-ser-vora-del-món» previ a tota contemplació i embadaliment. Només a partir d'una disfunció, distorsió o «deficiència del quefer ocupat amb el món» pot sorgir «el coneixement com a determinació contemplativa del que està aquí». Aquesta deficiència s'expressa en el fet de deixar d'ocupar-se de..., de deixar de produir i d'arranjar, en la indiferència que no s'implica amb les coses, en la molèstia per la dificultat d'efectuar una tasca amb els pocs mitjans disponibles... És llavors quan ens aturem i ens podem quedar bocabadats vora alguna cosa, de manera que ens posem a inspeccionar el que hi ha davant nostre (Heidegger parla d'un «mer-

98. *Sein und Zeit*, 59. La malinterpretació té lloc en concebre's el ser-en des de l'estar-aquí (*Vorhandenheit*) de l'ens que hi ha dins del món i que fixem perceptivament.

99. La fenomenologia de Husserl, tot i els problemes que pugui tenir, no parla d'esferes autosuficients, ja que la intencionalitat és la dimensió on es poden distingir els dos pols, com a moments i no com a entitats autosubsistents, malgrat la lectura que Heidegger fa sovint del seu vell mestre.

100. La idea del coneixement teòric com a mode derivat de ser-en-el-món arrelat en el nivell primari del ser-en i la cura no és nova de *Ser i temps*. Ja hem exposat com, en el seu primer curs del 1919, Heidegger rebutjava el problema de l'existència del món extern, així com la solució realista i la idealista (vegeu cap.1).

101. *Sein und Zeit*, 60. En una nota al seu *Hüttenesemplar* Heidegger afegeix sorneguerament: «Certament que no! I tan poc coincideixen, que ja pel sol fet d'haver-los posat junts, fins i tot la negació resulta fatal.» (*Sein und Zeit*, 441).

romandre-vora-de...»). Sobre la base d'aquest peculiar mode de ser-en, més passiu i distanciat, l'ens compareix dins del món en el seu mer aspecte (*eídos*) i, correlativament, s'esdevé l'«explícit mirar-cap-a» allò que simplement se'ns presenta.¹⁰² La contemplació del que està aquí no exigeix sortir d'un mateix, sinó que es tracta d'una altra manera de ser «a fora» vora l'ens.¹⁰³ Aquest mode del ser-en on ens abstenim d'emprar i manipular les coses percep l'ens que està aquí. Aquesta captació del real és indissociable d'un cert dir, d'un enunciar allò captat *en tant que* la cosa que és: un martell, un mòbil, una persona. Allò aprehès es determina i s'expressa proposicionalment («el cel està tapat», «avui el mercat és ben ple»). Al capdavant, conèixer no és sortir de si i tornar amb el farcell ple de representacions externes¹⁰⁴, sinó que conèixer és un comportament, una forma d'ocupar-se (*Besorgen*) i de ser-en-el-món; i és que el Dasein ja és sempre defora en el món, vora coses, amb altres, enmig de tot plegat. Els cognoscents ja ens trobem en el món, no hem d'aconseguir accedir-hi per via teòrica.¹⁰⁵ Tot això no treu importància al coneixement, que suposa un guany d'un altre tipus. De fet, aquesta possibilitat de ser es pot desenvolupar com a tasca primordial, assumint la direcció global del ser-en-el-món. Però, fins i tot quan el coneixement domina el nostre existir, pressuposa el ser-en-el-món, atès que ell no pot crear el vincle de subjecte i món, sinó únicament explicar-lo.

El ser-en-el-món despullat en l'angoixa i la seva assumpció en la resolució. A la major part de la primera secció de *Ser i temps* es presenta el ser-en-el-món des de la quotidianitat, però això no esgota el fenomen. Tot al contrari, aquesta estructura de ser només esdevé existencialment «visible» i crida l'atenció en el declivi de la quotidianitat. L'ensorrament de la significativitat acostumada en la qual existim es constata en l'experiència de l'angoixa, que ens brinda una certa lucidesa existencial. En el § 40, el ser-en-el-món es manifesta descarnadament en la irrupció de l'angoixa, una mena de reducció existencial¹⁰⁶ que ens reconduïx de la fixació en l'ens vers el ser. L'angoixa permet una visió

102. *Sein und Zeit*, 61.

103. Hi ha una correlació estricta entre els modes de ser del Dasein (modes d'accés a l'ens) i les formes de comparèixer l'ens. A l'ocupar-se (*Besorgen*) del Dasein li pertoca el comparèixer l'ens a mà (*Zuhandenheit, Zuhandensein*), com a útil a mà (*zuhandenes Zeug*), mentre que a la contemplació li pertoca el comparèixer l'ens en el seu estar-aquí (*Vorhandenheit, Vorhandensein*), com a simple cosa present (*vorhandenes Ding*).

104. «Dirigint-se cap a... i aprehent quelcom, el Dasein no surt de la seva esfera interna, en la qual estaria primerament encapsulat, sinó que, pel seu mode primari de ser, ja és sempre «fora», vora d'un ens que compareix en el món ja descobert en cada cas.» (*Sein und Zeit*, 62).

105. Percebre, imaginar, errar, conèixer, contemplar són modes de ser-en (el món).

106. Sobre la reducció en Husserl i Heidegger, vegeu González-Guardiola 2015, 111-113; Bernet 1994.

lliure d'adherències òntiques d'estructures ontològiques bàsiques com el ser-en-el-món.¹⁰⁷ Per sospesar la importància del ser-en-el-món i no perdre's en les giragonses filosòfiques de la segona secció de *Ser i temps*, ha de quedar clar que la «sortida» de la quotidianitat, provocada per l'esfondrament del tracte acostumat amb les coses en l'angoixa, no ens transporta a un altre món –amb altres continguts–. Senzillament, en el gir vers l'existència pròpia (possibilitat per l'angoixa) es manifesta de manera originària i apropiada l'Aquí (*Da*) on ja ens trobàvem. En l'angoixa esdevé visible el ser-en-el-món quotidià, que no és destruït com a tal, sinó que queda modificat pel que fa al seu caràcter familiar¹⁰⁸. En esberlar-se la quotidianitat mitjana ens obrim a fenòmens usualment obstruïts. Per això, l'angoixa és una «obertura eminent», una «disposició afectiva fonamental» que exerceix un paper metodològicament clau, car en l'angoixa es guanya l'íntegre ser-en-el-món¹⁰⁹ –articulat en el contrast entre la singularitat del Dasein¹¹⁰ i l'amplitud del món obert.

Heidegger, en el fenomen de l'angoixa, hi distingeix dos moments: allò-davant-del-qual (*Wovor*) ens angoixem i allò-pel-qual (*Worum*) ens angoixem. Sorprenentment els dos moments apunten cap al mateix: nosaltres mateixos, el Dasein en tant que és en el món! A diferència del que passa amb la por (*Furcht*), no ens angoixem davant de res que provingui del món (ens intramundà), de res que ens preocupi en relació amb els nostres projectes o *modus vivendi*. Allò que ens angoixa no és determinat: no és res a mà, ni res que estigui aquí davant. Tampoc no ens angoixem pel que fan els altres ni per ells. El davant-de-què de l'angoixa és «*el ser-en-el-món com a tal*». L'angoixa fa patent la irrellevància del que ens envolta, ens ocupa i ens preocupa habitualment, és a dir, la «completa insignificança» del món. Allò amenaçant de l'angoixa no ve d'enlloc, ni ho trobem enlloc. Aquest *enlloc* indica l'«obertura del món com

107. En relació amb Husserl, Heidegger rebutja que l'actitud natural i les experiències privades (de la consciència) siguin evidències indiscutibles. Malgrat que les dues «reduccions» isolin, la reducció husserliana ens duu a la font última de la intel·ligibilitat (*ego* transcendent), mentre que la reducció de l'angoixa «revela al Dasein en tant que *dependent d'un sistema públic de significacions que ell no ha produït*» (Dreyfus 1991, 177).

108. Aquesta modificació també s'esdevé en els fenòmens del ser-vers-la-mort (§ 50-53) i de la consciència (§ 55-60) analitzats a *Ser i temps*. La crida de la consciència ens commina a assumir la nostra radical finitud.

En la meua tesi doctoral he defensat que, a *Ser i temps*, hi ha tres nivells (i modificacions) del ser-en-el-món –i del concepte de món, en particular–: familiaritat, inhospitalitat i apropiació. Aquests nivells vertebren una interpretació aprofundida de la qüestió del món a *Ser i temps*. Cf. Pàez Blanch 2015, 85-481.

109. Només des d'una «interpretació que acompanya i segueix els passos d'un comprendre afectivament disposat» es pot obtenir el donar-se *íntegre* del ser-en-el-món (*Sein und Zeit*, 184-185).

110. En l'angoixar-se el Dasein se singularitza. No en el sentit que es desvinculi de la resta de l'ens, sinó en el sentit que es posa en relleu, cosa que es pot aprofitar en una investigació fenomenològica de caràcter ontològic. No és un aïllar analític, ans una esquematització dels vincles relacionals que constitueixen el Dasein (com a ser-en-el-món).

a tal per al ser-en essencialment espacial»¹¹¹. L'amençador no s'apropa des d'una zona ni té direcció, perquè ja és aquí. Enlloc i, a la vegada, arreu, com si ho omplís tot, oprimint des de dins, crepitant i reptant des d'un mateix. L'enlloc òntic indica l'Aquí ontològic que som (Dasein), el mateix ser-en-el-món. Angoixar-se és la manera obscena de ser Aquí, que generalment resta dissimulat pels ropatges de la normalitat, del que transcorre d'acord amb la norma i l'habitualitat.

El món només ressalta quan, de sobte, es cancel·la la significativitat mitjana que havia prestat a l'ens¹¹²: «el davant-de-què de l'angoixa és el món com a tal», «la possibilitat d'allò a mà en general, és a dir, el món mateix»¹¹³. Amb això ni desapareix el món ni l'ens, però s'esvaeix l'ambient familiar des del qual vivíem les coses. L'ens ja no ens diu res. La mundanitat el feia comparèixer com a quelcom que ens «parlava» quotidianament (ens importava i ens afectava). Ara, en l'angoixa, el món familiar esfondrat deixa sentir el seu fons de nihilitat: el món no és res (òntic), no se sustenta en l'ens. El que talla la respiració i oprimeix no és cap ens ni conjunt òntic, sinó l'amplitud del món que va de la mà de la singularitat del ser-hi de cadascú¹¹⁴.

El món com a món (en la seva mundanitat), com a no-res d'ens en la seva insignificança, és comprès afectivament en la inhospitalitat (*Unheimlichkeit*), en el no-ser-a-casa (*Unzuhause*). Angoixat, neguitós i deficiat, hom es troba inhòspitament. Aquí hi impera l'antítesi de l'habitual ser-en domèstic i quotidià, caracteritzat com un «habitar en..., estar familiaritzat amb...». Aquest acomodat ser-en, regit pel domini públic de l'hom¹¹⁵ (§ 27), era un habitar tranquil i segur: «el clar i evident “estar com a casa”». Aquesta comoditat¹¹⁶ se'n va en orris amb l'angoixa que impedeix que quedem absorbits en el món, distrets en l'ocupació i oblidats de la insondabilitat del nostre ser-en-el-

111. *Sein und Zeit*, 186.

112. En l'angoixa «l'ens intramundà és en si mateix tan completament insignificant que, en virtut d'aquesta manca de significativitat de l'ens, només s'imposa encara més el món en la seva mundanitat» (*Sein und Zeit*, 187).

113. *Sein und Zeit*, 187.

114. «L'angoixa singularitza i obre el Dasein com un *solus ipse*. Aquest “solipsisme” existenciarí, lluny d'instaurar una cosa-subjecte en l'innocu buit d'un estar-aquí mancat de món, porta precisament el Dasein, en un sentit extrem, davant del seu món com a món, i, consegüentment, davant de si com a ser-en-el-món» (*Sein und Zeit*, 188). Aquest contrast s'elabora en el curs d'hivern 1929-1930 (GA 29/30) en el qual, en una nova interpretació temporoespacial de la pregunta pel món i pel qui, Heidegger parla d'amplitud (*Weite*) i punta (*Spitze*). Cf. Pàez Blanch 2015, 745-752.

115. A *Sein und Zeit*, l'hom (*das Man*) diu la manera impròpia d'existir del Dasein immers en la vida pública i ocupada.

116. Aquesta «comoditat» del trobar-se com a casa és existenciarí i constitutiva. No té a veure amb com li van les coses, de fet, al Dasein del cas. No es tracta de si ha tingut sort en la vida o ha fracassat i ha estat marginat.

món. La inhospitalitat comporta que el ser-en es mostri com a no-ser-a-casa quan «la familiaritat quotidiana col·lapsa».¹¹⁷ Existenciàriament, el ser-en-el-món familiar i acostumat és un mode del ser-en-el-món inhòspit i no a la inversa: «el no-ser-a-casa ha de ser concebut ontològic-existenciàriament com el fenomen més originari».¹¹⁸ Això no entra en contradicció amb el fet que habitualment experimentem l'existir com un ser-a-casa en el món. En resum, *existencialment* el primer i el que es mostra és el ser-en-el-món familiar, però *existenciàriament* el fonament rau en el no-ser-a-casa (que es mostra excepcionalment, p. e. en l'angoixa).

L'angoixa ha mostrat el nu ser-en-el-món com a possibilitat (per sobre de tota realitat o estar-aquí), com a radical fenomen de ser i com a nihilitat (absència de significativitat de l'ens que ens ocupa i preocupa quotidianament), com un inhòspit no-res sobre el qual existim.¹¹⁹ Però la narrativa de *Ser i temps* quedaria escapçada si no féssim menció de la modificació existencial que suposa l'estar-resolt o resolució (*Entschlossenheit*) de la segona secció del llibre. El Dasein, en resoldre's i decidir-se, s'apropia de la nihilitat de fons manifestada en l'angoixa, que la silenciosa crida de la consciència (*Gewissen*) ens commina a reconèixer. El fons inhòspit del nostre ser-en-el-món¹²⁰ pot ser assumit existencialment, obrint-nos a l'existència pròpia (o apropiada, en tant que aferrada des de la finitud i des del fàctic ser llençats en el món). La facticitat llençada és entomada responsablement i en «llibertat» des de l'Aquí més propi (manifestat com a Situació), ja que en la resolució l'existir es decideix a ser el que genuïnament és —existència llençada, poder-ser en cada cas meu—. D'aquesta manera el Dasein es guanya finitament a si mateix. Es recull en una peculiar unitat, ahora que es fa seu l'íntegre ser-en-el-món —només modificat en el seu com—. La resolució ens fa «lliures» en el sentit de «restar oberts al món». Resoldre's és obrir-se i disposar-se «pel tot del món, sense objectivar-lo»¹²¹. Per això es pot dir que la resolució (*Entschlossenheit*) és l'apropiació de l'obertura (*Erschlossenheit*) del món donada en l'existir quoti-

117. *Sein und Zeit*, 188-189.

118. La inhospitalitat és tan originària, que la caiguda (*Verfallen*) s'interpreta ara com a fugida existencial davant de la inhospitalitat del mateix ser-en-el-món. «La fugida cadent vers el ser-a-casa [*Zuhause*] de la publicitat és una fugida davant del no-ser-a-casa [*Unzuhause*], és a dir, davant la inhospitalitat [*Unheimlichkeit*] que es troba en el Dasein en tant que ser-en-el-món llençat i lliurat a si mateix en el seu ser» (*Sein und Zeit*, 189).

119. Cf. *Sein und Zeit*, 276.

120. L'angoixa «posa el Dasein davant del seu més propi ser-llençat i desvela la inhospitalitat del mode quotidianament familiar de ser-en-el-món» (*Sein und Zeit*, 342). Cf. Pàez Blanch 2015, 288 i ss..

121. Segons Held, el Dasein es pot recollir íntegrament i unitària, gràcies al fet que «el nostre ser com a tot és amenaçat per la possibilitat del no-res» manifestada en l'angoixa. L'angoixa ens ofereix la radical possibilitat de la mort i això permet «recollir-se des de la fragmentació en les múltiples situacions de la nostra vida» (Held 1992, 324).

dià. En rigor, la quotidianitat no es cancel·la, s'assumeix i s'il·lumina des de l'Aquí més propi, condicionat però lliure en tant que radical ser-possible. La resolució no modifica el «contingut» del (meu) món; no és un acte causal, efectiu o productiu d'ens. Això sí, el Dasein resolt existeix vora les coses, amb els altres i sent si mateix *d'una altra manera* que el que no ho està.¹²² El món –circumdant de l'útil i comú amb els altres– és determinat des d'una altra llum, des del més propi poder-ser-si-mateix.

3/ Reinterpretació del ser-en-el-món en termes de transcendència (1927-1929)

De la intencionalitat a la transcendència com a fenomen originari. En els cursos que segueixen la publicació de *Ser i temps*, el ser-en-el-món és reinterpretat de forma dinàmica en termes de transcendència, accentuant-ne el caràcter d'esdeveniment (ontològic i fundant). Partir del ser-en-el-món implicava una crítica al plantejament epistemològic modern i, ara, Heidegger deixa enrere la concepció tradicional de la transcendència per atansar-se a una concepció més originària. En les lliçons d'estiu del 1927 i del 1928, Heidegger intenta desfer-se de les formes habituals d'interpretar la intencionalitat com a relació subjecte-objecte, que afecten el concepte de transcendència. (i) La primera forma interpretativa objectiva la intencionalitat i l'entén com una relació efectiva entre ens reals que estan aquí (*vorhanden*). (ii) La segona interpretació de la intencionalitat comporta una subjectivació, en concebre-la com a immanent al subjecte, malgrat que ni Dasein equival a subjecte, ni la *intentionio* és un element psíquic que n'ateny un de físic, l'*intentum*. Aquí, la intencionalitat és vista com a relació perceptiva d'un subjecte amb un objecte, en la qual el subjecte ha de sortir de si per arribar a la cosa que rau fora d'ell¹²³. Ontològicament, la intencionalitat designa la relacionalitat mateixa (del Dasein amb les «coses») ¹²⁴, l'obertura al ser (de l'ens que compareix en el món), més que la referència expressa a un ens concret.

122. «Això no significa que el «món» a mà es torni altre «en el seu contingut», que el cercle dels altres sigui substituït per un de diferent, i malgrat tot, el comprensor estar-girat en l'ocupació vers allò a mà i el ser-amb sol·licit amb els altres queden determinats ara des del seu més propi poder-ser-si-mateix» (*Sein und Zeit*, 298). Ara, «la resolució dóna al Dasein la seva autèntica transparència» (*Sein und Zeit*, 299).

123. Cf. GA 24, 82-85. No s'ha de reduir la intencionalitat de manera psicològica o naturalista, ni la referència a l'ens a un apuntar indèxicament al que és –relació unívoca de cada vivència del subjecte amb cada objecte del món real. Per a una exposició de la intencionalitat en Husserl, cf. Jorba 2013.

124. GA 24, 91. La sola existència del Dasein ja significa que «l'ens compareix i pot comparèixer per a un altre i, per suposat, sense que el subjecte s'hi dirigeixi explícitament» (GA 26, 161-162).

Heidegger rebutja la concepció restrictiva de la intencionalitat com a transcendència òptica, que entén el referir-se a com a relació representativa amb l'ens¹²⁵. Per a ell, tot referir-se al que sigui (intencionalitat) es fonamenta ontològicament en el ser-en-el-món o transcendència.¹²⁶ La interpretació epistemològica de la transcendència escomet una subjectivació errònia de la intencionalitat: «el jo és una cosa que posseeix una esfera, on es troben encapsulades les seves vivències intencionals»¹²⁷. Però és que els comportaments intencionals mateixos «són» (la) transcendència, no cal establir a fortiori cap lligam entre esferes alienes («immanència» i «transcendència»). «La intencionalitat és la *ratio cognoscendi* de la transcendència i aquesta és la *ratio essendi* de la intencionalitat en els seus diferents modes»¹²⁸. En terminologia heideggeriana: l'estar-descobert (*Entdecktheit*) de l'ens només és possible des de l'estar-obert (*Erschlossenheit*) del ser, des d'una comprensió del ser que equival a la transcendència pensada ontològicament¹²⁹.

En aprofundir en els comportaments intencionals concrets, arribem a la transcendència originària, determinada pel caràcter del *sobrepasar*. Aquest és el tret ontològic comú dels diversos modes de ser-en del Dasein esmentats: (i) ser-respecte-a-si (*Zu-sich-sein*), (ii) ser-amb (*Mitsein*) altres i (iii) ser-vora (*Sein bei*) el que és a mà i el que està-aquí¹³⁰. La transcendència expressa unitàriament aquests nexes (*Bezüge*) del ser-en del Dasein i revela la familiaritat amb el món¹³¹. El 1928 Heidegger llegeix *Ser i temps* com un aclariment de la transcendència originària, identificada amb el ser-en-el-món i la comprensió del ser. La transcendència, com a constitució fonamental del Dasein (ser-hi), és condició de possibilitat de tota relació «intencional» amb l'ens, és a dir, del seu mostrar-se com l'ens que és¹³².

125. Cf. GA 26, 167-170.

126. Cf. GA 24, 82.

127. GA 24, 89.

128. GA 24, 91. Dreyfus 1991, 106-107: «La transcendència originària (ser-en-el-món, obertura) no és una cosa radicalment diferent de la transcendència òptica (tracte transparent amb coses específiques, descobrir); més aviat és la mateixa mena de tracte funcionant com a rerefons holístic a tot comportament que té un propòsit».

129. «Distingim entre l'estar-descobert un ens i l'obertura del seu ser. Només puc descobrir un ens, mitjançant la percepció o qualsevol altre mitjà d'accés, si el ser de l'ens ja està obert, o sigui, si el comprenc.» (GA 24, 101-102).

130. GA 24, 427-428.

131. La unitat de la transcendència rau en l'estar familiaritzat amb si mateix, amb l'altre i amb el que és a mà i el que està-aquí, que és propi del Dasein. Aquesta familiaritat és com a tal *familiaritat en un món*» (GA 24, 428).

132. Cf. GA 26, 170.

La transcendència en els seus tres moments. La transcendència va ocupar el lloc i la funció del ser-en-el-món a *Ser i temps*¹³³, i com aquest, els seus moments estructurals també seran tres: Dasein, món i ens¹³⁴. Aquest gir terminològic suposa canvis de contingut respecte de *Ser i temps*. En primer terme, el ser-en-el-món com a transcendència és *esdeveniment* (*Ereignis*), un *esdevenir en-el-món*. Expressa la irrupció d'un vector singular (ipseïtat o *Selbstheit*) des de l'obertura on es comprèn el ser, és a dir, des de l'imperar del món (*Walten der Welt*)¹³⁵. En segon terme, es continua parlant del món i del qui (designat senzillament com a Dasein), però el ser-en desapareix i ara es parla de l'ens com a tercera peça fonamental. Si a *Ser i temps* el ser-en semblava designar l'estructura sencera del ser-en-el-món –l'anàlisi del ser-en era una interpretació dels modes com el ser-hi *hi* és, com el Dasein és Aquí–, ara el ser-en es desdibuixa en ser expressat en la transcendència. Per altra banda, considero que parlar explícitament de l'ens en la nova interpretació fa la funció d'antídoto contra la lectura «idealista» de la transcendència¹³⁶. En contra de tota vel·leïtat subjectivista, cal entendre la transcendència com un esdeveniment estructurant que, en rigor, expressa l'esdevenir (d)el ser-en-el-món¹³⁷. Significa simultàniament la irrupció del Dasein enmig de l'ens en total (comprensió del ser de l'ens i inici de la història (*Geschichte*)) i l'entrada de l'ens en el món¹³⁸.

Els tres moments del moviment de transcendència es determinen topològicament, és a dir, en termes «espacials», atès que transcendir significa traspassar o sobrepassar (*überschreiten*), passar més enllà o sobreixir (*übersteigen*).

D'acord amb tot això, tenim que (i) el *Dasein* és el transcendent, el que transcedeix. És la resposta a la pregunta: qui transcedeix?¹³⁹ Ser-hi

133. Com que la transcendència (del Dasein) «supera cap a un món [*zu einer Welt überschreitet*], designem el fenomen fonamental de la transcendència amb l'expressió *ser-en-el-món*» (GA 26, 213).

134. Els tres moments són apuntats per primer cop al curs d'estiu del 1927, desenvolupats al curs d'estiu del 1928 i exposats, per escrit per primer cop, el 1929 a *De l'essència del fonament*.

135. Vegeu el curs d'hivern del 1929-1930 (GA 29/30, 507, 510, 527). Vegeu també GA 9, 164.

136. Perill plausible atès que la transcendència es predica del Dasein: la «transcendència del Dasein». Sobre el rebuig d'aquesta lectura idealista, vegeu Pàez Blanch 2015, 323-336, 348-363, 819-821.

137. «A *Ser i temps* el Dasein és ser-en-el-món, mentre que ara *esdevé* ser-en-el-món» (curs d'estiu del 1928) (Görland 1981, 8-9). Amb la transcendència com a sobrepassament de l'ens s'incrementa el dinamisme i la proximitat amb els fenòmens de la llibertat i de la voluntat.

138. Sobre el concepte de *Welteingang*, vegeu Pàez Blanch 2015, 631-641.

139. «Transcendent (que transcedeix) és el que efectua tal passar més enllà i es manté en el sobrepassar» (GA 9, 137).

(*Dasein*) és transcendir vers el món per sobre de l'ens¹⁴⁰. (ii) El *món* és la resposta a la pregunta: cap a on es transcedeix?¹⁴¹ El *món* és allò vers el qual el *Dasein* sobrepassa l'ens, que ara es comprèn sota la llum d'aquest món¹⁴². A diferència de com s'entén en la filosofia tradicional, aquí el *món* no és transcendent ni transcendit! No és l'ens (ni la seva totalitat), ni un objecte o una essència ideal, ans l'horitzó (cap a on transcendim), la dimensió de sentit precompresa que fa possible que l'ens es mostri dins d'un *món* i es compregui com a l'ens que és. (iii) A diferència de la concepció epistemològica, aquí *l'ens* no és el transcendent, sinó justament el que és sobrepassat. El transcendit és concebut, sobretot, com a ens en total¹⁴³ –també com a naturalesa–, i respon a la pregunta: què és transcendit? L'ens és el que es manifesta i té el caràcter del comparèixer¹⁴⁴, al contrari del *món* que no apareix mai¹⁴⁵.

Dasein, *món* i *ens* no són moments de la transcendència en el mateix sentit. L'ens no és un moment «ingredient» de la transcendència, mentre que el *Dasein* i el *món* no són res fora d'aquesta. L'ens mateix no depèn del *món* ni del *Dasein*¹⁴⁶. Per contra, com a ens que es mostra i és comprès en el seu ser, sí que en depèn (ontològicament). Elaborem una mica més aquests tres moments.

Concebut des de la transcendència el *Dasein* no s'esgota com a ens fàctic¹⁴⁷. El *Dasein* és l'ens que transcedeix (el qui), però tal transcendir no és cap acte, capacitat o facultat que tingui (com a ens), sinó la seva essència. La transcendència no s'ha d'interpretar en termes idealistes o transcendentalistes: s'esdevé, no és l'acte de ningú¹⁴⁸. Sobrepassar és l'esdeveniment fonamental gràcies al qual el *Dasein* es troba per primer cop en el *món* i es pot compor-

140. Transcendència equival a subjectivitat del subjecte, a la seva essència, al ser-en-el-món. «Ser-subjecte vol dir ser un ens en la transcendència i com a transcendència» (GA 9, 138). «Ser subjecte significa transcendir» (GA 26, 211).

141. «A això *cap al qual* [*woraufhin*] el *Dasein*, com a tal, transcedeix ho anomenem el *món* i determinem ara la transcendència com a *ser-en-el-món*» (GA 9, 139). Heidegger usa els termes següents: *woraufhin*, *woraufzu*, *wobin*.

142. Cf. GA 24, 425.

143. Perquè «el traspassament s'esdevé de manera total [*in Ganzheit*]» (GA 9, 139).

144. «En el traspassament sempre hi ha *qualcom* que és traspassat». Justament «l'ens mateix, qualsevol ens que pugui ser o arribar a ser desocultat pel *Dasein*, i per tant *també i precisament* aquest ens com al qual «ell mateix» existeix» (GA 9, 137-138).

145. «L'ens que pot arribar a comparèixer és allò superat, no el cap a on [*Wobin*]. Cap a on transcedeix el subjecte ho anomenem *món*.» (GA 26, 212)

146. Vegeu Pàez Blanch 2015, 321-336.

147. Aquest, ontològicament parlant, seria un segon moment.

148. La transcendència, en el tram que va de *Ser i temps* als cursos que el segueixen, «passa de ser una execució del *Dasein* [*Daseinsvollzug*] a convertir-se en un esdevenir [*Geschehen*] que li sobrevé al *Dasein*». (Görland 1981, 9).

tar respecte l'ens¹⁴⁹, inclòs el seu propi¹⁵⁰. El Dasein només arriba a (ser) si mateix en la mesura que ha transcendit l'ens en direcció a un món, sota la llum del qual en comprèn el ser¹⁵¹. El caràcter de si-mateix del Dasein es dona en el retorn des del món vers el qual s'ha transcendit –per sobre de l'ens en total¹⁵², constituït com a totalitat en transcendir–. A més, en la transcendència l'ens adquireix significativitat, «entra en el món»¹⁵³. En la transcendència té lloc la il·luminació que permet «que hi hagi partida», és a dir, fenòmens: l'ens entra en el joc de la manifestació, la presència i l'absència. Només ara és possible que l'ens esdevingui objecte i es contraposi a un subjecte¹⁵⁴. Si-mateix i món reposen en la unitat primària del transcendent ser-en-el-món¹⁵⁵. L'esdeveniment de la transcendència funda la comprensió del ser de tot ens –l'ens intramundà, l'altre Dasein i el Dasein mateix del cas¹⁵⁶.

4/ Abandonament del terme i reubicació de la qüestió (1935-1951)

La lluita entre món i terra (1935-1936). A *L'origen de l'obra d'art (1935-1936)* es mostra el vincle entre l'obra d'art i el món¹⁵⁷. Com ja s'apuntava al curs del 1919, el món no es pot reduir a un conjunt òntic (ni de caràcter còsic ni de caràcter objectiu). La seva essència consisteix a mundejar, mundar o fer món (*welten*)¹⁵⁸. El món impera (*waltet*) i permet els camins del viure humà. Malgrat que el terme ja no aparegui, es pot dir que ser-en-el-món és viure en

149. Cf. GA 26, 212. Comportament respecte de l'ens o intencionalitat.

150. «Existir significa originàriament superar. El mateix Dasein és la superació [*Überschritt*].» (GA 26, 211). «Perquè està constituït mitjançant el ser-en-el-món, el Dasein és un ens que és, en el seu ser, més enllà de si» (GA 24, 425).

151. La ipseïtat (*Selbstheit*) del Dasein no és òntica, «es funda en la seva transcendència» (GA 24, 426). Cf. GA 9, 138.

152. L'ens en total o «naturales». Vegeu Pàez Blanch 2015, 724-727, 732-734.

153. Heidegger parla d'un *ingrés en el món (Welteingang)* per part de l'ens. Aquest entrar l'ens en el món no és cap procés real ni causal en l'ens efectiu present, sinó l'adveniment de la història, de l'esdeveniment del ser, de la significativitat (cf. GA 26, 250-251; GA 9, 159).

154. «La transcendència que ha sobrepassat prèviament l'ens, i res més, és el que fa possible que això, prèviament sobrepassat, es contraposi com a ens al Dasein i s'aprengui com a contraposat» (GA 26, 212).

155. Cf. GA 24, 423.

156. Cf. GA 24, 249-250.

157. L'obra d'art té la virtut de mantenir oberta l'obertura del món on l'ens es manifesta (cf. GA 5, 31).

158. «El món no és la mera reunió de coses que estan aquí, comptables o incomptables, conegudes o desconegudes. El món tampoc no és un marc simplement imaginat o suposat en el qual sumem les coses que estan aquí. *El món mundeja [Welt waltet]* i és més que allò copsable i perceptible on creiem estar com a casa. El món no és mai un objecte davant nostre que es pot contemplar. El món és allò permanentment inobjectivable al qual estem sotmesos, mentre les vies del naixement i la mort, la ventura i la desventura, ens mantinguin captivats en el ser.» (GA 5, 30-31).

aquesta tessitura, sota el govern insondable del mundejar del món, anònim –en tant que no resideix en cap persona ni institució– i comú. Sense ser-ne el subjecte, cadascú de nosaltres és un moment essencial d'aquesta dinàmica de sentit, en la qual es descabdella la troca del temps i de l'espai (que dona el moment i el lloc a cada cosa).

En aquesta època Heidegger introdueix la diferència entre *món* i *terra*, entre una obertura reiterativa i una clausura impenitent. L'obra d'art aixeca acta de la lluita entre món i terra, que expressa l'esdeveniment històric de la veritat. La *terra* es clou en si mateixa, i en la seva rudesia arrecera i alberga. Inesgotable i impenetrable, la terra no se sotmet a res i quan se la vol dominar s'amaga del tot. Juga la funció de rerefons obscur que permet l'emergència fenomènica, la manifestació de l'ens (en un món). Per altra banda, el *món* representa l'obertura, l'amplitud i la familiaritat del viure històric significatiu. En la diferència entre el món i la terra, hi rau la seva unitat: «el món es funda sobre la terra i la terra traspua en el món».¹⁵⁹ En aquesta tensa copertinença, el món –assentat sobre la terra– aspira a sobreposar-s'hi. Però, ni la clausura de la terra no pot prescindir de l'obertura del món, ni el món no podria esbatanar-se sense el pòsit fermat de la terra obscura. Obrir-se (món) i tancar-se (terra) expressen el moviment històric del desocultament i de l'ocultament, el succeir de la presència des d'una absència constitutiva. Heidegger pensa el *joc* de llum i fosca en termes de *veritat* del ser, recollint la tensió familiaritat/inhospitalitat, dia/nit¹⁶⁰. Es tracta de la dinàmica històrica de la veritat del ser. La veritat pensada com a *des-ocultament* exigeix un ocultament de fons sobre el qual fundar-se¹⁶¹; com en l'estira-i-arronsa entre terra opaca i món obert que il·lumina l'ens. Aquest esdeveniment s'expressa filosòficament en la *clariana* (*Lichtung*)¹⁶², en la qual l'ens es pot mostrar en la seva veritat i presència (destacada, dissimulada o absent)¹⁶³. Després de tot

159. GA 5, 35.

160. La terra en Fink és «elemental i impenetrable que suporta primerament tota manifestivitat» (Fink 1990, 173) i «clusura de ser» (Fink 1977, 283). La nit sense límits és impenetrable al concepte, tot i ser la base del món diürn (comprensió de possibilitats) (cf. Vetter 2011, 201). Sobre «les dues cares del món»: Pàez Blanch 2015, 821-823.

161. Als anys trenta Heidegger comença a insistir en la veritat del ser com l'esdevenir-se històric en què el ser es dona com a des-ocultament. La veritat com a *a-létheia* (des-ocultament, *Unverborgenheit*) exigeix la *lethe*, l'ocultament originari, el fons fosc a partir del qual es pot des-ocultar el ser o des-cobrir quelcom.

162. «Enmig de l'ens en total, s'hi fa essencialment un lloc obert. Hi ha una clariana. Pensada des de l'ens, té més ser que l'ens. Però aquest centre obert no està envoltat d'ens, sinó que el mateix centre, la clariana, envolta tot l'ens com el no-res, del qual tenim tot just notícia.» (GA 5, 39-40).

163. La veritat òptica o estar-descobert (*Entdecktheit*) de l'ens esdevé possible per la veritat del ser o obertura (*Erschlossenheit*). «Només aquesta clariana ens regala i ens garanteix als homes accés a l'ens, tant a l'ens que no som nosaltres mateixos, com a l'ens que som nosaltres mateixos.» (GA 5, 40).

el que hem comentat, es pot entendre el vaivé entre terra i món¹⁶⁴ com una nova interpretació del ser-en-el-món de *Ser i temps* (en termes de veritat del ser), gràcies al qual hi ha fenomen, proximitat i llunyania.

El quarter (Geviert): una darrera reinterpretació del ser-en-el-món? Amb els anys el terme «ser-en-el-món» va desapareixent del vocabulari heideggerià¹⁶⁵, però seria inadequat considerar que s'abandona la direcció que aquest marca. El vell Heidegger empra noves designacions per referir-se al mateix fenomen. Fixem-nos en el quarter (*Geviert*) de què parla als anys cinquanta. La distribució espaciosimbòlica del mondejar del món (significativitat, obertura, comprensió del ser) és arranjada en quatre pols que es copertanyen i es codeterminen de manera dinàmica. Aquesta estructura es pot entendre com una repetició del que el jove Heidegger indicava amb el terme «ser-en-el-món». El quarter seria l'enèsima reinterpretació de la situació fenomènica originària —on ens trobem d'entrada—, incorporant-hi el matis dinàmic donat per la transcendència i la tensió historitzant anunciada per la lluita entre el món i la terra.

Aquest quarter es posa de manifest en el ser-cosa de la cosa¹⁶⁶. Les coses —escasses i d'una pobresa peculiar— donen lloc als espais, donen ocasió (temps) a d'altres coses, obren dinàmiques per a l'existència en servir la proximitat. En definitiva, deixen mondejar el món. El quarter té quatre pols: la terra, el cel, els divins i els mortals, acomboiats els uns amb els altres¹⁶⁷. La *terra* servicial, que tot ho sosté, floreix i dóna fruit; s'estén en la geografia canviant, en animals i plantes. El *cel* és el dessobre, camí del sol, curs de la lluna, òrbites astrals, estacions i transicions; llum del dia i foscor de la nit, «l'acollidor i l'inhospitalari del temps que fa». Els *divins* són missatgers que fan senyals, fugaces indicacions del sagrat, del lloc on els déus apareixen i s'enretiren¹⁶⁸. Per acabar, els *mortals* són els homes, els únics que poden morir¹⁶⁹. Cada cop que n'esmentem un dels quatre som remesos als altres tres, tot i que la simplicitat dels quatre només queda recollida en el quarter. Les quatre «regions del món» són codependents. Terra i cel, mortals i divins, es

164. L'esdevenir-se de la veritat en la «lluita primigènia entre clariana i encobriment» (GA 5, 42).

165. Per exemple, al llarg de les voluminoses *Contribucions a la filosofia* (1936-38) hi trobem una sola ocurrència del terme (cf. GA 65, 295) i, encara, en referència a *Ser i temps*.

166. La cosa (*Ding*) és propera i no-objectiva, com el pont (*Construir, habitar, pensar* (1951)) o la gerra (*La cosa* (1951)), la qual no és cosa en el sentit de la *res* romana, de l'ens medieval o de l'objecte modern (cf. GA 7, 179).

167. Cf. GA 7, 151, 179-180.

168. GA 7, 151.

169. «Només l'home mor i, a més, permanentment mentre és a la terra, sota el cel, davant dels divins» (GA 7, 152).

confien els uns als altres en la seva unió múltiple, es lliuren recíprocament¹⁷⁰. Aquesta dinàmica és el món en el seu esdevenir, el mondejar (*welten*). Però només des de la *cosa*, que dona espai i temps, restem en la simplicitat del món (quarter). En deixar ser a la cosa (en el genuí pensar, construir i habitar) ens atensem al món; som en el món de manera essencial i genuïna¹⁷¹. En l'habitar els mortals són en el quarter, *hi són*. A *Ser i temps*, habitar era una de les concrecions del ser-en. Per tant, ara, ser en el món significa habitar el quarter: sobre la terra, sota el cel, entre els mortals, davant dels déus (o de la seva absència). *Habitar* equival a cuidar i respectar l'essència del quarter¹⁷². El silenciós *servar* (*schonen*) l'essència del quarter es correspon amb l'assumpció finita i apropiada del ser-en-el-món (existir vora les coses, amb altres, com a si mateix), de *Ser i temps*. En *servar* es conserva i es guanya una estança, s'assumeix l'Aquí on (hi) som (*Dasein*). Així, habitem el món¹⁷³.

5/ Influència en d'altres autors

La llarga ombra del concepte de ser-en-el-món i d'allò que aquest indica arriba fins als nostres dies. En faré una succinta presentació, agrupant les influències en tres grups.

(i) En el si de la fenomenologia hi ha una influència generalitzada del plantejament del ser-en-el-món, més enllà que es tracti d'autors que segueixin o rebutgin el pensament general de Heidegger. Cal remarcar la proximitat del plantejament del ser-en-el-món, amb la qüestió del món de la vida en el darrer Husserl, especialment a *La crisi de les ciències europees i la fenomenologia transcendental* (1936)¹⁷⁴. La influència és pregona en autors com E. Fink i M. Merleau-Ponty, com es mostra en la seva interpretació de la intencionalitat operant¹⁷⁵. Merleau-Ponty, en la *Fenomenologia de la percepció* (1945), parla de l'*être au monde* d'un subjecte encarnat¹⁷⁶: ser-en-el-món com a ser-devers-el-món. Es tracta d'una intencionalitat pràctica prefigurada per l'existència del

170. «El joc d'espills de la simplicitat que s'esdevé pròpiament de terra i cel, divins i mortals» (GA 7, 180).

171. Cf. GA 7, 182.

172. A *Ser i temps* el ser del *Dasein* s'havia determinat com a cura.

173. «L'habitar no deixa de ser més aviat un estar-se vora les coses. L'habitar com a *servar* resguarda el quarter en allò a la vora del qual els mortals s'estan: en les coses.» (GA 7, 153).

174. Cf. González-Guardiola 2012.

175. La visió del ser-en-el-món en termes de transcendència originària (cf. cap.3) lliga amb la intencionalitat operant d'origen husserlià, explícitament elaborada en Fink i Merleau-Ponty. Veure: Bech 2015, esp. 123-130.

176. «El cos és el vehicle de l'ésser vers el món, i tenir un cos suposa per a un vivent unir-se a un medi definit, confondre's amb certs projectes i comprometre's [amb ells] contínuament» (Merleau-Ponty 1945, 7).

cos, el qual no es redueix ni a mera organicitat ni a mer pensament. El cos viu tendeix cap al món, és la vinculació amb les coses, l'obertura del camp d'acció, prèvia a tota reflexió o decisió deliberada¹⁷⁷. A més, trobem diversos fenomenòlegs contraris a les divisions epistemològiques modernes, com J. Patočka, L. Landgrebe i K. Held, que segueixen el camí marcat amb el terme «ser-en-el-món». Propers a la fenomenologia, però amb plantejaments híbrids, hi ha autors importants que assumeixen part d'aquest llegat: E. Tugendhat (entre la fenomenologia i la filosofia analítica), P. Sloterdijk (en la trilogia d'*E.sferes*) i, en un sentit més soterrat, però fonamental, el concepte influï en les investigacions historicofilosòfiques i «arqueològiques» de M. Foucault.

(ii) En el món angloparlant s'ha produït els darrers vint-i-cinc anys un renaixement del pensament fenomenològic i hermenèutic. Un epicentre d'aquest renaixement el trobem en el llibre de H. L. Dreyfus titulat justament *Being-in-the-world*. La seva interpretació pragmàtica se centra en la primera secció de *Ser i temps*, i rebaixa la intensitat ontològica del text original. En tot cas, la seva lectura ha generat tant d'interès com debat¹⁷⁸. Seguint aquest impuls, han aparegut altres filòsofs que han insistit en el plantejament existencial del ser-en-el-món: T. Carman, el qual, a *Heidegger's Analytic* (2003), accentua l'aspecte hermenèutic i discursiu de *Ser i temps*, alhora que insisteix en l'existir propi o autèntic i incorpora, així, la segona secció de l'obra; J. Malpas, que se centra en l'espacialitat; J. Haugeland, amb una original interpretació normativista; M. Wrathall, etc. Aquesta revaloració, sobretot nord-americana, del pensament heideggerià en una versió pragmatista i hermenèutica ha arribat al punt d'adquirir expressió cinematogràfica. El 2010 es va rodar la pel·lícula *Being-in-the-world*, que vol difondre aquesta peculiar concepció del ser-en-el-món com a tracte amb les coses¹⁷⁹.

(iii) En l'àmbit de les ciències, la incidència del concepte ha estat especialment potent en l'àmbit de la psicopatologia. El punt de partida del ser-en-el-món, com a viure familiarment en el món (quotidià i habitual), es distorsiona i s'esquerda en l'experiència de l'estranyament, l'alienació i la dificultat per apropiar-se de la pròpia existència (forma inhòspita i alterada de ser-en-el-món). La influència del ser-en-el-món en la psiquiatria comença en

177. Sobre el cos vivent (*Leib, cos vivent*), no-objectiu i, en tant que posició i moviment, fundant de tot subjecte, així com sobre la noció tardana de carn (*chair*) en Merleau-Ponty, vegeu Escribano 2013, esp. 150-152.

178. Hi ha dos volums en honor a H. L. Dreyfus que mostren l'abast d'aquesta represa de la problemàtica del ser-en-el-món: el volum 1 es titula *Heidegger, Authenticity, and Modernity*, i el volum 2, *Heidegger, Coping, and Cognitive Science*. Ambdós van ser publicats el 2000 a MIT Press, editats per J. Malpas i M. Wrathall.

179. És una pel·lícula de Tao Ruspoli, amb entrevistes a especialistes angloparlants sobre el pensament de Heidegger i amb l'aparició de persones que excel·leixen en un peculiar tracte amb el món, com ara fusters, músics, esportistes, etc.

vida de Heidegger, amb els treballs de L. Binswanger¹⁸⁰, M. Boss¹⁸¹, W. Blankenburg¹⁸² i H. Tellenbach, per esmentar-ne només alguns. Aquest influx el podem resseguir sense problemes en A. Tatossian o A. Kraus, fins a arribar a l'actualitat, amb autors de relleu com G. Stanghellini, T. Fuchs o F. Svenaeus (que intenta una fenomenologia de la medicina, la salut i la malaltia).

Per altra banda, la concepció del ser-en-el-món ha resultat suggeridora per a la teoria de l'arquitectura, com és patent en els plantejaments de C. Norberg-Schulz (contextualisme) i K. Frampton (regionalisme crític).

Bibliografia

- Fink, Eugen (1960) *Spiel als Weltsymbol*, Stuttgart: Wilhelm Kohlhammer.
 = = (1977) *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*, Freiburg – München: Karl Alber.
 = = (1985) *Einleitung in die Philosophie*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
 = = (1990) *Welt und Endlichkeit*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
 Heidegger, Martin (1987) «Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem» (lliçons Freiburg, semestre de postguerra 1919 (KNS 1919)), a: *Zur Bestimmung der Philosophie* (GA 56/57 ed. B. Heimbüchel), Frankfurt a.M: Vittorio Klostermann, 3-117.
 = = (1988) *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (lliçons Freiburg, semestre postguerra 1919 (KNS 1919)), (GA 63 ed. K. Bröcker-Oltmanns), Frankfurt a.M: Vittorio Klostermann.
 = = (1993) *Sein und Zeit* (publicat originalment el 1927), (GA 63 ed. K. Bröcker-Oltmanns), Tübingen: Max Niemeyer.
 = = (1950, 2003) «Der Ursprung des Kunstwerkes» (1935/36), a: *Holzwege* (GA 5 ed. F.-W. v. Herrmann), Frankfurt a.M: Vittorio Klostermann, 1-74.
 = = (1954, 2000) «Das Ding» (1950), a: *Vorträge und Aufsätze* (GA 7, ed. F.-W. von Herrmann), Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 165-187 [151-179].

180. Binswanger provenia de la psicoanàlisi i es convertí en fervorós defensor de l'aplicació d'un model d'anàlisi dels comportaments de l'esquizofrènic basat en el seu ser-en-el-món. Trobem interessants anàlisis i interpretacions concretes en el seu llibre del 1956, *Tres formes del Dasein desventurat. Exaltació, excentricitat, manierisme*.
181. El psiquiatra suís Medard Boss mantingué una relació filosòfica amb Martin Heidegger des del 1947 en endavant, amb una correspondència de més de 250 cartes. Durant deu anys (1959-1969) organitzà una sèrie de seminaris de Heidegger a Zollikon (Suïssa), amb participants del món de la medicina, la psicologia i la psiquiatria.
182. Blankenburg tematitzà la irrupció de l'existència esquizofrènica a partir de la pèrdua de l'evidència natural (*natürliche Selbsterständlichkeit*), és a dir, del sòl habitual i familiar sobre el qual ens comportem habitualment.

- = = (1954, 2000) «*Bauen Wohnen Denken*» (1951), a: *Vorträge und Aufsätze* (GA 7, ed. F.-W. von Herrmann), Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 147-164 [139-156].
- Merleau-Ponty, Maurice (1945) *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard.

Bibliografia secundària

- Adrián Escudero, Jesús (2009) *El lenguaje de Heidegger (Diccionario filosófico 1912-1927)*, Barcelona: Herder.
- = = (2010) *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, Barcelona: Herder.
- Bech, Josep M. (2015) «La intencionalitat operant (*fungierende Intentionalität*)», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, XXVI, 2015: 117-131.
- Bernet, Rudolf (1994) «*Phenomenological Reduction and the Double Life of the Subject*», a T. Kisiel i J. van Buren (eds.), *Reading Heidegger from the start (Essays in his earliest thought)*, Albany: State University of New York Press, 245-267.
- Dreyfus, Hubert Lederer (1991) *Being-in-the-World*, Massachusetts: MIT Press.
- Escribano, Xavier (2013) «Cos viscut (*Leib*)», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, XXIV 2013: 135-154.
- Gama, Luís Eduardo (2011) «*Las indicaciones formales y la filosofía como pregunta*», a F. de Lara, *Entre fenomenología y hermenéutica*, Madrid - México: Plaza y Valds, 43-70.
- González-Guardiola, Joan (2012) «Món de la vida (*Lebenswelt*)», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, XXIII, 2012: 155-169.
- = = (2015) «*Reducció*», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, XXVI, 2015: 89-116.
- Haugeland, John (1990) «*Dasein's Disclosedness*», *The Southern Journal of Philosophy* 28, Supplement, University of Memphis: Wiley Blackwell: 51-74.
- Held, Klaus (1992), «*Die Welt und die Dinge*», a C. Jamme i K. Harries (eds.), *Martin Heidegger: Kunst Politik Technik*, München: Wilhelm Fink, 319-333.
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von (2004, 1974) *Subjekt und Dasein (Grundbegriffe von Sein und Zeit)*, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann.
- Jorba, Marta (2013) «*Intencionalitat*», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, XXIV, 2013: 115-154.
- Kisiel, Theodore (2007) «*Das Versagen von Sein und Zeit: 1927-1930*», a: RENTSCH, Thomas (ed.), *Martin Heidegger: Sein und Zeit*, Berlin: Akademie Verlag, 253-279.
- Leyte, Arturo (2005) *Heidegger*, Madrid: Alianza Editorial.
- Pàez-Blanch, Raimon (2015) *Heidegger i la qüestió del món (1927/30)*, Barcelona: Universitat de Barcelona [Tesi doctoral: <http://www.tdx.cat/handle/10803/296674>].

- Pedragosa, Pau (2012) «Espana», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, XXIII, 2012: 198-208.
- Pereña, Francesc; Serrahima, Carlota (2014) «Consciència (*Bewusstsein*) i Jo (*Ich*)», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, XXV, 2014: 219-253.
- Rodríguez, Ramón (1997) *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, Madrid: Tecnos.
- Thomas, Egbert (2006) *Der Weltbegriff in Heideggers Sein und Zeit*, Frankfurt a.M.: Peter Lang.
- Tugendhat, Ernst (1970) *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Vetter, Helmuth (2011) «Die nächtliche Seite der Welt (*Anmerkungen zu Martin Heidegger und Eugen Fink*)», a C. Nielsen i H.R. Sepp (eds.), *Welt denken (Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks)*, Freiburg – München: Karl Alber, 184-207.
- Xolocotzi-Yáñez, Ángel (2004) *Fenomenología de la vida fáctica (Heidegger y su camino a Ser y tiempo)*, México: Plaza y Valdés.