

**SER I TEMPS:  
UNA EXPERIÈNCIA DEL TEMPS COM A  
HORITZÓ COMPRENSIU DEL SER**

**Israel Saperas Coll**

Per citar o enllaçar aquest document:  
Para citar o enlazar este documento:  
Use this url to cite or link to this publication:  
<http://hdl.handle.net/10803/668197>



<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.ca>

Aquesta obra està subjecta a una llicència Creative Commons Reconeixement-NoComercial

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial licence



TESI DOCTORAL

***SER I TEMPS: UNA EXPERIÈNCIA DEL  
TEMPS COM A HORIZÓ COMPRESIU  
DEL SER***

Israel Saperas Coll

2019





TESI DOCTORAL

***SER I TEMPS: UNA EXPERIÈNCIA DEL  
TEMPS COM A HORIZÓ COMPRESIU  
DEL SER***

Israel Saperas Coll

2019

PROGRAMA DE DOCTORAT

Ciències Humanes, del Patrimoni i de la Cultura

Direcció de la tesi: Dr. Jesús Adrián Escudero

Codirecció i tutoria de la tesi: Dr. Jörg Rudolf Zimmer

Memòria presentada per optar al títol de doctor per la Universitat de Girona



## *Resum*

Aquesta tesi consisteix en una investigació ontològica de caràcter fenomenològic-hermenèutic de l'obra *Sein und Zeit* (*Ser i temps*) de Martin Heidegger. Una lectura-experiència ontològica, efectuada a través d'un conjunt de meditacions, que ens obre a l'experiència del sentit del ser que suscita *Ser i temps* i amb la qual constatem la seva viabilitat ontològica. O sia: sostenim que la pregunta pel sentit del ser (el projecte ontològic heideggerià a *Ser i temps*) es respon satisfactòriament a *Ser i temps*. Naturalment, aquesta experiència-resposta s'oposa a l'habitual i inert interpretació lògica-formal d'aquesta magna obra, ja que insensible al vincle essencial entre el nostre ser i el ser no li queda més remei que postular el seu fracàs ontològic. Altrament, l'experiència que defensem és plenament viscuda per raó que implica de forma essencial, a mesura que es llegeix el text, una gradual transformació crítica a nivell personal de la nostra existència quotidiana, de manera que transitem conduïts per l'angoixa de la impropietat a la propietat existencial, la qual cosa possibilita l'accés al ser des de i en la immersió profunda en el nostre ser. Dit més tècnicament, l'experiència del sentit del ser és la realització de l'analítica existencial (ontologia del *Dasein*) a través de la qual es consuma l'ontologia fonamental. Tanmateix, la plenitud de la culminació exitosa del projecte ontològic heideggerià no queda limitat en l'assoliment experimental del sentit del ser, sinó en anar més enllà d'aquest, des de i en ell, accedint al mateix ser. Per això, la consumació de l'experiència del sentit del ser (l'efectuació de l'ontologia fonamental) se'ns mostra com l'ingrés en la mateixa revelació del ser com a no-res i temps protooriginari des de i en la immersió en el sentit del ser com a temporalitat extàtico-horitzontal. Paral·lelament, en el mateix procés de desenvolupament i finalització de l'experiència ontològica es desplega la comprensió i l'esclariment del perquè de la insatisfacció del pensador alemany respecte el seu propi projecte ontològic.

La tesi s'organitza principalment en dues parts. D'una banda, una de caràcter teòric que comprèn una explicació sintètica de la naturalesa i l'evolució del concepte de temps de Heidegger a fi d'entendre com es va gestant la seva noció de temps com a horitzó comprensiu del ser; i seguidament, una exposició de l'estat de la recerca actual i significatiu a l'entorn de la viabilitat

del projecte ontològic de *Ser i temps*. De l'altra, una part pràctica, la relativa a l'experiència purament filosòfica, articulada per les nostres meditacions resultants de la lectura atenta al text heideggerià (meditacions inicials, de desenvolupament i de consumació) que ens aboquen progressivament a la ja al·ludida experiència del ser com a temps protooriginari des de i en el temps com a horitzó comprensiu del ser (sentit del ser).

## *Resumen*

Esta tesis consiste en una investigación ontológica de carácter fenomenológico-hermenéutico de la obra *Sein und Zeit* (*Ser y tiempo*) de Martin Heidegger. Una experiencia-lectura ontológica, efectuada mediante un conjunto de meditaciones, que nos abre a la experiencia del sentido del ser que suscita *Ser y tiempo* y con la cual constatamos su viabilidad ontológica. O sea: sostenemos que la pregunta por el sentido del ser (el proyecto ontológico heideggeriano en *Ser y tiempo*) es respondida satisfactoriamente en *Ser y tiempo*. Naturalmente, esta experiencia-respuesta se opone a la habitual y inerte interpretación lógica-formal de esta magna obra, ya que por su insensibilidad al vínculo esencial entre nuestro ser y el ser no le queda más remedio que postular su fracaso ontológico. De otro modo, la experiencia que defendemos es plenamente vivida en razón que implica de modo esencial, a medida que se lee el texto, una gradual transformación crítica a nivel personal de nuestra existencia cotidiana, de forma que transitamos llevados por la angustia de la impropiedad a la propiedad existencial, la cual cosa nos posibilita el acceso al ser des de y en la inmersión profunda en nuestro ser. Dicho más técnicamente, la experiencia del sentido del ser es la realización de la analítica existencial (ontología del *Dasein*) mediante la cual se consuma la ontología fundamental. Sin embargo, la plenitud de la culminación exitosa del proyecto ontológico heideggeriano no reside en la consecución experimental del sentido del ser, sino en ir más allá de éste, desde y en él, accediendo al mismo ser. Por esto, la consumación de la experiencia del sentido del ser (la efectuación de la ontología fundamental) se nos muestra como el ingreso en la misma revelación del ser como nada y tiempo protooriginario des de y en la inmersión en el sentido del ser como temporalidad extática-horizontal. Paralelamente, en el desarrollo y finalización de la experiencia ontológica nace y madura gradualmente la comprensión del porqué de la insatisfacción del pensador alemán respecto su propio proyecto ontológico.

La tesis se organiza principalmente en dos partes. Por un lado, una de carácter teórico que comprende una explicación sintética de la naturaleza i la evolución del concepto de tiempo de Heidegger con vistas a entender cómo se va gestando su noción de tiempo como horizonte



comprensivo del ser; y a continuación, una exposición del estado de investigación actual y significativo alrededor de la viabilidad del proyecto ontológico de *Ser y tiempo*. Por otro lado, una parte práctica, la relativa a la experiencia puramente filosófica, articulada por nuestras meditaciones resultantes de la lectura atenta al texto heideggeriano (meditaciones fundamentales, de desarrollo y de consumación) que nos conducen progresivamente a la ya aludida experiencia del ser como tiempo protooriginario des de y en el tiempo como horizonte comprensivo del ser (sentido del ser).

## *Abstract*

This thesis consists of an ontological investigation of phenomenological-hermeneutic character of the work *Sein und Zeit (Being and time)* of Martin Heidegger. An ontological experience-reading, carried out through a set of meditations, which opens us to the experience of the sense of Being that arouses *Being and time* and with which we observe its ontological viability. That is: we maintain that the question of the sense of Being (the Heideggerian ontological project in *Being and time*) is satisfactorily answered in *Being and time*. Of course, this experience-response is opposed to the usual inert logical-formal interpretation of this supreme work, because its insensibility to the essential link between our being and the Being has no choice but to postulate its ontological failure. Otherwise, the experience we defend is fully lived on the grounds that it essentially implies, as the text is read, a gradual critical transformation at the personal level of our everyday existence, so that we travel through the anguish of impropriety to existential property, which allows us access to Being from and in deep immersion in our being. More technically, the experience of the sense of Being is the realization of the existential analytics (ontology of the *Dasein*) through which the fundamental ontology is consumed. However, the fullness of the successful culmination of the Heideggerian ontological project does not lie in the experimental attainment of the sense of Being, but in going beyond it, from and in it, accessing the same Being. Therefore, the consummation of the experience of the sense of being (the realization of the fundamental ontology) is shown to us as the income in the same revelation of Being as nothing and protooriginal time from and in the immersion in the sense of Being as temporality ecstatic-horizontal. At the same time, through the process of development and completion of the ontological experience also lies the gradual understanding of the reason for the German thinker's dissatisfaction with his own ontological project.

The thesis is mainly organized in two parts. On the one hand, one of theoretical character that includes a synthetic explanation of nature and the evolution of the concept of time of Heidegger with a view to understanding how his notion of time is brewing as a comprehensive horizon of Being; and then, an exhibition of current and significant state of research around the viability of

the ontological project of *Being and time*. On the other hand, a practical part, the one related to the purely philosophical experience, articulated by our meditations resulting from the attentive reading of the heideggerian text (fundamental meditations, of development and of consummation) that lead us progressively to the aforementioned experience of Being as protooriginal time from and in time as a comprehensive horizon of Being (sense of Being).



## *Agraïments*

Tot i que aquest treball és el fruit d'una radical solitud silenciosa, no hagués pres la forma que té sense el diàleg, la direcció i l'orientació acadèmiques de quatre professors. En primer lloc, agraeixo al Dr. Jörg Zimmer, primer director de tesi i tutor, la seva atenció sol·lícita en les nostres trobades, les quals van donar-me força per a investigar. Així mateix, a la Dra. Mònica Carbó, primera co-directora, pels consells instructius que em donà en la correcció de les meus primers escrits. També, gràcies a la mediació del professor Zimmer, dono les gràcies al Dr. Josep Olesti per haver-me adreçat sàviament a un apassionat especialista de la filosofia de Heidegger, el Dr. Jesús Adrián, que acceptà ser el meu nou director de tesi. Sobretot, reconec la vàlua del seu guiatge inicial a nivell teòric que em donà vigor i confiança, com també la intel·ligent ajuda quan m'ha estat necessària i la llibertat amb la qual m'ha deixat investigar, la qual cosa ha abonat el terreny pel creixement del caràcter plenament fenomenològic-crític del meu treball.

Ara bé, indubtablement, la força anímica imprescindible per a realitzar aquest treball la dec plenament a l'estimació i la paciència de la meva família: al meu fill, l'Adrià, a la meva filla, l'Aina, i per sobre de tot a la meva muller, la Cèlia. Ella, realment, escoltant-me amb paciència i amor, és la que m'ha insuflat la dosi imprescindible de força en la dinamització de l'inici, el desenrotllament i finalització de la meva aventura ontològica



# ÍNDEX

|  |    |
|--|----|
| I. INTRODUCCIÓ .....   | 1  |
| 1. CARACTERITZACIÓ I ESTRUCTURACIÓ DE LA TESI.....                           | 2  |
| 1.1 Planteig de la tesi.....   | 2  |
| 1.2 Concreció.....   | 3  |
| 1.3 Fonamentació.....  | 5  |
| 1.4 Caracterització .....  | 7  |
| 1.5 Metodologia.....   | 15 |
| 1.6 Confrontació general amb altres lectures de <i>Ser i temps</i> .....     | 18 |
| 1.7 Estructuració de la tesi.....  | 24 |
| 1.8 Criteris formals .....   | 26 |
| 1.8.1 <i>Cites i opcions de traducció</i> .....                              | 26 |
| 1.8.2 <i>Notes i referències</i> .....                                       | 27 |
| 1.8.3 <i>Abreviatures</i> .....  | 29 |
| 1.9 A l'entorn de la nostra traducció .....                                  | 30 |
| 1.9.1 <i>Traduccions castellanques de la bibliografia de Heidegger</i> ..... | 31 |
| 1.10 Meditacions .....   | 32 |
| 1.10.1 <i>Llista de les meditacions</i> .....                                | 32 |
| 1.10.2 <i>Esquema-estructura de les meditacions</i> .....                    | 35 |
| 1.11 Terminologia de <i>Ser i temps</i> .....                                | 36 |
| 1.11.1 <i>Alemanys/català</i> .....  | 36 |
| 1.11.2 <i>Català/alemany</i> .....   | 46 |

|  |     |
|--|-----|
| 2. PRELIMINAR TEÒRIC: LA GESTACIÓ DE LA NOCIÓ HEIDEGGERIANA DEL TEMPS COM A HORIZÓ COMPRESIU DEL SER (1924-1929) ..... | 56  |
| 2.1 <i>Der Begriff der Zeit</i> (la conferència i el tractat de 1924).....   | 57  |
| 2.2 <i>Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs</i> (lliçons semestre d'estiu 1925) .....                           | 62  |
| 2.3 <i>Logik. Die Frage nach der Wahrheit</i> (lliçons semestre d'hivern 1925-1926) .....                              | 66  |
| 2.4 <i>Ser i temps</i> (1927).....   | 74  |
| 2.5 <i>Die Grundprobleme der Phänomenologie</i> (estiu del 1927).....  | 80  |
| 2.6 <i>Kant und das Problem der Metaphysic</i> (1929).....   | 85  |
| 3. ESTAT DE LA RECERCA .....   | 92  |
| 3.1 Preludi.....   | 92  |
| 3.2 Interpretació “positiva absoluta”.....   | 94  |
| 3.3 Interpretació “positiva relativa” .....  | 103 |
| 3.4 Interpretació “negativa” .....   | 115 |
| 3.5 La interpretació idealista.....  | 131 |
| 3.6 La interpretació pragmàtica .....  | 134 |
| 3.7 La interpretació lingüística .....   | 136 |
| 4. EXPOSICIÓ SINÒPTICA DE LA TESI.....   | 137 |

## II. MEDITACIONS ELEMENTALS

|   |     |
|---|-----|
| Introducció a l'analítica existencial (Prefaci i “Introducció” a Ser i temps).....  | 139 |
| 1. L'EXPERIÈNCIA GENERAL DE LA “UNITAT DE COMPRESIÓ DEL SER” .....  | 140 |
| 1.1 Meditació 1: Crisi i immersió en una experiència ontològica amb Ser i temps.....  | 140 |
| 1.2 Meditació 2: Dilucidació preliminar de la confusió ontològica i fonamentació de la viabilitat de l'experiència ontològica ..... | 147 |
| 1.3 Meditació 3: La importància del nostre ser i la seva comprensió en la comprensió del ser .....                                  | 164 |
| 1.4 Meditació 4: El peculiar caràcter ontològic de l'experiència-qüestió .....  | 176 |
| 1.5 Meditació 5: L'experiència-qüestió com a analítica de la nostra existència .....  | 180 |



|   |     |
|---|-----|
| 1.6 Meditació 6: L'aplicació de l'analítica existenciària sobre la quotidianitat mitjana .....  | 194 |
| 1.7 Meditació 7: L'experiència-qüestió com a desvelament del temps protooriginari des de i en l'experiència del temps originari en tant que horitzó comprensiu del ser..... | 204 |
| 1.8 Meditació 8: La necessitat d'una destrucció de la tradició ontològica.....  | 212 |
| 1.9 Meditació 9: Introducció en el caràcter fenomenològic de l'experiència-qüestió.....   | 219 |
| 1.10 Meditació 10: Desenvolupament del caràcter fenomenològic de l'experiència-qüestió .....  | 231 |
| 1.11 Meditació 11: L'experiència-qüestió com a filosofia-ontologia fenomenològica .....   | 239 |
| 1.12 Meditació 12: Recapitulació i distinció entre el pla-projecte i el desenvolupament de les meditacions.....   | 251 |

### III. MEDITACIONS DE DESENVOLUPAMENT

|  |     |
|--|-----|
| la part de l'analítica existenciària (“Primera secció” de Ser i temps).....                          | 259 |
| 1. L'EXPERIÈNCIA DEL SER-EN-EL-MÓN QUOTIDIÀ .....  | 260 |
| 1.1 L'experiència formal de l'existència i el ser-en-el-món.....                                     | 260 |
| 1.1.1 <i>Meditació 1: Introducció, ruta i estructura de l'analítica existenciària</i> .....          | 260 |
| 1.1.2 <i>Meditació 2: El concepte formal de l'existència (l'haver de ser i ser-sempre-meu)</i> ..... | 266 |
| 1.1.3 <i>Meditació 3: Fixació de l'analítica existenciària</i> .....                                 | 283 |
| 1.1.4 <i>Meditació 4: L'estructura del ser-en-el-món</i> .....                                       | 289 |
| 1.2 L'experiència del qui quotidià: l'un .....   | 305 |
| 1.2.1 <i>Meditació 5: Objectiu i metodologia</i> .....   | 305 |
| 1.2.2 <i>Meditació 6: El ser-amb, la co-existència i la sol·licitud</i> .....                        | 309 |
| 1.2.3 <i>Meditació 7: El qui quotidià, l'un</i> .....  | 315 |
| 1.3 Experiència formal dels existenciaris.....   | 321 |
| 1.3.1 <i>Meditació 8: Introducció i anàlisi formal preparatori del Da</i> .....                      | 321 |
| 1.3.2 <i>Meditació 9: L'experiència formal dels existenciaris</i> .....                              | 326 |
| 1.4 Experiència existenciària del ser-en-el-món quotidià .....                                       | 350 |
| 1.4.1 <i>Meditació 10: L'experiència existenciària fragmentada del ser-en-el-món quotidià</i> .....  | 350 |

|  |     |
|--|-----|
| 1.4.2 <i>Meditació 11: L'experiència existencial unitària del ser-en-el-món quotidià (experiència de la caiguda)</i> ..... | 363 |
| 2. L'EXPERIÈNCIA DE LA CURA .....  | 371 |
| 2.1 <i>Meditació 12: Introducció a l'experiència de la cura</i> .....  | 371 |
| 2.2 <i>Meditació 13: L'experiència angoixant de la cura (primera fase)</i> .....   | 376 |
| 2.3 <i>Meditació 14: L'experiència angoixant de la cura (segona fase)</i> .....  | 386 |
| 2.4 <i>Meditació 15: Agudització de la claredat de la nostra comprensió del ser</i> .....                                  | 397 |
| <br>   |     |
| IV. MEDITACIONS DE CONSUMACIÓ  |     |
| 2a part de l'anàlisi existencial ("Segona secció" de <i>Ser i temps</i> ).....   | 413 |
| 1. L'EXPERIÈNCIA DEL SI-MATEIX DES DE I EN L'ESTAT DE RESOLUCIÓ.....   | 414 |
| 1.1 La possibilitat ontològica d'un mode de ser propi de ser-vers-la-mort .....  | 414 |
| 1.1.1 <i>Meditació 1: Necessitat i pla de la futura anàlisi ontològica</i> .....   | 414 |
| 1.1.2 <i>Meditació 2: El concepte de fi i interès</i> .....  | 420 |
| 1.1.3 <i>Meditació 3: Caracterització ontològica de la mort com a poder-ser propi, no-relacional i insuperable</i> .....   | 425 |
| 1.1.4 <i>Meditació 4: Significació existencial de la mort des de la impropietat quotidiana</i> .....                       | 430 |
| 1.1.5 <i>Meditació 5: Possibilitat ontològica de l'existència pròpia com avançar-se a la mort</i> .....                    | 435 |
| 1.2 L'experiència de la consciència.....   | 444 |
| 1.2.1 <i>Meditació 6: Visió general de l'experiència del si-mateix i de l'estat de resolució</i> .....                     | 444 |
| 1.2.2 <i>Meditació 7: Caracterització introductòria de la consciència</i> .....  | 448 |
| 1.2.3 <i>Meditació 8: El ser-culpable i l'elecció com a voler-tenir-consciència</i> .....                                  | 456 |
| 1.3 L'experiència de l'estat de resolució .....  | 468 |
| 1.3.1 <i>Meditació 9: L'experiència del poder-ser ontic de l'estat de resolució</i> .....                                  | 468 |
| 1.3.2 <i>Meditació 10: L'estat de resolució-avançador i el si-mateix</i> .....   | 480 |
| <br>   |     |
| 2. L'EXPERIÈNCIA DE LA TEMPORALITAT I LA HISTORICITAT .....  | 501 |
| 2.1 L'experiència de la temporalitat .....   | 501 |

|   |     |
|---|-----|
| 2.1.1 Meditació 11: <i>El trajecte futur del desplegament de la temporalitat</i> .....  | 501 |
| 2.1.2 Meditació 12: <i>L'experiència general de la unitat extàtica de la temporalitat</i> .....   | 507 |
| 2.1.3 Meditació 13: <i>L'experiència temporal de la parla: fons unitari extàtic-existenciari</i> .....  | 517 |
| 2.1.4 Meditació 14: <i>La temporalitat extàtica-horitzontal: el sentit del ser</i> .....  | 525 |
| 2.2 L'experiència de la historicitat .....  | 536 |
| 2.2.1 Meditació 15: <i>Introducció a la historicitat</i> .....  | 536 |
| 2.2.2 Meditació 16: <i>La construcció fenomenològica de la historicitat</i> .....   | 542 |
| 2.2.3 Meditació 17: <i>Compleció de l'experiència de la temporalitat (temporalitat quotidiana impròpia: intratemporalitat i concepció vulgar del temps) i consumació de l'experiència-qüestió</i> ..... | 555 |
| 3. EXPERIÈNCIA CIRCULAR D'APROFUNDIMENT I D'AVAUACIÓ FINAL .....  | 574 |
| 3.1 Meditació 18: <i>La radicalització fenomenològica</i> .....   | 574 |
| V. CONCLUSIONS.....   | 587 |
| 1. RECAPITULACIÓ CONCLUSIVA .....   | 588 |
| 1.1 L'èxit de l'ontologia de Ser i temps: la "unitat de comprensió del ser".....  | 589 |
| 1.1.1 <i>Exercicis de meditació</i> .....   | 592 |
| 1.1.2 <i>El camí meditatiu i les experiències significatives</i> .....  | 593 |
| 1.2. Aspectes principals de l'experiència-qüestió .....   | 607 |
| 1.2.1 <i>La filosofia genuïna</i> .....   | 607 |
| 1.2.2 <i>La importància del nostre ser: la comprensió preontològica</i> .....   | 609 |
| 1.2.3 <i>L'experiència de i des de l'existència pròpia (l'estat de resolució)</i> .....   | 611 |
| 1.2.4 <i>El rol clau del llenguatge del ser</i> .....   | 614 |
| 1.2.5 <i>Una experiència des de la i per a la llibertat</i> .....   | 618 |
| 1.2.6 <i>Una experiència del temps</i> .....  | 620 |
| 1.3 El valor de <i>Ser i temps</i> .....  | 623 |

|  |     |
|--|-----|
| BIBLIOGRAFIA.....  | 625 |
| BIBLIOGRAFIA PRIMÀRIA (per ordre cronològic d'elaboració).....                         | 626 |
| TRADUCCIONS UTILITZADES DE <i>SER I TEMPS</i> (per ordre cronològic d'elaboració)..... | 627 |
| BIBLIOGRAFIA CRÍTICA.....  | 628 |



***SER I TEMPS: UNA EXPERIÈNCIA DEL TEMPS***  
**COM A HORIZÓ COMPRENSIU DEL SER**

**I.**

**INTRODUCCIÓ**

Caracterització de la tesi, preliminar teòric  
i estat de la recerca

## 1.

### *Caracterització i estructuració de la tesi*

#### 1.1

##### Planteig de la tesi

La tesi que volem defensar és que la investigació ontològica de Martin Heidegger duta a terme a *Ser i temps* té èxit perquè, gràcies a l'elaboració de la pregunta pel sentit del ser, ens suscita una experiència del sentit del ser. Per tant, sostenim que a través del seguiment de l'anàlisi existencial s'acompleix el projecte ontològic-fonamental de *Ser i temps*. L'ontologia fonamental, però, no la vivim sols com una incursió en el sentit del ser, sinó com l'accés a la revelació del ser en tant que no-res i temps protooriginari des de i en el sentit del ser manifestat com a temporalitat extàtica-horitzontal.

La nostra experiència sintonitza amb la lectura ontològica de Felipe Martínez Marzoa<sup>1</sup> i Arturo Leyte<sup>2</sup> (que aguditza la de Friedrich-Wilhelm von Herrmann<sup>3</sup>). També està en la línia de la interpretació en continuïtat amb la tradició de l'ètica de la cura de si de Jesús Adrián Escudero<sup>4</sup> i assumeix el paper crucial de la mort entesa com a situació-límit en el si d'una crisi existencial defensat per William D. Blattner.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Bàsicament, la tesi interpretativa amb la qual congeniem en molts punts està exposada a Marzoa, F. M., *El sentido y lo no-pensado (Apuntes para el tema "Heidegger y los griegos")*, Universidad de Murcia, 1985, i a Marzoa, F. M., *Heidegger y su tiempo*, Akal, Madrid, 1999. El més important del que tenim en comú és la convicció central, en virtut de la seva interpretació ontològica de *Ser i temps*, que el sentit del nostre ser és el sentit del ser, però que el sentit del nostre ser no és el ser.

<sup>2</sup> La interpretació del *Ser i temps* de Arturo Leyte, assumint i aclarint les idees-base de Felipe Martínez Marzoa, es troben principalment en Leyte, A., *Heidegger*, Alianza, Madrid, 2005.

<sup>3</sup> L'obra on Friedrich-Wilhelm von Herrmann assenta la seva interpretació de *Ser i temps*: Herrmann, F.-W. von, *Subjekt und Dasein: interpretationen zu "Sein und Zeit"*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985.

<sup>4</sup> La lectura de Jesús Adrián està exposada en varis textos: Adrián, J., *Guía de lectura de Ser y tiempo* (vol. 1 i 2), Herder, Barcelona, 2016; i en alguns articles com: Adrián, J., "Ser y tiempo y el imperativo de una estética de la existencia: El Dasein como una obra de arte", a: *Revista de Humanidades*, 21 (2010), pàgs. 9-29; J. Adrián, "Ser y tiempo': ¿Una ética del cuidado?, *Aurora*, 13, 2012; "Ser y tiempo' y la tradición del cuidado de sí", a: *Convivium*, 26 (2013), pàgs. 93-108.

<sup>5</sup> La importància de la crisi existencial i la mort compresa com una situació-límit estan explicades en aquests dos articles: Blattner, W. D., "The concept of death in Being and time", a: *Man and world* 27 (1994), pàgs. 49-70; i Blattner, W. D., "Authenticity and resolutness", a: Wrathall, M. (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger's Being and time*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, pàgs. 320-337.

## 1.2

## Concreció

D'entrada hem de confessar que la concreció final de la nostra experiència ontològica neix d'una precoç inspiració-convicció<sup>6</sup> entrevista, i amb temps d'estudi madurada, en una primera lectura molt intensa de *Ser i temps*. Fruit d'això, ens vam veure arrossegats a distingir el ser del seu horitzó comprensiu.<sup>7</sup> Mentre que l'horitzó comprensiu del ser és el sentit del ser, l'àmbit de ser en què compremem i se'ns manifesta-revela el ser, el ser és allò més originari desvelat que no és ens, no-ens, i per tant, no-res, però que és essencial a l'ens: no-res originari.<sup>8</sup> Segons això, l'horitzó comprensiu del ser seria l'automanifestació del no-res originari del ser des de i en la qual aquest és fa comprensible a si mateix. No obstant, d'acord amb la nostra experiència, en la mesura que el sentit del ser/horitzó comprensiu del ser és essencialment el temps del ser, la temporareïtat que se'ns manifesta com a temporalitat extàtica-horitzontal, i que aquesta en nexa amb la temporalitat del *Dasein*<sup>9</sup> conforma el temps originari, aleshores el no-res originari del ser

---

<sup>6</sup> Acceptem la convenciment de Heidegger, expressat a Kant i el problema de la metafísica, que tota interpretació parteix d'una idea inspiradora. "És cert que tota interpretació, per a extraure de les paraules tot el que aquestes volen dir, ha de recórrer necessàriament a la força. Però aquesta força no pot ser un mer capritx. L'exègesi ha d'estar animada per la força d'una idea inspiradora. Únicament aquesta força permet que una intepretació s'atreveixi al que sempre serà una audàcia, és a dir, confiar-se a la secreta passió d'una obra, per a penetrar, a través d'aquesta, fins el que va quedar sense dir, i tractar d'expressar-ho" (*GA 3*, pàg. 202).

<sup>7</sup> En efecte, estem plenament d'acord amb Marzosa i Leyte que el sentit del nostre ser (temporalitat) és el sentit del ser (temporeïtat), i que la unitat essencial d'ambdós no és el ser. D'aquí que el ser és una dimensió que, naturalment, tot essent sentit del nostre ser i del ser, els transcendeix, atès que és l'essència originària a ambdós fenòmens. Emperò, tenint en compte aquesta unitat amb diferenciació interna en l'àmbit del ser, en la caracterització de l'experiència del sentit del ser de Marzosa i Leyte ens sembla poc ambiciosa i una mica fosca. En comptes, com defensen aquests intèrprets, de definir l'experiència del sentit del ser com l'assoliment per part nostra del reconeixement de l'ocultament-enretirament del sentit del ser, nosaltres anem més enllà. L'experiència del sentit del ser no és sols una obertura al sentit del ser, sinó un transcendir en tal obertura al ser. En aquest sentit, entenent el ser com a no-res i temps protooriginari, per a nosaltres l'experiència del sentit del ser és l'experiència del ser des del sentit del ser, el seu horitzó comprensiu. En la visual de Marzosa i Leyte, tot i ser essencialment fèrtil i inspiradora per a nosaltres, el ser, malgrat que queda ja pressuposat com a àmbit originari i no equiparable al sentit del ser, queda, però, en l'experiència ontològica, com qui diu, "fagocitat" pel sentit del ser. No obstant això, el rellevant per a nosaltres en l'experiència ontològica de *Ser i temps*, és la revelació del ser des de i en, és clar, el seu "terreny" de manifestació-mostració: el sentit del ser. Nogensmenys, remarquem que el ser revelat no té res a veure amb el ser entès tradicionalment com a ens (amb contingut), sinó és la pura expressió del no-res del temps protooriginari que s'oculta-enretira permanentment manifestant-deixant lloc i rellevant l'ens.

<sup>8</sup> Considerem, doncs, tal com assenyala nítidament Taylor Carman, que el sentit del ser s'ha d'entendre com a condició hermenèutica. Cf. Carman, T., *Heidegger's Analytic*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pàg. 12. Tanmateix, tenim la convicció que més enllà del sentit del ser com essent independent i essencial a aquest roman el ser, al qual hi podem accedir atenent la seva naturalesa ocultant des de i en el sentit del ser.

<sup>9</sup> El terme alemany *Dasein*, un dels principals termes tècnics de Heidegger per definir la constitució ontològica de la vida humana, no el tradüem. La raó fonamental és que, d'acord amb les explicacions de von Herrmann i Juan José García Norro, així evitem no perdre tots els diversos significats i usos que Heidegger assumeix recorrent a l'etimologia d'aquesta paraula, tant la seva referència a l'ésser humà com a obert a si mateix, als altres i al món, com també a l'obertura del ser mateix en el seu ser, així com el lligam d'ambdós significats amb el temps. Cf. Rivera, J. E., "Notas del traductor" a: Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2012, pàg. 452, i J. J. García Norro, "Prólogo" a: Heidegger, *Los problemas fundamentales*, Trotta, Madrid, 32001, pàgs. 11-12. D'altra banda, en la línia de Raimon Páez, creiem que la traducció catalana més idònia a *Dasein* seria "ser-hi" (cf. Páez, R., *La qüestió del món (1927/1930)*, tesi doctoral, Universitat de Barcelona, pàg. 42).



és un temps més originari encara que el temps originari, raó per la qual l'hem designat "temps protooriginari". D'aquí que, per a nosaltres, si l'experiència que ens suscita *Ser i temps* és plenament ontològica<sup>10</sup> és pel fet que accedim a la revelació del no-res del ser-temps protooriginari des de i en la temporalitat extàtica-horitzontal. Això explica, segons la nostra visual, que la interpretació del temps com a horitzó de comprensió del ser sigui, en el fons, la meta provisional<sup>11</sup> de *Ser i temps*. Ja que, com qui diu, la meta final és la revelació del ser-temps protooriginari resultant de tal interpretació.

En coherència amb el que hem dit, la nostra experiència amb *Ser i temps* implica un trànsit a través del temps originari que va de la temporalitat a la temporalitat extàtica-horitzontal i, des de i en aquest, al no-res del ser-temps protooriginari. Tal trànsit és una visió fenomenològica a l'estil d'un reconeixement.<sup>12</sup> Perquè el ser, en virtut del seu caràcter de no-res ocult, no pot ser

---

<sup>10</sup> Acordem amb Alejandro Escudero que llegir *Ser i temps* és una tasca i un repte fascinant, tant per la seva riquesa i profunditat com pel lloc clau que ocupa en la història de la filosofia moderna i contemporània. Més encara, coincidint amb George Steiner que *Ser i temps* és un producte immensament original (cf. Steiner, G., *Heidegger*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1999, pàgs. 7-12). I, evidentment, en virtut de la immensa rellevància que té *Ser i temps*, convenim amb Escudero que aquesta obra reclama noves lectures i interpretacions filosòfiques. Segons nosaltres, la nostra experiència en el si d'una lectura ontològica que presentem com a tesi satisfaria la condició que exigeix Escudero de ser "una interpretació que, a més de ser fidel al text, pretengui principalment obrir, a partir d'una discussió de les seves troballes, una via d'indagació en l'àmbit filosòfic" (Pérez, A., "Dos lecturas de Ser y tiempo", a: *Factórum* 8 (2011), pàg. 36). Ara bé, naturalment, nosaltres discrepem totalment amb aquest comentador que la lectura ontològica de *Ser i temps* sigui insuficient, i en conseqüència, no es pugui considerar una interpretació filosòficament fèrtil. Altrament, som del parer que solament a través d'una lectura ontològica tenim a disposició la via per a una comprensió profunda i pròpia de *Ser i temps*. En aquesta línia, i en contra de la crítica improductiva de Escudero a la lectura ontològica de *Ser i temps*, ens semblen magnífiques les paraules que dedica Páez a la productivitat de la tasca interpretativa: "Buscar en els filòsofs allò que els fa obsolets, ridículs o absurds, no és la millor manera de filosofar, tot i que en pugui ser un moment important. En el nostre cas ens sembla adequada la màxima heideggeriana de llegir els filòsofs des del nostre existir històric singular, tot desvetllant en els textos possibilitats latents, que el propi filòsof ha sembrat però no ha collit. Aquesta simbiosi entre atenció 'amistosa' al text i voluntat productiva infrangible seria, tal i com ho veig, el 'secret' de l'hermenèutica" (cf. Páez, R., *La cuestión del món (1927/1930)*, op. cit., pàg. 82). Sota l'orientació constant d'aquesta màxima heideggeriana rellevada per Páez, hem escrit, en gran part, la nostra tesi. Per a tenir coneixement de les argumentacions crítiques de Escudero a la lectura ontològica, tot prenent com a model i fitó d'atac la de Marzoa, a les quals la nostra experiència s'hi oposa plenament, cf. Escudero A., "Dos lecturas de Ser y tiempo", op. cit., pàgs. 36-47.

<sup>11</sup> Certament, l'explicació tradicional del caràcter provisional de la investigació es deu al fet que era menester una segona part de *Ser i temps* on seguint el fil conductor de la "Primera part" es fés una destrucció ontològica. No obstant, nosaltres defensem que aquesta provisionalitat, pensada a fons, és relativa a l'experiència del sentit del ser, de forma que es refereix principalment a l'experiència des de la qual i en la qual comprenem el ser. Així, entenem que allò provisional és el sentit del ser, mentre que, per dir-ho així, el definitiu, és el ser; o altrament dit, l'horitzó de comprensió del ser és com un "terreny" provisional al qual accedim a fi, d'obrir-nos finalment, des de i en ell, a la desvelació del ser.

<sup>12</sup> L'experiència del sentit del ser, en comptes de consistir en un copsar-aferrar el ser a mode representatiu, tal com si ens apoderéssim del contingut del ser, és una espècie de reconeixement d'allò que justament es caracteritza per no tenir contingut, per ser no-res, tot i que és la font essencial de tot contingut. En aquesta línia, ens avenim amb Marzoa en l'èmfasi que posa al caràcter reconeixedor i no-pensant de l'experiència del sentit del ser. En les seves paraules: "Encara que l'ús d'aquests termes comporti l'apuntar a un 'no-pensat', que seria no pensat en l'obra dels grans pensadors [...] aquest 'no-pensat' no és cap cosa que ara (per exemple en Heidegger) es pretengués convertir-se en pensat, ni tampoc alguna cosa que potser alguna vegada (per exemple en algun 'abans') hagués estat pensat; el problema és, contràriament, el de com reconèixer el no-pensat en la seva condició de tal [...]". (Marzoa., F. M., *Heidegger y su tiempo*, op. cit., pàg. 46) [Les cursives són nostres]. No obstant això, per a nosaltres, allò que es reconeix en l'experiència del sentit del ser no és l'ocultament del sentit del ser, sinó el ser en l'aclariment del seu sentit.

pensat com un ens, o més exactament, no és pensable tal com ho fem habitualment a mode representatiu. Com a no-pensat, llavors, sols és accessible essent vist a mode de visió que el descobreix-revela.

### 1.3

#### Fonamentació

La viabilitat de l'ontologia fonamental heideggeriana té les seves arrels en l'experiència, desplegada principalment en el prefaci i la "Introducció", del que hem anomenat el pla immanent de la "unitat de comprensió del ser". Aquest pla, a grans trets, fa referència a l'àmbit no-pensat i ocult del ser que som, en tant que *Dasein*, i en el qual en ell estem connectats essencialment amb el ser sota prèvia determinació d'aquest. Segons això, la nostra interpretació del *Dasein* és ontològica:<sup>13</sup> nosaltres som ser i expressió del ser. La temporalitat originària en tant que unitat del sentit del nostre ser (la temporalitat<sup>14</sup> o *Zeitlichkeit*) i el sentit del ser o condició-horitzó de possibilitat de comprensió del ser en general (la *temporareïtat* o *Temporalität*) arrela justament en la "unitat de comprensió del ser" i, en el fons, està determinada originàriament (i no a l'inrevés) pel ser-temps protooriginari des de la seva ocultació. Dit altrament: existeix una unitat amb diferències internes entre el sentit del nostre ser i el sentit del ser,<sup>15</sup> la qual cosa fa que, d'una manera incomprendible per la lògica, el nostre ser és ser essent-ne diferent, atès que el ser és molt més originari i, com qui diu, més ric de ser. Nosaltres, al capdavant, no som res més que manifestació-expressió de l'ocult ser, la qual cosa vol dir, dit més essencialment, no-res menys originari. Aleshores, nosaltres som ens especials perquè forma part del nostre ser, del sentit del nostre ser, comprendre prèviament (connexió comprensiva amb el ser en virtut de ser temps originari) el ser ja des de i essent sentit del ser.

Naturalment, aquesta noció ontològica del *Dasein* i de la comprensió del ser indica que

---

<sup>13</sup> Essent més exactes, la nostra interpretació ontològica és òntica-ontològica en el sentit que admetem que som ens que resultem de la manifestació-expressió del ser, per la qual cosa som ens i ser, malgrat que en essència som ser. Així que radicalitzem la interpretació ortodoxa de von Herrmann, subscribint la interpretació ontològica de Marzoa i Leyte, però alhora combinant-la amb la interpretació dual-funcional de Páez. Perquè estem convençuts que essent ontològic, el *Dasein* també és òntic, o sia, que és ser i ens alhora. Cf. II, 1.3, n. 128, pàg. 168.

<sup>14</sup> Nosaltres traduirem, seguint el criteri d'Adrián, *Zeitlichkeit* (la temporalitat entesa com a constitució ontològica del *Dasein*) per "temporalitat"; en canvi, farem ús del vocable "temporareïtat" per a referir-nos a *Temporalität*. Una de les raons fonamentals és la naturalitat del terme "temporalitat", atès que la traducció alternativa de *Zeitlichkeit* per "temporeïtat" és més recaragolada i, a més, dóna peu, per la seva semblança, a la confusió terminològica, i així també semàntica, amb "temporareïtat". Igualment, i per raons de senzillesa i eficàcia significativa, *zeitigung* i *zeitigen*, els traduirem, d'acord amb Adrián, per "temporalització" i "temporalitzar", respectivament. Cf. Adrián, J., *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*, Herder, Barcelona, 2009, pàgs. 211-214.

<sup>15</sup> Estem plenament d'acord amb la unitat essencial entre el sentit del ser del *Dasein* i el sentit del ser que propugna Marzoa. Cf., a propòsit d'això, Marzoa, F. M., *El sentido y lo no-pensado...*, op. cit., cap. 10 i, especialment, pàg. 10.

estem convençuts que Heidegger a *Ser i temps* supera la diferència ontològica primària (ser-ens) i secundària (ser del *Dasein*-ser dels ens). Certament, el sentit del ser a *Ser i temps* ja assumeix, malgrat no quedi explícit, la diferència ontològica tematitzada en les lliçons de *Die Grundprobleme der Phanomenologie*, tot essent operatiu permanentment com a horitzó comprensiu del ser en tant que manifestació del ser, i així possibilitant i garantint la viabilitat de l'experiència ontològica. En efecte, a *Ser i temps* s'experimenta, d'una banda, que el sentit del ser expressa l'àmbit del ser que, essent l'essència de l'ens, el transcendeix; i de l'altra, que l'ens es descobreix tal i com és des de i en el sentit del ser-sentit del ser del *Dasein* (el nostre ser) sota el determini originari del ser des de a seva ocultació. De manera que la diferència ontològica present de forma implícita des de l'inici fins al final de *Ser i temps* no sols no obstaculitza el projecte ontològic heideggerià, sinó que té un rol clau per a la viabilitat de l'ontologia heideggeriana.

Però anant al fons de la fonamentació de la nostra experiència amb *Ser i temps*, hem de mirar al ser-temps protooriginari essencial a la “unitat de comprensió del ser”. Perquè, en darrer terme, l'ontologia fonamental té una «fonamentació» ontològica;<sup>16</sup> en efecte, la “unitat de comprensió del ser” és l'automanifestació del ser-temps protooriginari.

Així les coses, per a nosaltres, a nivell estructural i des de la perspectiva del ser, l'ontologia fonamental és l'automanifestació del ser a través de la qual progressivament aquest mateix es comprèn a si mateix apareixent com a *Dasein*. Mentre que des de la visual del nostre ser, el projecte ontològic es desenrotlla, partint de la nostre comprensió preontològica, a la manera d'un gradual recórrer visual-reconeixedor (fenomenològic) de l'oculta i fosca “unitat de comprensió del ser”. O sigui: a poc a poc, empesos i guiats pel ser, aclarim la nostra temporalitat (sentit del nostre ser) tot aprofundint en la impropietat de ser, i ens endinsem aclaridorament a través de la temporalitat originària fent la incursió en l'horitzó de la temporareïtat (sentit del ser) manifestada com a temporalitat extàtica-horitzontal des d'on, existint pròpiament, som protagonistes de la revelació del ser-temps protooriginari.

---

<sup>16</sup> Aquesta fonamentació ontològica està defensada clarament en les obres ja mencionades de Marzoa i Leyte (cf. 1.1, n. 2 i 3, pàg. 2), com també per Parvis Emad. Cf. Emad, P., “The question of Being: Foremost Hermeneutic precondition for interpreting Heidegger” a: *Enrahonar* 34 (2002), pàgs. 11-29.

## 1.4

## Caracterització

Com expressa el títol del nostre treball, “*Ser i temps: una experiència del temps com a horitzó comprensiu del ser*”, l’experiència que descriurem no pretén ser en absolut una rèplica de l’experiència original de Heidegger en escriure *Ser i temps*, com tampoc l’experiència que indefectiblement està compel·lit a fer tot lector d’aquesta obra si realment la llegeix comprenent-la amb plenitud. Altrament, és una, i **la nostra experiència**. D’acord amb això, ens allunyem totalment de l’aspiració jactanciosa i alhora irrealitzable de desxifrar el missatge ocult<sup>17</sup> de *Ser i temps*. Així mateix, considerem que la nostra vivència lectora no és ni molt menys l’única, que n’hi hagué, n’hi ha i n’hi haurà moltes d’altres. Així doncs, per a nosaltres, el rellevant de l’experiència ontològica relatada en aquest treball és que és el resultat de l’impacte profund que ens ha ocasionat *Ser i temps*. Aquest protagonisme únic de *Ser i temps* i nosaltres, els lectors, explica que haguem decidit en el curs meditatiu no incorporar explícitament contingut de les seves lliçons anteriors malgrat que, certament, en elles Heidegger hi realitza reflexions i experiències fonamentals per a l’elaboració de *Ser i temps*.<sup>18</sup> Això, però, no obsta que en la introducció a l’obra heideggeriana a tall de preàmbul de l’exposició de la nostra investigació, farem ús d’altres obres que majoritàriament Heidegger escriu entre el 1924 i 1930.<sup>19</sup> Ultra això tampoc en les nostres meditacions recorrem a les lliçons posteriors de *Die Grundprobleme der Phänomenologie*.<sup>20</sup> Finalment, aquesta centració en la nostra experiència amb i de *Ser i temps*, ens allunya del tractament de dos temes omnipresents en els estudis heideggerians. D’una banda,

---

<sup>17</sup> En aquest sentit, la nostra meta s’allunya de la d’un comentari fenomenològic d’indole formal, en què “l’interès fonamental va dirigit a fer veure la ‘cosa mateixa’, això és, el fenomen del qual parlen els textos [...]” (Rodríguez, R., “Presentación”, a: Rodríguez, R. (coord.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, Tecnos, Madrid, 2015, pàgs. 11-12).

<sup>18</sup> Amb la publicació durant les darreres dues dècades de les lliçons del jove Heidegger, els estudiosos han posat de relleu la importància d’aquestes en el procés de gestació de *Ser i temps*. Per a una enumeració detallada de les lliçons com de la ubicació en la seva obra completa, cf. Adrián, J., *Guía de lectura de Ser y tiempo* (vol. 1), *op. cit.*, pàgs. 124-125.

<sup>19</sup> Les obres secundàries que tindrem en compte en la nostra investigació relativa a la part teòrica introductòria seran: *De Begriff der Zeit* (conferència impartida davant la Societat Teològica de Marburg el 1924) [GA 64] (Trad. cast. de Jesús Adrián i Raul Gabás, *El concepto de tiempo*, Madrid Trotta, 1999); *Der Begriff der Zeit* (tractat de 1924) [GA 64] (Trad. cast. de Jesús Adrián, *El concepto de tiempo* (Tratado de 1924), Herder, Barcelona, 2008); *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriff* (lliçons de Marburg del semestre d’estiu de 1925 [GA 20] (Trad. cast. de Jaime Aspiunza, *Prolegomenos para la historia del concepto de tiempo*, Alianza, Madrid, 2006); *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (lliçons de Marburg del semestre d’hivern de 1925-1926) [GA 21] (Trad. cast. de Alberto Ciria, *Lógica. La pregunta por la verdad*, Alianza, Madrid, 2004); *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (lliçons de Marburg del semestre d’estiu de 1927) [GA 24] (Trad. cast. de Juan José García Norro, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trotta, Madrid, 2000); *Kant und das Problem der Metaphysic* (1929) [GA3] (Trad. cast. de Greb Ibscher, *Kant y el problema de la metafísica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993).

<sup>20</sup> Ha estat sobretot von Herrmann qui ha ressaltat la importància cabdal de *Die Grundprobleme...* en l’èxit del projecte ontològic de *Ser i temps*. Considera que aquestes lliçons del semestre d’estiu de 1927 són la continuació decisiva de *Ser i temps*. Cf. Herrmann, F.-W. von, *La “segunda mitad” de Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 1997, pàgs. 25-90.

no tractarem ni discutirem el gir en el plantejament de la temporalitat del ser dut a terme a partir del 1930 i que s'ha batejat amb el nom, posat pel propi Heidegger, de la *Kehre*. De l'altra, evitarem totalment la discussió, a partir del que ens aporta la consumació del projecte ontològic-fonamental de *Ser i temps*, sobre la unitat del pensament heideggerià.<sup>21</sup>

Aquesta importància del component vivencial en la nostra incursió ontològica, es palesa en el fet que el seu desplegament porta en si la irrupció d'una **crisi personal**. Dit altrament: que el desenvolupament de l'experiència ontològica s'esdevé en una creixent crisi existencial que es concreta amb una autocrítica cada cop més incisiva a la nostra habitual i alienada forma de viure i de pensar. Justament defensem que en el zenit d'aquesta situació crítica en què comprenem radicalment, confrontats amb la mort entesa com a situació-límit, la nostra contingència i nihilitat, podem desplegar el nostre comportament propi el desenvolupament del qual ens portarà a experimentar exitosament l'ontologia fonamental: la revelació del no-res del ser protooriginari.

La transcendència pràctica-vital d'aquesta obra de Heidegger junt amb la seva profunda aspiració ontològica la fa especial. L'allunya del tractat filosòfic convencional basat en una argumentació sona de tipus lògic-formal a la cerca d'una resposta objectivant del ser. Perquè malgrat que aparentment sembli que un assumpte com el ser requereixi una freda indagació especulativa, és a l'inrevés, ja que el ser, justament per la seva naturalesa transcendental (de no-res originari ocult i inobjectivable) demana una viva i pràctica experiència que no té res a veure a la d'un pensar lògic-representatiu. És degut a aquest caràcter d'experiència que té per a nosaltres la resposta a la qüestió ontològica de *Ser i temps*, que l'hem anomenat "experiència-resposta", i per això al procés d'elaboració d'aquesta pregunta a fi de respondre-la: "experiència-qüestió". Així que, per dir-ho unitàriament, la nostra experiència ontològica és l'experiència-qüestió que culmina en l'experiència-resposta on acomplim l'objectiu ontològic-fonamental de *Ser i temps*: la revelació del no-res del ser-temps protooriginari.

Per raó especialment del caràcter de no-res transcendent del ser, i la consegüent impossibilitat de pensar-lo representativament, el nostre acostament experimental al ser l'hem viscut i experimentat duent-se a terme a través d'un **conjunt de meditacions**.<sup>22</sup> Ja que sols la

---

<sup>21</sup> Tal com expressa Gianni Vattimo: "Si s'examinen les interpretacions del pensament heideggerià que insisteixen sobre la inconciliabilitat entre la seva primera i la seva segona fase, és a dir, aquelles que es poden anomenar les interpretacions 'negatives' d'aquest pensament, sigui en el sentit que n'han refutat els resultats, sigui sobretot en el sentit que el fan incompreensible en el seu conjunt, es veu que a la seva base està sempre, més o menys explícita, en una determinada interpretació de les conclusions de *Ser i temps* i millor dit de la relació ser-temps" (Vattimo, G., *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Marietti, Genova, 1989, pàg. 54).

<sup>22</sup> Concebem *Ser i temps* com una obra de meditació amb una transcendència pràctica potentíssima. Les pàgines d'aquesta obra les hem sentit com un seguit de meditacions en què nosaltres, el *Dasein*, ens apropiem tot transformant-nos del nostre propi ser gràcies a l'experiència del sentit del ser. Així doncs, les nostres meditacions són doncs comparables als exercicis espirituals que ha descrit Pierre Hadot on un mateix, amb diàleg profund amb el text en qüestió, és objecte de les reflexions-meditacions transformadores que abracen la totalitat del seu ser. Cf. Hadot, P., *Philosophy as a way of life*, Blackwell Publishers, Oxford, 1995, pàgs. 81-82. En aquest sentit, com predica

meditació, fomentant un diàleg profund amb el text del·là del seu contingut lògic-racional i l'accessió a la dimensió essencial, ens interna en l'""àmbit no-temàtic del sentit del ser<sup>23</sup> i en el ser. I exigits pel ritme de la nostra lectura meditativa, hem descompost *Ser i temps* en una sèrie de meditacions ordenades i interrelacionades formant un bloc unitari.<sup>24</sup>

A grans trets,<sup>25</sup> distingim tres grans etapes en el curs de l'experiència-qüestió que estan integrades per unes meditacions individuals. La primera fase, la de les meditacions elementals (que abraça el prefaci i la "Introducció" de *Ser i temps*), en què se'ns desvetlla la necessitat d'abordar l'experiència-qüestió; la segona, la de les meditacions de desenvolupament (que abasta la 1a secció de *Ser i temps*), en les quals es desenvolupa l'experiència-qüestió, i finalment, la tercera, les meditacions de consumació (que comprèn la 2a secció de *Ser i temps*), en què s'acaba satisfent el projecte ontològic.

Tocant a les experiències més significatives, les que hem designat "fonamentals", i la seva contribució concreta a l'hora d'atènyer el ser, podem tenir en compte el següent. En les meditacions elementals destaca principalment l'experiència de la "unitat de comprensió del ser" que fonamenta la viabilitat del nostre accés futur al ser i, a més, és l'expressió de l'oculta i no-pensada guia-determinació del ser en la consecució exitosa de l'objectiu primari de *Ser i temps*.

En les meditacions de desenvolupament tenim l'experiència del ser-en-el-món quotidià i la de la cura. En la primera experimentem a fons la nostra existència impròpia com a caiguda de

---

Adrián, "no és tant un llibre de filosofia abstracta com un llibre de filosofia pràctica" (Adrián, J., "Ser y tiempo y el imperativo de una estética de la existencia...", *op. cit.*, pàg. 20). En el si d'aquesta línia interpretativa, i a nivell embrionari, sens dubte destaquem els treballs de Franco Volpi, el qual des de finals de la dècada dels anys vuitanta sosté vehementment que *Ser i temps* és llegible com un tractat de filosofia pràctica. Cf., per exemple, Volpi, F., "Dasein comme praxis: l'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote", a: F. Volpi et al. (eds), *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, 1988, pàgs. 1-44, i Volpi, F., "Being and time: A translation of the Nichomachean Ethics?", a: Kisiel, Th. i Buren, J. (eds), *Reading Heidegger from the Start. Essays in his Earliest Thought*, State University of New York Press, Albany, 1994, pàgs. 195-212. En suma, considerem enterament *Ser i temps* com una obra de filosofia que té a veure amb el pensament convertit en experiment a l'estil foucaultia. O sia: entenem *Ser i temps* com un llibre-experiència del sentit del nostre ser i del ser, i no pas com un llibre-veritat o llibre-demostració. El tipus d'experiència que ens subministra *Ser i temps*, podríem caracteritzar-la amb molta exactitud manllevant la consideració de Foucault respecte la naturalesa dels seus llibres: "[...] els meus llibres són, per a mi, experiències en el sentit més ample possible. Una experiència és un procés del qual ens sortim transformats. [...] De manera que el llibre em transforma el meu pensament" (Foucault, M., "Entretien avec Michel Foucault", a: Defert, D. i Ewald, F. (eds), *Dits et écrits II (1976-1988)*, Gallimard, Paris, 2001, pàgs 860-861). Des de la nostra vivència de *Ser i temps*, creiem que Heidegger, a l'igual que Michel Foucault, però amb una ambició profundament ontològica, va concebre la seva obra com una experiència autotransformadora i alhora transformadora dels lectors. L'objectiu últim: portar al lector a una situació-limit, la de la mort, motor de la resolució (l'existència pròpia) com a via de l'experiència del sentit del ser, del no-res essencial al nostre ser.

<sup>23</sup> Estem, doncs, plenament d'acord amb la tesi de von Herrmann, expressada de diferents formes en les seves publicacions, que el sentit del ser ja es mostra no-temàticament en l'anàlisi existencial de la 1ª i 2ª secció de *Ser i temps*.

<sup>24</sup> D'acord amb el caràcter propi i personal d'aquesta experiència del sentit del ser, no defensem que el nombre, la distribució i la intencionalitat dels continguts de les meditacions són el fidel reflex del propòsit de Heidegger. Nosaltres, el que relatem és la nostra experiència fruit del diàleg hermenèutic amb l'experiència de Heidegger relatada a *Ser i temps*.

<sup>25</sup> Pel que fa a l'explicació més detallada de l'estructura de les meditacions i el contingut bàsic de les diferents etapes de meditació, cf. 1.7, pàgs. 24-25.

l'un tot entreveient la pròpia, mentre que en la darrera ens internem en la cura, el ser del ser-en-el-món-quotidià, per la qual cosa veiem la nostra estructura ontològica unitària que es troba implícitament present en l'existència pròpia (cura pròpia) i la impròpia (cura impròpia). Finalment, en les meditacions de consumació assolim l'experiència del si-mateix en l'estat de resolució, que porta en si el confrontament amb la mort ontològica que ens permet assumir la comprensió plena de l'existència pròpia i l'enteresa del nostre ser que ens mancava en la cura. I des de i en l'estat de resolució, essent si-mateix, fem la incursió en el fondo de la temporalitat vers la temporalitat extàtica horitzontal, i endinsant-nos més en aquesta desplegant la historicitat i la intratemporalitat de la temporalitat, obtenim l'experiència-resposta.

En el transcurs de les nostres meditacions, doncs, emergeixen experiències. D'aquí que la nostra lectura està als antípodes tant de l'escrutini rigorós del procés lògic d'argumentació que segueix *Ser i temps*, com de, anant a l'altre extrem, la recerca d'una espècie d'intuïció directa o inspiració de l'estil que sigui. Diferentment, allò que des de l'inici es posa en marxa en el text de Heidegger és el desenvolupament gradual d'una **visió fenomenològica**. De fet, l'experiència-qüestió seria això: l'afinament progressiu d'un veure transparent a la "unitat de comprensió del ser", i essencialment, al ser-temps protooriginari. Aquest veure, com sabem, no és el sensible efectuat pels ulls i ajudat per la raó representativa que queda focalitzat en els ens, sinó un de descobridor-mostratiu en el sentit que desvela el no-res de l'àmbit del ser ocult<sup>26</sup> en el seu automanifestar-se com a ens.

Naturalment, potser la qüestió més candent és la que es refereix a allò que veiem en aquesta experiència fenomenològica, o amb altres paraules, en què consisteix realment l'èxit de l'ontologia fonamental. La nostra resposta immediata és que no veiem res, que ens trobem a davant del pur no-res del ser, enfront de l'àmbit de no-res ocult manifestat com a ens des d'on ens compremem a nosaltres i als ens que ens envolten. En aquest sentit, l'experiència, com qui diu, és simple i pobre perquè no hi ha res a dir ni a idear ni a imaginar respecte al ser. Ara bé, recalquem que aquesta accessió fenomenològica-comprensiva al ser, que no equival en absolut a una retenció a l'estil d'un idea-representació del ser, no ens permet mantenir-nos contínuament en el no-res. En tant que el ser per naturalesa s'oculta mostrant-se privativament com a ens, sols se'ns fa reconeixible com allò que se'ns escapa permanentment.<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> Segons això, l'experiència del sentit del ser és desocultant perquè en obrir-nos al sentit del ser, l'àmbit comprensiu del ser, sen's desoculta revelant-se el ser, tot i que en la forma d'un enretirament-ocultació. Sobre aquest caràcter mai manifest del ser, però sí reconeixible a través de l'experiència del sentit del ser, ens inspirem de totes totes el marc interpretatiu de Marzoa i Leyte. I diem ens inspirem perquè nosaltres accentuem que és el ser el que en, darrer terme, es mostra-revela ocultant-se des de i en el sentit del ser, si bé això implica ja també un obscuriment del sentit del ser, atès que, al cap i a la fi, el sentit del ser és autoexpressió del ser.

<sup>27</sup> Marzoa ha expressat de forma magnífica la idea que allò que s'experimenta en el sentit del ser s'escapa, o en altres termes seus, que "s'ha quedat sempre enrere", està "extremadament absent", "s'ha perdut". Cf. Marzoa, F. M., *Heidegger y su tiempo, op. cit.*, pàgs- 25-27. En efecte, l'experiència del sentit del ser és l'experiència "del que sols

No obstant això, tant el procés com l'assoliment d'aquesta visió-reconeixement del no-res originari repercuteix incisivament en la nostra existència. És precisament en aquest intens efecte pràctic-vital on realment es palesa el valor de tal experiència ontològica. Detallant una mica més, tot i que més avall ho explicarem, l'experiència-resposta porta en si l'accés a l'existència pròpia, a la nostra forma de viure en què som realment nosaltres-mateixos. Semblant apropiació del nostre ser no és instantània, resulta justament del procés de desenvolupament de l'experiència-qüestió on anem essent cada cop més conscients de la impropietat del nostre existir i així encaminant-nos a alliberar-nos-en a mesura que anem polint la nostra visió fenomenològica.

Hem de tenir clar que des del principi el camí ontològic l'hem viscut com incitat i conduït tàcitament per l'ocult i no-pensat ser-temps protooriginari en tant que sentit del ser<sup>28</sup> (que al final de l'experiència-qüestió se'ns ha manifestat com a temporalitat extàtica-horitzontal). Ja Heidegger, de forma explícita, ens animava a entreveure ja inicialment que el preguntar ontològic està guiat prèviament per allò sobre què pregunta: el ser. Tal guiatge-determinació prèvia l'hem sentit en plena pell en la **comprensió preontològica**<sup>29</sup> que defineix el nostre ser, la qual en forma de comprensió corrent-vaga ens possibilita que tant nosaltres com tot el que ens envolta ens sigui intel·ligible.

En efecte, en l'anadura ontològica regna una prèvia comprensió del ser que ens ofereix una idea immediata, obvia i obscura del ser per mor que el sentit del ser (l'horitzó compresiu del ser) no ens és transparent. Aquesta foscor comprensiva es deu d'arrel a la incrustació en el nostre ser compresiu de prejudicis ontològics insensibles a la diferència ontològica procedents del filosofar impropï de les ontologies tradicionals. D'aquí que ja molt aviat tenim present que la nostra experiència és la **filosofia genuïna**, la que fent una destrucció de l'ontologia,<sup>30</sup> tot higienitzant la inadequada visió òntica del ser en aprofundir en visió ontològica-fenomenològica

---

escapant-se s'esdevé o es fa rellevant [...]” (*Ibid.*, pàg. 26). Recollint aquesta idea de Marzoa, interpretem, gràcies a la nostra experiència, que l'experiència del sentit del ser és el reconeixement de l'escapament del ser.

<sup>28</sup> La nostra experiència ens indica que de forma originària és el ser des de la seva ocultació que manifestat com a sentit del ser ens determina-incita a que preguntem pel seu sentit. D'aquesta manera estem d'acord amb Marzoa que el sentit del ser és una dimensió oculta i no-pensada determinant en l'experiència de *Ser i temps*, però accentuem que originàriament és el ser allò ocult no-pensat i guidor de forma determinant. Això explica que defensem que, a diferència del que predica Marzoa, l'aclariment, és a dir, el desocultament del sentit del ser (que per a ell és no-ocult i no-pensat permanentment) formi part del procés de desenvolupament de l'experiència del sentit del ser en què pervé l'experiència comprensiva del ser ocult sota la determinació d'aquest. En referència a això, *cf. idem, El sentido y lo no-pensado...*, *op. cit.*, especialment els capítols I, II, III i VII.

<sup>29</sup> Estem totalment d'acord amb Emad amb la claredat amb què afirma que el ser és el que determina originàriament la comprensió del ser. *Cf. Emad, P.*, “The question of Being...”, *op. cit.*, pàg. 29.

<sup>30</sup> Entenem, de fet, que la destrucció ontològica es duu a terme en les meditacions, malgrat que fossin planificades per Heidegger en una segona part de *Ser i temps* que no fou publicada. Bàsicament, interpretem que el desenvolupament de l'experiència del sentit del ser no és res més que el resultat de la radicalització progressiva de la destrucció ontològica realitzada de forma implícita. En aquest sentit, des del prefaci i continuant cada cop més intensament fins al final de *Ser i temps*, ja opera tàcitament la destrucció, la qual consisteix, dit en general, en anar erradicant progressivament la confusió ontològica d'indole ontològica tradicional arrelada en la nostra comprensió immediata del món i de nosaltres.



del nostre ser, permet que aclarim la nostra comprensió del ser i així el sentit del ser des d'on com a temporalitat extàtica-horitzontal se'ns desvela el ser.

Però aquest destructor guiatge de l'esdevenir del ser se'ns concreta com el mateix **llenguatge del ser**. O sia: manifestant-se, el ser s'expressa a mode de llenguatge essencial. Així crida, o més ben dit, ens crida a través de la seva veu: la veu del ser. És per això que l'experiència-visió fenomenològica també la vivim com una escolta peculiar. La raó d'aquesta singularitat, naturalment, estriba en el fet que allò visible-escoltable no és res sonor, sinó el silenci del no-res del dinamisme del ser-temps protooriginari. El senyal més clar de la crida del ser el tenim ja en l'inici de l'experiència-qüestió. Amb la seva veu silenciosa, el ser, ocult en les paraules de l'estranger d'Elea, ressonava en la nostra comprensió preontològica. Ens feia adonar de forma sobtada i estranya que no comprenem el ser, la qual cosa ens deixa perplexos i amb la sensació que és necessari que ens consagrem a la qüestió ontològica. D'aquí en endavant, el desenvolupament de l'experiència-qüestió serà un afinament progressiu de l'escolta silenciosa. Aquesta es concretarà de forma determinant en l'escolta de la crida de la consciència d'on resultarà l'existència pròpia de l'estat de resolució que és clau per encaminar exitosament l'ontologia fonamental. A la fi, des de la perspectiva del llenguatge, l'experiència-resposta no és res més que el silenciós llenguatge del ser-protooriginari escoltat amb transparència des de i en el nostre ser.

La importància de l'escolta i la comprensió prèvia del nostre ser en l'inici de l'experiència-qüestió posa de manifest que el nostre ser és, com qui diu, el medi en el qual accedim al ser. En vista d'això, i estintolats en el pla immanent de la "unitat de comprensió del ser", podem definir també la nostra experiència, amb argot més heideggerià, com una realització de **l'analítica existenciària: una ontologia del nostre ser** en la qual s'efectua **l'ontologia fonamental**. Alhora, però, per mor de l'afectació tan intensa que té en el nostre ser, aquest escrutini ontològic ens duu a la singularització de la nostra existència;<sup>31</sup> en altres paraules, ens porta cap a **l'existència pròpia**. Conseqüentment, nosaltres llegim *Ser i temps* com un viatge existencial d'autodescobriment<sup>32</sup> i d'autoconeixement en què, guiats pel ser, i en camí al no-res

---

<sup>31</sup> En aquesta línia, el nostre treball està en sintonia amb la interpretació d'Adrián de l'ontologia fonamental com una hermenèutica del *Dasein*. De fet, les meditacions que relatem inciten a girar la mirada a un mateix, a possibilitar un canvi de forma de ser alliberant-nos de les exigències i perspectives del jo. Com diu Adrián, *Ser i temps* estaria emparentat amb la tradició de la cura de si (tan grega com llatina) perquè a *Ser i temps*, com en ambdós casos, "es tracta de desplegar la possibilitat d'un si mateix més intens, essencial i propi que pren consciència de la tendència humana a perdre's entre les coses, ha quedar atrapat en el torbellí dels quefers tradicionals i deixar-se portar per les opinions públiques". (Adrián, J., *Guía de lectura de Ser y tiempo* (vol. 1), *op. cit.*, pàg. 22. Respecte a això, *cf. idem*, pàgs 19-30 i 70.

<sup>32</sup> No podem oblidar en cap moment que *Ser i temps* és una analítica de si-mateix. Com diu Ramón Rodríguez: "[...] en el fons *Ser i temps* és tot ell una analítica del si mateix, una empresa d'autoconeixement [...]" (Rodríguez, R. "La hermenèutica del sí mismo en *Ser y tiempo*", a. P. Brickle (ed.), *La filosofía como pasión. Homenaje a Eduardo Rivera Cruchaga en su 75 cumpleaños*, Trotta, Madrid, 2003, pàg. 54). I a més la nostra tesi és, i sobre

del ser, realitzem una sèrie d'experiències que afecten al nostre ser i que ens condueixen a una transformació de la nostra forma d'existència impròpia a la pròpia. Tanmateix, d'acord amb la nostra lectura, l'aconseguint ple de l'existència pròpia exigeix la vivència de dues fases: una de comprensiva, en què arribaríem a comprendre cada cop amb més claredat la impropietat de la nostra existència habitual; i una de resolutiva, quan havent comprès la nostra impropietat i alhora el que és ser propi, ens comportem d'acord amb la propietat de ser compresa, o sia, ens resollem arribant a l'estat de resolució, i des de i en aquest completant-lo avancem amb èxit en l'obtenció de l'experiència-resposta.

Aquest procés de transformació de la nostra existència està potencialment enclòs en l'experiència-qüestió entenent-la com a possibilitat de ser. La seva aparició es remunta ja al desconcertant prefaci, amb la lectura del qual l'ocult ser ens sumeix en l'estranya perplexitat i la consecutiva necessitat d'abordar l'ontologia fonamental. Ara bé, no n'hi ha prou amb la guia-determinació del ser a fi que essent poder-ser qüestionador, o sia, desplegant l'experiència-qüestió, realitzem el trànsit de la impropietat a la propietat de ser i acomplim així el projecte ontològic de *Ser i temps*. Per a materialitzar l'existència pròpia és necessari que també elegim lliurement, dit més exactament, hem de voler lliurement existir pròpiament. Això vol dir que l'experiència-qüestió, guiada-determinada pel ser, ens condueix a ser propis perquè recuperem elegint la capacitat d'elegir que ometíem en la falta de llibertat de l'existència impròpia dominada per la comprensió corrent-vaga. Aquesta elecció, immersos en la nihilitat i contingència del nostre ser vist des del previ no-res del ser, ens fa ser propis, ja que ens permet assumir com a nostre el que som, elegir des de nosaltres mateixos. Nogensmenys, la mateixa transparència ontològica ens convenç que aniríem errats si consideréssim l'elecció de la propietat de ser com l'exercici de la llibertat entesa en termes voluntaristes, com també passaria això si la guia-determinació del ser la jutgéssim com un determinisme. En conseqüència, sostenim que la nostra experiència s'explica anant més enllà de binomi llibertat-determinisme d'índole vaga-corrent. En veritat, la llibertat de l'experiència-qüestió no és res més que l'efectuació lliure de la nostra elecció determinada per l'esdevenir lliure del ser.

Per acabar, cal deixar assentat que essent precisos l'experiència-qüestió no té ni inici ni final, i que el seu criteri de validesa de realització sols pot ser intern. Tot i que és veritat que ens referim a que l'experiència-qüestió comença o s'inicia amb la torbadora crida del ser en el prefaci, de fet, en realitat la crida ens desvetlla una inquietud, la del qüestionar, que ja experimentem a

---

això Rodríguez ja no hi està d'acord, que en aquesta analítica de si-mateix es consuma l'experiència del sentit del ser, que, al seu torn, vol dir que veiem l'enretirament-ocultació del ser des de i en el sentit del ser.

manera somorta. Això s'explica pel fet que en tant que som *Dasein*, en existir i indefectiblement haver de comprendre de forma corrent-vaga sempre ja tenim una certa experiència del ser d'intensitat molt baixa,<sup>33</sup> i ja estem, com qui diu, en latent experiència-qüestió. Per aquesta raó, el nostre esforç ontològic mai es realitza, per dir-ho així, des de fora del ser en un punt temporal determinat, sinó que ja sempre des de i en el ser. La clau doncs és veure que en el ser hi podem ser a les fosques, quan justament comprenem de forma òntica el ser, o bé a manera aclarida quan som transparents fenomenològicament a la pura naturalesa ontològica del ser. D'aquí que Heidegger ens impulsi a experimentar a fons sobre l'absurditat d'acusar l'ontologia fonamental de ser circularment viciosa, atès que delata la incomprensió d'aquesta connexió comprensiva entre el nostre ser i el ser potencialment aclarible circularment en el mateix procés analític existenciari. D'altra banda, tampoc podem concloure que al final de *Ser i temps* acabi el nostre viatge ontològic.<sup>34</sup> La raó rau en el fet que, en virtut de com és el ser, mai és possible d'aprehendre'l totalment, tant perquè és insondable i, en raó d'això, té il·limitats nivells de revelació, com per la seva dinàmica ocultant. Tanmateix, nosaltres defensem que el nivell de revelació del ser que hem assolit al terme de *Ser i temps* sota el guiatge de Heidegger, i en el fons, del ser, és suficient per a considerar que l'experiència ontològica s'ha consumat. Amb això, però, volem dir que el no-res del ser-temps protooriginari se'ns ha revelat en un nivell suficient, la qual cosa per la naturalesa transcendental del procedir ontològic no pot ser certificat de forma mesurable objectiva, sols internament. La satisfacció del nostre criteri intern, sens dubte, té en compte dos factors. El primer és la pobresa i simplicitat de l'assolit en la immersió ontològica: el no-res en què ens acarem sense tergiversacions a la nostra contingència i nihilitat. El segon són els efectes transformadors a nivell existencial que porta en si el desenvolupament i acompliment d'aquest tipus d'experiència: l'apropiació del nostre ser en l'aquí i ara.

---

<sup>33</sup> Com ja veurem, aquesta és una de les conviccions a les quals hem arribat a través de la nostra experiència amb *Ser i temps*. Efectivament, l'experiència del sentit del ser no té un començament perquè sempre, per dir-ho així, ja la tenim, a pesar que sigui inaclarida. Per ser més exactes: l'experiència del sentit del ser no té un inici perquè, malgrat sigui indefinida i dèbil, ens defineix com a éssers que existim en tant que *Dasein*, de forma que seria impossible preguntar-nos pel sentit del ser sense una tosca experiència prèvia comprensiva del ser, o amb paraules de Heidegger, sense la base d'una comprensió corrent-vaga del ser.

<sup>34</sup> Creïem que Leyte ha expressat molt bé aquesta inacababilitat de l'experiència del sentit del ser. En coherència amb això, estem plenament d'acord amb ell que, en virtut que l'experiència del sentit del ser és una experiència-camí sense final, tota l'obra posterior a *Ser i temps* no és res més que el seguiment del camí fressat en aquesta obra, o sia, una acostar-se aprofundint de diferents formes a la naturalesa inesgotable i insondable del ser. D'acord amb l'interpret gallec, "la tòpica divisió en dos de la filosofia de Heidegger condiona d'entrada la forma d'afrontar l'obra en el seu conjunt, desfigurant el crucial sentit de 'trajecte', sense el qual resulta difícilment comprensible llegir originalment el resultat de *Ser i temps* (...) si en relació amb el contingut de l'obra va quedar com a fragment, resulta decisiu no oblidar el projecte original que de moltes maneres no sols segons les projectades, va tenir continuació i, per dir-ho així, 'transcorregué'" (Leyte, A., *Heidegger, op. cit.*, pàgs. 42-43). Certament, l'experiència de *Ser i temps* també l'entendem nosaltres com un 'trajecte' inacabat que 'transcorre' posteriorment. La raó, però, rau en el fet que, allò a experimentar, el ser, és abisme insondable, un fons inesgotable en el qual es transita sense tocar mai fons.

## 1.5

## Metodologia

La peculiaritat de la naturalesa de l'experiència-qüestió es mostra ben clarament quan tractem la seva metodologia. Essent rigorosos, hauríem de dir que no en té de metodologia perquè la seva mateixa efectuació és la metodologia. Nosaltres no hem seguit unes regles ni prescripcions per a procedir amb correcció en el camí cap al ser, sinó que, embrancats en la lectura de *Ser i temps*, l'experiència que s'hi desvetlla ens ha guiat, o altrament dit, el mateix àmbit del ser a esclarir ens ha orientat en el com de tal aprofundiment-aclariment. Segons això, sense ombra de dubte, la nostra metodologia es conforma amb la de la investigació heideggeriana: **fenomenològica-hermenèutica**. Així, el procés i el resultat de la nostra interpretació l'hem portat a terme a mode de cercle hermenèutic. Amb la nostra experiència hem posat en marxa intensament la nostra activitat comprensiva (essencial al nostre ser) amb finalitat aclaridora adreçada a ella mateixa, tècnicament anomenada “analítica existencial”, i per tant, hem endegat una experiència comprensiva del nostre ser i del ser. D'aquesta manera, hem anat avançant al llarg de les meditacions: en espiral cada cop hem anat més a fons en el dedins del nostre ser fent transparent el ser. Sense entrar en detalls, el nostre ser, primerament, l'hem viscut com a ser-en-el-món quotidià, després com a cura; aleshores hem descobert la temporalitat com a ser de la cura, i aquella l'hem apregonat i se'ns ha mostrat com la temporalitat extàtica-horitzontal, i a la fi, aquesta ens ha transparentat el ser-temps protooriginari, amb la qual cosa hem constatat que el nostre ser és, essencialment, expressió del ser.

Un cop hem fet aquesta caracterització general del tarannà fenomenològic-hermenèutic de la nostra experiència amb *Ser i temps*, és necessari que remarquem, i això gràcies al que ens ha aportat el nostre tracte amb *Ser i temps*, la rellevància d'aquest procediment peculiar a l'hora d'immergir-nos en la dimensió ontològica subjacent de *Ser i temps*.<sup>35</sup> Perquè justament és la negligència d'una lectura fenomenològica-hermenèutica la causant, per mor de la ceguesa davant de la immanència del pla de la “unitat de comprensió del ser”, de la incomprensió de l'obra magna de Heidegger. L'habitual lectura lògica-causal (a la base de les interpretacions que prediquen el fracàs de l'ontologia fonamental) omet que *Ser i temps* és una llibre-experiència,<sup>36</sup> i buscant-hi desesperadament una deducció lògica del sentit del ser a partir del nostre ser, sepulta més l'oculta

---

<sup>35</sup> En aquest direcció, vivenciem plenament, a més de destacar la sublimitat de la seva exposició, la transcendència que dona John Sallis al prefaci de cara a una incursió profunda en la dimensió ontològica de *Ser i temps*. Cf. Sallis, J., “Where does *Being and time* begin?”, a: *Delimitations. Phenomenology and the end of Metaphysics*, Indiana University Press, 2019, Bloomington, pàgs. 98-118.

<sup>36</sup> Cf. 1.4, n. 23, pàg. 9.

dimensió del ser. En suma, considerem que *Ser i temps* no fracassa, sinó el fa fracassar una metodologia aliena i inadequada.

A més, amb ànim de ser més rigorosos, la nostra fenomenologia hermenèutica es distancia totalment d'una lectura de tipus immanent a l'estil de von Herrmann.<sup>37</sup> I harmonitza plenament amb la fenomenologia crítica conjuminada amb una hermenèutica productiva defensada per Jean Greisch.<sup>38</sup> D'una banda, la nostra lectura és crítica i personal perquè ens hem consagrat, des del nostre bagatge personal i filosòfic, a inquirir de forma lliure i escrupolosa cada una de les línies de *Ser i temps*. D'aquesta manera creiem que hem resistit millor a l'atracció absorbent de l'argot heideggerià com també a la temptativa còmoda de reflectir "fotogràficament" del seu pensament. Això ens ha permès justificar la nostra tesi des de "l'exterior" (no des de Heidegger, sinó a partir de nosaltres) obeint el precepte fenomenològic d'"anar a les coses mateixes". L'important, doncs, és que la nostra experiència deixa que el text de Heidegger "parli". En aquest sentit, tal com expressa John Sallis, hem estudiat *Ser i temps* "no per tal de tornar a embolcallar el text de Heidegger en ell mateix, ni a fi d'exposar llacunes dins d'ell, sinó més aviat per a deixar que expressi el que aquest pot, per deixar que faci eco el llenguatge mateix, per deixar que els seus ecos ressonin, ara, després de Heidegger".<sup>39</sup> En definitiva, segons el nostre parer hem aconseguit posar per escrit una experiència fenomenològica d'una obra fenomenològica. D'altra banda, també la nostra hermenèutica és productiva pel fet que contempla, atesa la prolífica història crítica que *Ser i temps* ha ocasionat des de la seva publicació, algunes de les interpretacions recents més significatives. En efecte, tenim present en la introducció plantejaments destacats d'altres comentadors respecte la temàtica de la nostra experiència. Així mateix, en les notes a peu de pàgina, considerem críticament alguns posicionaments semblants o contraris respecte aspectes concrets importants per tal d'assentar millor els nostres resultats hermenèutics.

Aquest tarannà crític de la nostra lectura-experiència d'esperit fenomenològic ens ha conduït irremeiablement a una **radicalització fenomenològica**: a una crítica constructiva de la mateixa investigació fenomenològica de Heidegger realitzada a *Ser i temps*.<sup>40</sup> Principalment, el

---

<sup>37</sup> Von Herrmann mateix, en el seu intent de ser fidel a la fenomenologia hermenèutica preconitzada per Heidegger, defineix el seu projecte com a "interpretació immanent". Cf. Herrmann, F.-W. von, *Hermeneutische Phänomenologie des Dasein. Eine Erläuterung von "Sein und Zeit"* (vol. 1), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1987, pàg. XIV.

<sup>38</sup> Ens sembla que aquest intèrpret francès, en la introducció general a la seva interpretació de *Ser i temps*, tot i que lloa com "irremplaçables" els comentaris exhaustius de von Herrmann a *Ser i temps*, precisa molt bé el perill que ha de fer front una exègesi dels textos de Heidegger: el de la fidelitat immanent obstaculitzadora d'interpretacions noves. En paraules de Jean Greisch: "[...] però és precisament aquesta fidelitat a l'esperit de l'obra que ens prohibeix una interpretació purament immanent del text. Nosaltres haurem de transgredir els principis d'una lectura immanent des d'un doble punt de vista" (cf. Greisch, J., *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, PUF, Paris, 1994, pàg. 69).

<sup>39</sup> Sallis, J., *Echoes. After Heidegger*, Indiana University Press, Bloomington, 1990, pàg. 11.

<sup>40</sup> Amb això estem seguint justament l'esperit crític de la mateixa línia metodològica que Heidegger prescrivia. "La dificultat d'un autèntic treball fenomenològic consisteix precisament en fer-lo crític, en un sentit positiu, contra ell

contingut crític que aportem és el mateix desenvolupament i consumació exitosa de l'experiència-qüestió que en potència ja roman latent en *Ser i temps*.<sup>41</sup>

Com hem dit, el mateix curs exitós de l'experiència-qüestió és l'expressió sobresortint de la radicalització fenomenològica,<sup>42</sup> ja que xoca frontalment amb la idea negativa, exposada clarament al darrer paràgraf, que té el pensador alemany de la satisfacció del seu projecte ontològic. Nosaltres, certament, hem arribat a la conclusió, gràcies al que ens "diu" *Ser i temps* (en vista de l'èxit de l'experiència-qüestió), que és errònia la percepció de Heidegger que el seu projecte ontològic-fonamental no s'acompleix a *Ser i temps*. A més a més, el mateix exercici de radicalització fenomenològica que porta en si el desplegament de la nostra experiència ens assabenta arquitectònicament del perquè d'aquesta inadequada valoració desfavorable de Heidegger respecte a l'ontologia fonamental.

La raó és que Heidegger comet una "omissió paradoxal" del pla immanent de la "unitat de comprensió del ser". Malgrat el seu escrit ens suscita l'experiència de la "unitat de comprensió del ser", el nostre autor l'acaba negligint. Però la causa més profunda d'aquesta negligència estranya és justament la necessitat de la mateixa, guiada-determinada pel ser, per tal que al lector li brilli amb més força la presència de la "unitat de comprensió del ser" i desplegui exitosament el camí ontològic. Aquesta causa, però, actua a través d'una altra una mica més aparent: la colossal dificultat de suportar la buidor i la nihilitat del no-res del ser en el transcurs del desenvolupament de l'experiència ontològica, la qual cosa ocasiona que Heidegger hi sucumbeixi un xic. La mostra d'això és la seva insatisfacció davant l'encara fosca idea de ser amb la qual justifica la incompleció de la seva ontologia, i que per a nosaltres, no significa res més que una dèbil temptativa d'objectivació d'allò impossible d'objectivar: l'àmbit del ser. Tanmateix, de cap manera estimem l'"omissió paradoxal" com un error, sinó com el motor de l'experiència plena

---

mateix. D'entrada, la modalitat de retrobament en el mode del fenomen ha de ser conquerida sobre els mateixos objectes de recerca fenomenològica" (GA 20, pàgs. 119-120). Ahora, creiem que la nostra experiència està dinamitzada pel tarannà fenomenològic positiu-constructiu que Heidegger mateix atribuïa a la filosofia genuïna: "La filosofia només hi és per ser superada. [...] Però la superació no succeeix mitjançant la refutació en el sentit de demostrar incorreccions i errors" (GA 29/30, pàg. 239). Certament, el nostre treball no pretén identificar i difondre els errors de Heidegger en el camí de l'experiència del sentit del ser a *Ser i temps*, més aviat aprofitar-lo per experimentar-pensar d'una altra forma, d'una forma personal, tal camí. Llavors, tal vegada ens acostarem al que Heidegger reivindicava que havia d'aconseguir la filosofia: "[...] entendre un filòsof millor del que ell s'entengué a si mateix" (GA 29/30, pàg. 239).

<sup>41</sup> Compartim amb Páez l'apologia de la interpretació autònoma, malgrat sigui arriscada, dels grans pensadors. "Cal arriscar-se en la interpretació dels grans filòsofs, des de la nostra llibertat i el nostre món més propi, ja que només així aquests podran brillar amb la seva llum més peculiar, que és en cada cas una llum antiga i nova, que els reanima, oferint-nos pensaments que havien quedat pendents" (Páez, R., *La qüestió del món (1927/1930)*, op. cit., pàg. 7) [El subratllat és nostre]. Nosaltres volem accentuar que la presència del desplegament en llibertat del nostre món propi en la tesi que presentem, tot i que, certament, hi respiri el risc de la interpretació pròpia, rau justament en la naturalesa i l'èxit de la radicalització fenomenològica de la nostra experiència-qüestió.

<sup>42</sup> No hem d'oblidar que la delimitació peculiar entre el ser (temps protooriginari) i el sentit del ser (temporalitat extàtica-horitzontal), així com la detecció del pla immanent de la "unitat de comprensió del ser" com a expressió de tal delimitació, són ja moviments intensos de radicalització fenomenològica que esdevenen la base de l'èxit de l'experiència-qüestió i de la radicalització fenomenològica que de nou resulta d'ella.

de la “unitat de comprensió del ser” des de i en la qual té èxit la nostra experiència-qüestió. D’aquí l’immens valor de *Ser i temps*: ser la font originària on resten en potència un nombre il·limitat d’aventures ontològiques, una de les quals és l’experiència-qüestió.

## 1.6

### Confrontació general amb altres lectures de *Ser i temps*

Som conscients que la nostra lectura ontològica “positiva absoluta”<sup>43</sup> de *Ser i temps*, avalada per l’experiència-qüestió, és minoritària. L’hegemònica, certament, és l’ontològica “positiva relativa”,<sup>44</sup> que està representada pels estudiosos que prediquen que l’ontologia fonamental és finalment acomplerta a *Die Grundprobleme...*, les lliçons del semestre d’estiu de 1927. A l’altre extrem se situa la interpretació ontològica “negativa”,<sup>45</sup> en què hi destaquen la lectura existencialista,<sup>46</sup> l’ontològica “negativa”<sup>47</sup> la pragmàtica,<sup>48</sup> la idealista temporal,<sup>49</sup> i la lingüística,<sup>50</sup> les quals sostenen des del seu enfoc que l’ontologia fonamental no es realitza satisfactòriament ni a *Ser i temps* ni a *Die Grundprobleme...*

---

<sup>43</sup> Entenem com a interpretació “positiva absoluta” (la que encarna la nostra experiència-qüestió) aquella visió que sosté que l’ontologia fonamental es realitza exitosament a *Ser i temps* sense cap mena de condicionament exterior, o sia, a manera absoluta. Aquesta interpretació és minoritària, ja que l’usual, és la que hem anomenat “positiva relativa”. D’acord amb la nosta visual, els representants més rellevants que coneixem són Felipe Martínez Marzoa, Arturo Leyte, Taylor Carman, Lee Braver i Àngel Xolocotzi. Concretament amb les tesis de Marzoa i Leyte, nosaltres vam sintonitzar enterament des de l’inici de la nostra lectura de *Ser i temps*.

<sup>44</sup> Des de la interpretació “positiva relativa” es considera que l’ontologia fonamental es consuma a posteriori de *Ser i temps*, en les lliçons de *Die Grundprobleme...*, de forma que l’èxit del plantejament ontològic de *Ser i temps* és relatiu a les lliçons posteriors.

<sup>45</sup> Amb la interpretació “negativa” agrupem tots aquells estudiosos que defensen que Heidegger no compleix satisfactòriament el seu projecte ontològic de *Ser i temps* perquè li falta fonamentació.

<sup>46</sup> Fou la interpretació imperant entre el 1940 i 1970. Es caracteritza principalment pel fet omet, centrant-se enterament en l’existència, que l’objectiu central del projecte de Heidegger a *Ser i temps* és ontològic.

<sup>47</sup> Tot i que entenen que el tema clau de *Ser i temps* és l’ontològic, critiquen la inconsistència del projecte ontològic heideggerià de *Ser i temps*. Tocant als arguments dels seus principals defensors, cf. 3.4, pàgs. 115-130.

<sup>48</sup> La lectura pragmàtica deixa de banda el sentit del ser i el projecte ontològic que és essencial i originari en tant que conductor de l’existència del *Dasein*, rellevant el pragmatisme i la funcionalitat social com a base del ser del *Dasein*. En aquí distingim a Dreyfus com a intèrpret sòcio-pragmatista que, fins i tot, menysté el caràcter ontològic de la investigació filosòfica de *Ser i temps* (cf., Dreyfus, H., *Being-in-the-world...*, op. cit.). També cal distingir a Mark Okrent, perquè, tot i que accepta que el sentit del ser és el fitó de l’anàlitica existencialista, esgrimeix que Heidegger defensa que el ser del *Dasein* s’articula pragmàticament i es queda en una metafísica subjectivista perquè tot argument transcendent és verificacionista. Cf. Okrent, M., *Heidegger's pragmatism*, Cornell University Press, Ithaca, 1988, pàg. 8.

<sup>49</sup> La visió idealista temporal sosté, en general, que el temps del ser no és independent del ser del *Dasein*, sinó que forma part del seu ser. Actualment, el representant més important és William D. Blattner amb el seu controvertit *Heidegger's Temporal Idealism*. Hi defensa que Heidegger és un idealista temporal i ontològic fracassat per raó que no pot explicar el temps dels ens, l’ordinari, com a derivat del temps originari del *Dasein* que enclou-absorbeix ja el sentit del ser. Cf. Blattner, W. D., *Heidegger's Temporal Idealism*, Cambridge University Press, New York, 1999.

<sup>50</sup> Per exemple la de Cristina Lafont que destaca el gir lingüístic dut a terme en la transformació hermenèutica de la filosofia a *Ser i temps*, però deixa a segon pla la temàtica central d’aquesta obra: el sentit del ser. Cf. Lafont, C., *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, Alianza Universidad, Madrid, 1997.

Bàsicament, la raó per la qual ambdues grans interpretacions consideren que *Ser i temps* no respon a la qüestió del sentit del ser radica en el fet que en aquesta obra, en base de l'assumpció nuclear de la diferència ontològica, no està ben fundada l'ontologia fonamental. Més concretament: que l'observança de la diferència ontològica comporta que la fonamentació del projecte ontològic, en comptes de ser ontològica, és òntica. Això fa que el nostre ser, el de l'ens que som com a *Dasein*, hagi de ser el fonament a partir del qual accedir al ser, la qual cosa no és possible per mor de la diferència ontològica. La conseqüència és que el sentit del ser (l'horitzó comprensiu del ser) queda absorbit en el ser del *Dasein* i no justificat. En fi, que a *Ser i temps* el ser és inabastable per al nostre ser, de manera que no és possible una experiència ontològica. Ara bé, a diferència de la interpretació ontològica “negativa”,<sup>51</sup> l'ontològica “positiva relativa”<sup>52</sup> considera que, gràcies a l'aprofundiment ontològic del concepte de la diferència ontològica a *Die Grundprobleme...*, es remeia la manca de fonamentació òntica de *Ser i temps* i reeix l'ontologia fonamental.

Òbviament, nosaltres discrepem d'ambdues classes d'interpretació, ja que, com sabem, som del parer que és a *Ser i temps* on el projecte ontològic heideggerià reïx en la forma de la nostra experiència-qüestió. I mantenim que justament la base de l'èxit de la nostra experiència ontològica a *Ser i temps* és la seva fonamentació ontològica. En aquest sentit, la diferència ontològica assumida des de l'inici de *Ser i temps* no és cap obstacle per a l'ontologia fonamental, al revés, n'és, ben pensada, el seu pilar. Perquè és a través de l'experiència fenomenològica de la diferència ontològica, l'objectiu central de les meditacions elementals, que ens fem transparents a la fonamentació ontològica de l'ontologia de *Ser i temps*, i amb això, tenim la base del seu èxit.

Més exactament, en la nostra meditació el basament ontològic de la diferència ontològica se'ns desvela en l'accés al pla immanent de la “unitat de comprensió del ser”. Aquest, com a essencial a aquella, precisament ens dona a conèixer en termes generals com el ser no és l'ens, tot i que l'ens és manifestació-expressió del ser. Però el *Dasein*, nosaltres, som ens que a diferència dels altres estem oberts comprensivament al ser des de la comprensió del nostre ser. De manera que anant més enllà de la diferència entesa lògicament, l'exercici fenomenològic-hermenèutic ens porta a veure que aquesta diferència és, en el fons, expressió d'una unitat

---

<sup>51</sup> En general, els interprets ontològics “negatius” com Hans George Gadamer, Günter Figal, Karl Löwith, Modesto Berciano, Charles B. Guignon, Ramón Rodríguez, Alejandro Escudero, Otto Pöggeler, Theodore Kiesel, Félix Duque, R. L. Dostal, Daniel O. Dahlstrom, Carlos Másmela i altres..., defensen que l'ontologia fonamental és inconsistent. Un dels motius principals és que, en base a la diferència ontològica, des d'una fonamentació òntica (des del *Dasein* en tant que ens) queda injustificat el sentit del ser. Per a una informació més detallada, cf. 3.4, pàgs. 115-130.

<sup>52</sup> La majoria d'interprets ontològics “positius relatius” com Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Gianni Vattimo, Françoise Dastur, Jesús Adrián, Alejandro Vigo, Jean Greisch, Parvis Emad, Frederick O. Olafson i altres..., creuen que la falta de fonamentació succeeix sols a *Ser i temps*, i que, gràcies de la reelaboració de la diferència ontològica en *Die Grundprobleme...* quedaria justificat el sentit del ser i així l'ontologia fonamental reïxiria. Per a una aproximació a les seves visions, cf. 3.3, pàgs. 103-114.



originària: el ser-temps protooriginari. Segons això, el ser es manifesta-expressa privativament, mantenint la seva independència i caràcter originari, com a l'ens *Dasein* i l'ens que no és *Dasein*, tot i que aquest darrer sempre des de i en el nostre ser.

A resultes del que hem dit, l'experiència ontològica de *Ser i temps* està fonamentada ontològicament, atès que experimentem, gràcies a la mirada fenomenològica de la diferència ontològica, que és el ser-temps protooriginari el punt de partença del nostre accés des de i en el nostre ser al ser mateix. Per tant sols és legítim asseverar que hi ha una fonamentació en el viatge ontològic a *Ser i temps* si la concebem com una espècie d'autofonamentació experimental:<sup>53</sup> una mena d'experiència autofundada del ser-temps protooriginari.<sup>54</sup>

Evidentment, d'acord amb la fonamentació ontològica de l'ontologia fonamental que, porta en si la interpretació ontològica del *Dasein*, discrepem absolutament amb la tesi, conseqüència de l'apologia de la fonamentació òntica de *Ser i temps*, que el sentit del nostre ser (la temporalitat) s'identifiqui amb el sentit del ser (la temporalitat extàtica-horitzontal) i el ser. No es produeix tal identificació que, segons els intèrprets negatius en relació a tota l'ontologia de Heidegger i els "positius relatius" respecte a *Ser i temps* (tot i que no a *Die Grundprobleme...*), naturalment els porta a pregonar l'absorció del ser en el nostre ser, o sia, a mantenir la inexistència de l'àmbit independent i originari del ser que hem d'abastar des de i el nostre ser. En suma, no estem d'acord en absolut que el nostre ser és idèntic al ser per raó que justament a *Ser i temps* experimentem, guiats per Heidegger, i en el fons, pel ser, el no-res originari de caràcter temporal d'aquest.

Però, en el fons, el sentit del nostre ser ni és idèntic ni no-idèntic al sentit del ser i al ser.<sup>55</sup>

---

<sup>53</sup> Intentarem justificar al llarg del treball de què es tracta aquesta experiència autofonamentada del sentit del ser. El que és clar per a nosaltres és que no té res a veure amb el "fonamentar" tal com s'entén habitualment. A nivell general, significa que el sentit del ser es mostra a *Ser i temps* sense necessitat d'un desenvolupament raonat a posteriori (pretesament realitzat a *Die Grundprobleme...*) d'uns principis primers a priori (establerts a *Ser i temps*). En breu, que del sentit del ser en tenim experiència plena i autònoma a partir del text de *Ser i temps*. En conseqüència, defensem que la caracterització d'aquesta fonamentació primera per part dels intèrprets "positius relatius" cal considerar-la subsidiària i, moltes vegades (caldrà examinar-ho) integrant del que anomenem experiència del sentit del ser, o sia, que depèn de l'experiència que ja fan de forma fosca del sentit del ser a *Ser i temps*, però que els resta inaclarida per la seva metodologia lògica-causal. En aquest sentit, com ja veurem, acceptem, com expressa Vattimo, que a *Ser i temps* hi ha una doble fonamentació, positiva i negativa, sempre que s'entengui que és una autofonamentació experimental, que no és un pas primer per a una derivació posterior. O sia, que tal fonamentació és ella mateixa una experiència plena no necessitada de compleció a posteriori; sí, però, de desenvolupament-aclariment. Altrament dit, la idiosincràsia metodològica i la finitud a la qual apel·la Vattimo com a pilars fonamentadors de l'ontologia heideggeriana (que caldrà acabar de desplegar i consumir en obres posteriors) s'integren, al nostre parer, com a elements conformants de l'experiència-resposta suscitada ja en *Ser i temps* (cf. Vattimo, G., *Essere, storia e linguaggio*, op. cit., cap. 2, pàgs. 55-96).

<sup>54</sup> D'aquí que nosaltres, com veurem, estiguem plenament d'acord amb Carman que a *Ser i temps* Heidegger explica satisfactòriament el sentit del ser en aprofundir, a través de la seva analítica, en la comprensió del ser que té el *Dasein*. Ara bé, amb el benentès que aquest "explicar" per nosaltres té a veure amb una experiència-descobriments especial desplegada ja des del prefaci i continuada en la introducció i l'analítica existenciària, i que tal experiència-descobriments no s'instal·la sols en el sentit del ser, sinó ens adreça des de i en aquest a assistir a la revelació del ser. Cf. Carman, T., *Heidegger's Analytic*, op. cit., pàg. 12.

<sup>55</sup> Segons això, pensem que és important ressaltar que de cap manera quan abonem la tesi de Marzoa que el sentit

El terme “idèntic” com el seu oposat no s’escauen a l’hora de caracteritzar la relació entre fenòmens ontològics. O altrament dit, la relació essencial de ser entre el nostre ser i l’àmbit del ser no es pot explicar lògicament, sinó a manera transcendental. En veritat, de forma més exacta podem dir que el sentit del nostre ser és o és-en el sentit del ser perquè en el fons del nostre ser som l’horitzó comprensiu del ser. Alhora, en tant que tal horitzó és manifestació del ser-temps protooriginari, també el nostre ser, més originàriament, és o és-en el ser-temps protooriginari. De manera que el nostre ser ja està enclòs en tot el seu ser, essent-los, en el sentit del ser i el ser, si bé tant el nostre ser, com l’horitzó comprensiu i el ser mantenen diferències internes entre ells. Justament aquesta unitat amb diferència interna de l’àmbit del ser s’expressa netament en el pla immanent de la “unitat de comprensió del ser”. Tal diferenciació en el si d’aquesta unitat fundada originàriament en el ser radica en la intensitat de ser: l’horitzó comprensiu té més profunditat a nivell de ser que el nostre ser i, al seu torn, el ser-temps protooriginari representa el ser com a tal, el no-res originari contenen la màxima riquesa de ser insondable en si mateixa.

En suma, el ser del *Dasein* no és el ser,<sup>56</sup> de manera que el ser, per la seva autonomia i riquesa de contingut originària, no queda dissolt en el nostre ser. El ser, doncs, des de la seva posició originària i independència peculiar és el fonament de la nostra experiència-qüestió. Ell, manifestant-se com a sentit del ser, la guia-determina des de i en la nostra comprensió del ser<sup>57</sup>, de forma que possibilita que nosaltres puguem reconèixer-lo, tot apropiant-nos del nostre ser, en el seu enretirament-ocultació.

Partint de l’omissió de la fonamentació ontològica de l’ontologia fonamental, alguns comentadors<sup>58</sup> centrant-se agudament en el temps han destacat que el fracàs de *Ser i temps* resta en la falta de justificació del lligam entre la unitat extàtica-temporal del *Dasein* i la unitat de l’esquema horitzontal, és a dir entre el temps de *Dasein* i el temps del ser. Aquesta conclusió es deu naturalment a la incomprendible lectura lògica-causal que els convenç que Heidegger pretén des de l’inici, connectar de manera argumental el nostre ser (fonamentació òntica) amb el ser, o

---

del nostre ser és el sentit del ser interpretem que hi hagi una relació d’identitat entre ambdós fenòmens. Experimentem quelcom diferent: que el nostre nostre ser és enclòs essencialment en l’horitzó comprensiu del ser, o sia, que el nostre ser procedeix genèticament d’ell; amb tot, l’horitzó comprensiu difereix del nostre ser per la seva major riquesa de ser, per estar, com qui diu, més “pròxim” al ser o ser una manifestació del ser que reté més essència del ser.

<sup>56</sup> Idea clau que expressa Marzoa, l’experiència de la qual és un pilar de la nostra experiència-qüestió. Cf. Marzoa, F. M., *Heidegger y su tiempo, op. cit.*, pàg. 31.

<sup>57</sup> Tornem a indicar la importància, derivada de l’acceptació de la fonamentació ontològica, del guiatge determinant del ser dut a terme des de i en la comprensió vaga-corrent (cf. 1.4, n. 30, pàg. 11).

<sup>58</sup> Pöggeler, per exemple, esgrimeix que el temps del ser no es consistent per la mancança d’articulació unitària dels èxtasis temporals que conformen el ser del *Dasein*. Kiesel posa l’èmfasi en la injustificació de la noció d’esquema horitzontal. Per a més concreció respecte a aquests dos autors, cf. 3.4, pàgs. 120-125. En la mateixa línia, per a Margot Fleischer el sentit del ser queda confós i absorbit pel ser del *Dasein* i això fa que no es pugui justificar la unitat dels tres èxtasis temporals, ja que, de fet, no hi ha cap raó fenomenològica per a una anàlisi de la temporalitat a partir de la cura. Respecte a això, cf. Fleischer, M., *Die Zeitanalysen in Heideggers ‘Sein und Zeit’: Aporien, Probleme und ein Ausblick*, Königshausen-Neumann, Würzburg, 1991, pàgs. 39 i 196.

sia, la temporalitat extàtica amb l'extàtica-horitzontal i el ser. Però com que tal argumentació concloent no es troba ni a *Ser i temps*, ni a la 3<sup>a</sup> secció planejada però no publicada, ni finalment a *Die Grundprobleme...*, aleshores decreten que el projecte ontològic no reïx. Ara bé, reiterem, el nus del problema és la inadvertència de la fonamentació ontològica de *Ser i temps*. No és adient llegir *Ser i temps*, o la pretesa continuació, cercant desesperadament de trobar arguments-pont entre la nostra temporalitat extàtica (el sentit del nostre ser) i la temporalitat extàtica-horitzontal (el sentit del ser). En aquí ja ens hem equivocat, en aquí el ser es manté inabastable pel nostre ser. Altrament, si no cal identificar cap nexa entre el nostre ser i l'àmbit del ser és perquè, des del començ, una lectura sensible a l'experiència fenomenològica que demana l'obra, ja hi entreveu (inicial albirament que anirem aclarint progressivament en el curs de la lectura de *Ser i temps*), gràcies a l'experiència de la "unitat de comprensió del ser", un lligam essencial en la forma de ser-en entre el nostre ser i el ser, i per tant, entre els fenòmens ontològics significatius que l'integren: la temporalitat, la temporalitat extàtica-horitzontal i el ser-temps protooriginari.

Nogensmenys, el nostre convenciment de l'autosuficiència ontològica de *Ser i temps* no relega a l'oblit *Die Grundprobleme...*<sup>59</sup> Acceptem que en aquestes lliçons, en concret en els paràgrafs 20, 21 i 22, Heidegger hi escomet la tasca rellevant de tematització, aclariment i exemplificació de l'experiència ontològica duta a terme a *Ser i temps*.<sup>60</sup> En cap cas, emperò, entenem, com es creu des del marc d'interpretació positiva "relativa", que la resposta a la qüestió del sentit del ser sols es realitza en *Die Grundprobleme...* perquè en aquestes lliçons la diferència ontològica s'ha superat. Com ja hem explicat, si s'experimenta adientment la diferència ontològica no s'ha de superar, perquè, com qui diu, té la superació en ella mateixa des de l'inici de *Ser i temps*. Així, s'ha de deixar de pensar que *Ser i temps* és sols una ontologia del *Dasein* i que *Die Grundprobleme...* són el substitut de la 3a secció on es realitza la culminació de l'experiència ontològica. Des d'aquesta perspectiva, únicament acceptem que la compleció de

---

<sup>59</sup> Aquestes classes del semestre de l'estiu de 1927, posteriors a la publicació de *Ser i temps*, tot i que no són un element necessari per a la nostra tesi (atès que creiem que l'embrió, fonament i realització de l'ontologia fonamental rau ja en l'experiència del sentit del ser realitzada en *Ser i temps*), són rellevants perquè permeten comprendre més, no experimentar, el projecte ontològic de *Ser i temps*. En aquest sentit, l'experiència del sentit del ser és a *Ser i temps*, i no als *Die Grundprobleme...*, malgrat que és raonable que aquests constitueixin la 3a secció que mancava a *Ser i temps*. En vista d'això, estem d'acord, sempre que no s'entengui que *Die Grundprobleme...* completen l'experiència del sentit del ser, amb la defensa de von Herrmann que amb la publicació per primer cop del curs de Marburg del semestre de l'estiu de 1927 "es posà fi al vell enigma que, sota el títol de 'Temps i ser' planava sobre la Tercera Secció de la Primera Part de *Ser i temps*. Heidegger va compondre aquestes lliçons com una 'nova elaboració' de la Tercera Secció de la Primera Part de *Ser i temps* [...]" (Herrmann, F.-W. von, *La segunda mitad de Ser y tiempo*, op. cit., pàg. 25). Per a obtenir informació detallada sobre la susdita qüestió, cf. *ibid.*, pàgs. 29-36.

<sup>60</sup> Coincidim, doncs, plenament amb Marzoa i Leyte, els quals consideren que a *Ser i temps* Heidegger aconsegueix ja exitosament el seu projecte ontològic. Semblantment, Vattimo també sembla insinuar, per bé que no fa cap defensa explícita, que en la part escrita de *Ser i temps* ja es podria considerar que s'efectua l'experiència ontològica. "Però resta per veure si, coherentment amb els enunciats metodològics de Heidegger, segons els quals tota comprensió parcial d'un fenomen implica ja sempre un projecte sobre el seu sentit general, la part escrita de *Ser i temps* no contingui ja, a propòsit del sentit del ser i de la seva relació amb el temps, molt més del que les conclusions explícites, i provisionals, d'aquesta enuncien [...]" (Vattimo, G., *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, op. cit., pàg. 53).

l'ontologia del jove Heidegger no és possible si no es consideren les lliçons de *Die Grundprobleme...*, sempre i quan s'entengui per compleció una major explicació i exemplificació de l'experiència del sentit del ser, però no l'acabament necessari d'una experiència incompleta de *Ser i temps*.

Des del nostre punt de vista, doncs, és inadequada la visió que tenen tant els crítics “negatius” com els “positius relatius” de les últimes qüestions que Heidegger es formula al darrer paràgraf 83 de *Ser i temps*. Ni signifiquen ni molt menys, com addueixen els primers, la constatació del fracàs del projecte ontològic de *Ser i temps*, ni tampoc és una mostra de la importància de les lliçons de *Die Grundprobleme...* com a solució de la mancança que en aquella obra expressa: una conceptualització més aclaridora de l'àmbit del ser que reperi la insuficient resposta a la qüestió ontològica.

Dit molt sintèticament,<sup>61</sup> en el darrer paràgraf se'ns mostra que Heidegger no adverteix que el seu projecte ontològic-fonamental s'esdevé amb èxit. La nostra experiència-qüestió fruit del diàleg amb *Ser i temps* és la nostra prova. Consegüentment, creiem que fenomenològicament no és necessari un intent d'aclariment major de la idea de ser, com sembla que Heidegger creu ineludible per tal de fer viable el projecte ontològic. Per això, Heidegger veurà les lliçons de *Die Grundprobleme...* com el lloc d'aquesta nova i aclaridora elaboració conceptual d'allò fosc a *Ser i temps*.<sup>62</sup> Tal temptativa, d'acord amb la nostra lectura, sols posa de manifest una inicial tendència objectivant que s'allunya del ser, la qual està basada en l'“omissió paradoxal” del pla immanent de la “unitat de comprensió del ser”, i en el fons, en la guia-determinant del ser.

---

<sup>61</sup> Amb vista a una explicació més àmplia, cf. 1.5., pàgs. 17-18; V, 1.1.2., pàgs. 606-607.

<sup>62</sup> En la primera pàgina de les lliçons dels *Die Grundprobleme...*, Heidegger escriu aquesta nota a peu de pàgina: “Nova elaboració de la Tercera Secció de la 1a part de *Ser i temps*” (GA 24, pàg. 1).

## 1.7

### Estructuració de la tesi

Aquesta tesi té cinc parts: la introducció (part I), la part central de la nostra investigació personal conformada per les tres etapes de meditació (parts II, III i IV) i la recapitulació conclusiva (part V). La part II arriba a dos nivells de divisió, mentre que les restants a tres (per exemple: 1, 1.8, 1.8.1).

La **part I** és aquesta introducció l'objectiu de la qual és triple: primer, explicar sintèticament l'objectiu, la naturalesa i la metodologia de la tesi, com també l'estructura que tindrà i la justificació dels seus criteris formals respecte a les cites i referències; a més, hi exposem les opcions de traducció, les traduccions castellanques de la bibliografia usada de Heidegger, la terminologia de *Ser i temps* i, a la fi, l'esquema de les meditacions (I, cap. 1). Segon, familiaritzar-nos amb la noció heideggeriana del temps com a horitzó comprensiu del ser elaborada en diverses obres des de *De Begriff der Zeit* (1924) fins a *Kant und das Problem der Metaphysic* (1929), a fi de comprendre bé la naturalesa, el paper i la rellevància que té a *Ser i temps* el temps com a horitzó comprensiu del ser en la consecució exitosa de l'experiència del sentit del ser (I, cap. 2). Tercer, tenir un coneixement general de l'estat de recerca sobre el temps com a horitzó comprensiu del ser, i finalment, una síntesi amb finalitat orientativa prèvia a la investigació sobre els nostres propòsits centrals (I, cap. 3).

En la **part II, III i IV** presentem la nostra investigació personal que reflecteix el nostre treball interpretatiu fenomenològic-hermenèutic de *Ser i temps*, el resultat del qual és un conjunt de meditacions ordenades que ens condueixen progressivament a l'experiència-resposta a la pregunta pel sentit del ser. Concretament, podem distingir tres grans etapes en aquest trajecte meditatiu: les meditacions elementals (part II), les meditacions de desenvolupament (part III) i les meditacions de consumació (part IV).

La **part II** està composta per dotze meditacions elementals (que s'inspiren en el prefaci i la "Introducció" de *Ser i temps*) en què, a través de l'experiència fonamental de la "unitat de comprensió del ser" es produeix el desvetllament de l'experiència-qüestió (II, cap. 1). En canvi, la **part III** està integrada per quinze meditacions de desenvolupament (corresponen a la 1a Secció de *Ser i temps*), en el transcurs de les quals es prepara desenrotllant-se l'experiència-qüestió (III, cap. 1 i 2). En les primeres dotze meditacions realitzem l'experiència del ser-en-el-món quotidià (la caiguda de l'un) i en les tres darreres atenyem, anant al fons del ser-en-el-món quotidià, el nostre ser com a cura. I, finalment, en la **part IV** hi ha divuit meditacions de consumació (relatives a la 2a Secció de *Ser i temps*) on progressivament s'encamina l'experiència-qüestió fins al seu desenllaç exitós (IV, cap. 1, 2 i 3). En les deu meditacions inicials assolim l'experiència

del si-mateix des de i en l'estat de resolució, en les set següents des de i en el guanyat anteriorment despleguem l'experiència de la temporalitat i la historicitat, i a l'últim, des de l'experiència consumada completem la radicalització fenomenològica en la darrera i divuitena meditació.

A fi de reflectir més bé la coherència, el lligam i el progrés de la nostra activitat meditativa, hem distingit en el si de les tres etapes de meditació diversos tipus d'experiència segons la seva jerarquia. D'acord amb això, les etapes són el fruit *d'experiències fonamentals* que resulten *d'experiències-fase* que, al seu torn, s'esdevenen gràcies a les *meditacions concretes*. Les experiències fonamentals, com el seu nom indica, són els grans objectius de les etapes de meditació, i que de forma entrelligada i ordenada porten a la consumació de l'experiència-qüestió. Les experiències-fase són experiències "pont", les quals encadenades unes amb altres, ens permeten tenir les experiència fonamentals. Finalment, les meditacions concretes són cada una de les meditacions, els "àtoms" de la nostra experiència-qüestió, que s'entsegueixen i estan enllaçades per donar lloc a les experiències-fase i les experiències fonamentals la connexió de les quals condueix al final de la nostra meditació amb *Ser i temps*. A propòsit d'això, a la "llista de les meditacions" enumerem els diferents nivells d'experiències i les seves corresponents meditacions (cf. 1.10.1, pàgs. 32-34) i tot seguit oferim un quadre-esquema sinòptic de l'estructura de les meditacions (cf. 1.10.2, pàg. 35). Per a acabar, és menester de dir que les meditacions de desenvolupament i les de consumació no s'han de considerar menys importants que les elementals perquè aquelles estiguin indicades amb un nivell inferior de capítol. Per exemple, la primera meditació de desenvolupament i de consumació estan ordenades com a III, 1.1.1 i IV, 1.1.1, respectivament, mentre que la primera elemental com I, 1.1. La raó, bàsicament, és que les meditacions de desenvolupament i de consumació estan supeditades a experiències-fase l'encadenament de les quals ens permeten atènyer les experiències fonamentals; en canvi, les elementals no estan lligades a experiències-fase, sols ho estan totes a una experiència fonamental (cf. 1.10.1, pàgs. 32-34).

Per acabar, en la **part V** concloem amb una síntesi del més significatiu que hem experimentat en el transcurs de la nostra experiència ontològica. En concret, caracteritzem en què consisteix l'experiència del sentit del ser en la forma de la nostra experiència-qüestió realitzada en les tres parts anteriors, tot fent èmfasi en els aspectes que l'integren que ens han colpit més. No cal dir que rematem aquesta darrera part assenyalant la bibliografia de la qual hem fet ús per elaborar aquest treball, tenint en compte les fonts primàries, els comentaris de *Ser i temps* i les fonts secundàries.

## 1.8

### Criteris formals

#### 1.8.1

##### Cites i opcions de traducció

Aquesta tesi està basada en tres classes de bibliografia: l'obra primària: *Sein und Zeit* (1927); les obres secundàries de Heidegger: *De Begriff der Zeit* (1924), *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriff* (1925), *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (1925-1926), *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927), *Kant und das Problem der Metaphysic* (1929); i les obres secundàries d'intèrprets (per a una informació més detallada, cf. Bibliografia, 1., pàg. 626).

Al llarg de la part I, la introductòria, fem ús de tota la bibliografia a manera expositiva i teòrica. En canvi, en les parts II, III i IV, les de la meditació, ens centrem absolutament, en el cos de text, en l'escrutini a mode d'experiència de *Ser i temps*; i en les notes a peu de pàgina, de forma dialogada amb l'experimentat en el cos de text, al·ludim a obres secundàries d'intèrprets

Totes les cites primàries de Heidegger les hem traduït al català i les referim d'acord amb la paginació de la *Gesamtausgabe* (GA) de l'editorial Klostermann. Les cites que estan situades al cos textual del treball les hem referenciat amb una nota a peu de pàgina, mentre que les escrites ja en la nota a peu de pàgina, al seu costat. Per a fer la traducció al català de les cites de *Ser i temps* ens hem basat, principalment, en la tercera edició de la traducció castellana de Jorge Eduardo Rivera (publicada per Editorial Trotta el 2012) i la nostra vivència. El vigor d'aquesta ha fet que, a vegades, modifiquem la traducció de Rivera quan, sobretot, el trasllat directe al català de termes significatius heideggerians a partir de la seva versió castellana no congeniava amb la nostra experiència amb el text. En aquests casos, també hem acudit a algunes traduccions existents de *Ser i temps* en altres idiomes (cf. 1.8.3, pàg. 29-30; Bibliografia, 2., pàg. 627), a fi de trobar un terme que s'adeqüés a la sensibilitat de la nostra lectura, o que servís d'estímul per trobar l'adient en la nostra llengua. Aquesta tasca rigorosa de traduir vivament al català els termes significatius heideggerians segons la nostra experiència ontològica, ha donat lloc a un elenc terminològic català de *Ser i temps* (cf. 1.11, pàgs. 36-55). En general, hem mantingut la paraula alemanya entre claudàtors al costat de la catalana sempre quan hem comentat el perquè de la nostra opció traductora i quan ens ha semblat que era important mantenir-la amb vista a conservar i/o potenciar la intensitat de l'experiència ontològica. Sols hem explicat les raons de la nostra traducció en el cas que aquesta fos molt personal, o sia, molt vinculada al tarannà de l'experiència-qüestió; o bé quan la traducció de la paraula és complexa i ha donat peu a alternatives significatives distintes entre els comentadors.

D'altra banda, les cites secundàries (tant de les obres de Heidegger com dels seus estudiosos) també les traduïm al català. En concret, tocant a la traducció de les cites de les obres secundàries de Heidegger ens hem basat principalment en les traduccions castellanques fetes pels especialistes (cf. 1.9.1, pàgs. 31-32), si bé en algun cas, les hem modificat per adaptar-les a la nostra vivència i al català.

Tant en les cites primàries com secundàries respectem en la traducció al català la diferència de lletra normal i cursiva. A vegades, quan ens ha estat complicada la traducció d'alguna paraula o expressió, l'hem deixat entre claudàtors al costat de la nostra catalana. Quan volem afegir informació d'aclariment en una cita sempre ho fem inserint-la entre claudàtors en la cita i indicant-ho escrupolosament al final de la referència a la nota a peu de pàgina d'aquesta manera: [claudàtors de l'autor]. Així mateix, quan el terme és important, també el posem entre claudàtors en alemany en la cita. S'entén, doncs, que quan expressem que "[claudàtors de l'autor]" en una nota ens referim a la informació afegida i no a la traducció. El mateix fem quan subratllem i/o posem en cursiva text citat que originalment no ho estava; ho indiquem així: [subratllat i/o cursiva de l'autor].

Quan apareixen termes alemanys en les notes a peu de pàgina, principalment a l'hora de matisar una traducció, els escriurem en cursiva, mentre que quan ens centrem en mots corresponents a l'alemany en altres idiomes els escriurem entre cometes i sense cursives. A més a més, quan citem opcions de traducció d'algun terme o frase de traductors de *Ser i temps*, sempre el que fem és escriure entre parèntesis el cognom del traductor, abreujat o no i al costat la pàgina (pel que fa a les abreviatures, cf. 1.8.3, pàgs. 29-30) .

Hem decidit que *Sein und Zeit*, l'obra protagonista de la nostra tesi, l'escriurem en català: *Ser i temps*. Però, de totes les altres obres a les quals al·ludim al llarg del treball n'escriurem els títols en la llengua de l'edició que nosaltres hem consultat, igualment ho farem així en referenciar-les. No obstant, indicarem entre claudàtors si hi ha traduccions en castellà o en català de les obres mencionades. D'altra banda, quan mencionem per primer cop un autor ho farem donant-ne el nom i cognoms, però després ja sols amb el primer cognom.

## 1.8.2

### Notes i referències

La numeració de les notes a peu de pàgina les comencem sempre de nou en cadascuna de les parts del treball. En general, distingim en el nostre treball tres tipus de notes a peu de pàgina. Unes que indiquen la ubicació exacta de frases de Heidegger dins de la seva obra, la interpretació de les quals ha donat lloc a la nostra experiència del sentit del ser. Aquestes notes contindran el nostre autor, el número de GA i la paginació (per exemple: Heidegger, M., GA 2, pàg. 50). A fi d'evitar



malentesos i, a més, emfasitzar el protagonisme de Heidegger en el nostre treball, escriurem la nota completa sense abreviatures, sempre i quan la referència anterior no remeti a l'obra del filòsof alemany, excepte si és una referència intratesi. Certament, les cites i les corresponents notes a peu de pàgina són abundants, però, reflecteixen que la nostra experiència no és una simple ocurrència deslligada de la paraula del filòsof alemany, sinó que neix en lligam íntim a mode interpretatiu-hermenèutic amb el text heideggerià. És a dir, mostren que l'experiència-qüestió és fruit de la llibertat d'interpretació junt amb el rigor que exigeixen les fonts primàries representatives de la veu de Heidegger. En unes altres notes dialoguem amb els traductors a propòsit de la traducció d'algun terme significatiu, sobretot, per a plasmar la nostra comprensió dels termes d'acord amb l'experiència que ens susciten. En aquest cas, quan ens referim a una pàgina concreta d'una determinada traducció de *Ser i temps* ho farem així: (abreviatura del/s traductor/s, nº de pàgina); per a més informació (cf. 1.8.3, pàg. 29-30). Finalment, un darrer tipus de notes són aquelles en les que exposem les conviccions i opinions d'especialistes sobre conceptes i continguts importants que apareixen en el curs meditatiu, la qual cosa ens ajuda, posicionant-nos en contra o a favor, a consolidar la nostra tesi.

A l'hora de referir-nos de forma clara a parts concretes de *Ser i temps*, hem distingit els paràgrafs dels fragments. Quan fem esment dels paràgrafs pensem en les seccions o subdivisions numerades dels capítols que conformen *Ser i temps* (per exemple: paràgraf 1 del primer capítol de la "Introducció" anomenat "La necessitat d'una revivificació expressa de la pregunta pel ser", o bé, el paràgraf 9 del primer capítol de la "Primera secció" de la "Primera part" denominat "El tema de l'anàlisi del *Dasein*", etc.). En canvi, quan mencionem un fragment de *Ser i temps* volem dir les parts del text entre les quals s'estableix una separació deixant on acaba l'un la resta de la ratlla en blanc i començant el que segueix a la ratlla següent, precedit generalment d'un espai en blanc. Segons això, el susdit paràgraf 1 té vuit fragments.

Les referències intratesi són molt importants en aquest treball. N'hi ha moltes, sobretot, en les parts II, III i IV on es desenvolupa la nostra experiència ontològica. Ens atrevim a dir que la rellevància d'aquesta mena de referències és més accentuada en la tipologia de tesi que presentem que en altres, ja que allò que pretenem mostrar és una experiència fenomenològica-hermenèutica a partir i de *Ser i temps* (cf. 1.5, pàgs. 16-18). De manera que una característica essencial del nostre text, i això hem procurat vehementment que es palesés, és la seva circularitat hermenèutica: el fet que és un exercici permanent de repensar de forma més aclaridora allò pensat en anterioritat des de i en aquest, de forma que la nova experiència el supera-desplega (l'aclareix). En aquest sentit creiem que les referències intratesi ajuden a fer més visible la connexió i cohesió a manera hermenèutica del seguit d'experiències que s'esdevenen des de l'inici fins al final de la nostra experiència amb *Ser i temps*.

Així doncs, quan remetem a nivell intern, en general, i per tant, independentment de la naturalesa d'allò al qual ens referim, indicarem entre parèntesi o no, la part de la tesi, el número de capítol i les pàgines que comprèn. Així: (*cf. part de la tesi, número del capítol, n° de pàgines*) o *cf. part de la tesi, número del capítol, n° de pàgines*. Per exemple, quan recomanem al lector que revegi la primera meditació elemental, fem així: (*cf. II, 1.1, pàgs. 148-154*). Ara bé, quan l'adreces a la mateixa part de la tesi en què es troba, negligim la part, per exemple (*cf. 1.1, pàgs. 148-154*). Si, diferentment, pretenem referir-nos a una nota concreta, aleshores: (*cf. 1.1, n. 19, pàg. 153*). Quan, d'altra banda, ens interessa que no sols es mirin les notes, sinó també el contingut del cos textual de les pàgines, indiquem al final de la referència: [tant notes com pàgines]. Finalment, en el cas que al·ludim a una nota de *Ser i temps* que no és numèrica, aleshores, en pro de la claredat, no escriurem l'abreviatura n. (per exemple: si ens referim a la nota b, no expressarem Heidegger, M., GA 2, pàg. 9, n. b., sinó Heidegger, M., GA 2, pàg. 9, b.

### 1.8.3

#### Abreviatures

Les abreviatures presents en el nostre treball són: pàg. (pàgina), cap. (capítol), trad. (traductor), cast. (castellana), *cf.* (compareu, consulteu, conferiu), coord. (coordinador), vol. (volum), n. (nota), ed. (editor), eds. (editors), ss. (següents), *et al* (i altres), M. (Meditació), E. fo. (Experiència fonamental), E.-f. (Experiència-fase).

Pel que als textos consultats de Heidegger:

GA 2 *Sein und Zeit* (1927)

GA 3 *Kant und Problem der Metaphysic* (1929)

GA 20 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes* (1925)

GA 21 *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (1925-1926)

GA 24 *Die Grunprobleme der Phänomenologie* (1927)

GA 64 *Der Begriff der Zeit* (1924)

Tocant als autors de les traduccions emprades de *Ser i temps*:

B.-DeW. Rudolf Boehm i Alfons De Waelhens : *L'être et le temps* ("Introducció" i "Primera secció": paràgrafs 1-44).

Vezin François Vezin: *Être et Temps*.

Gaos José Gaos: *El ser y el tiempo*.

Mac.-R. John Macquarrie i Edward Robinson: *Being and time*.

Marini Alfredo Marini: *Essero e tempo*.

Mart. Emmanuel Martineau: *Être et temps* (disponible on-line a [www.rialland.org/heidegger](http://www.rialland.org/heidegger)).

Rivera Jorge Eduardo Rivera: *Ser y tiempo*.

Stamb. Joan Stambaugh: *Being and time*.

Volpi Franco Volpi: *Essere et tempo*.

Per les referències bibliogràfiques concretes, cf. Bibliografia, 2., pàg. 627.

## 1.9

### A l'entorn de la nostra traducció

Reconeixem que la traducció en català que hem fet dels termes significatius (almenys dins la nostra lectura) de *Ser i temps* ha estat condicionada plenament per l'experiència que hem tingut amb el text heideggerià. Però, tot i que inevitablement la nostra traducció ha estat estretament lligada a la nostra interpretació, sempre hem intentat respectar el marge de significació del terme alemany. De fet, no ens ha interessat una reproducció significativa literal del text heideggerià, sinó una traducció que principalment transmeti el més clarament possible la nostra experiència del sentit del ser amb *Ser i temps*. En aquest sentit, hem maldat per esquivar “el risc de quedar-nos atrapats en la nostra comprensió habitual dels termes i oblidar-nos de l'àmbit originari d'experiència del qual aquests emergeixen”.<sup>63</sup>

A més a més, ens sembla absurd davant de *Ser i temps*, pretendre una traducció perfecta dels seus termes clau, ja que, com sabem, Heidegger, a fi de ser fidel a l'àmbit del ser en què immers volia proporcionar-nos una experiència, va crear el seu propi llenguatge sense precedents. Per això, ens acontentem amb poder reflectir amb paraules catalanes l'experiència que ens ha suscitat el llenguatge de la seva pròpia experiència. I això ho hem fet, s'ha de reconèixer, sense un saber filològic i lingüístic acurat de la llengua alemanya; sols del que hem viscut a resultes del nostre diàleg filosòfic amb els termes alemanys usats per Heidegger a *Ser i temps*. Segons això, estem d'acord amb Rivera sobre la importància de llegir pensant amb Heidegger per a traduir-lo: “[...] és necessari ser capaç de seguir Heidegger en el seu pensament. I això no és possible si no es filosofa amb Heidegger”.<sup>64</sup>

Dialogant-filosofant amb el text heideggerià, creiem que la traducció que hem dut a terme

---

<sup>63</sup> Adrián, J., “Heidegger y la tarea de la traducción”, a: *Agora. Papeles de Filosofía* 33/1 (2014), pàg. 131 (125-137).

<sup>64</sup> Rivera, J. E., “Sobre mi traducción de ‘Ser y tiempo’”, a: *Onomázein* 12 (2005), pàg. 160 (157-167).

no ha traït el llenguatge viu i eloqüent de Heidegger. Ens sembla que ens n'hem sortit en l'empresa d'evitar que “el llenguatge sempre viu i eloqüent de Heidegger es converteixi en una llengua rígida, hirsuta i fins i tot una mica esotèrica”.<sup>65</sup> La clau per a això, creiem, ha estat donar vida, des de la nostra experiència personal i filosòfica, als termes ontològics inusuals aparentment abstrusos.<sup>66</sup> En aquí rau la importància de la terminologia catalana que hem emprats: ens ha permès fressar el camí-experiència de *Ser i temps* tot desplegant i exercitant a poc a poc durant la seva lectura una mena de “visió” (la fenomenològica) que ens ha acostat comprensivament al ser: a l'efectuació de l'experiència del sentit del ser. En definitiva, defensem que la nostra manera de viure i traduir *Ser i temps* sensible a la nostra vivència lectora, ens ha permès adonar-nos, talment com realçava Vezin, que aquest màgic llibre fomenta el genuí aprenentatge fenomenològic, o sia, “descobrir que llegir és, en realitat, la manera més existencial de veure”.<sup>67</sup>

Finalment, dir que hem constatat com, a vegades, ens han faltat paraules en la tasca d'expressar en català de forma transparent l'internament en l'àmbit del ser. Degut a això, ens hem alliberat en alguns casos de la limitació del diccionari, i hem emprat paraules com “mostració”, “desocultació”, “desvelament” o “desvelació”, “nihilitat”, “originació”, “originarietat”, i altres més, a fi d'apropar el lector amb més vivència i diafanitat a l'esdevenir del ser.

### 1.9.1

#### Traduccions castelleses de la bibliografia de Heidegger

Les traduccions castelleses a l'obra de Heidegger les hem usat per aclarir la traducció al català de conceptes heideggerians complicats que apareixen en cites, per a comprendre millor alguns passatges abstrusos, i finalment, per fomentar la tasca exegetica: ampliar la mirada interpretativa.

L'obra primària de la nostra tesi és, sense dubte, *Sein und Zeit* (1927) [GA 2] (Trad. cast. de Jorge Eduardo Rivera, *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2012, 3a edició). Les obres secundàries que tindrem en compte en la nostra investigació relativa a la part teòrica introductòria seran: *De Begriff der Zeit* (conferència impartida davant la Societat Teològica de Marburg el 1924) [GA 64] (Trad. cast. de Jesús Adrián i Raul Gabás, *El concepto de tiempo*, Madrid Trotta, 1999.); *Der Begriff der Zeit* (tractat de 1924) [GA 64] (Trad. cast. de Jesús Adrián, *El concepto de tiempo* (Tratado de 1924), Herder, Barcelona, 2008); *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriff*

<sup>65</sup> *Idem*, “Prólogo del traductor” a: Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2012, pàg. 13 (13-16).

<sup>66</sup> Perquè, com adverteix Rodríguez, no hem de perdre de vista que enmig del llenguatge infreqüent i enrevessat, l'encant i atractiu de *Ser i temps* és que sempre arriba alguna cosa al lector que, sense ser-ne del tot conscient, el fica en l'entrellat de l'obra i immergeix en el seu desxiframent. Cf. Rodríguez, R., “Presentación”, *op. cit.*, pàg. 10. Justament, aquesta tasca hermenèutica personal és la que hem intentar donar fe en les nostres traduccions de la terminologia heideggeriana.

<sup>67</sup> Vezin, F., “Annexes. Au sujet de la traduction”, a: Heidegger, M., *Être et temps*, Gallimard, Paris, 1986, pàg. 516 (515-526) [La informació entre claudàtors és nostra].

(llicions de Marburg del semestre d'estiu de 1925 [GA 20] (Trad. cast. de Jaime Aspiunza, *Prólegomenos para la historia del concepto de tiempo*, Alianza, Madrid, 2006); *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (llicions de Marburg del semestre d'hivern de 1925-1926) [GA 21] (Trad. cast. de Alberto Ciria, *Lógica. La pregunta por la verdad*, Alianza, Madrid, 2004); *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (llicions de Marburg del semestre d'estiu de 1927) [GA 24] (Trad. cast. de Juan José García Norro, *Los problemas fundamentales de la fenomenologia*, Trotta, Madrid, 2000); *Kant und das Problem der Metaphysic* (1929) [GA 3] (Trad. cast. de Greb Ibscher, *Kant y el problema de la metafísica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993).

## 1.10

### Meditacions

#### 1.10.1

#### Llista de les meditacions

#### **MEDITACIONS ELEMENTALS** (II, pàgs. 140-258)<sup>68</sup>

##### **E. fo.: L'EXPERIÈNCIA DE LA "UNITAT DE COMPRESIÓ DEL SER"** (II, 1., pàgs. 140-258)

- M. 1: Crisi i immersió en una experiència ontològica amb *Ser i temps* (II, 1.1, pàgs. 140-146)
- M. 2: Dilucidació preliminar de la confusió ontològica i fonamentació de la viabilitat de l'experiència ontològica (II, 1.2, pàgs. 147-163)
- M. 3: La importància del nostre ser i la seva comprensió en la comprensió del ser (II, 1.3, pàgs. 164-175)
- M. 4: El peculiar caràcter ontològic de l'experiència-qüestió (II, 1.4, pàgs. 176-179)
- M. 5: L'experiència-qüestió com a analítica de la nostra existència (II, 1.5, pàgs. 180-193)
- M. 6: L'aplicació de l'analítica existencial sobre la quotidianitat mitjana (II, 1.6, pàgs. 194-203)
- M. 7: L'experiència-qüestió com a revelació del temps protooriginari des de i en l'experiència del temps originari en tant que horitzó comprensiu del ser (II, 1.7, pàgs. 204-211)
- M. 8: La necessitat d'una destrucció de la tradició ontològica (II, 1.8, pàgs. 212-218)
- M. 9: Introducció en el caràcter fenomenològic de l'experiència-qüestió (II, 1.9, pàgs. 219-230)
- M. 10: Desenvolupament del caràcter fenomenològic de l'experiència-qüestió (II, 1.10,

---

<sup>68</sup> Entre parèntesis indiquem la part, el capítol i les pàgines on es troben cadascuna de les experiències i meditacions.

pàgs. 231-238)

M. 11: L'experiència-qüestió com a filosofia-ontologia fenomenològica (II, 1.11, pàgs. 239-250)

M. 12: Recapitulació i distinció entre el pla-projecte i el desenvolupament de les meditacions (II, 1.12, pàgs. 251-258)

### **MEDITACIONS DE DESENVOLUPAMENT** (III, pàgs. 259-412)

#### **E. fo.: L'EXPERIÈNCIA DEL SER-EN-EL-MÓN QUOTIDIÀ** (III, 1., pàgs. 260-412)

E.-f.: *L'experiència formal de l'existència i el ser-en-el-món* (III, 1.1, pàgs. 260-304)

M. 1: Introducció, ruta i estructura de l'analítica existenciària (III, 1.1.1, pàgs. 260-265)

M. 2: El concepte formal de l'existència (l'haver de ser i ser-sempre-meu) (III, 1.1.2, pàgs. 266-282)

M. 3: Fixació de l'analítica existenciària (III, 1.1.3, pàgs. 283-288)

M. 4: L'estructura del ser-en-el-món (III, 1.1.4, pàgs. 289-304)

E.-f.: *L'experiència del qui quotidià: l'un* (III, 1.2, pàgs. 305-320)

M. 5: Objectiu i metodologia (III, 1.2.1, pàgs. 305-308)

M. 6: El ser-amb, la co-existència i la sol·licitud (III, 1.2.2, pàgs. 309-314)

M. 7: El qui quotidià: l'un (III, 1.2.3, pàgs. 315-320)

E.-f.: *L'experiència formal dels existenciaris* (III, 1.3, pàgs. 321-349)

M. 8: Introducció i anàlisi formal preparatori del *Da* (III, 1.3.1, pàgs. 321-325)

M. 9: L'experiència formal dels existenciaris (III, 1.3.2, pàgs. 326-349)

E.-f.: *Experiència existenciària del ser-en-el-món quotidià* (III, 1.4, pàgs. 350-370)

M. 10: L'experiència existenciària fragmentada del ser-en-el-món quotidià (III, 1.4.1, pàgs. 350-362)

M. 11: L'experiència existenciària unitària del ser-en-el-món quotidià [experiència de la caiguda] (III, 1.4.2, pàgs. 363-370)

#### **E. fo.: L'EXPERIÈNCIA DE LA CURA** (III, 2., pàgs. 371-412)

M. 12: Introducció a l'experiència de la cura (III, 2.1, pàgs. 371-375)

M. 13: L'experiència angoixant de la cura [primera fase] (III, 2.2, pàgs. 376-385)

M. 14: L'experiència angoixant de la cura [segona fase] (III, 2.3, pàgs. 386-396)

M. 15: Agudització de la claredat de la nostra comprensió del ser (III, 2.4, pàgs. 397-412)

**MEDITACIONS DE CONSUMACIÓ** (IV, pàgs. 413-586)

**E. fo.: L'EXPERIÈNCIA DEL SI-MATEIX DES DE I EN L'ESTAT DE RESOLUCIÓ** (IV, 1., pàgs. 414-500)

E.-f.: *La possibilitat ontològica d'un mode de ser propi de ser-vers-la-mort* (IV, 1.1, pàgs. 414-443)

M. 1: Necessitat i pla de la futura anàlisi ontològica (IV, 1.1.1, pàgs. 414-419)

M. 2: El concepte de fi i entesa (IV, 1.1.2, pàgs. 420-424)

M. 3: Caracterització ontològica de la mort com a poder-ser propi, no-relacional i insuperable (IV, 1.1.3, pàgs. 425-429)

M. 4: Significació existencial de la mort des de la impropietat quotidiana (IV, 1.1.4, pàgs. 430-434)

M. 5: Possibilitat ontològica de l'existència pròpia com avançar-se a la mort (IV, 1.1.5, pàgs. 435-443)

E.-f.: *L'experiència de la consciència* (IV, 1.2, pàgs. 444-467)

M. 6: Visió general de l'experiència del si-mateix i de l'estat de resolució (IV, 1.2.1, pàgs. 444-447)

M. 7: Caracterització introductòria de la consciència (IV, 1.2.2, pàgs. 448-455)

M. 8: El ser-culpable i l'elecció com a voler-tenir-consciència (IV, 1.2.3, pàgs. 456-467)

E.-f.: *L'experiència de l'estat de resolució* (IV, 1.3, pàgs. 468-500)

M. 9: L'experiència del poder-ser ontic de l'estat de resolució (IV, 1.3.1, pàgs. 468-479)

M. 10: L'estat de resolució-avançador i el si-mateix (IV, 1.3.2, pàgs. 480-500)

**E. fo.: L'EXPERIÈNCIA DE LA TEMPORALITAT I LA HISTORICITAT** (IV, 2., pàgs. 501-573)

E.-f.: *L'experiència de la temporalitat* (IV, 2.1, pàgs. 501-535)

M. 11: El trajecte futur del desplegament de la temporalitat (IV, 2.1.1, pàgs. 501-506)

M. 12: L'experiència general de la unitat extàtica de la temporalitat (IV, 2.1.2, pàgs. 507-516)

M. 13: L'experiència temporal de la parla: fons unitari extàtic-existencial (IV, 2.1.3, pàgs. 517-524)

M. 14: La temporalitat extàtica-horitzontal: el sentit del ser (IV, 2.1.4, pàgs. 525-535)

E.-f.: *L'experiència de la historicitat* (IV, 2.2, pàgs. 536-573)

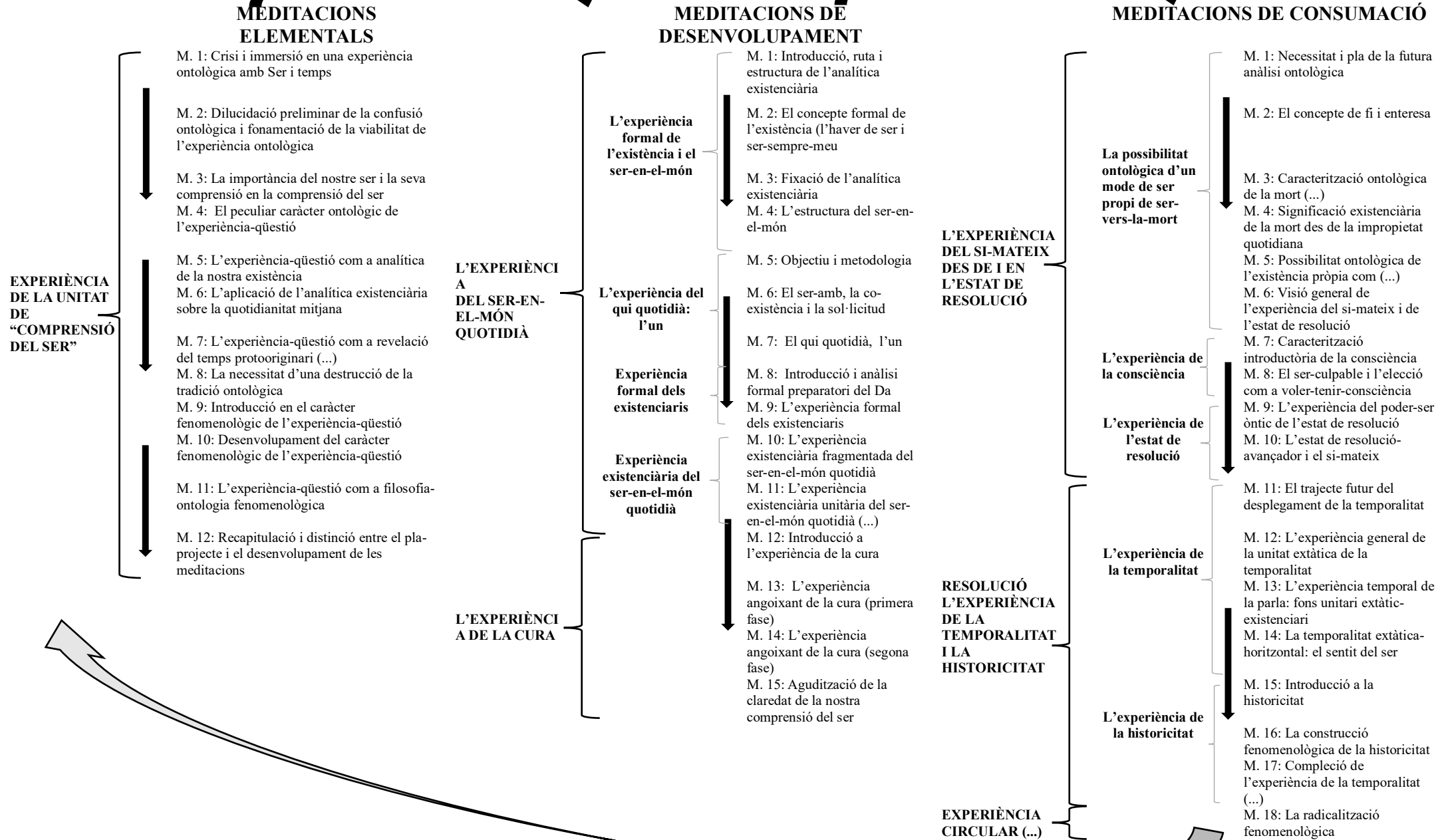
M. 15: Introducció a la historicitat (IV, 2.2.1, pàgs. 536-541)

M. 16: La construcció fenomenològica de la historicitat (IV, 2.2.2, pàgs. 542-554)

M. 17: Compleció de l'experiència de la temporalitat (temporalitat quotidiana impròpia: intratemporalitat i concepció vulgar del temps) i consumació de l'experiència-qüestió (IV, 2.2.3, pàgs. 555-573)

E.-f.: *Experiència circular d'aprofundiment i avaluació final* (IV, 3., pàgs. 574-586)

M. 18: La radicalització fenomenològica (IV, 3.1, pàgs. 574-586)





## 1.11

### Terminologia de *Ser i temps*<sup>69</sup>

#### 1.11.1

##### Alemanys/català

**Abkehr:** aversió

**ableben:** deixar de viure

**Abständigkeit:** distanciació\*<sup>70</sup> (cf. III, 1.2.2, n. 192, pàg. 313)

**Absturz:** estimbada

**als:** com a

**Angelesenen:** la lectura superficial

**Angerufen:** interpel·lat, cridat

**Angst um...:** angoixa per...

**Angst vor...:** angoixa davant...

**Angst:** angoixa

**Anruf:** apel·lació

**auf-der-Spur-sein:** seguir la pista

**Aufenthaltslosigkeit:** manca de sojorn

**auffordern:** invitar\* (cf. II, 1.2, n. 79, pàg. 157-158)

**Aufgehen in der Welt:** absorció en el món

**Aufruf:** con-vocació\* (cf. IV, 1.2.2, n. 132, pàg. 449)

**Aufrufen zu...:** con-vocació a...

**auf-sich-zukommen:** venir-a-si

**aufweisend Grund-Freilegung:** mostració descobridora d'un fons\* (cf. II, 1.3, n. 140, pàg. 171).

**aus dem Vorhandenen:** simplement present\* (cf. II, 1.6, n. 244, pàg. 198).

**ausdrücklichen Wiederholung:** revivificació expressa\* (cf. II, 1.2, n. 68-69, pàg. 155)

**ausgezeichneten:** original\* (cf. II, 1.3, n. 137, pàg. 170)

**Auslegung:** interpretació\* (cf. III, 1.3.2, n. 305, pàg. 339-340)

---

<sup>69</sup> Primerament, en aquesta llista terminològica inclouem sols els termes l'experiència del significat dels quals ha tingut alguna importància, sia poca o molta, en l'inici, l'avenç i la consumació de l'experiència-qüestió. Segonament, advertir que molts dels termes que hem traduït n'hem explicat el perquè de la nostra opció en notes a peu de pàgina del treball, com també a vegades un aclariment de la significació el terme en qüestió. Si no hem ofert cap explicació es deu al fet que hem cregut que la traducció era òbvia pel context i no donava peu a controvèrsia.

<sup>70</sup> Hem exposat la raó de la nostra traducció de totes aquelles paraules que tenen al costat dret el símbol “\*”, com també, amb una referència intratèxica, a on es troba. Amb aquesta indicació pretenem que el lector pugui aclarir el significat de la traducció i jutjar-ne la nostra vivència.

**Aussage:** enunciat

**Aussehen der Welt:** l'aparença del món\* (cf. III, 1.4.1, n. 376, pàg. 356)

**ausser-sich:** fora de si

**Ausstand:** falta

**ausweichenden Abkehr:** aversió esquivadora

**Bedeutsamkeit:** significativitat

**Befindlichkeit:** disposició afectiva\* (cf. III, 1.3.2, n. 247, pàg. 327)

**Begegnenlassen:** fer comparèixer quelcom

**Beharrlichkeit:** persistència

**beliebig:** arbitrària\* (cf. II, 1.2, n. 73, pàg. 156)

**Beruhigung:** aquietament\* (cf. III, 1.4.2, n. 409, pàg. 365)

**Bestimmung:** destinació

**Bevorstand:** imminència\* (cf. IV, 1.1.3, n. 54, pàg. 427)

**Bewandtnis:** condició respectiva

**Bewendenlassen:** deixar estar en respectivitat

**Bezug:** nexa, relació

**blasse Erscheinung:** simple aparició

**charakter einer Gewaltamtkeit:** caràcter violent

**da so Aussehende wie...:** té l'aspecte de...

**Da:** obertura, l'allí

**da-gewesenen Daseins:** *Dasein* que ha ex-sistit

**das eigenste Seinkönnen:** al més propi poder-ser

**das Ekstatische-Zeitlichkeit-Temporälitat:** l'extàtic-temporalitat-temporareïtat

**das Freisein für die Freiheit des Sich-selbst-wählens und -ergreifens:** el ser lliure per a la llibertat d'escollir-se i apoderar-se de si mateix

**das primäre "Subjekt" der Geschichte:** el "subjecte" primari de la història

**das schicksalhafte Geschick:** el destinal destí comú

**das Seiende:** l'ens

**das Weltgeschichtliche:** el mundi-històric

**Das Wovor der Angst:** el davant-de-què de l'angoixa

**Dasein:** *Dasein*, ser-hi

**Datierbarkeit:** databilitat

**Destruktion der Geschichte der Ontologie:** destrucció de la història de l'ontologia\* (cf. II, 1.8, n. 295, pàg. 214)

**die "allgemeine Lage":** la "situació general"

**die ekstatische Zeitlichkeit:** la temporalitat extàtica

**direkter Aufweisung und direkter Ausweisung:** en directa mostració-descobridora i legitimació\* (*cf.* II, 1.10, n. 361, pàg. 231)

**Diskussion:** meditació\* (*cf.* II, 1.2, n. 29, pàg. 147)

**durchschnittliche und vage Seinverständnis:** comprensió corrent-vaga\* (*cf.* II, 1.2, n. 56, pàg. 153)

**durchschnittlichen Alltäglichkeit:** quotidianitat mitjana\* (*cf.* II, 1.6, n. 240, pàg. 198)

**Durschnittlichkeit:** mitjana\* (*cf.* III, 1.1.2, n. 79, pàg. 278)

**Dursichtigkeit:** transparència

**eigentliche Geschichtlichkeit:** historicitat pròpia

**eigentlichen Zeitlichkeit:** temporalitat pròpia

**eigentliches Selbst:** si-mateix propi

**Eigentlichkeit und Ganzheit:** propietat i enteresa

**Eigentlichkeit:** propietat\* (*cf.* III, 1.1.2, n. 60, pàg. 274)

**Eigentümliche:** caràcter peculiar\* (*cf.* II, 1.4, n. 156, pàg. 176)

**eine Fragen stellen:** plantejar una pregunta\* (*cf.* II, 1.1, n. 6, pàg. 140)

**eine Rückdeutung:** interpretació de rebot\* (*cf.* III, 1.1.4, n. 132, pàg. 296)

**Einebnung:** anivellació

**einheitlichen phänomenologischen Blick:** mirada fenomenològica unitària

**Einheitliches:** fenomen unitari

**einspringend-beherreschenden:** substitutiva-alliberadora

**ekstatisch-horizontalen Einheit der Zeitlichkeit:** unitat extàtica-horitzontal de la temporalitat

**Endlichkeit:** finitud

**enspringt [...] zurückschlägt:** sorgeix [...] retorna\* (*cf.* II, 1.11, n. 431, pàg. 248)

**Entdeckend-sein der Aussage:** caràcter descobridor de l'enunciat

**Entdeckt-sein:** l'estar-descobert

**entfremdend:** alienant

**Entrückung:** sortida fora de si

**Entschlossenheit:** estat de resolució\* (*cf.* IV, 1.3.1, n. 226, pàg. 472)

**Entschluss:** resolució\* (*cf.* IV, 1.3.1, n. 232, pàg. 473)

**Entspringen:** saltar a fora

**Entwurf:** projecció\* (*cf.* III, 1.3.2, n. 286, pàg. 335)

**enwurzeln:** desarrelar

**Erbe:** herència

**Erkennen:** el conèixer objectiu\* (*cf.* III, 1.1.4, n. 150, pàg. 301)

**erleuchtet:** il·luminat

**Erlieschung:** obertura

**Erscheinung:** aparició\* (cf. II, 1.9, n. 333, pàg. 223)

**Erschliessung von Sein:** obertura del ser

**Erschlossenheit der Welt:** obertura del món

**Erschlossenheit von Sein:** estat d'obertura del ser\* (cf. II, 1.11, n. 412, pàg. 244)

**Erstreckheit:** extensió

**Erstreckung des *Dasein*:** estendre's del *Dasein*

**Erwägung:** meditació\* (cf. II, 1.2, n. 29, pàg. 147)

**Erwiderung:** contesta

**Existenz:** existència\* (cf. II, 1.5, n. 181, pàg. 183; III, 1.1.4, n. 50, pàg. 301)

**existenziale Analytik:** analítica existenciària\* (cf. II, 1.5, n. 187-188, pàg. 184)

**existenzialen Begriffes vom Tode:** concepte existenciari de la mort

**Existenzialen:** existenciariis

**existenzialer Entwurf:** esbós existenciari

**existenzielle Auslegung:** interpretació existencial\* (cf. II, 1.6, n. 232, pàg. 195)

**Existenzverfassung des *Daseins*:** constitució existenciària del *Dasein*

**extatischen Einheit der Zeitlichkeit:** unitat extàtica de la temporalitat

**faktische Seltenheit:** infreqüència fàctica

**Faktizität:** facticitat

**fassbar wird:** comprensible\* (cf. II, 1.7, n. 279, pàg. 210)

**formalen Phänomenbegriffs:** concepte formal de fenomen

**Freiseins:** ser lliure

**Fundamentalbetrachtungen:** meditacions elementals\* (cf. II, 1.2, n. 157, pàg. 156)

**Fürsorge:** sol·licitud\* (cf. III, , n. 185, pàg. 311)

**Ganzheit:** totalitat [respecte a la cura]; enteresa\* [respecte a la mort] (cf. IV, 1.1.1, n. 9, pàg. 415)

**gebürtig:** nativament

**Gegen-wart:** pre-sent

**Gegenwärtigen:** presentificar\* (cf. IV, 2.1.2, n. 350, pàg. 510)

**gehobene Stimmung:** estat d'ànim alt

**Gerede:** enraonia\* (cf. III, 1.4.1, n. 361, pàg. 352)

**Geschehen:** esdevenir\* (cf. IV, 2.2.1, n. 439, pàg. 540)

**Geschichte:** història

**geschichtlicher Boden:** sòl històric

**geschichtlich:** històric

**Geschichtlichkeit:** historicitat

**Geschick:** destí comú

**gestimmt is:** estar anímicament disposat

**Gewärtigen:** estar a l'espera

**gewesenen Welt:** món ja estat

**Gewesenheit:** haver-estat

**Gewissen:** consciència\* (cf. IV, 1.2.2, n. 127, pàg. 448)

**Gewissenhabenwollen:** voler-tenir-consciència

**geworfen Möglichkeit:** possibilitat llançada

**Geworfenheit:** ser-llançat\* (cf. III, 1.3.2, n. 254, pàg. 329)

**gibt es:** es dona

**Gleichursprünglichkeit:** cooriginarietat, caràcter cooriginari

**Grundsein einer Nichtigkeit:** ser-fonament d'una nihilitat, d'un no-res

**guten Gewissen:** bona consciència

**hat sich [...] zerstreuen oder gar zesplittern:** s'ha dispersat i fins i tot fragmentat [...]

**herausarbeiten:** ressaltar\* (cf. II, 1.7, n. 268, pàg. 206)

**Hinausgesprochenheit:** exteriorització

**Histoire:** història\* (cf. IV, 2.2.1, n. 442, pàg. 541)

**Hören:** escoltar\* (cf. III, 1.3.2, n. 336, pàg. 346)

**Hörensagen:** el sentit dir

**horizontale Schema:** esquema horitzontal

**horizontalen Einheit der ekstatischen Zeitlichkeit:** unitat horitzontal de la temporalitat extàtica

**Horizont:** horitzó

**in der Welt:** en el món

**in seine Zu-sein:** haver-de-ser\* (cf. III, 1.1.2, n. 24, pàg. 266)

**in seiner Existenz:** en la seva existència\* (cf. III, 1.1.2, n. 45, pàg. 270)

**In-der-Welt-sein:** ser-en-el-món

**Innerweltlichkeit:** intramundanitat

**Innerzeitigkeit:** intratemporalitat

**innerzeitlichen Geschehen:** esdevenir intratemporal

**In-Sein:** ser-en

**Inwendigkeit:** ser-dins\* (cf. III, 1.1.4, n. 118, pàgs. 291-292)

**ist es seinem eigenen Sein überantworten:** estar entregat al seu propi ser\* (cf. III, 1.1.2, n. 27, pàg. 267)

**ist jemeines:** és sempre meu

**Jemeingkeit:** ser- sempre-meu\* (cf. III, 1.1.2, n. 34, pàg. 268)

**Jetztfolge:** sèries d'ara

**Jetzt-Zeit:** temps de l'ara

**Kategorien:** categories

**Last:** càrrega

**Leitfaden:** camí-direcció\* (cf. II, 1.4, n. 155, pàg. 176)

**Man (das):** l'un\* (cf. III, 1.2.3, n. 197, pàg. 315)

**Man-selbst:** l'un-mateix

**merkwürdige “Rück- oder Vorbezogenheit”:** singular “retro- o prererència”\* (cf. II, 1.3, n. 132, pàg. 169)

**MitDasein:** co-existència\* (cf. III, 1.2.2, n. 177, pàg. 309)

**Mitsein:** ser-amb\* (cf. III, 1.2.2, n. 176, pàg. 309)

**Mitwelt:** món-comú\* (cf. III, 1.2.2, n. 180, pàg. 310)

**Nachholen der Wahl:** recuperació de l'elecció

**Nachreden:** repetició [en el sentit de difusió reiterativa]

**Neugier:** curiositat\* (cf. III, 1.4.1, n. 374, pàg. 356)

**nicht:** no

**Nicht-Character:** caràcter de no

**Nichtig:** negatiu

**Nichtheit: negativitat\*** (cf. IV, 1.2.3, n. 174, pàg. 458)

**Nichtigkeit:** nihilitat, caràcter de no-res\* (cf. IV, 1.2.3, n. 171, pàg. 457)

**Nichts:** no-res

**nieder das Gerede schlägen:** fer callar l'enraonia

**Nivellierung:** anivellació\* (cf. IV, 2.1.2, n. 358, pàg. 511)

**noch-nicht:** no-encara

**Öffentliche:** caràcter públic

**Öffentlichkeit (die):** la dimensió pública\* (cf. III, 1.2.3, n. 206, pàg. 317)

**ontisch-ontologische Vorrang:** preeminència òntica-ontològica

**Phänomene/ Phänomen:** fenòmens (ens)/ fenomen (el ser)

**phänomenologischen Konstruktion:** construcció fenomenològica

**Primitivität:** primitivitat

**Realität:** realitat

**Rede:** parla\* (cf. II, 1.9, n. 338, pàg. 225)

**Ruf:** crida

**Rufer:** el qui crida

**scheinen:** aparèixer

**Schicksalschlägen:** cops del destí

**schlechte Gewissen:** mala consciència

**schon-in-einer-Welt-sein:** ser-ja-en-un-món

**Schuld:** culpa\* (*cf.* IV, 1.2.3, n. 166, pàg. 456)

**schuldig:** culpable

**Schuldigsein:** ser-culpable

**Schweigen:** guardar silenci\* (*cf.* III, 1.3.2, n. 336, pàg. 346)

**Sein bei :** ser-enmig-de

**Sein bei der Welt:** ser-enmig del món\* (*cf.* III, 1.1.4, n. 127-128, pàg. 294)

**Sein selbst:** el ser mateix

**Sein zum Anfang:** ser-vers-al-començament

**Sein zum Tode:** ser-vers-la-mort

**Seinart des Besorgen:** mode de ser de l'ocupar-se\* (*cf.* III, 1.1.4, n. 141, pàg. 299)

**Seinbestimmtheit:** determinació de ser

**Sein-Können:** poder-ser

**Selbigkeit:** identitat

**Selbst:** si-mateix\* (*cf.* III, 1.2.3, n. 200, pàg. 315)

**Selbstaufgabe:** entrega de si

**Selbstaufweisung:** autoacreditació

**Selbstheit:** caràcter de si-mateix

**Selbstseinkönnen:** poder-ser-si-mateix

**Shicksal:** destí

**sich [...] in ihn selbst verfängt:** s'enreda en ell mateix\* (*cf.* III, 1.4.2, n. 416, pàg. 366)

**sich das Erkennen als wahres ausweist:** s'acredita el coneixement com a vertader\* (*cf.* III, 2.4, n. 545, pàg. 403)

**sich zu eigen ist:** apropiar-se

**sich... zeitigen:** temporalitzar-se\* (*cf.* IV, 2.1.1, n. 328, pàg. 502)

**Sicht:** visió\*(*cf.* III, 1.3.2, n. 294, pàg. 337)

**sich-vorweg-sein:** anticipar-se-a-si\* (*cf.* III, 2.3, n. 492, pàg. 386)

**Situation:** situació

**Sorge:** cura

**Sprache:** llenguatge\* (*cf.* III, 1.3.2, n. 330, pàg. 345)

**Sprechens:** llenguatge oral\* (*cf.* II, 1.9, n. 349, pàg. 228)

**Standgewonnenhaben:** haver guanyat un cert estat

**ständige Unabgeschlossenheit:** permanent inconclusió

**Ständigkeit des Selbst:** estabilitat del si-mateix

**Ständigkeit:** permanència

**sterben:** morir [en sentit ontològic]

**Strukturganzheit:** totalitat estructural

**tatsächlichen Vorhandensein:** presència factual

**temporale Bestimmtheit:** determinació temporal

**temporale:** temporal

**Temporalität des Seins:** temporalitat del ser

**Temporälität:** temporalitat

**Tradition:** tradició [en el sentit de coneixement obvi d'encuny ontològic tradicional]

**Transzedental 'Allgemein':** àmbit o dimensió general i transcendental\* (cf. II, 1.2, n. 43, pàg. 150)

**Transzendenz der Welt:** transcendència del món

**überantworten wurde:** ser lliurat\* (cf. III, 1.3.2, n. 249, pàg. 327)

**überliefert werden:** ser transmès

**Überlieferung:** tradició [en el sentit de possibilitats que ja som-estat]

**Umheimlichkeit:** estranyesa\* (cf. III, 2.2, n. 470, pàg. 381)

**Umwelt:** món circumdant

**umwillen seiner:** per-mor-seu

**um-zu:** per-a-quelcom

**unbezügliche:** no-relacional\* (cf. IV, 1.1.3, n. 57, pàg. 427)

**Uneigenlichkeit:** impropietat

**uneigentlichen Zeitlichkeit:** temporalitat impròpia

**Un-endlichkeit:** in-finitud

**unerbittlicher Rätselhaftigkeit:** inexorable enigmaticitat

**Ungestimmtheit:** indeterminació afectiva

**Ungriffigkeit:** inaprehensible

**universale phänomenologische Ontologie:** ontologia fenomenològica universal

**Unselbst-ständigkeit:** inestabilitat del si-mateix

**unverdinglichen formalen Anzeige:** indicació formal provisional\* (cf. III, 1.2.1, n. 169, pàg. 306)

**Unverweilen beim Nächsten:** incapacitat de romandre en el més proper

**Un-zuhause:** no-a-casa\* (cf. III, 2.2, n. 471, pàg. 381)

**unzweideutig:** inequívoca

**ursprüngliche Zeitlichkeit:** temporalitat originària

**verantwortlich sein:** ser responsable



**verdeckendes Ausweichen:** esquivament encobridor

**Vergangenheit:** passat\* (*cf.* IV, 2.1.2, n. 348, pàg. 509)

**Vergessenheit:** oblit

**Verienzelung/vereinzeln:** aïllament singularitzant/aïllar, singularitzar\* (*cf.* IV, 1.1.5, n. 98, pàg. 439)

**Verstehen:** comprendre\* (*cf.* III, 1.3.2, n. 274, pàg. 332)

**versucherisch:** temptadora

**Verwundern:** l'admiració

**Vorgriff:** pre-concepció

**Vorhabe:** pre-disponibilitat

**Vorhandensein:** simple-presència\* (*cf.* III, 1.1.2, n. 47, pàg. 270)

**Vorlaufen in die Möglichkeit:** actitud d'avançament a la possibilitat\* (*cf.* IV, 1.1.5, n. 91, pàg. 436)

**vorlaufende Entschlossenheit:** estat de resolució-avançador\* (*cf.* IV, 1.3.2, n. 256, pàg. 480)

**Vorsicht:** pre-visió

**vorspringend-befreienden:** anticipant-alliberadora

**Vor-struktur:** pre-estructura

**vulgären Auslegung:** interpretació vulgar\* (*cf.* IV, 2.2.2, n. 447, pàg. 542)

**vulgären Zeitbegriffes:** concepte vulgar del temps

**Wahl:** elecció

**was beengt:** el que oprimeix

**Weiterreden:** difusió

**Weltgeschichte:** història del món

**Weltzeit:** temps del món

**wesenhaft existenziale Weisen zu sein:** formes existenciàries essencials de ser

**Widerruf:** revocació

**Wiederholung:** revivificació\* [respecte a la pregunta pel sentit del ser] (*cf.* I, 1.2, n. 68-69, pàg. 155)

i repetició\* [respecte a l'apropiació del nostre ser] (*cf.* IV, 2.2.2, n. 472, pàg. 549)

**Wirbel:** remolí

**Wohin der Entrückung:** cap a on de la sortida

**Woraufhin:** en vista del qual, horitzó\* (*cf.* II, 1.2, n. 37, pàg. 149)

**Wovor:** davant-què

**Zeitigung/zeitigen:** temporalització/temporalitzar

**zeitlich:** temporal

**zeitlichen Wandel in der Welt:** peregrinar temporal en el món

**Zeitlichkeit des In-der-Welt-seins:** temporalitat del ser-en-el-món

**Zeitlichkeit:** temporalitat\* (*cf.* I, 1.2, n. 15, pàg. 5)

**Zerstreung:** dispersió\* (*cf.* III, 1.4.1, n. 382, pàg. 357)

**Zeug:** útil\* (*cf.* III, 1.1.4, n. 142, pàg. 299)

**zu Ende gedacht:** pensat fins al final

**zu-Ende-kommen:** arribar-a-la-fi

**zu-Ende-seins:** ser-arribat-a-la-fi

**Zufälle:** atzars de la vida

**zu-fallen:** sobre-venir

**Zuhause-sei:** ser-a-casa

**zukommen-lassen:** deixar-se venir

**Zukunft:** avenir

**Zukünftiges:** ser venidor

**Zürucknahme:** revocació

**Zusammenhangs des Leben:** trama de la vida

**Zusammenschweissen:** enllaçament essencial

**Zweideutigkeit:** ambigüitat

**zwischen:** l'entre

1.11.2

Català/alemany

**absorció en el món:** Aufgehen in der Welt

**actitud d'avançament a la possibilitat:** Vorlaufen in die Möglichkeit\* (*cf.* IV, 1.1.5, n. 91, pàg. 436)

**aïllament singularitzant/aïllar, singularitzar:** Vereinzeln/vereinzel\* (*cf.* IV, 1.1.5, n. 98, pàg. 439)

**al més propi poder-ser:** das eigenste Seinkönnen:

**alienant:** entfremdend

**ambigüitat:** Zweideutigkeit

**àmbit o dimensió general i transcendental:** Transzendental 'Allgemein'\* (*cf.* II, 1.2, n. 43, pàg. 150)

**analítica existenciària:** existenziale Analytik\* (*cf.* II, 1.5, n. 187-188, pàg. 184)

**angoixa davant...:** Angst vor...

**angoixa per...:** Angst um...

**angoixa:** Angst

**anivellació:** Einebnung

**anivellació:** Nivellierung\* (*cf.* IV, 2.1.2, n. 358, pàg. 511)

**anticipant-alliberadora:** vorspringend-befreienden

**anticipar-se-a-si:** sich-vorweg-sein\* (*cf.* III, 1.4.2, n. 492, pàg. 386)

**aparèixer:** scheinen

**aparició:** Erscheinung\* (*cf.* II, 1.9, n. 333, pàg. 223)

**apel·lació:** Anruf

**apropriar-se:** sich zu eigen ist

**aquietament:** Beruhigung\* (*cf.* III, 1.4.2, n. 409, pàg. 365)

**arbitrària:** beliebig\* (*cf.* II, 1.2, n. 73, pàg. 156)

**arribar-a-la-fi:** zu-Ende-kommen

**atzars de la vida:** Zufälle

**autoacreditació:** Selbstaussweisung

**avenir:** Zukunft

**aversió esquivadora:** ausweichenden Abkehr

**aversió:** Abkehr

**bona consciència:** guten Gewissen

**camí-direcció:** Leitfaden\* (*cf.* II, 1.4, n. 155, pàg. 176)

**cap a on de la sortida:** Wohin der Entrückung

**caràcter cooriginari:** Gleichursprünglichkeit

**caràcter de no:** Nicht-Character

**caràcter de no-res:** Nichtigkeit\* (cf. IV, 1.2.3, n. 171, pàg. 457)

**caràcter de si-mateix:** Selbstheit

**caràcter descobridor de l'enunciat:** Entdeckend-sein der Aussage

**caràcter peculiar:** Eigentümliche\* (cf. II, 1.4, n. 156, pàg. 176)

**caràcter públic:** Öffentliche

**caràcter violent:** charakter einer Gewaltamtkeit

**càrrega:** Last

**categories:** Kategorien

**co-existència:** MitDasein\* (cf. III, 1.2.2, n. 177, pàg. 309)

**com a:** als

**comprendre:** Verstehen\* (cf. III, 1.3.2, n. 274, pàg. 332)

**comprensible:** fassbar wird\* (cf. II, 1.7, n. 279, pàg. 210)

**comprensió corrent-vaga:** durchschnittliche und vage Seinverständnis\* (cf. II, 1.2, n. 56, pàg. 153)

**concepte existenciari de la mort:** existenzialen Begriffes vom Tode

**concepte formal de fenomen:** formalen Phänomenbegriffs

**concepte vulgar del temps:** vulgären Zeitbegriffes

**condició respectiva:** Bewandtnis

**consciència:** Gewissen\* (cf. IV, 1.2.2, n. 127, pàg. 448)

**constitució existenciària del Dasein:** Existenzverfassung des Daseins

**construcció fenomenològica:** phänomenologischen Konstruktion

**contesta:** Erwiderung

**con-vocació a...:** Aufrufen zu...

**con-vocació:** Aufruf\* (cf. IV, 1.2.2, n. 132, pàg. 449)

**cooriginarietat:** Gleichursprünglichkeit

**cops del destí:** Schicksalschlägen

**cria:** Ruf

**crida:** Angerufen

**culpa:** Schuld\* (cf. IV, 1.2.3, n. 166, pàg. 456)

**culpable:** schuldig

**cura:** Sorge

**curiositat:** Neugier\* (cf. III, 1.4.1, n. 374, pàg. 356)

**Dasein (ser-hi):** Dasein

**Dasein que ha ex-sistit:** da-gewesenen Daseins

**Databilitat:** Datierbarkeit

**davant-què:** Wovor

**deixar de viure:** ableben

**deixar estar en respectivitat:** Bewendenlassen

**deixar-se venir:** zukommen-lassen

**desarrelar:** entwurzeln

**destí comú:** Geschick

**destí:** Shicksal

**destinació:** Bestimmung

**destrucció de la història de l'ontologia:** Destruktion der Geschichte der Ontologie\* (*cf.* II, 1.8, n. 295, pàg. 214)

**determinació de ser:** Seinbestimmtheit

**determinació temporal:** temporale Bestimmtheit

**difusió:** Weiterreden

**dimensió pública:** Öffentlichkeit\* (*cf.* III, 1.2.3, n. 206, pàg. 317)

**dispersió:** der Zerstreung\* (*cf.* III, 1.4.1, n. 382, pàg. 357)

**disposició afectiva:** Befindlichkeit\* (*cf.* III, 1.3.2, n. 247, pàg. 327)

**distanciament:** Abständigkeit\* (*cf.* III, 1.2.2, n. 192, pàg. 313)

**el "subjecte" primari de la història:** das primäre "Subjekt" der Geschichte:

**el conèixer objectiu:** Erkennen\* (*cf.* III, 1.1.4, n. 150, pàg. 301)

**el davant-de-què de l'angoixa:** Das Wovor der Angst

**el destinal destí comú:** das schicksalhafte Geschick

**el mundi-històric:** das Weltgeschichtliche

**el que oprimeix:** was beengt

**el qui crida:** Rufer

**el sentit dir:** Hörensagen

**el ser lliure per a la llibertat d'escollir-se i apoderar-se de si mateix:** das Freisein für die Freiheit des Sich-selbst-wählens und -ergreifens

**el ser mateix:** Sein selbst

**elecció:** Wahl

**en directa mostració-descobridora i legitimació:** direkter Aufweisung und direkter Ausweisung\* (*cf.* II, 1.4.1, n. 361, pàg. 231)

**en la seva existència:** in seiner Existenz\* (*cf.* III, 1.1.2, n. 45, pàg. 270)

**en el món:** in der Welt

**en vista del qual:** Woraufhin\* (*cf.* II, 1.2, n. 37, pàg. 149)

**enllaçament essencial:** Zusammenschweissen

**enraonia:** Gerede\* (cf. III, 1.4.1, n. 361, pàg. 352)

**enteresa [respecte a la mort]:** Ganzheit\* (cf. IV, 1.1.1, n. 9, pàg. 415)

**entrega de si:** Selbstaufgabe

**enunciat:** Aussage

**es dona:** gibt es

**és sempre meu:** ist jemeines

**esbós existenciari:** existenzialer Entwurf

**escoltar:** Hören\* (cf. III, 1.3.2, n. 336, pàg. 346)

**esdevenir intratemporal:** innerzeitlichen Geschehen

**esdevenir:** Geschehen\* (cf. IV, 2.2.1, n. 439, pàg. 540)

**esquema horitzontal:** horizontale Schema

**esquivament encobridor:** verdeckendes Ausweichen

**estabilitat del si-mateix:** Ständigkeit des Selbst

**estar a l'espera:** Gewärtigen

**estar anímicament disposat:** gestimmt is

**estar entregat al seu propi ser:** ist es seinem eigenen Sein überantworten\* (cf. III, 1.1.2, n. 27, pàg. 267)

**estat d'ànim alt:** gehobene Stimmung

**estat d'obertura del ser:** Erschlossenheit von Sein\* (cf. II, 1.11, n. 414, pàg. 244)

**estat de resolució:** Entschlossenheit\* (cf. IV, 1.3.1, n. 226, pàg. 472)

**estat de resolució-avançador:** vorlaufende Entschlossenheit\* (cf. IV, 1.3.2, n. 256, pàg. 480)

**estendre's del *Dasein*:** Erstreckung des *Dasein*

**estimbada:** Absturz

**estranyesa:** Umheimlichkeit\* (cf. III, 2.2, n. 470, pàg. 381)

**existència:** Existenz\* (cf. II, 1.5, n. 181, pàg. 183; III, 1.1.2, n. 50 pàg. 271)

**existenciaris:** Existenzialen

**extensió:** Erstrecktheit

**exteriorització:** Hinausgesprochenheit

**facticitat:** Faktizität

**falta:** Ausstand

**fenomen unitari:** Einheitliches

**fenòmens (ens)/ fenomen (el ser):** Phänomene/ Phänomen

**fer callar l'enraonia:** nieder das Gerede schlägen

**fer comparèixer quelcom:** Begegnenlassen

**finitud:** Endlichkeit

**fora de si:** ausser-sich

**formes existenciàries essencials de ser:** wesenhaft existenziale Weisen zu sein

**guardar silenci:** Schweigen\* (*cf.* III, 1.3.2, n. 336, pàg. 346)

**haver guanyat un cert estat:** Standgewonnenhaben

**haver-de-ser:** in seine Zu-sein\* (*cf.* III, 1.1.2, n. 24, pàg. 266)

**haver-estat:** Gewesenheit

**herència:** Erbe

**història del món:** Weltgeschichte

**història:** Geschichte

**història:** Histoire\* (*cf.* IV, 2.2.1, n. 442, pàg. 541)

**històric:** geschichtlich

**historicitat pròpia:** eigentliche Geschichtlichkeit

**historicitat:** Geschichtlichkeit

**horitzó:** Horizont

**identitat:** Selbigkeit

**il·luminat:** erleuchtet

**imminència:** Bevorstand\* (*cf.* IV, 1.1.3, n. 54, pàg. 427)

**impropietat:** Uneigenlichkeit

**inaprehensible:** Ungriffigkeit

**incapacitat de romandre en el més proper:** Unverweilen beim Nächsten

**indeterminació afectiva:** Ungestimmtheit

**indicació formal provisional:** unverdindlichen formalen Anzeige\* (*cf.* III, 1.2.1, n. 169, pàg. 306)

**inequívoca:** unzweideutig

**inestabilitat del si-mateix:** Unselbst-ständigkeit

**inexorable enigmàtica:** unerbittlicher Rätselhaftigkeit

**in-finitud:** Un-endlichkeit

**infreqüència fàctica:** faktische Seltenheit

**interpel·lat:** Angerufen

**interpretació de rebot:** eine Rückdeutung\* (*cf.* III, 1.1.4, n. 132, pàg. 296)

**interpretació existencial:** existenzielle Auslegung\* (*cf.* II, 1.6, n. 232, pàg. 195)

**interpretació vulgar:** vulgären Auslegung\* (*cf.* IV, 2.2.2, n. 447, pàg. 542)

**interpretació:** Auslegung\* (*cf.* III, 1.3.2, n. 305, pàgs. 339-340)

**intramundanitat:** Innerweltlichkeit

**intratemporalitat:** Innerzeitigkeit

**invitar:** auffordern\* (cf. II, 1.2, n. 79, pàgs. 157-158)

**l'admiració:** Verwundern

**l'allí:** Da

**l'aparença del món:** Aussehen der Welt\* (cf. III, 1.4.1, n. 376, pàg. 356)

**l'ens:** das Seiende

**l'entre:** zwischen

**l'estar-descobert:** Entdeckt-sein

**l'extàtic-temporalitat-temporareïtat:** das Ekstatische-Zeitlichkeit-Temporäilität

**l'un:** das Man\* (cf. III, 1.2.3, n. 197, pàg. 315)

**l'un-mateix:** Man-selbst

**la "situació general":** die "allgemeine Lage"

**la lectura superficial:** Angelesenen

**la temporalitat extàtica:** die ekstatische Zeitlichkeit

**llenguatge oral:** Sprechens\* (cf. II, 1.9, n. 349, pàg. 228)

**llenguatge:** Sprache\* (cf. III, 1.3.2, n. 330, pàg. 345)

**mala consciència:** schlechte Gewissen

**manca de sojorn:** Aufenthaltslosigkeit

**meditació:** Diskussion\* (cf. II, 1.2, n. 29, pàg. 147)

**meditació:** Erwägung\* (cf. II, 1.2, n. 29, pàg. 147)

**meditacions elementals:** Fundamentalbetrachtungen\* (cf. II, 1.4, n. 157, pàg. 176)

**mirada fenomenològica unitària:** einheitlichen phänomenologischen Blick

**mitjania:** Durchschnittlichkeit\* (cf. III, 1.1.2, n. 79, pàg. 278)

**mode de ser de l'ocupar-se:** Seinart des Besorgen\* (cf. III, 1.1.4, n. 141, pàg. 299)

**món circumdant:** Umwelt

**món ja estat:** gewesenen Welt

**món-comú:** Mitwelt\* (cf. III, 1.2.2, n. 180, pàg. 310)

**morir [en sentit ontològic]:** sterben

**mostració descobridora d'un fons:** aufweisend Grund-Freilegung\* (cf. II, 1.3, n. 137, pàg. 171)

**nativament:** gebürtig

**negatiu:** nichtig

**nexe:** Bezug

**negativitat:** Nichtheit\* (cf. IV, 1.2.3, n. 174, pàg. 458)

**nihilitat:** Nichtigkeit\* (cf. IV, 1.2.3, n. 171, pàg. 457)

**no:** Nicht

**no-a-casa:** Un-zuhause\* (cf. III, 2.2, n. 471, pàg. 381)



**no-encara:** noch-nicht

**no-relacional:** unbezügliche\* (*cf.* IV, 1.1.3, n. 57, pàg. 427)

**no-res:** Nichts

**obertura del món:** Erschlossenheit der Welt

**obertura del ser:** Erschliessung von Sein

**obertura:** *Da*

**obertura:** Erlieschung

**oblit:** Vergessenheit

**ontologia fenomenològica universal:** universale phänomenologische Ontologie

**original:** ausgezeichneten\* (*cf.* II, 1.3, n. 137, pàg. 170)

**parla:** Rede\* (*cf.* II, 1.9, n. 338, pàg. 225)

**passat:** Vergangenheit\* (*cf.* IV, 2.1.2, n. 348, pàg. 509)

**pensat fins al final:** zu Ende gedacht

**per-a-quelcom:** um-zu

**peregrinar temporal en el món:** zeitlichen Wandel in der Welt

**permanència:** Ständigkeit

**permanent inconclusió: ständige** Unabgeschlossenheit

**per-mor-seu:** umwillen seiner

**persistència:** Beharrlichkeit

**plantejar una pregunta:** eine Fragen stellen\* (*cf.* II, 1.1, n. 6, pàg. 140)

**poder-ser:** Sein-Können

**poder-ser-si-mateix:** Selbstseinkönnen

**possibilitat llançada:** geworfen Möglichkeit

**pre-concepció:** Vorgriff

**pre-disponibilitat:** Vorhabe

**preeminència òntica-ontològica:** ontisch-ontologische Vorrang

**pre-estructura:** Vor-struktur

**presència factual:** tatsächlichen Vorhandensein

**pre-sent:** Gegen-wart

**presentificar:** Gegenwärtigen\* (*cf.* IV, 2.1.2, n. 350, pàg. 510)

**pre-visió:** Vorsicht

**primitivitat:** Primitivität

**projecció:** Entwurf\* (*cf.* III, 1.3.2, n. 286, pàg. 335)

**propietat i entesa:** Eigentlichkeit und Ganzheit

**propietat:** Eigentlichkeit\* (*cf.* III, 1.1.2, n. 60, pàg. 274)

- quotidianitat mitjana:** durchschnittlichen Alltäglichkeit\* (*cf.* II, 1.6, n. 240, pàg. 198)
- realitat:** Realität
- recuperació de l'elecció:** Nachholen der Wahl
- relació:** Bezug
- remolí:** Wirbel
- repetició [en el sentit de difusió reiterativa]:** Nachreden
- repetició [respecte a l'apropiació del nostre ser]:** Wiederholung\* (*cf.* IV, 2.2.2, n. 472, pàg. 549)
- resolució:** Entschluss
- ressaltar:** herausarbeiten\* (*cf.* II, 1.7, n. 268, pàg. 206)
- revivificació [respecte a la pregunta pel sentit del ser]:** Wiederholung\* (*cf.* I, 1.2, n. 68-69, pàg. 155)
- revivificació expressa:** ausdrücklichen Wiederholung\* (*cf.* II, 1.2, n. 68-69, pàg. 155)
- revocació:** Widerruf
- revocació:** Zurücknahme
- s'acredita el coneixement com a vertader:** sich das Erkennen als wahres ausweist\* (*cf.* III, 2.4, n. 545, pàg. 403)
- s'enreda [...] en ell mateix:** sich [...] in ihn selbst verfängt\* (*cf.* III, 1.4.2, n. 416, pàg. 366)
- s'ha dispersat i i fins i tot fragmentat [...]:** hat sich [...] zerstreuen oder gar zesplittern
- saltar a fora:** Entspringen
- seguir la pista:** auf-der-Spur-sein
- ser lliurat:** überantwortet wurde\* (*cf.* III, 1.3.2, n. 249, pàg. 327)
- ser lliure:** Freiseins
- ser responsable:** verantwortlich sein
- ser transmès:** überliefert werden
- ser venidor:** Zukünftiges
- ser-a-casa:** Zuhause-sei
- ser-amb:** Mitsein\* (*cf.* III, 1.2.2, n. 176, pàg. 309)
- ser-arribat-a-la-fi:** zu-Ende-seins
- ser-culpable:** Schuldigsein
- ser-dins:** Inwendigkeit\* (*cf.* III, 1.1.4, n. 118, pàgs. 291-292)
- ser-en:** In-Sein
- ser-en-el-món:** In-der-Welt-sein
- ser-enmig del món:** Sein bei der Welt\* (*cf.* III, 1.1.4, n. 127, pàg. 294)
- ser-enmig-de:** Sein bei
- ser-fonament d'una nihilitat o d'un no-res:** Grundsein einer Nichtigkeit

**sèries d'ara:** Jetztfolge

**ser-ja-en-un-món:** schon-in-einer-Welt-sein

**ser-llançat:** Geworfenheit\* (*cf.* III, 1.3.2, n. 252, pàg. 329)

**ser-sempre-meu:** Jemeingkeit\* (*cf.* III, 1.1.2, n. 34, pàg. 268)

**ser-vers-al-començament:** Sein zum Anfang

**ser-vers-la-mort:** Sein zum Tode

**significativitat:** Bedeutsamkeit

**si-mateix propi:** eigentliches Selbst

**si-mateix:** Selbst\* (*cf.* III, 1.2.3, n. 200, pàg. 315)

**simple aparició:** blosse Erscheinung

**simplement present:** aus dem Vorhandenen\* (*cf.* II, 1.6, n. 244, pàg. 198)

**simple-presència:** Vorhandensein\* (*cf.* III, 1.1.2, n. 47, pàg. 270)

**singular “retro- o prreferència”:** merkwürdige “Rück- oder Vorbezogenheit”\* (*cf.* II, 1.3, n. 132, pàg. 169)

**situació:** Situation

**sobre-venir:** zu-fallen

**sòl històric:** geschichtlicher Boden

**sol·licitud:** Fürsorge\* (*cf.* III, 1.2.2, n. 185, pàg. 311)

**sorgeix [...] retorna:** enspringt [...] zurückschlägt\* (*cf.* II, 1.11, n. 431, pàg. 248)

**sortida fora de si:** Entrückung

**substitutiva-alliberadora:** einspringend-beherreschenden

**té l'aspecte de...:** da so Aussehende wie...

**temporal:** zeitlich

**temporalitat del ser-en-el-món:** Zeitlichkeit des In-der-Welt-seins

**temporalitat impròpia:** uneigentlichen Zeitlichkeit

**temporalitat originària:** ursprüngliche Zeitlichkeit

**temporalitat pròpia:** eigentlichen Zeitlichkeit

**temporalitat:** Zeitlichkeit\* (*cf.* I, 1.2, n. 15, pàg. 5)

**temporalització/temporalitzar:** Zeitigung/zeitigen

**temporalitzar-se:** sich... zeitigen\* (*cf.* IV, 2.1.1, n. 328, pàg. 502)

**temporeïtat del ser:** Temporalität des Seins

**temporeïtat:** Temporalität

**temporari:** temporale

**temps de l'ara:** Jetzt-Zeit

**temps del món:** Weltzeit

**temptadora:** versucherisch

**totalitat [respecte a la cura]:** Ganzheit

**totalitat estructural:** Strukturganzheit

**tradició [en el sentit de coneixement obvi d'encuny ontològic tradicional]:** Tradition

**tradició [en el sentit de possibilitats que ja som-estat]:** Überlieferung

**trama de la vida:** Zusammenhangs des Leben

**transcendència del món:** Transzendenz der Welt

**transparència:** Dursichtigkeit

**unitat extàtica de la temporalitat:** ekstatischen Einheit der Zeitlichkeit

**unitat extàtica-horitzontal de la temporalitat:** ekstatisch-horizontalen Einheit der Zeitlichkeit

**unitat horitzontal de la temporalitat extàtica:** horizontalen Einheit der ekstatischen Zeitlichkeit

**útil:** Zeug\* (*cf.* III, 1.1.4, n. 142 , pàg. 299)

**venir-a-si:** auf-sich-zukommen

**visió:** Sicht\*(*cf.* III, 1.3.2, n. 294, pàg. 337)

**voler-tenir-consciència:** Gewissenhabenwollen

2.

*Preliminar teòric: La gestació de la noció heideggeriana del temps com a horitzó comprensiu del ser (1924-1929)*

La idea bàsica d'aquest apartat és oferir una visió sintètica de la noció del temps de Heidegger des de 1924 fins al 1929.<sup>71</sup> Amb això pretenem accomplir dos objectius. D'una banda, aprehendre el caràcter inicial innovador del seu concepte de temps com a ser del *Dasein* i seguir-ne el seu desenvolupament, des d'una vinculació essencial amb aquesta primera significació, entenent-lo com a horitzó comprensiu del ser. Tal coneixement general, a part de donar-nos impuls per a tenir una certa mirada crítica personal sobre la temàtica, també ens permetrà poder valorar millor les propostes crítiques dels intèrprets enfront de la qüestió del temps a *Ser i temps* (cf. 3., pàgs. 92-136). D'altra banda, emperò, també creiem que aquesta introducció i orientació teòrica és un estímul per a emprendre a la part II una investigació-experiència pròpia amb *Ser i temps*. Ho diem amb el sentit que tant el pròxim coneixement teòric general sobre el temps heideggerià (cf. 2., pàgs. 56-91) com el seu futur contrast i discussió a càrrec d'especialistes són un incentiu per l'anhel d'una meditació personal de *Ser i temps* en què ressalti la nostra pròpia recerca i, com qui diu, que en comptes d'escoltar fidelment a Heidegger o pensar des del que comenten els altres del que pensa, deixar que parli el text del pensador alemany des del nostre món personal.

Per aquesta raó, a fi de mantenir al màxim l'obertura interpretativa que requereix un experiència original amb *Ser i temps*, la nostra introducció teòrica al temps heideggerià ha intentat d'evitar el màxim, la qual cosa és complicat,<sup>72</sup> difondre punts de vista establerts en el marc dels estudis i interpretacions de la seva obra. I és que, de fet, aquesta tasca d'examen del context d'interpretació crítica significativa, l'escometem en el darrer apartat d'aquesta part I dedicat a l'estat de recerca sobre el temps a *Ser i temps*.

---

<sup>71</sup> Els textos que considerarem són: els primers escrits en què Heidegger aborda de forma temàtica el temps, la conferència i el tractat *Der Begriff der Zeit*, ambdós escrits el 1924; la *Einleitung* (la "Introducció"), el paràgraf 14 c) del capítol 1 de la secció primera de la part principal anomenat *Die Entfaltung der Seinsfrage am Leitfaden der Zeit* ("El desplegament de la qüestió del ser seguint el fil conductor del temps") i la "Segona secció" de *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriff* (1925); la "Segona secció" de *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (1925-1926); la introducció i els paràgrafs 64, 65, 66, 72, 78 i 83 de *Ser i temps* (1927); els paràgrafs 20, 21 i 22 de *Die Grundprobleme der Phanomenologie* (1927); i finalment, les lliçons *Kant und das Problem der Metaphysic* (1929) en què Heidegger tanca la seva reflexió sobre el temps en aquesta etapa.

<sup>72</sup> Certament, en aquesta aproximació general a la concepció del temps de Heidegger ja hi ha una tàcita i inevitable interpretació per part nostre; per exemple, tan sols en com l'hem organitzat ja ha imperat una direcció interpretativa subjacent. No obstant, el que volem dir és que no hem volgut accentuar-la ni desenvolupar-la. D'acord amb això, la nostra intenció ha estat la prevalença en el cos textual de la màxima neutralitat possible fent l'esforç de destacar les característiques del temps heideggerià més clares i menys controvertides interpretativament. Sols en algunes notes a peu de pàgina, fruit de l'aparició d'idees de la mateixa reflexió heideggeriana que són molt significatives en el desenvolupament de la nostra investigació, hem assenyalat i comentat un xic en quin sentit són cabdals en la nostra interpretació del projecte ontològic de *Ser i temps*.

## 2.1

*Der Begriff der Zeit* (la conferència i el tractat de 1924)

De forma general, en el tractat i la conferència *Der Begriff der Zeit*, Heidegger emprèn per primera vegada una explicació sistemàtica de la seva noció innovadora del temps. No obstant això, la diferència entre aquests dos escrits rau en el fet que en la conferència, per raó de la seva brevetat, el pensador alemany fa un esforç de síntesi per a distingir sols els aspectes significatius essencials de la seva visió del temps, com també la forma de poder arribar a la seva concepció. En canvi, en el tractat estan desenvolupats molt més aquests trets i la relació entre aquests, així com també el seu accés comprensiu, de forma que anticipa ja els continguts centrals de *Ser i temps*.<sup>73</sup>

En aquest sentit i amb més concreció, ambdós escrits del 1924 aborden quatre característiques centrals relatives al temps que signifiquen un gir copernicà en la seva comprensió: el temporalitat com a constituent essencial del ser propi del *Dasein*, i així, equivalent a la temporalitat pròpia; el temps com a fonament de la temporalitat impròpia lligada a la forma de ser impròpia del *Dasein* absorbida en el món en l'ocupació; la historicitat [*Geschichtlichkeit*], el ser d'allò històric, com a fenomen derivat del temps; i, la forma d'accés comprensiva al temps del *Dasein*: la investigació fenomenològica.

Amb tot, al nostre parer, a part de l'extensió i el desenvolupament del contingut significatiu del tractat, una diferència transcendental de gran interès per a la nostra tesi és que en aquest es considera el sentit del ser, que, com ja explicarem, era la temàtica explícita de la tercera secció no publicada de *Ser i temps* i represa a mode de continuació en *Die Grundprobleme...* Un cop dit això, tot seguit caracteritzarem els quatre aspectes centrals esmentats de la noció innovadora del temps de Heidegger, i al final, exposarem la qüestió cabdal i esporàdica relativa al sentit del ser.

a) El temps com a ser propi del *Dasein*

Heidegger exposa en el tractat *Der Begriff der Zeit* que la seva concepció del temps és el fruit d'una reflexió sobre les tesis comunicades epistolament entre Wilhem Dilthey i el comte Paul Yorck von Wartenburg sobre la naturalesa de la historicitat. A grans trets, a Heidegger li atrau la

---

<sup>73</sup> D'aquí que von Herrmann assereixi en l'epíleg de l'editor que aquest tractat “conté l'esbós de '*Ser i temps* (...)’ o “que ha de ser caracteritzat amb tot el dret com la concepció originària de '*Ser i temps*’” (Herrmann, F.-W. von, “Nachwort des Herausgebers”, a: Heidegger, M., GA 64, pàgs. 132-133).

visió que té Yorck de la historicitat com a producte de l'autorealització del propi ser del *Dasein*, i la convicció fèrria de Dilthey que el coneixement científic i segur d'allò històric sols és possible a través de la investigació ontològica centrada en la unitat de la vida, i més específicament, en les vivències del propi *Dasein*. Heidegger, aleshores, aprofundeix i fonamenta aquesta noció d'historicitat a partir d'una visió nova del temps que ancora en el ser del *Dasein*.

Tant en el tractat com en la conferència queda clar que l'aspecte innovador rau en el fet que el temps és el ser propi i originari (determinant de tots els caràcters de ser del *Dasein*) del *Dasein*. En altres paraules, que el temps és entès com a temporalitat [*Zeitlichkeit*], com el temps essencial al *Dasein*. Com diu Heidegger, “el ser temporal –entès correctament- és l'enunciat fonamental del *Dasein* en referència al seu ser”,<sup>74</sup> o encara d'una forma més contundent: “El *Dasein* és el temps, el temps és temporal [*zeitlich*]”.<sup>75</sup> I com que el ser propi del *Dasein* és la possibilitat més extrema de ser que té el seu ser, l'anticipar-se [*Vorlaufen*], aleshores l'anticipar-se essencial i originari del ser del *Dasein* té un caràcter temporal. O altrament dit: “La caracterització ontològica del ser de l'anticipar-se [*Vorlaufens*] descobridor era ja el descobriment del fenomen del temps en el seu propi ser”.<sup>76</sup>

L'anticipació es realitza respecte a la seva mort que és futur [*Zukunft*]; un mena de ser-futur que és propi del *Dasein*, el qual difereix de la noció habitual del futur com a esperar que succeeixi quelcom que no és present. Altrament, el ser-futur és un present que retorna, estant unificat al passat i el present, de tal forma que el ser del *Dasein* també és passat i present, i això vol dir que el ser del *Dasein* com temps que és, és futur, present i passat.

Com expressa Heidegger, “aquest anticipar-se no és res més que *el futur propi i singular del Dasein particular*. En l'anticipar-se el *Dasein* és el seu futur, de manera que en aquest ser-futur [*Zukünftigsein*] regressa al seu passat i present”.<sup>77</sup> Segons això, el temps és el futur originari i anticipant a la mort del ser del *Dasein*, el qual constitueix la temporalitat pròpia que conforma la forma de ser pròpia del *Dasein*. El *Dasein* doncs és el temps mateix; en paraules de Heidegger: “l'anticipar-se deixa ser al ser-futur el que és (...) Ser-futur significa, però, ser 'temporal'. Temporal no significa aquí 'en el temps', sinó el temps mateix”.<sup>78</sup>

El fet que el ser del *Dasein* sigui temps, fa que tots els moments constitutius de les diferents formes de ser del *Dasein* siguin temporals. Això Heidegger ho deixa clar a l'inici de la secció IV del tractat:

---

<sup>74</sup> Heidegger, M., GA 64, pàg. 112.

<sup>75</sup> *Ibid.*, pàg. 123.

<sup>76</sup> *Ibid.*, pàg. 57.

<sup>77</sup> *Ibid.*, pàg. 118.

<sup>78</sup> *Ibid.*, pàg. 58.

Solament la relació estructural d'aquests caràcters [dels de ser] en la seva cooriginarietat amb el ser-temporal atorguen el ple sentit del ser, que més amunt ha estat delimitat terminològicament com la cura [*Sorge*].<sup>79</sup>

#### b) Temps com a temporalitat pròpia/temps com a temporalitat impròpia

A més a més, Heidegger posa en clar, però, que el temps com a tal no és el relatiu a la temporalitat impròpia, sinó a la de la temporalitat pròpia lligada al ser propi del *Dasein*. En efecte, “el *Dasein* no és el temps, sinó la temporalitat”,<sup>80</sup> de manera que el ser del *Dasein* no es pot confondre amb la temporalitat impròpia expressada amb “el temps”; més aviat es caracteritza plenament quan se l’entén com a temps tal i com és, amb el seu caràcter temporal, a saber, en tant que temporalitat que roman essencial al temps impropri de la forma de ser impròpia. Aquesta és la forma de ser de la caiguda [*Verfallen*], de l'un [*das Man*], que es centra en l'ocupació [*Besorgen*] en el món que compareix constituït d'útils, i que, en darrer terme, deriva originàriament de la temporalitat pròpia, això és, del temps tal i com és. Això es posa plenament de manifest quan el pensador alemany remarca que l'ocupar-se del món de l'un, del ser impropri, és essencialment un ser-futur impropri fundat en el ser-futur propi de l'anticipar-se. En les seves paraules, “els moments essencials manifestats de l'ocupació mostren el mateix caràcter temporal. El ser-obert-a [*Aussein*] un ‘encara no’ és ser-futur. Però no té la forma de ser de l'anticipar-se, sinó que significa: mantenir-se *dins* de quelcom futur”.<sup>81</sup>

D'aquesta manera, Heidegger, d'una banda, equipara el temps tal i com és amb el ser propi del *Dasein*, l'anticipar-se “futuraívola” a la mort, i d'altra banda, el temps del món, el temps que en diu ordinari, al ser impropri del *Dasein*, al de la caiguda de l'un.

#### c) El ser de la historicitat: la temporalitat del *Dasein*

A l'inici del tractat, Heidegger defineix sense ambages el que és la historicitat influenciat pel diàleg epistolar al voltant del ser de la historicitat dut a terme per Dilthey i el comte Yorck: “historicitat significa el *ser* històric d'allò que és en tant que història”.<sup>82</sup>

Juntament amb la conferència, malgrat que en aquesta de forma molt breu, també explica com la historicitat està arrelada al ser del *Dasein* i que sols és comprensible a partir del temps que constitueix el ser originari del *Dasein*: la temporalitat. La historicitat doncs és caràcter de ser del *Dasein* que es mostra en la temporalitat, per la qual cosa el temps històric emergeix del ser temporal del *Dasein*. Tal com expressa Heidegger: “Igual com abans es distingia la temporalitat

<sup>79</sup> *Ibid.*, pàg. 85 [claudàtors de l'autor].

<sup>80</sup> *Ibid.*, pàg. 123.

<sup>81</sup> *Ibid.*, pàg. 63.

<sup>82</sup> *Ibid.*, pàg. 3.



a partir dels caràcters de ser descrits, així ara es mostra la historicitat en el fenomen de la temporalitat”.<sup>83</sup>

Heidegger fa un paral·lelisme lligant el ser històric propi amb la temporalitat pròpia del ser propi de l'anticipar-se, i el ser històric impropri amb la temporalitat impròpia del ser impropri de la caiguda. Segons això, la historicitat, el ser històric, de forma elemental i no expressa, en tant que impròpia, es manifesta en el ser temporal del *Dasein* ocupat i caigut, el qual s'oblida de la situació hermenèutica necessària per a realitzar la investigació històrica; mentre que la investigació històrica pròpia és la que escomet el ser històric propi que arrela en el desplegament de l'anticipar-se essent futur, o sia, en el temps originari del *Dasein*.

d) L'accés comprensiu al temps: l'experiència del *Dasein* del seu ser propi

Per a Heidegger, la comprensió del temps tal i com és, a saber, que el temps és el temps del *Dasein*, implica necessàriament que el *Dasein* mateix que intenta concebre el temps en el seu ser adopti la forma de ser pròpia, sigui propi. Altrament dit, el *Dasein* mateix s'ha d'experimentar a si mateix en el seu ser per dilucidar el temps, a saber, com qui diu, el *Dasein* ha d'interpretar-se ontològicament a si mateix a fi de revelar en el seu ser el temps tal i com és. Com expressa Heidegger: “l'anàlisi del temps es procura el seu fonament en una caracterització ontològica del *Dasein* humà”.<sup>84</sup>

Més concretament, la dilucidació del temps tal i com és reclama, en tant que el temps realment és el ser propi del *Dasein*, que aquest es mantingui precisament en la possibilitat extrema de l'anticipar-se a la mort. Per tant, no serà una comprensió conceptual en el si de l'habitual vida quotidiana la que ens donarà coneixement del temps tal i com és; més aviat una, en essència, de tipus afectiu, que és relativa a la disposició afectiva [*Befindlichkeit*] fonamental de l'angoixa [*Angst*] que forma part del ser del *Dasein*. Així, doncs, en l'experiència fenomenològica de la mort oberta en l'angoixa del ser davant la mort el *Dasein* s'obre al seu ser en la seva totalitat.

Conseqüentment, en el si de la possibilitat més extrema de ser de l'anticipar-se a la mort, el *Dasein*, en la disposició afectiva de l'angoixa serena [*nüchternen Angst*], entra en l'estat de resolució [*Entschlossenheit*] i descobreix el temps en el seu ser. Certament, la gran dificultat que existeix en entendre realment el temps rau en el fet que aquest desconeixement es troba estintolat en el mateix ser del *Dasein* que es desplega habitualment en la forma de ser de la caiguda de l'un, la qual cosa inclina al *Dasein* a entendre el temps de forma ordinària, impròpia, en relació als ens que compareixen en el món en què és-dins.

---

<sup>83</sup> *Ibid.*, pàg. 86.

<sup>84</sup> *Ibid.*, pàgs. 18-19.

## e) El sentit del ser i el temps

Per a nosaltres, tenint en compte la nostra temàtica de tesi, ens semblen enormement rellevants ja les minses indicacions que, en el tractat, dona el pensador alemany sobre el sentit del ser. Aquestes assenyalen, i això quedarà palès en la nostra experiència ontològica personal a propòsit de *Ser i temps*,<sup>85</sup> la rellevància que té i la funció efectiva que desenvolupa el sentit del ser interpretat com a horitzó comprensiu del ser en l'ontologia de Heidegger.

Considerem que en poc menys de dues pàgines,<sup>86</sup> Heidegger es refereix al sentit del com l'àmbit existent de comprensibilitat del ser que és llegible-interpretable en el ser del *Dasein*. Heidegger indica implícitament que la comprensió i conceptualització del ser és el producte de la interpretació del sentit del ser que va lligada a una determinada forma de ser desplegada pel *Dasein*. En coherència amb això, Heidegger sosté que l'encobriment del ser propi es deu a la concepció dominant del ser, essencialment determinada per l'ontologia grega, que interpreta el sentit del ser a partir de la temporalitat impròpia arrelada a la vida de l'un abstret en l'ocupació dels ens que compareixen, o sia, pel fet que “el sentit del ser, per tant, és interpretat *a partir del temps*”,<sup>87</sup> i no en la temporalitat. Llavors, tal com expressa Heidegger, sols és possible comprendre el ser tal i com és a partir d'una interpretació del sentit del ser “quan el *Dasein* és interpretat en la seva plena constitució de ser com temporalitat”.<sup>88</sup>

D'aquestes idees sobre el sentit del ser, nosaltres ja concloem una tesi que roman cabdal a *Ser i temps* i a *Die Grundprobleme...* La cosa clau és que Heidegger ja ens està dient implícitament que el sentit del ser és el temps essencial i el fonament de comprensibilitat del ser del *Dasein* i del ser dels ens, atès que la comprensió del ser del *Dasein* i del ser dels ens depèn de la interpretació que faci el *Dasein* del sentit del ser llegible ja en la profunditat de la seva temporalitat

## 2.2

*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*

(llicions semestre d'estiu 1925)

En la “Introducció” i la “Segona secció” d'aquestes llicions de 1925 Heidegger continua el desenvolupament de la seva concepció del temps. En l'apartat introductori, a l'igual que en el

---

<sup>85</sup> En efecte, com ja hem explicat inicialment, en aquest apartat d'introducció teòrica no pretenem dur a terme la nostra exègesi. Ara bé, ens sentim arrossegats a interpretar més del que voldríem perquè en aquests passatges finals del tractat *Der Begriff der Zeit* irromp, de forma críptica i sobtada, una experiència embrionària de la connexió íntima entre la temporalitat i el sentit del ser i d'aquest com a horitzó comprensiu del ser. Precisament, a pesar que la nostra investigació es basa en *Ser i temps*, aquesta susdita experiència embrionària serà vivenciada en el curs de la nostra investigació-experiència.

<sup>86</sup> Cf. *ibid.*, 101-102.

<sup>87</sup> *Ibid.*, pàg. 101.

<sup>88</sup> *Ibid.*, pàg. 102.

tractat i la conferència sobre el temps, el filòsof alemany insisteix en el fet que la investigació fenomenològica, qualificada com a *lògica productiva* [*produktive Logik*], és l'únic camí per a descobrir el temps originari que roman al fons i, que constitueix el fonament, de tota conceptualització que conforma la investigació científica de la naturalesa i la història.

La fenomenologia de la història i de la naturalesa, però, ha d'obrir la realitat tal com es mostra abans de la interrogació científica i que hi és predonada: no fenomenologia de les ciències de la història i la naturalesa, tampoc fenomenologia de la història i la naturalesa com a objectes d'aquestes ciències, sinó obertura fenomenològica de la forma de ser originària i constitució d'ambdues.<sup>89</sup>

Aquest fons originari que pretén copsar la fenomenologia és la temporalitat del *Dasein*, que està ja concebut inicialment com a horitzó comprensiu. Però, pel que fa a la concepció del temps, sens dubte, la contribució més rellevant d'aquestes lliçons es troba en la "Segona secció" titulada *Die Freilegung der Zeit selbst* ("El descobriment del temps mateix"), on Heidegger explica, més detalladament que el 1924, que el temps en el seu ser és la temporalitat del *Dasein* i que aquesta es revela gràcies a una investigació fenomenològica en el qual el *Dasein* accedeix al concepte fenomenològic de la mort.

Si ens centrem en la introducció dels *Prolegomena...*, Heidegger exposa clarament que el temps tal i com és, o sia, la temporalitat del *Dasein* és l'horitzó de la comprensió del ser dels ens. Aquest és una espècie de camp de coses subsistents o coses [*Feld von Sachbestände o Tatbestände*] o camp primari de coses [*primäre Sachfeld*] que possibilita l'existència i la intel·ligibilitat de qualsevol objecte científic, sigui de les ciències naturals o històriques. En aquest sentit, el temps té una relació estreta amb el ser dels ens, atès que des de i en ell, es delimita la forma i la possibilitat del ser dels ens: en efecte, "un 'indicador' per a la divisió i delimitació dels àmbits de ser en general".<sup>90</sup> Així, el temps és un horitzó previ i indispensable per a la formació i l'ús dels conceptes de la investigació científica, com també de la tematització del ser dels seus objectes de coneixement.

D'acord amb Heidegger, però, la temporalitat del *Dasein* ha quedat encoberta al llarg de la història, la qual cosa es reflecteix amb el fet que hi hagi una història del concepte del temps constituïda per les diverses teories del temps més rellevants històricament. Aquesta història, tanmateix, és la història d'una errònia conceptualització que no és, malgrat ho pugui semblar, arbitrària, sinó totalment determinada, de forma oculta, pel temps originari, el ser del *Dasein*, i més concretament, a través d'una forma de ser seva. Així, en virtut d'aquesta no-voluntària forma

---

<sup>89</sup> *Idem*, GA 20, pàg. 2.

<sup>90</sup> *Ibid.*, pàg. 8.

de ser del *Dasein* que impera històricament i amb què es manté ocult a ell mateix (la de la caiguda), i per tant, tot desconeixent el vertader horitzó del ser que és temps tal i com és, o sia, la seva temporalitat, el *Dasein* oblida el seu ser i no pregunta, quedant-li oblidat, pròpiament pel ser.

Així, al cap i a la fi, la història del concepte del temps és més exactament la història de la caiguda [*Geschichte des Verfalls*] i la història de la mutilació de la pregunta fonamental [*Geschichte der Verstümmelung der Grundfrage*] de la investigació científica del ser de l'ens: història de la incapacitat, de plantejar novament i de forma radical la pregunta pel ser i d'elaborar-la novament en el seus primers fonaments – una incapacitat que està fundada en el ser del *Dasein*.<sup>91</sup>

En efecte, aquesta incomprensió del *Dasein* és la incapacitat, tot negligint el seu ser que és temps-horitzó del ser, de preguntar pel ser i, en conseqüència, de la impossibilitat de ni comprendre el temps autèntic ni d'accedir en el si d'aquest a què és el ser. Per això, Heidegger té clar que el fil conductor de la pregunta pel ser, i això vol dir d'un aclariment històric de la història de la conceptualització del temps a fi d'arribar al temps autèntic, és la temporalitat del *Dasein*: “[...] la pregunta sobre el ser d'un ens està vinculada, si és vol entendre de forma radical, a una discussió a l'entorn del fenomen del temps”.<sup>92</sup> Precisament, aquesta experiència amb el temps tal i com és necessària per a preguntar radicalment sobre el temps és inexistent en la forma de ser del *Dasein* en què ell es desconeix a si mateix, la de la caiguda. En aquesta forma de ser el *Dasein* fa història [*Historie*], un comportar-se en el qual el vertader temps, el ser del *Dasein*, es manté ocult, així com també el ser que sols és possible comprendre des del seu ser. En canvi, la història [*Geschichte*] seria la practicada pel *Dasein* que planteja radicalment, examinant-se fenomenològicament, la pregunta pel ser, ja que accedeix a si mateix tot obrint-se al temps autèntic. Aquesta investigació dirigida al temps tal i com és, la temporalitat del *Dasein*, que “no és ni històrica ni sistemàtica, sinó fenomenològica”,<sup>93</sup> i que és indispensable a fi de preguntar adequadament pel ser, es farà visible amb el desenvolupament de la noció fenomenològica de la mort en la “Segona secció”.

Sens dubte, els paràgrafs 32-36 són crucials en la caracterització de la temporalitat del *Dasein*. El filòsof alemany hi caracteritza de forma més completa, en comparació els escrits de 1924, l'experiència fenomenològica de la mort que fa visible el temps entès com a temporalitat del *Dasein* (la temporalitat com a constituent essencial del ser del *Dasein*), i amb això, en concreta més la seva naturalesa. Per aquest motiu es considera una versió primerenca de l'analítica

---

<sup>91</sup> *Ibid.*, pàg. 8.

<sup>92</sup> *Ibid.*, pàg. 10.

<sup>93</sup> *Ibid.*

existenciària de *Ser i temps*, tot i que encara hi és absent la temàtica de la temporalitat pròpia (caracteritzada a *Ser i temps*) i la distinció entre temporalitat del *Dasein* i del ser (existent a mode funcional a *Ser i temps* i aclarida conceptualment a *Die Grundprobleme...*).

Per a Heidegger, l'elaboració adequada de la pregunta pel ser exigeix comprendre el ser del *Dasein*, atès que és el camp [*Feld*] a partir del qual el temps, la temporalitat del *Dasein*, pot fer-se visible, i així accedir al que significa el ser. Per a això, el procediment és realitzar una analítica existenciària del *Dasein* que vagi més enllà de la cura [*Sorge*], ja que aquesta no comprèn la totalitat del seu ser, o dit amb més concreció, d'una experiència fenomenològica que, tot "penetrant" al fons essencial de la cura, abraça el fenomen de la mort com a fenomen del ser del *Dasein* i obri al *Dasein* a la totalitat del seu ser.

La manifestació de la mort com un fenomen del *Dasein*, la seva definició en una mesura més rigorosa en les estructures de ser de l'ens, que nosaltres tenim com a tema, condueix *eo ipso* davant del ser mateix i en efecte així que amb això és entesa la totalitat del ser del *Dasein*.<sup>94</sup>

De fet, aquesta experiència fenomenològica de la mort de l'analítica existenciària és una possibilitat de ser del mateix *Dasein* que implica la desactivació de l'experiència quotidiana de la mort que té la forma de ser del *Dasein* de la caiguda. La mort pel *Dasein* quotidià té un significat impropï, se l'evita fugint sense pensar-la genuïnament com un succés incert que ha d'arribar i que dona fi al *Dasein*, sense ser experimentada com a ser total del *Dasein*.

Davant de la qual [la mort tal i com és] el *Dasein* en la seva fugida caient en la quotidianitat fuig també sense pensar expressament en la mort, no és res altre que el *Dasein* mateix, i en efecte en tant que per a ell la mort és constitutiva.<sup>95</sup>

En canvi, la mort entesa fenomenològicament, la que permet avançar cap a la temporalitat del *Dasein*, no s'experimenta com un succés que s'esdevé en el món, sinó com a constituent del ser del *Dasein* que resulta ser "la possibilitat més extrema [*äusserste*], encara que indefinida [*unbestimmte*], però certa [*gewisse*], en la qual el *Dasein* és imminent a si mateix [*selbst sich bevorstehen*] [...]".<sup>96</sup> No obstant això, sols reïx l'experiència de la mort si es compresa la possibilitat de ser de la mort (la totalitat del ser) en tant que possibilitat de ser, és a dir, si es considera permanentment com a imminent en tota possibilitat de ser desplegada. I això vol dir que el *Dasein* tria [*wählen*], en una estat d'absoluta resolució [*in eine absolute Entschlossenheit*]

---

<sup>94</sup> *Ibid.*, pàg. 431.

<sup>95</sup> *Ibid.*, pàg. 437 [claudàtors de l'autor].

<sup>96</sup> *Ibid.*, pàg. 438.

(no ocasionant-la), anticipar-se [*vorlaufen*] a la possibilitat de ser de la mort. Tal resolució anticipant, en la certesa de la possibilitat de la mort en tant que possibilitat, impel·leix al *Dasein* a negligir tot altre poder ser i sols procedir amb una acció determinada des del seu ser propi. Per a Heidegger, en aquesta acció resolta el *Dasein* tria el voler-tenir-consciència [*Gewissenhabenwollens*], o sia, s'elegeix a ell mateix en el seu ser com a totalitat, i amb això també ha triat el ser esdevingut culpable [*Schuldiggewordensein*], el que ja és pròpiament en el seu ser.

Un cop immers en aquesta resolució anticipadora en què s'experimenta la mort en tant que possibilitat i s'obre a la totalitat del seu ser, el *Dasein* pot accedir a la temporalitat del seu ser, o sia, experimentar el seu ser com a temps. Perquè, de fet, l'anticipar-se a la mort sent-culpable no és res més, vist de forma més essencial, que la possibilitat més pròpia de l'esdevenir del ser [*Seinwerdens*] del *Dasein*, i aquesta és temps. En efecte, el ser-culpable és el ser-estat [*Gewesenheit*] al qual s'avança anticipant-se essent futur, de forma que el ser-estat és el futur del *Dasein*.

Així doncs, Heidegger conclou, com ja havia preconitzat amb menys detall el 1924, que el concepte fenomenològic de la mort assolit en el decurs de l'analítica existenciària fa transparent que el ser del *Dasein* és temps: un anticipar-se sent ser-estat. Certament, “el temps és allò que fa possible l'anticipar-se-sent-ja-sent-dins, és a dir, el que fa possible el ser de la cura”.<sup>97</sup> Més exacte: el temps essencial al ser del *Dasein* és temporalitat [*Zeitlichkeit*], i en el fons, temporalització [*Zeitigung*]. Perquè “no: el temps és, sinó: el *Dasein* temporalitza [*zeitigt*] el seu ser en tant que temps”.<sup>98</sup> No obstant, el temps conegut pel *Dasein* quotidià i caigut del qual fa un ús constant en l'ocupar-se pragmàtic del seu viure quotidià no és res més que una forma determinada de temporalitat on aquesta justament queda encoberta, o sia, un mode de temporalització impropï del temps.

---

<sup>97</sup> *Ibid.*, pàg. 442.

<sup>98</sup> *Ibid.*

## 2.3

### *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*

(llicions semestre d'hivern 1925-1926)<sup>99</sup>

En aquestes llicions que continuen les dels *Prolegomena...*, Heidegger avança notablement en la conceptualització del temps perquè n'aprofundeix més la seva significació descobrint-hi més el seu lligam amb el ser com a horitzó comprensiu tant del nostre ser com del dels altres ens.

Heidegger, des del paràgraf 16 fins al darrer paràgraf 37, té com a focus d'atenció el temps. Concretament, en els paràgrafs 16-19 el filòsof alemany exposa la seva planificada investigació filosòfica sobre el temps que denomina cronologia fenomenològica [*phänomenologische Chronologie*], la qual pressuposa la convicció que tots els fenòmens tenen una relació genètica amb el temps, o sia, un fons essencial de caire temporal, una temporareïtat [*Temporalität*].<sup>100</sup> D'acord amb això, amb la cronologia fenomenològica Heidegger pretén descobrir la temporareïtat dels fenòmens. En paraules de Heidegger: “aquesta reflexió filosòfica fonamental, que té com a tema el temps, nosaltres la qualifiquem com a cronologia i, en efecte, com a cronologia fenomenològica”.<sup>101</sup>

La cronologia fenomenològica té una relació estreta i fructífera amb la reflexió que fa Immanuel Kant sobre el temps, especialment en la *Kritik der reinen Vernunft* (*Crítica de la raó pura*). D'una banda, pel fet que l'examen heideggerià del temps és entès com una analítica a l'estil kantiana amb intenció de descobrir el lloc essencial que determina l'existència dels fenòmens, és a dir, “treure a la superfície la gènesi del sentit autèntic d'un fenomen, per avançar en les darreres condicions de possibilitat d'alguna cosa predonada”.<sup>102</sup> De l'altra, per raó que el marc d'investigació heideggerià, d'acord amb la interpretació de Heidegger mateix, duu a terme una conceptualització del temps que parteix de l'anàlisi i la confrontació crítiques amb la visió del temps de Kant i de la funció ontològica que li confereix. En aquest sentit, segons Heidegger, i això determinarà una camí a seguir en la seva investigació del temps, Kant és l'únic que intueix dèbilment la connexió entre el ser i el temps. Aquesta convicció l'accentuarà a *Ser i temps*:

---

<sup>99</sup> En l'elaboració d'aquest apartat dedicat a la discussió sobre el temps que Heidegger realitza en GA 21 hem consultat també el capítol 3 de la part IV anomenat “Kant como antesala de la temporalidad: la temprana confrontación heideggeriana con Kant” de Adrián, J., *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, Herder, Barcelona, 2010, pàgs. 337-359.

<sup>100</sup> Tal com expressa Adrián, s'ha de tenir en compte que en aquestes llicions de 1925-1926 que estem considerant, la *Temporalität*, o sia, la temporareïtat, es refereix a la definició temporal de tot fenomen, encloent la del *Dasein*. No és fins a *Ser i temps* que aquest terme, escrit amb cursiva i llatinitzat, indicarà sols la temporareïtat del ser, diferenciant-lo de *Zeitlichkeit* que es remetrà exclusivament a la temporalitat del *Dasein*. Cf. Adrián, J., *El lenguaje de Heidegger...*, op. cit., pàgs. 160-161.

<sup>101</sup> Heidegger, M., GA 21, pàg. 199.

<sup>102</sup> *Ibid.*, pàg. 198.

El primer i l'únic que va recórrer en la seva investigació una part del camí en direcció a la dimensió de la temporareïtat, o que, més aviat, es deixà arrossegar cap a ella per la força dels fenòmens mateixos, és Kant.<sup>103</sup>

Així doncs, la cronologia fenomenològica implica una lectura analítica i genètica de la *Kritik der reinen Vernunft*. Però no significa, en absolut, una fonamentació d'una nova disciplina filosòfica, sinó una redefinició de la tasca de la filosofia.

Ara bé, malgrat que, en general, el marc de discussió i la primera direcció de la cronologia fenomenològica sigui kantià, Heidegger no queda satisfet amb la definició final del temps de Kant en la doctrina de l'esquematisme. La definició del temps de Kant és limitada per la seva acceptació tàcita d'un marc conceptual tradicional sobre el temps (comprensió quotidiana del temps) que li oculta la naturalesa originària del temps. Però tot i que les conclusions de Kant sobre el temps, de fet, encobreixen el temps tal i com és, són molt valuoses perquè per primer cop l'insinuen de forma indeterminada, essent imprescindible per a la investigació fenomenològica a l'hora d'avançar en el camí de descobriment de la temporareïtat. En altres paraules, la discussió crítica amb Kant que roman en el cor de la cronologia fenomenològica no té com a objectiu bàsic la refutació de la seva noció del temps, sinó l'efectuació d'una interpretació constructiva basada en l'aprofundiment dels límits que assenyalen la problemàtica de la temporareïtat a la qual desemboca el plantejament kantià. En aquest sentit, Heidegger expressa com en la cronologia fenomenològica:

[...] ha de ser aclarit, com Kant en l'explicació d'aquest rol fonamental del temps arriba en la dimensió de la problemàtica, que nosaltres designem com la de la temporareïtat i en aquesta orientació volem fer comprendre millor de forma indirecta a Kant. Nosaltres haurem de remuntar-nos novament també a aquestes determinacions per tal de mostrar justament a partir d'elles, per quina raó a Kant li havia de romandre oculta la problemàtica d'allò temporal".<sup>104</sup>

En efecte, Heidegger, d'acord amb la convicció que sols es pot descobrir el temps originari investigant la concepció tradicional del temps que tenim a l'abast en la nostra experiència quotidiana (pas ineludible de la cronologia fenomenològica), sosté que Kant és un etapa indispensable perquè és el filòsof que aconsegueix la visió més aprofundida del temps en el marc d'una concepció tradicional del temps. Això implica, però, que la investigació avanci en direcció al temps originari que roman al dessota d'aquesta significació del temps tot relacionant-lo essencialment amb el ser del *Dasein*. Així doncs, Heidegger, ja per endavant identifica una unitat

---

<sup>103</sup> *Idem*, GA 2, pàg. 23.

<sup>104</sup> *Idem*, GA 21, pàg. 305.



essencial entre el temps i el *Dasein*, de manera que l'adreçament al *Dasein* és clau per arribar a la temporareïtat. Certament, “en aquests fenòmens ha de ser determinada la temporareïtat, en ells en tant que modes de ser del *Dasein*, per consegüent, com a comportaments del caràcter de ser de la cura”.<sup>105</sup> En aquest sentit, per a Heidegger, l'accés originari al temporareïtat no té res a veure amb cap raonament deductiu a partir d'una definició inicial i axiomàtica del temps; més aviat, com diu Heidegger, “en certa manera treballem sense terreny [*Boden*], això és, no hem mostrat prèviament un sentit originari i autèntic del temps”,<sup>106</sup> per la qual cosa del que es tracta és, fonamentalment, de comprendre, tot “palpant-los”, els caràcters temporals del ser del *Dasein* que determinen a mode fundacional els fenòmens.

Emperò, com Heidegger admet, el descobriment de la temporareïtat del *Dasein* no és una tasca fàcil, ja que exigeix una comprensió profunda del temps vulgar concebut en l'experiència quotidiana. I això comporta que la cronologia fenomenològica porti a terme una revisió crítica de la història interpretativa fonamental del temps en les seves etapes fonamentals. El resultat d'això serà l'acreditació del domini de la concepció vulgar del temps com a temps-ara, la de l'experiència quotidiana del temps i no l'originària, la qual ha estat el fil conductor de la història de la filosofia, tot encobrint el temps originari, i per tant, el ser del mateix *Dasein*. Justament, a parer del filòsof alemany, Kant és l'etapa final i madura d'aquest marc interpretatiu del temps, per raó que aporta indirectament, i no amb dretura, una novetat rellevant per a la investigació: considera el temps com a condició del possibilitat dels fenòmens. Això explica que la concepció del temps kantiana tingui tanta importància en la cronologia fenomenològica de Heidegger, i es converteixi així en el centre temàtic i terreny bàsic per al desenvolupament de la seva investigació.

Tot i que el centre d'atenció de la cronologia fenomenològica és la filosofia kantiana, nogensmenys, en els paràgrafs 20-21 investiga de forma breu la visió del temps de Hegel, així com al·ludeix de forma crítica a Aristòtil<sup>107</sup> i Henri Bergson. En general, critica la concepció del temps de Hegel, i també comparant-la amb la de Hegel, la d'Aristòtil i Bergson, pel fet que, atrapats en la visió del temps vertebrada en l'experiència quotidiana, no han entès el temps tal i com és, o sia, la temporareïtat. En concret, aquests filòsofs han estat incapaços de discernir que el temps té una funció ontològica, i que en virtut d'això determina genèticament el ser, per la qual

---

<sup>105</sup> *Ibid.*, pàg. 234.

<sup>106</sup> *Ibid.*, pàg. 243.

<sup>107</sup> Realment, la concepció del temps de Heidegger no és comprensible sense considerar la intensa confrontació que fa el filòsof alemany amb la noció aristotèlica del temps. En concret, a *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (llicons de 1921-1922, a GA 61), a *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (llicons de 1924, a GA 18) i al paràgraf 19 de *Die Grundprobleme der Phanomenologie* (llicons de 1927, a GA 24), la pregunta pel moviment i, correlativament, pel temps ocupen un lloc central en l'apropiació hermenèutica de la filosofia d'Aristòtil.

cosa hi ha una relació essencial entre el temps i el ser. A tall de conclusió, i així avançant en el camí d'investigació, Heidegger concreta la negligida dimensió ontològica del temps: el ser és concebut a partir del temps, de manera que el ser no és temps, sinó que vol dir temps.

Tot seguit, en els paràgrafs 22-37 el protagonisme passa a Kant, atès que, malgrat que està ubicat en la visual tradicional del temps d'Aristòtil, Hegel i Bergson, el seu pensament és transcendental per raó que forma part de l'etapa fonamental en la interpretació heideggeriana del temps. Com Heidegger declara elogiosament, Kant és el primer en la història de la filosofia que relleva la funció ontològica del temps, o sia, que “veu la funció del temps gràcies a un plantejament més lliure amb el tema [*Sache*]”.<sup>108</sup> Aquesta interpretació fenomenològica que dona el protagonisme a l'estètica kantiana, naturalment, allunya Heidegger de l'exegesi tradicional de la filosofia kantiana del seu temps capitanejada per l'escola de Marburg, la qual llegia la *Kritik der reinen Vernunft* de forma lògica-epistemològica i, per tant, reabsorbint l'estètica en l'analítica, considerava el temps com una mena de categoria de l'enteniment. Contràriament, el pensador alemany defensa amb contundència que el temps és la temàtica principal, tot i que de forma encoberta, de l'obra kantiana; i a més a més, creu que funciona com allò que determina tota a percepció transcendental, tota possibilitat d'experiència. Més concretament, el temps és una intuïció entesa com a principi ordenador de la multiplicitat sensible donada que conforma l'experiència intel·ligible, i alhora allò intuït no-temàtic i encobert. Però de cap manera, com pensava Kant, Heidegger accepta que el temps tal i com és estigui referit a la subjectivitat. No obstant això, per a Heidegger, Kant és el primer que estableix el nexa entre subjecte i temps, i això és valuós filosòficament, ja que implica que ell ja pressuposava i operava amb una unitat més profunda articulant el temps i el subjecte, sense però tractar-la temàticament. Justament, d'acord amb Heidegger, com més endavant concreta analitzant els conceptes kantians de “temps” i “jo penso”, una anàlisi fenomenològica mostrarà que aquesta unitat de fons i essencial desconsiderada per Kant que uneix la sensibilitat i l'enteniment és el temps tal i com és arrelat en el ser del *Dasein*, la qual cosa indica que temps i ser del *Dasein* estan units a nivell de ser.

És aquesta foscor entre la relació del temps i la subjectivitat que, segons Heidegger, fa que la funció ontològica del temps, i per consegüent, el temps en el seu fons originari, li quedi inabastable a Kant. El filòsof de Königsberg, per dir-ho així, a pesar que accepta la funció ontològica del temps, arriba als límits de la seva conceptualització del temps perquè, degut a l'acceptació del dogma cartesià que allò *a priori* i fundacional pertany a l'àmbit subjectiu i, en conseqüència, s'entén com a ens present, com també a la concepció naturalista del temps situada en la tradició filosòfica de Leibniz i Newton, no li és possible comprendre bé ni el ser del temps,

---

<sup>108</sup> *Ibid.*, pàg. 269.

ni el ser de la subjectivitat, ni finalment, la relació unitària de ser del temps i del subjecte (el “jo penso”, en terminologia kantiana).

Nosaltres constatarem que, de fet, en les discussions sobre les relacions del temps i el jo penso, Kant va poder esclarir de forma més àmplia el temps, sobretot la seva funció, però que ell en certa manera no supera ni pot superar fonamentalment el límit entre el temps i el jo penso, perquè ell, des del principi manté dogmàticament, que el jo penso i tota espontaneïtat roman al defora del temps.<sup>109</sup>

No obstant això, aquesta limitació kantiana esdevé productiva filosòficament en la cronologia fenomenològica, ja que marca el rumb en direcció al qual ha d'aprofundir el pensador de la Selva Negra en la recerca de la temporeïtat. Aleshores es tracta, d'una banda, d'absorbir la caracterització positiva del temps kantiana: hi ha una relació, per bé que fosca, entre el temps i l'ésser humà, i de l'altra, de superar la caracterització negativa consistent a entendre el temps lligat a l'ésser humà com a subjecte. Això darrer, però, implica superar la concepció cartesiana de l'ésser humà com a ens present amb subjectivitat, ja que és on reposen les arrels de la indeterminació del sentit del ser del “jo penso” que és la base de la possibilitat de comprensió de la multiplicitat donada i d'un mateix. Només fent això pot esdevenir l'obertura a l'essència profunda del *Dasein*: el ser-en-el-món.

Pel que fa al ser del temps, Heidegger, partint de la visió de Kant i a resultes de la seva anàlisi fenomenològica, l'entén com una autoafectació originària i pura de l'ànima que és condició de possibilitat de la multiplicitat predonada per a la determinació unificadora de l'enteniment. En paraules de Heidegger: “temps com a autoafectació pura i originària és el resultat de l'anàlisi fenomenològica, i no és diferent del que Kant deia”.<sup>110</sup> Aquesta interpretació, d'acord amb Heidegger, permet esclarir la fosca relació entre el temps i el “jo penso” per raó que pervé a la reducció d'ambdós fenòmens a un de més essencial. No obstant, Heidegger és conscient que encara cal explotar més la visió del temps kantiana per a poder respondre de forma fenomenològica-crítica a la relació entre el temps i el “jo penso” i descobrir-hi la temporeïtat. Cal, ara, en paraules de Heidegger, “una caracterització concreta de la problemàtica de la temporeïtat en confrontació davant la interpretació kantiana del temps i la seva significació dins la tasca d'una explicació del coneixement científic dels ens”.<sup>111</sup>

Per a fer això, el pas següent de la cronologia fenomenològica és treure a la superfície el temps tal i com és, o sia, la temporeïtat, que queda encoberta en aquesta relació indeterminada i fosca entre el temps i el “jo penso” kantiana. Heidegger ho escomet a partir de l'estudi de la visió

---

<sup>109</sup> *Ibid.*, pàg. 344.

<sup>110</sup> *Ibid.*, pàg. 339.

<sup>111</sup> *Ibid.*, pàg. 347.

del Kant del temps en la primera analogia de l'experiència. I seguint-lo, Heidegger sosté que el temps per al filòsof de Königsberg se'ns dona empíricament en representacions en una canviant successió d'aras, en relació al qual l'ésser humà es comporta com un percebre pur i consignat al present. Aquest temps-ara, certament, “és una condició necessària per tota definició del temps, però no és suficient per a una definició objectiva del temps”.<sup>112</sup> Per a Kant, el caràcter objectiu del temps que està encobert, el temps mateix tal i com és, és una mena de substrat temporal més originari constant en la diversitat de manifestacions temporals empíriques: un esquema de la substància lligada al “jo penso” i a la seva unitat originària. Aquest temps, tot i que és allò que *a priori* permet la comprensió resultant de la categorització de la multiplicitat sensible, no té caràcter de presència, i d'acord amb això, no és definible, i sols es determina com a donat, com a temps empíric. En suma, el temps esdevé condició de possibilitat de la comprensió-ordenació del donat múltiple ja que permet l'acció de l'enteniment a través dels seus conceptes purs; o altrament dit, el temps com a esquema transcendental fa visible la categorització i, d'aquesta manera, l'experiència intel·ligible constituïda per l'aplicació de les categories a la multiplicitat donada.

Nogensmenys, per a Heidegger en aquí rau, en essència i encara de forma més transparent, el problema de la temporareïtat en Kant. En realitat, el fons temporal del temps com a esquema transcendental o de la substància, a saber, del temps pertanyent a l'esquematzació de la substància, a la qual es reduiria més originàriament la unitat fosca del temps i el “jo penso”, queda encobert i arraconat. I segons això, el que cal, fenomenològicament, és dilucidar el mateix ser de l'esquema de la substància, el límit en la comprensió del temps kantiana, per a continuar el camí de descobriment del temps mateix, la temporareïtat.

El fet que Kant no hagi vist la significació fonamental de l'esquema de la substància, atès que ell, com ja s'ha mostrat, justament deixa aquesta definició del temps en una estranya manca de claredat, és el senyal més clar, que a ell se li va ocultar, de principi, l'estructura de la temporareïtat.<sup>113</sup>

Tornem a reiterar, però, que no s'ha de pensar que la limitació kantiana és improductiva; a la inversa, roman essencial a la cronologia fenomenològica confrontar-se a la doctrina de l'esquematzisme kantiana. Sols així és possible assolir una comprensió plena de la comprensió superficial del temps com a temps-ara amarada en la noció tradicional del temps i, llavors, poder efectuar el treball de diferenciació fonamental per a descobrir la temporareïtat.

D'acord amb això, la problemàtica de la temporareïtat kantiana (amb l'aportació positiva

---

<sup>112</sup> *Ibid.*, pàg. 349.

<sup>113</sup> *Ibid.*, pàg. 395.

en la caracterització del temps) orienta la direcció de la investigació fenomenològica en la consideració detallada del temps-ara. Interpretant fenomenològicament el temps-ara, Heidegger s'adona, exposant-ho en els paràgrafs 36-37, que en ell ja hi ha inclosa una presa de consideració [*Hinblicknehmen*], un comportar-se no-temàtic que es dona a si mateix i que equival al temps originari. I aquest temps originari l'entén com a pura presentació d'alguna cosa [*Gegenwärtigen von etwas*] que, a més a més, caracteritza el *Dasein* en el seu ser, de forma que Heidegger indica la relació originària del temps mateix entès com a presentació, ara no-temàtic que deixa esdevenir les coses, amb el ser del *Dasein*.

Així, Heidegger sosté que la seva interpretació del temps, resultant de la cronologia fenomenològica, clarifica i fa intel·ligible la relació essencial, però encoberta a Kant, entre el temps i el “jo penso”: el temps és, en el seu fons veritable, presentació, i el “jo penso” s'ha de concebre a nivell essencial com a *Dasein*. Això vol dir llavors que el temps és el ser del *Dasein*, o sia, que “el temps mateix ha de ser entès com el existencial fonamental del *Dasein*”.<sup>114</sup>

El temps, doncs, ja no és cap terme per designar la multiplicitat de temps-ara, ja que aquest temps-ara no és res més que un fenomen derivat del temps originari entès com a presentació [*Gewärtigen*] del ser del *Dasein*. Si, diferentment, s'ha centrat l'atenció en el temps-ara a l'hora de comprendre el ser del temps, tal com ha fet la concepció tradicional del temps derivada de l'experiència quotidiana, és perquè s'ha omès la interpretació original del temps, la del temps com a presentació del *Dasein*. Això és precisament el que fan les interpretacions més destacades del temps de la història de la filosofia, i especialment la més madura i innovadora de Kant, el qual, concretament, no considera el temps com a presentació, atès que “per a Kant, d'altra banda, era igualment impossible, reduir el jo penso al temps”.<sup>115</sup>

Aquesta mala comprensió del temps, en conseqüència, arrela en el fons en el temps mateix, en la representació presentant [*gewärtigendes Gegewärtigen*] en què la presentació del ser del *Dasein* o la temporareïtat s'encobreix en temporalitzar-se en una forma de ser del *Dasein* absorbida en el temps-ara. Com expressa Heidegger: “el presentar, però, és en primer lloc i majoritàriament com a presentar per un representar [*Gegewärtigen*] com aquest referit a un món ocupat a la mà”.<sup>116</sup>

Finalment, al darrer paràgraf 37, es troben de forma sintètica les conclusions a les quals arriba Heidegger amb la cronologia fenomenològica. El temps és temporalitat [*Zeitlichkeit*] que caracteritza les estructures ontològiques del *Dasein*, o sia, “el fons de la possibilitat d'aquests

---

<sup>114</sup> *Ibid.*, pàg. 403.

<sup>115</sup> *Ibid.*, pàg. 405.

<sup>116</sup> *Ibid.*, pàg. 412.

estructures de la cura mateixa”.<sup>117</sup> Una temporalitat, en tant que temps mateix, que és comprès com a presentació que constitueix el fons essencial del ser del *Dasein*, de la cura del ser-en-el-món. En efecte, “la cura només és possible en allò que ella és, en la mesura que el seu ser és el temps mateix com a representar presentant”.<sup>118</sup> A més a més, aquesta temporeïtat del *Dasein*, com Kant innovadorament ja va albirar, a compleix una funció ontològica: condició de possibilitat de la comprensibilitat dels fenòmens, del ser de les coses tot deixant-los esdevenir. Però, tanmateix, el ser no té el caràcter de presència, com Kant ja foscament concebia, per la qual cosa no té una forma determinada de ser, “sinó que el temps temporalitza [*zeitigt*]”,<sup>119</sup> o sia, és purament temporalització [*Zeitigung*]”,<sup>120</sup> i això caracteritza la seva temporalitat [*Zeitlichkeit*]. Finalment, aquesta temporalitat temporalitzant-se del ser del *Dasein* que constitueix la presentació presentant del temps originari és el ser del seu poder-ser. Altrament dit, el temps és el mode de ser en què el *Dasein* és el seu poder-ser, de forma que, al cap i a la fi, “en el presentar [el temps tal i com és] el *Dasein* és ja en el ser per al seu més propi poder ser [*Seinkönnen*]”.<sup>121</sup>

En conclusió, Heidegger, a través de la cronologia fenomenològica, tot investigant l’estranya identitat de “jo penso” o el subjecte i el temps experimentat en l’esquematisme kantian, mostra el temps com a temporeïtat del *Dasein*. El temps, doncs, en comptes de quedar retintut en una mena de subjectivitat tot essent marc [*Rahmen*] de manifestació dels fenòmens, es comprèn com l’estructura mateixa [*Struktur*] dels fenòmens en lligam essencial amb el *Dasein*, la qual cosa implica un allunyament respecte la comprensió vulgar del temps. I això vol dir, doncs, a l’igual com ja defensava en la conferència i el tractat de 1924, que el *Dasein* és temps no entès com una subjectivitat situada a l’ànima, i a més que en virtut de la funció ontològica del temps en el nostre ser arrela l’horitzó comprensiu del ser.

---

<sup>117</sup> *Ibid.*, pàg. 410.

<sup>118</sup> *Ibid.*, pàg. 413.

<sup>119</sup> *Ibid.*, pàg. 410.

<sup>120</sup> *Ibid.*

<sup>121</sup> *Ibid.*, pàg. 412 [claudàtors de l’autor].

## 2.4

### *Ser i temps* (1927)

A *Ser i temps*, hi ha un canvi significatiu respecte a les lliçons anteriors de la *Logik...* que queda palès en el fet que la *temporeïtat* [*Temporalität*], que es referia tant al temps ontològicament constituent del *Dasein* com al dels ens, passarà a connotar l'àmbit del ser, mentre que el temps constituent del *Dasein* serà la condició de possibilitat de la comprensió del seu ser es denominarà *temporalitat* [*Zeitlichkeit*]. Així, doncs, la *temporeïtat* del ser [*Temporalität des Seins*] es referirà netament a la funció ontològica del temps, o sia, al temps com a horitzó comprensiu del ser dels ens, la qual passarà a ser el centre d'atenció de *Ser i temps*: “la interpretació del *temps* com a horitzó de possibilitat de tota comprensió del ser en general, és el seu objectiu provisional”.<sup>122</sup> I això no és res més, d'acord amb el pensador alemany, que abordar la dificultat central de tota ontologia, atès que “la problemàtica central de tota ontologia està arrelada en el fenomen del temps correctament vist i explicitat”.<sup>123</sup>

Heidegger deixa clar, ara, que el fenomen del temps sols és entès correctament quan es considera primàriament la seva naturalesa i funció ontològiques, sense obviar, és clar, la relació essencial amb el temps concebut com a temporalitat que constitueix el ser del *Dasein*. D'aquí que a grans trets el temps té, diguem-ho així, una funció ontològica general perquè és sentit: “allò en el qual es manté la comprensibilitat d'alguna cosa sense que caigui explícitament i temàticament sota la mirada”.<sup>124</sup> Per tant, el temps com a horitzó del ser és el sentit del ser, la qual cosa vol dir que és l’“on” en què es manté la comprensibilitat de tot ser per part del *Dasein*, mentre que la temporalitat és l’“on” des del qual el *Dasein* comprèn el seu ser.

Aquest lligam essencial entre la *temporeïtat* i la temporalitat, i per tant, entre l'horitzó del ser i el ser del *Dasein*, queda expressat en la definició més precisa que fa Heidegger de l'horitzó del temps com un mode de temporalització originària de la temporalitat. Amb paraules de Heidegger: “(...) la temporalitat mateixa, en la totalitat de la seva temporalització, fa possible així alguna cosa com la comprensió del ser i un parlar de l'ens”.<sup>125</sup>

La temporalitat, en tant que sentit del ser del *Dasein*, és la condició originària de la possibilitat de la cura, o sia, el sentit de la cura, de forma que totes les seves estructures cooriginàries de ser que constitueixen l'obertura del *Dasein* són, a nivell més profund, modes de temporalització. Heidegger defineix amb més profunditat la temporalitat destacant-la com l’“on” des d'on es projecten-obren totes les estructures articulades de la cura en la unitat de la seva

---

<sup>122</sup> *Idem*, GA 2, prefaci.

<sup>123</sup> *Ibid.*, pàg. 25.

<sup>124</sup> *Ibid.*, pàgs. 428-429.

<sup>125</sup> *Ibid.*, pàg. 536.

articulació desplegada. És, doncs, la unitat originària de l'estructura de la cura, de l'anticipar-se-a-si-estant-ja-en (un món) i enmig-de (els ens que compareixen en el món).

Però, és en la cura pròpia, a saber, en l'estat de resolució precursora lligada al ser-per-a-la-mort, en què se li revela al *Dasein* la temporalitat. Això perquè se li mostra “allò originàriament constitutiu del ser del poder-ser”,<sup>126</sup> ja que s'adreça al més propi i eminent poder-ser: la temporalitat. I aquesta resolució precursora en la qual el *Dasein* se li revela adreçant-s'hi el seu sentit, la temporalitat, es realitza a partir del fenomen originari del futur: existir tot venint a si mateix. Existint així, de forma pròpia, el *Dasein* és futur en el qual arriba a si mateix en el seu més propi poder-ser tot comprènent el seu ser-culpable essencial. Tal comprensió implica que el *Dasein* venint a si mateix es fa càrrec del que ja ha-estat que arrela en el seu ser, ja que “l'anticipar-se-se fins a la possibilitat més pròpia i extrema és el retornar comprensiu cap al més propi haver-estat”.<sup>127</sup> Aquest venir a si mateix en l'haver-estat fa brotar a partir d'ell mateix el present, de forma que l'estat de resolució precursora revela la unitat futur/haver-estat/present que caracteritza la temporalitat. Certament, com expressa Heidegger: “aquest fenomen que d'aquesta manera és unitari, és a dir, com futur que està essent-estat i que presenta, és el que anomenen la *temporalitat*”.<sup>128</sup>

Heidegger afegeix que la temporalitat no és un ens, a saber, “no és, sinó que es temporalitza”,<sup>129</sup> i justament aquest temporalitzar-se possibilita la diversitat dels modes de ser del *Dasein*. De forma que els fenòmens originaris del futur, haver-estat i el present són anomenats per Heidegger èxtasis de la temporalitat, atès que en la unitat d'ells la temporalitat consuma la seva essència temporalitzant-se “fora de si”. D'altra banda, com que d'una determinada temporalització de la temporalitat sorgeix la temporalitat impròpia en què arrela el temps vulgar de la comprensió impròpia quotidiana, aleshores Heidegger anomena a la temporalitat temps originari [*ursprüngliche Zeit*]. En efecte, aquest temps, que no és cronològic, funda el temps impropri cronològic: el temps comptat de la intratemporalitat [*Innerzeitigkeit*] de la qual es desplega el temps calculat de la concepte vulgar del temps [*vulgären Zeitbegriffes*]. En efecte, intratemporalment el *Dasein* compta el temps en la seva relació amb els ens intramundans que són objecte d'ocupació quotidiana i que “es converteix en la base per a la formació del concepte vulgar i tradicional del temps”.<sup>130</sup>

Heidegger defensa que aquest temporalitat originària i pròpia temporalitza sempre des del futur propi, de manera que “*el fenomen primari de la temporalitat originària i pròpia és el*

---

<sup>126</sup> *Ibid.*, pàg. 430.

<sup>127</sup> *Ibid.*, pàg. 431.

<sup>128</sup> *Ibid.*

<sup>129</sup> *Ibid.*, pàg. 435.

<sup>130</sup> *Ibid.*, pàg. 440.



*futur*”.<sup>131</sup> A més, la temporalitat, en tant que temps originari, és finita, amb independència que en el futur puguin esdevenir una quantitat il·limitada de coses que vindran des d'ella. Perquè la finitud “és un caràcter de la temporalització mateixa”<sup>132</sup> que està determinat originàriament pel mateix futur propi, el deixar-venir-a-si que no li és possible superar la nihilitat més pròpia. D'aquí que Heidegger afirmi que el temps infinit no sigui res més que la temporalització del temps finit de la temporalitat, i per consegüent, que “tan sols perquè el temps originari és finit pot el temps 'derivat' temporalitzar-se com a *in-finit*”.<sup>133</sup>

Heidegger emfasitza que no és cert, per bé que ho pugui semblar, que el temps originari deixi de banda o estigui desconnectat de la “trama de la vida” [“*Zusammenhangs des Leben*”], és a dir, “l'específica extensió, mobilitat i persistència del *Dasein*”<sup>134</sup> que caracteritza el succeir [Geschehen] del seu esdevenir “entre la vida i la mort” (l'existir del *Dasein* des que neix fins que mort encloent les vivències que se segueixen en el temps). De fet, en el ser del *Dasein*, la cura, ja està fundat el succeir, atès que “en tant que cura el *Dasein* és el 'entre'”.<sup>135</sup> D'aquí que sols es pot explicar el “temps” del succeir a través de la temporalitat específica del ser del *Dasein*, o sia, de la seva historicitat [Geschichtlichkeit] fundada, en darrer terme, en la temporalitat. Certament, com ja havia abordat al tractat i a la conferència sobre el temps, Heidegger torna a subratllar que la temporalitat, essent el sentit de la cura, és la font de la historicitat, la forma de ser històrica del *Dasein* que arrela en la cura. Així, el succeir, el viure quotidià en el temps entre la vida i la mort en què es compta amb el temps cronològic, té les arrels en la historicitat, i aquesta al seu torn, en la temporalitat. La conseqüència és que el *Dasein* esdevé històricament propi o impropï en funció de com es temporalitza la temporalitat que constitueix el seu ser.

D'altra banda, com ja havia defensat als *Prolegomena...*, Heidegger a *Ser i temps* declara sense ambages que ineludiblement cal replantejar-se i elaborar de nou la pregunta pel ser seguint el fil conductor del temps. Tanmateix, en aquesta cèlebre obra del 1927 encara és més radical, ja que emfasitza que el recercat és el temps mateix com a horitzó del ser; ja que, en darrer terme, “sols en l'exposició de la problemàtica de la temporareïtat, en efecte, és donarà la resposta concreta a la pregunta sobre el sentit del ser”.<sup>136</sup> Tal qüestió, però, implica prèviament, i arrenca, d'una certa comprensió del ser<sup>137</sup> per part del *Dasein*, en la qual ja es mostra un funcionament

---

<sup>131</sup> *Ibid.*, pàg. 436.

<sup>132</sup> *Ibid.*

<sup>133</sup> *Ibid.*, pàg. 437.

<sup>134</sup> *Ibid.*, pàg. 495.

<sup>135</sup> *Ibid.*

<sup>136</sup> *Ibid.*, pàg. 26.

<sup>137</sup> Que el *Dasein* pot accedir comprensivament al temps obrint-se al seu ser és una tesi comuna tant del tractat i la conferència sobre el temps, com dels *Prolegomena...* La diferència, però, estriba en el fet que en els dos textos de 1924 aquest temps s'entén principalment com a temps del *Dasein* i no com a horitzó del ser, si bé al final de la conferència ja s'entrelluca el nexa d'ambdós fenòmens; mentre que a les lliçons de 1925, el temps ja s'entén amb claredat com a fil conductor de l'accés comprensiu al ser. Finalment, a *Ser i temps* l'assumpció d'aquesta relació

efectiu del temps com a horitzó del ser. De manera, doncs, que “el sentit del ser, per tant, ja ens ha de ser disponible en certa manera”,<sup>138</sup> per bé que no entès explícitament, la qual cosa explica que no compreguem de forma pròpia el ser.

En efecte, la pregunta pel sentit del ser apunta al ser del *Dasein*, a allò en relació al qual el *Dasein* es comporta essencialment, el qual enclou ja una contacte amb l'horitzó del ser que fa possible la fosca comprensió del ser que és l'origen del mateix preguntar. Per això, Heidegger quan afirma que el preguntar que es dirigeix a l'horitzó de la temporareïtat, no expressa res més que un dinamisme d'agudització-aclariment del mateix ser del *Dasein* que es realitza des de la comprensió immediata i fosca del ser determinada prèviament per una concepció del temps. En paraules de Heidegger: “ (...) la pregunta pel ser no és res més que la radicalització de la tendència essencial que pertany al *Dasein* mateix, és a dir, de la comprensió preontològica del ser”.<sup>139</sup>

D'aquí, doncs, que l'elaboració de la pregunta pel sentit del ser exigeix l'anàlisi existencial-ontològica del *Dasein* (una hermenèutica del *Dasein*) amb objecte d'accedir a la temporalitat, des d'on es descobreix la temporareïtat: el temps com a horitzó. Més exactament, per a identificar la temporareïtat “es requereix una explicació originària del temps com a horitzó de la comprensió del ser a partir de la temporalitat com a ser del *Dasein* compresiu del ser”.<sup>140</sup> Per això expressa Heidegger que la resposta a la pregunta pel sentit del ser és l'exposició de la problemàtica de la temporalitat, o altrament dit, que “el posar en qüestió exprés i transparent del sentit del ser exigeix una explicació prèvia i adequada d'un ens (el *Dasein*) des del punt de vista del seu ser”.<sup>141</sup>

No obstant això, Heidegger exposa que cal considerar el caràcter històric i no-arbitrari de la pregunta pel sentit del ser. Aquesta té una història fundada en la historicitat de la forma de ser històrica del *Dasein*. De manera que, en el curs del temps històric, el temps com a horitzó s'ha anat interpretant necessàriament des del determini de la seva historicitat, i així encobrint. En virtut d'això, el mateix preguntar ontològic porta en si l'esclariment de la funció ontològica del temps ocultada històricament; d'aquí que el pensador alemany destaquí la necessitat que “la pregunta mateixa pel ser es faci transparent en la seva pròpia història”.<sup>142</sup> Això exigeix que en el desenvolupament de la qüestió ontològica tingui lloc la destrucció de la història de l'ontologia [*Destruktion der Geschichte der Ontologie*]. Perquè s'ha de destruir el contingut tradicional de l'ontologia antiga (plena d'encobriments produïts per les seves endurides idees tradicionals sobre el temps i el ser) que encobreix la claredat del propi preguntar ontològic, tot anant “a la recerca

---

essencial entre el temps del *Dasein* i el temps del ser, temporalitat-temporareïtat, està expressada diàfanament en la comprensió del ser essencial al ser del *Dasein*.

<sup>138</sup> *Ibid.*, pàg. 7.

<sup>139</sup> *Ibid.*, pàg. 20.

<sup>140</sup> *Ibid.*, pàg. 24.

<sup>141</sup> *Ibid.*, pàg. 10.

<sup>142</sup> *Ibid.*, pàg. 30.

de les experiències originàries en les quals es van aconseguir les primeres determinacions del ser del ser, que seran en endavant decisives”.<sup>143</sup> Aquesta destrucció, per consegüent, no persegueix suprimir el passat, sinó apropiat-se originàriament de forma productiva el tractament del temps, principalment, de les tres grans ontologies (aristotèlica, cartesiana i kantiana), a fi de desenterrar la concepció neta del ser i el temps. Efectivament, “tan sols quan s'hagi portat a terme la destrucció de la tradició ontològica, la pregunta pel ser cobrarà la seva vertadera concreció”,<sup>144</sup> atès que, a la fi, es podrà treure enterament a la llum la *temporeïtat*.

Com ja havia indicat a les lliçons de 1925-1926 i ho precisa el 1929 a *Kant und das Problem der Metaphysic*, la destrucció ontològica condueix a Heidegger a identificar Immanuel Kant com el primer i l'únic en la història de la filosofia que s'havia adreçat a la *temporeïtat*, tot i que li va quedar fosca perquè no la va, com qui diu, identificar, i així no la treié a la llum. El resultat d'aquesta indeterminació de la *temporeïtat* fou la manca de sentit verificable del ser. Això es deu a dues raons: “l'omissió completa de la pregunta pel ser i, en connexió amb això, la falta d'una ontologia temàtica del *Dasein* [...]”.<sup>145</sup> Aquesta negligència kantiana, en el fons, es funda en l'assumpció acrítica de la base de l'ontologia cartesiana, en la qual encara es posa de manifest més intensament l'oblit del ser del *Dasein* juntament amb el prejudici que el *Dasein* s'ha d'entendre com a *ens creatum*. Finalment, l'ontologia aristotèlica, representant de la consumació de la interpretació grega del ser, tampoc va atènyer la *temporeïtat*. De fet, entén el ser “sense conèixer ni comprendre la funció ontològica del temps, sense penetrar en el fonament que fa possible aquesta funció”.<sup>146</sup>

Així doncs, Heidegger conclou amb la convicció que l'esclariment de la historicitat de la pregunta pel sentit del ser, permet fer evident que les ontologies fonamentals de la història han malentès el temps i, per tant, negligit la seva funció ontològica i la base de la possibilitat d'aquesta funció, al fons de la qual roman la *temporeïtat*. La raó fonamental de la manca de centració temàtica en la *temporeïtat* rau en el fet que el temps ha estat concebut com a temps vulgar, com un ens mateix, malgrat que sense saber-ho, tal negligent interpretació del temps és possibilitada per l'horitzó comprensiu ocult del ser: la *temporeïtat* en la qual justament arrela la temporalitat del ser del *Dasein*.

Heidegger, principalment al paràgraf 7, també subratlla la necessitat de la metodologia fenomenològica-hermenèutica a l'hora de dur a terme de forma exitosa una anàlisi ontològica del *Dasein* provisional per tal d'identificar el sentit del ser. La idea bàsica és que l'anàlisi ontològica

---

<sup>143</sup> *Ibid.*

<sup>144</sup> *Ibid.*, pàg. 36.

<sup>145</sup> *Ibid.*, pàg. 32.

<sup>146</sup> *Ibid.*, pàg. 35.

ha de procedir tenint en compte la naturalesa del ser, que bàsicament es manifesta encobrint-se, i així determina el ser dels ens que compareixen al nostre voltant com la nostra comprensió d'ells. El camí de la investigació ontològica doncs s'ha d'adreçar a les “coses mateixes”, a saber, ha de fer comparèixer, mostrant-en-si-mateix el ser tal i com és, la qual cosa més concretament significa que ha de fer-veure tot mostrant *explícitament* en sentit del ser:

[...] allò que d'un mode immediat i regular precisament *no* es mostra, allò que queda *ocult* en el que immediatament i regularment es mostra, però que al mateix temps és quelcom que pertany essencialment al que immediatament i regularment es mostra, fins el punt de constituir el seu sentit i fonament.<sup>147</sup>

En l'últim paràgraf de *Ser i temps*, el 83, abans de les dues últimes qüestions formulades, Heidegger conclou la seva visió del temps, subratllant la relació essencial entre la temporeïtat i la temporalitat, sentit del ser i sentit del ser del *Dasein*. Deixa clar que l'essència del ser-comprensiu del *Dasein* és temporalitat temporalitzant-se, i que la temporeïtat ha de ser un mode originari de tal temporalització, raó per la qual des de i en la comprensió del ser del *Dasein* es revela l'horitzó comprensiu del ser.

Finalment, Heidegger acaba el tractat en tres preguntes que posen de manifest la seva convicció que en un futur calia explicar més tres punts: primer, una major caracterització de la naturalesa del mode de temporalització originària de la temporalitat amb què defineix la temporeïtat; segon, una clarificació del lligam entre la temporalitat i la temporeïtat; i, finalment, posar més de manifest la temporeïtat.

---

<sup>147</sup> *Ibid.*, pàg. 47.

## 2.5

### *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (estiu del 1927)

Poc després de la publicació de *Ser i temps*, en el curs de Marburg del semestre d'estiu de 1927 reunit en *Die Grundprobleme...*, Heidegger, en els paràgrafs 19, 21 i 22, intensifica més l'examen del temps com a horitzó comprensiu del ser. Per raó d'això, aquestes lliçons són importants per a comprendre més bé la totalitat del projecte de *Ser i temps* i esvair la interpretació errònia que *Ser i temps* s'esgota en una simple analítica existenciària del *Dasein*.<sup>148</sup>

Més específicament, en el paràgraf 19 fa una anàlisi i interpretació del concepte aristotèlic del temps.<sup>149</sup> I els paràgrafs 21 i 22, a diferència dels textos tractats anteriorment, sobretot la conferència i el tractat sobre el temps, que se centraven en la investigació del temps en tant que constitutiu essencial del ser del *Dasein*, es consagra a analitzar allò que havia planejat d'abordar en la tercera secció no publicada de *Ser i temps*: el temps com a horitzó del ser.

Cal primerament observar que en l'anàlisi i interpretació del temps aristotèlic del paràgraf 21, Heidegger descobreix la temporalitat originària del *Dasein* al dessota de l'experiència quotidiana del temps.

Allò que Aristòtil posa de manifest com a temps correspon a la comprensió precientífica i vulgar del temps. El temps entès vulgarment remet, d'acord amb el seu propi contingut fenomenològic, a un temps originari, la temporalitat.<sup>150</sup>

Igualment, ja molt abans, amb la mateixa estratègia deconstructiva, arribava a la temporalitat del *Dasein* en l'apropiació hermenèutica de la noció aristotèlica de moviment.<sup>151</sup> També, més tard, en les lliçons de 1925-1926,<sup>152</sup> gràcies a la seva investigació cronològica, tot confrontant-se amb

---

<sup>148</sup> De fet, aquesta és la convicció majoritària dels estudiosos que defensen la fonamentació ontològica de l'ontologia fonamental de *Ser i temps*. Amb tot, com ja veurem, d'acord amb la nostra lectura de *Ser i temps*, no estem d'acord que *Die Grundprobleme...* siguin crucials per a "esvair la interpretació errònia que *Ser i temps* s'esgota en una simple analítica existenciària del *Dasein*". La raó d'això és que l'experiència que subministra *Ser i temps* ja aporta al lector la fonamentació ontològica, i el consegüent èxit, del seu projecte ontològic, de manera que l'analítica existenciària ja és una ontologia del ser, i no sols del *Dasein*. En tot cas, *Die Grundprobleme...* ajuden a clarificar l'ontologia de *Ser i temps*, però en absolut completen o acaben de fonamentar l'experiència ontològica que proposa.

<sup>149</sup> Aquest examen del concepte aristotèlic del temps ja estava planejat de fer a *Ser i temps*, talment com indica el pla de treball de la introducció de *Ser i temps* (cf. *ibid.*, pàgs. 52-53), no obstant acabarà efectuant-lo en *Die Grundprobleme...* (cf. *idem*, GA 24, pàgs. 321-379).

<sup>150</sup> Heidegger, M., GA 24, pàg. 362.

<sup>151</sup> Ja des de les primeres lliçons de Friburg, el jove Heidegger és plenament conscient de la importància de l'apropiació de la *Física* d'Aristòtil per a caracteritzar ontològicament el moviment del ser del *Dasein* i retrotraure'l al seu fonament temporal: la temporalitat. Cf. les primeres lliçons de Friburg del semestre d'hivern de 1921-1922, *Phänomenologische Interpretatione zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 61) i les del semestre d'estiu de 1922, *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik* (GA 62). Per a una explicació sintètica rigorosa i clara d'aquesta temptativa heideggeriana, cf. Adrián, J., *Heidegger y la genealogía...*, op. cit., pàgs. 309-336.

<sup>152</sup> En la "Segona secció" de les lliçons del semestre d'hivern contingudes en *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*

la concepció del temps de Kant, rellevava la temporalitat del *Dasein*. Més específicament, d'una banda, interpretava el moviment aristotèlic com a principi ontològic de la mobilitat del *Dasein* que en el fons es retrotrau a la temporalitat del *Dasein*, i en la doctrina de l'esquematisme kantià hi presentia originàriament la unitat de la temporareïtat del *Dasein*.

Pel que fa a l'anàlisi del temps, a Heidegger li atreu la capacitat interrogativa de la reflexió aristotèlica a l'hora de fixar la naturalesa del temps, tot i que considera que queda atrapada en una visió òntica i espacial que interpreta el temps com una successió d'aras que no permet comprendre el temps originari de la vida humana que hi batega. Efectivament, pel fet que el filòsof grec concep el moviment des del pressupòsit ontològic de la presència, no li és possible anar més enllà d'allò ònticament donat i veure el fenomen del temps des de la temporalitat del *Dasein*.

Heidegger, però, també fa eco de la connexió entre el temps i l'ànima que insinua Aristòtil. Seguint la traducció abreujada de la definició aristotèlica del temps, “[...] és quelcom numerat respecte del moviment que es troba en l'horitzó de l'anterior i el posterior (en la perspectiva de l'abans i del després)”<sup>153</sup>, el temps té a veure tant amb el que numera, l'ànima, com amb el que és numerat, l'ens. D'aquesta forma, Heidegger interpreta que, per bé que Aristòtil no va qüestionar-se sobre l'existència del temps, sí que en percebre'l tant en l'ànima com en el món, i així perdent el seu caràcter subjectiu, el seu plantejament representa un pas important per a connectar el temps amb l'ànima humana. Justament, aquesta intuïció queda palesa en *Ser i temps* i és el centre de l'analítica existenciària del *Dasein*.

Finalment, doncs, la destrucció heideggeriana clarifica que el concepte aristotèlic de temps està associat íntimament amb la noció vulgar de temps que, al seu torn, està fundada originàriament en la comprensió del temps originari, la temporalitat del *Dasein*, que està explicat detingudament a *Ser i temps*. Amb aquesta investigació, en conseqüència, es consolida la temporalitat originària del *Dasein* i queda oberta la sendera de *Ser i temps* per a la consecució de la determinació del temps com a horitzó del ser.

En concret, en les seccions 21 i 22 d'aquestes lliçons posteriors a *Ser i temps*, el pensador alemany distingeix i caracteritza l'horitzó del ser com a *Temporalität* (tot i que és cert que a *Ser i temps* ja s'hi havia referit, però sense centrar-s'hi) a partir d'un aprofundiment de l'horitzó del ser del *Dasein*, la *Zeitlichkeit*, la constitució essencial del *Dasein* que és comprensiva del ser.

En el primer capítol de la segona part de *Die Grundprobleme...* Heidegger assenyala que hi ha una diferència important entre la temporalitat [*Zeitlichkeit*] i la temporareïtat [*Temporalität*]. *Zeitlichkeit* connota la constitució de ser originària del *Dasein* a la qual pertany la comprensió

---

(GA 21).

<sup>153</sup> Heidegger, M., GA 24, pàg. 337.

del ser, i per raó d'això, és condició de possibilitat de la comprensió del ser. En canvi, la *Temporäilität* és la *Zeitlichkeit* entesa com a condició de la possibilitat de comprensió del ser. Per tant, malgrat la *Zeitlichkeit* és la *Temporalität*, ambdós termes no expressen el mateix fenomen, puix que *Zeitlichkeit* posa el pes en l'existència comprensiva del ser del *Dasein*, mentre que *Temporäilität* en la comprensió del ser que essencialment rau en el ser del *Dasein*. Com expressa Heidegger:

El terme '*Temporalität*' no coincideix amb el de *Zeitlichkeit*, encara que sigui sols la seva traducció. Significa la *Zeitlichkeit*, en la mesura que ella mateixa es tematitzada com a condició de possibilitat de la comprensió del ser i de l'ontologia com a tal.<sup>154</sup>

Més endavant el filòsof alemany esclareix aquesta distinció, la qual cosa implica una delimitació, i alhora una estreta relació, entre el temps que pertany al ser del *Dasein*, la *Zeitlichkeit*, i el que pertany al ser, la *Temporalität*.

La *Temporalität* és la unitat esquemàtica horitzontal originària de la unitat dels èxtasis temporals que correspon a la funció de la comprensió del ser. D'aquí que Heidegger digui que “la *Zeitlichkeit* presa així primàriament a partir dels esquemes horitzontals de la *Zeitlichkeit* com a condicions de possibilitat de la comprensió del ser, constitueix el contingut del concepte general de la *Temporalität*”.<sup>155</sup> Així que *Temporalität* és l'horitzó del ser que, essent temporalitat [*Zeitlichkeit*], però, és més originària, la qual cosa significa concretant més que és una temporalització més originària de la temporalitat. En resum, la *Temporäilität* és el temps del ser: la unitat dels esquemes horitzontals de la temporalitat, o altrament dit, la unitat extàtica-horitzontal de la temporalitat. Una temporalització originària de la temporalitat que funciona com a condició de possibilitat de la comprensió del ser.

En conseqüència, en les dues últimes seccions de *Die Grundprobleme...*, Heidegger arriba a tenir com a objecte d'atenció el que insinuava i assumia implícitament: el lligam essencial (que enclou igualtat però alhora diferència en el seu nivell originari i, per consegüent, en funcionalitat) entre el temps del *Dasein* i el temps del ser, entre la *Zeitlichkeit* i la *Temporalität*, i al cap i a la fi, la unitat essencial, amb diferències internes, entre *Dasein*-temps-ser.<sup>156</sup> Això explica que Heidegger pugui escriure que:

---

<sup>154</sup> *Ibid.*, pàg. 324.

<sup>155</sup> *Ibid.*, pàg. 436.

<sup>156</sup> D'acord amb la nostra lectura-experiència de *Ser i temps* (que n'explicarem el seu desenvolupament en les parts II, III i IV del treball), la visió d'aquesta unitat amb diferències internes entre *Dasein*-temps-ser és crucial per a l'èxit de l'experiència ontològica de *Ser i temps*. Atès que enclou la concepció del temps originari com a unitat conformada per la temporalitat extàtica-horitzontal com a àmbit de comprensió del ser essencial i més originari a la nostra temporalitat des de i en la qual se'ns mostra allò encara més originari: el ser com a temps protooriginari.

[...] una interpretació suficientment originària de la seva constitució fonamental en general [la del *Dasein* com a ens al qual li pertany essencialment la comprensió del ser], és a dir, la manifestació de la *Zeitlichkeit* com a tal, ha de donar accés al terreny, a partir de la *Zeitlichkeit*, més exactament, a partir de l'esquema horitzontal de la temporalitat, la *Temporalität*, per aclarir la possibilitat de la comprensió del ser.<sup>157</sup>

A més a més, Heidegger vincula la transcendència al ser del *Dasein* afirmant que està fundada en la *Zeitlichkeit*: “la transcendència [*Transzendenz*] és revelada al *Dasein* mateix, encara que no com a tal”.<sup>158</sup> És l'anar més enllà dels èxtasis temporals unificats que el caracteritzen essencialment vers a la unitat esquemàtica (horitzó del ser) on es realitza i consuma la comprensió del ser. Certament, “ella [la transcendència] possibilita l'adreçament a l'ens, de manera que es fonamenta en ella la comprensió prèvia del ser”.<sup>159</sup> En darrer terme, però, la transcendència realitzada en el transcendir comprensiu reposa en la mateixa *Temporalität*, la qual, encloent amb més profunditat la unitat extàtica de la temporalitat, representa el temps més originari. Així doncs, en la comprensió del ser a partir del temps el *Dasein* transcendeix, va més enllà de la unitat extàtica-horitzontal de la temporalitat fins a l'àmbit més originari, la *Temporalität*, des d'on es projecta el ser.

Heidegger, a fi de clarificar encara més aquesta caràcter originari de la *Temporalität* que la distingeix com l'horitzó del temps previ a partir del qual és possible la interpretació del ser, en considera el seu caràcter *a priori*. Per al pensador alemany, però, *a priori* vol dir “allò que fa possible l'ens en tant que ens, en allò *que és* i el *com és*”.<sup>160</sup> Tot comportament en relació als ens exigeix una comprensió prèvia del ser, i al seu torn, aquesta exigeix un projecte previ en l'àmbit *apriorístic* del temps. Així que el lligam essencial entre la *Temporalität* i el seu *a priori* permet explicar el caràcter previ permanent del temps com a horitzó possibilitant de la comprensió del ser, i des d'aquest, del comportament del *Dasein* en relació amb els ens. D'aquí que Heidegger lligui el caràcter *a priori* amb la temporalització que constitueix la mateixa *Temporalität*: “com que el que possibilita originàriament, l'origen de la possibilitat mateixa, és el temps, el temps mateix es temporalitza com el més previ de tot”.<sup>161</sup>

Heidegger exemplifica la comprensió temporal del ser exposant com es comprenen el ser dels ens del “caràcter d'allò a la mà” [*Zuhandenheit*] a partir de l'esquema horitzontal de la presència [*Praesenz*], ja que “la presència constitueix la condició de possibilitat de la comprensió

---

<sup>157</sup> *Ibid.*, pàg. 444.

<sup>158</sup> *Ibid.*, pàg. 426.

<sup>159</sup> *Ibid.*[claudàtors de l'autor].

<sup>160</sup> *Ibid.*, pàg. 461.

<sup>161</sup> *Ibid.*, pàg. 463.



del ‘caràcter d’allò a la mà’<sup>162</sup>. La presència, però, no és idèntica al present [*Gegenwart*], atès que el present és un èxtasi de la temporalitat, mentre que la presència és l’horitzó comprensiu del present. Per tant, “el present es projecta extàtic en si mateix en la presència”,<sup>163</sup> la qual així permet la comprensibilitat dels útils del món circumdant amb els quals s’ocupa el *Dasein*.

D’altra banda, de manera similar a les obres anteriors tractades, Heidegger subratlla la necessitat de l’ús del mètode fenomenològic per arribar a descobrir l’oculta *Temporalität*. Perquè, segons Heidegger, la *Zeitlichkeit* “no és mai cap cosa que hauria de contemplar-se en una misteriosa intuïció suprasensible, sinó que ella es revela només en un treball conceptual específicament determinat”.<sup>164</sup> Tal conceptualització és la que permet la fenomenologia, la qual, com a mètode de l’ontologia, dona peu a que les coses es mostrin en elles mateixes, o sia, fa possible que sigui desvelable la *Temporalität* des de la seva ocultació.

Finalment, Heidegger conclou que la *Temporalität* oculta i originària en el si de la *Zeitlichkeit*, en la qual, en darrer terme, arrela la transcendència, és l’horitzó del ser, l’*a priori* on es projecta el ser, a saber, on s’esdevé el previ i transcendent comprendre del ser essencial al ser del *Dasein*. Un exemple convincent d’això, d’acord amb Heidegger, és la realització de la interpretació ontològica del “caràcter d’allò a la mà”, que “mostra que nosaltres projectem el ser sobre presència, és a dir, sobre la *Temporalität*”.<sup>165</sup>

---

<sup>162</sup> *Ibid.*, pàg. 434.

<sup>163</sup> *Ibid.*, pàg. 435.

<sup>164</sup> *Ibid.*, pàg. 465.

<sup>165</sup> *Ibid.*, pàg. 459.

## 2.6

*Kant und das Problem der Metaphysic (1929)*

En aquesta obra Heidegger interpreta la *Kritik der reinen Vernunft* de Kant com un intent nou i autèntic, tot i que problemàtic, d'una fonamentació de la metafísica. S'inspira en la convicció nuclear que sosté des del principi l'empresa metafísica de *Ser i temps*: el temps és l'horitzó de comprensió del ser; és a dir, amb el convenciment que el temps és el fonament originari de la metafísica. En virtut d'aquest enfocament, Kant es pregunta pel ser amb el propòsit de fonamentar la possibilitat interna del coneixement del ser; en paraules de Heidegger: “aquest títol [*Ser i temps*] conté la idea que dirigeix la present interpretació de la *Kritik der reinen Vernunft* com a fonamentació de la metafísica”.<sup>166</sup> Nogensmenys, segons Heidegger, tot i que en aquesta obra de Kant el temps funciona relacionant-se de forma essencial amb l'ésser humà com a fonament originari del coneixement ontològic i així de la possibilitat de la metafísica, en veritat roman implícit, ocult i no clarament definit. Aquesta insuficiència, doncs, provoca que Kant tingui un problema amb la fonamentació de la metafísica (amb la justificació de la possibilitat interna del coneixement ontològic). No obstant això, el que li interessa a Heidegger és justament aprofitar l'aportació transcendental que fa per primera vegada Kant en la història de la filosofia fent patent la necessitat de plantejar la qüestió de la finitud de l'home a fi de fonamentar la metafísica. En aquest sentit, Heidegger pretén seguir l'afany del pensador de Königsberg en arribar al fons de la fonamentació de la metafísica sense pretendre assenyalar el que de forma expressa ja va predicar, sinó traient a la superfície el fonament obscur que Kant va comunicar implícitament, i d'aquí construir una explicació més originària. Sobre aquesta tasca interpretativa descobridora, Heidegger mateix és explícit en un passatge de l'inici de la Tercera secció titulada “Die Grundlegung der Metaphysic in ihrer Ursprünglichkeit”:

La pregunta sobre l'originarietat de la fonamentació kantiana tractarà d'evitar, des del principi, el risc de tals desviaments. Si l'exposició d'allò originari no vol ser crítica en el sentit d'una polèmica, mantenint-se en els justos límits d'una *interpretació*, la idea d'allò originari que ha de servir-nos de guia ha de ser extreta de la fonamentació kantiana mateixa. Es tracta de preguntar al mateix Kant, en el seu propi descendir en la dimensió dels orígens, en el seu esforç per arribar a la font de les fonts fonamentals del coneixement, la idea que el dirigeix.<sup>167</sup>

La viabilitat de la metafísica doncs, d'acord amb Heidegger, es troba en desenvolupar aquesta interpretació no-polemitzant i originària de la fonamentació kantiana. Es tracta concretament de

<sup>166</sup> *Idem*, GA 3, pàg. 203 [claudàtors de l'autor].

<sup>167</sup> *Ibid.*, pàg. 126 [cursiva de l'autor].

fer una repetició-anàlisi del fonament de la metafísica, a través de la seva ontologia fonamental, per tal de treure a la llum el fonament entrevist però obscur per Kant: el temps com a horitzó del ser. Aquesta anàlisi que ja va emprendre a *Ser i temps*, per bé que preparada en obres i lliçons anteriors,<sup>168</sup> és l'anàlisi ontològica del *Dasein* humà finit. Una metafísica exigida al *Dasein* amb la qual ell mateix descobreix la seva essencial temporalitat connectada al temps (que quedava, tot i ser fons essencial, oculta i fosca a Kant) des del qual es projecta el ser, o sia, el temps com a horitzó comprensiu. Amb això es fonamenta transparentment la metafísica i es remeia, malgrat ser un pas i estímulo analític necessari, el problema de la metafísica en Kant de la *Kritik der reinen Vernunft*.

D'acord amb la interpretació heideggeriana, Kant fonamenta la metafísica en la transcendència finita de l'home fundada en la imaginació transcendental que, essencialment, és temps i subjecte. De forma que la imaginació transcendental resulta ser el constitutiú ontològic del ser humà. Per tant, Kant, no explícitament, anuncia ja que en el coneixement ontològic hi intervé el temps, la qual cosa fa comprensible que, per a Heidegger, Kant sigui el primer filòsof que veu la funció ontològica del temps lligat originàriament al subjecte. Ara bé, el problema és que Kant no justifica la funció ontològica del temps perquè no en clarifica la seva essència ni analitza amb profunditat quina és la seva relació amb l'essència humana. Com expressa Heidegger:

La funció ontològica universal que Kant atribueix al temps, des del començament de la fonamentació, sols es justifica suficientment si el temps mateix, precisament en la seva funció ontològica, és a dir, com element essencial del coneixement ontològic pur, obliga a determinar més originàriament l'essència de la subjectivitat.<sup>169</sup>

L'impediment de Kant a l'hora de determinar més originàriament l'essència de la subjectivitat fou el mode tradicional de concebre el ser de l'home com a subjecte. Això li va impossibilitar la realització d'una deducció subjectiva o una anàlisi de la subjectivitat del subjecte des del fons de la imaginació transcendental. Això explica el retrocés sobtat de Kant davant la importància que acaba tenint la imaginació transcendental per sobre de l'enteniment, i el desistiment d'avançar en l'anàlisi de la imaginació transcendental, de manera que li queda oculta l'essència transcendental de la imaginació transcendental (terreny d'aprofundiment en l'essència del temps i del subjecte). Això comporta que quedi sense examen la desconeguda, tot i que entrevista, constitució originària

---

<sup>168</sup> Gràcies a la publicació de les lliçons dels primers cursos de Friburg i Marburg queda ben fixat el programa filosòfic del jove Heidegger que desembocarà a *Ser i temps*. En aquestes lliçons el filòsof alemany concentra la seva activitat filosòfica, principalment, en la interpretació destructiva de la filosofia de Kant, Descartes i Aristòtil. Cf. les obres d'aquest període a Adrián, J., *Guía de lectura de Ser y tiempo* (vol.1), *op. cit.*, pàgs. 124-125.

<sup>169</sup> Heidegger, M., GA 3, pàgs. 50-51.

de l'essència de l'home arrelada a la imaginació transcendental. En aquest sentit Heidegger afirma amb contundència:

Kant no va portar a terme la interpretació més originària de la imaginació transcendental, ni tan sols la va emprendre, a pesar dels indicis clars, que fou el primer en reconèixer, per a una anàlisi d'aquesta índole: Kant va retrocedir davant d'aquesta arrel desconeguda.<sup>170</sup>

No obstant això, fent un altre esforç interpretatiu, Heidegger mira d'aprofundir des del si de la imaginació transcendental en l'essència finita de la subjectivitat del subjecte, o sia, indaga en la finitud específica de la subjectivitat humana. I des d'aquest fons de la imaginació transcendental hi veu el lligam originari entre el "jo penso" i el temps, constatació del fet que el jo és temporal. D'aquí que Heidegger interpreta la imaginació transcendental com a temps originari constituït per tres modes de síntesis amb caràcter temporal que suporta originàriament la finitud específica del ser humà.

Així les coses, Heidegger defensa que en la filosofia de Kant, malgrat que ell no n'era conscient, queda clar que el temps és en el subjecte, "que el temps fora del subjecte no és res, el que significa que, en el subjecte, ho és tot".<sup>171</sup> Però, més exactament, el temps és el fonament essencial de la transcendència que és el si-mateix finit. És doncs una estructura essencial de la subjectivitat humana entesa com a "afecció pura de si mateix [...] que determina l'essència més íntima de la transcendència"<sup>172</sup> que és originàriament el subjecte.

En conclusió, d'acord amb la interpretació radical de forma transcendental que escomet Heidegger, el temps i el "jo penso" no s'oposen, ni són desiguals, més aviat són el mateix. En paraules de Heidegger, Kant "ha interpretat transcendentalment, per primer cop, el temps i el 'jo penso', considerats per separat, els reuní en la seva identitat originària, però sense concebre-la explícitament".<sup>173</sup> Certament, Kant, tot i que aplega ambdós en la seva identitat originària atribuint-los els mateixos predicats ontològics, no s'adona d'aquest lligam originari. Per a Heidegger, el motiu central d'aquesta ommissió es troba en la falta de definició de les premisses implícites bàsiques que empra Kant en el seu intent de fonamentació de la metafísica. En efecte, li queda inadvertida, i en conseqüència no hi consagra una analítica profunda, l'essència tant del temps com del subjecte, en la qual precisament arrela el coneixement finit i transcendental de l'ésser humà, i per tant, el focus originari explicatiu de la possibilitat interna de la metafísica. Kant, per tant, no escomet un pas cabdal en la fonamentació de la metafísica, el que havia de

---

<sup>170</sup> *Ibid.*, pàg. 160.

<sup>171</sup> *Ibid.*, pàg. 188.

<sup>172</sup> *Ibid.*, pàg. 190.

<sup>173</sup> *Ibid.*, pàg. 192.

dirigir-se des de l'essència de la imaginació transcendental a l'essència del temps i del subjecte. Amb altres paraules, Kant no pot consumir la seva empresa metafísica perquè atura la seva analítica en la imaginació transcendental (amb estret, però fosc, vincle amb el temps i el subjecte), sense fer llavors una deducció subjectiva, una anàlisi de la fonamentació de la subjectivitat del subjecte en la qual és inherent la finitud bàsica. Certament, en no dur a terme una anàlisi transcendental de la subjectivitat del subjecte li queda desfonamentat el mateix fonament posat per ell per a fundar la metafísica, la finitud del coneixement. D'acord amb Heidegger, per a evitar-ho, Kant hagués hagut de qüestionar la mateixa finitud humana que encloïa el pressupòsit injustificat d'entendre-la com a subjecte lligat foscament a l'horitzó ontològic del temps en el si de la imaginació transcendental. D'aquí que per a Heidegger a partir d'ara queda la feina pendent de fer aquesta anàlisi: d'examinar la mateixa finitud humana per a trobar-ne els fonaments primitius que han de servir per una autèntica fonamentació de la metafísica. Com declara Heidegger: “la finitud i la peculiaritat de la pregunta que interroga per ella determinen a fons la forma interna d'una ‘analítica’ transcendental de la subjectivitat del subjecte”.<sup>174</sup>

En la darrera quarta secció de *Kant und das Problem der Metaphysic* (paràgrafs 36-45), Heidegger efectua la tasca constructiva de la seva interpretació. Partint de la necessitat de l'anàlisi de la subjectivitat del subjecte lligada originàriament al temps i a la imaginació transcendental que ha resultat de la seva interpretació, arribarà a concloure que el fonament originari de la metafísica resideix en el temps en i des del qual la temporalitat essencial a la comprensió del ser del *Dasein* projecta el ser.

Heidegger entén aquesta nova fase interpretativa com una repetició de la fonamentació de la metafísica kantiana per a descobrir-ne les possibilitats originàries. No obstant, el focus d'atenció no és la imaginació transcendental, sinó el descobriment de la transcendència, és a dir, de la subjectivitat del subjecte humà. D'acord amb això, el que cal és, si es vol fonamentar la possibilitat interna de l'ontologia, és preguntar sobre l'home: “fonamentació de la metafísica és un preguntar sobre l'home, és a dir, antropologia”.<sup>175</sup> Però, sols és vàlida una antropologia filosòfica fundada en l'essència de la filosofia que enclogui els problemes filosòfics centrals, no perquè simplement se'ls planteja l'home, sinó per raó que es troben en el ser filosòfic de l'home. Així, aquesta antropologia arrelada al ser de l'home, en la qual es consuma la repetició més originària de la fonamentació de la metafísica, ha de dilucidar què és l'home en la seva essencial finitud anant més enllà del subjecte, del “jo penso”; o sia, “ha d'il·luminar de forma més clara i precisa sobre la connexió essencial que existeix entre el problema de la fonamentació i la

---

<sup>174</sup> *Ibid.*, pàg. 219.

<sup>175</sup> *Ibid.*, pàg. 205.

pregunta, inspirada per ell, referent a la finitud de l'home".<sup>176</sup>

Ara bé, Heidegger avança amb el convenciment que l'esclariment essencial de la finitud de l'home requereix necessàriament la reformulació de la pregunta pel ser feta per la metafísica tradicional a la llum d'Aristòtil. Des de la certitud, doncs, que "la repetició ha de desenvolupar-se com a problema a la pregunta que anomenem breument, la pregunta pel ser",<sup>177</sup> Heidegger sosté que cal desembarassar-se de la vaguetat d'aquesta pregunta, i dirigir la mirada inquisidora a l'"indret" des d'on es pregunta pel ser, o sia, preguntar per la comprensió del ser, en la qual es desplega tal preguntar com una possibilitat decisiva i essencial del ser del *Dasein* humà.

[...] el filosofar autèntic sols podrà topiar amb la pregunta pel ser si aquesta pregunta pertany a l'essència íntima de la filosofia, que al seu torn, sols existeix com a possibilitat decisiva del *Dasein* humà.<sup>178</sup>

Així doncs, la tasca realment originària de la fonamentació metafísica a la qual condueix la repetició (la continuació necessària per a completar l'exegesi kantiana en la *Kritik der reinen Vernunft*) és la dilucidació de la possibilitat de la comprensió del ser. I parlar de la comprensió del ser significa essencialment referir-se al ser del *Dasein*, atès que aquella és l'essència de l'existència finita de l'home, o altrament dit, "l'existència com a forma de ser és en si finitud i, en tant que aquesta, sols és possible en el fons de la comprensió del ser".<sup>179</sup> Conseqüentment, el ser de la comprensió del ser esdevé el fitó de la repetició de la fonamentació de la metafísica, i això vol dir, el ser del *Dasein*. De manera que la repetició de la fonamentació de la metafísica que es concreta amb una antropologia filosòfica és, un cop més precisada, una metafísica del *Dasein*. Aleshores, la possibilitat de la metafísica, en darrer terme, depèn fonamentalment de l'èxit de la metafísica del *Dasein*, la qual equival a una ontologia fonamental o analítica existencial del *Dasein* que examina, tot construint i descobrint a nivell ontològic, la constitució de ser del *Dasein*.

La revelació de la constitució del ser del *Dasein* és ontologia. Aquesta s'anomena ontologia fonamental en la mesura que estableix el fonament de la possibilitat de la metafísica, a saber, en tant que considera la finitud del *Dasein* com el seu fonament.<sup>180</sup>

D'aquesta metafísica del *Dasein*, que és exposada minuciosament a *Ser i temps*, Heidegger, en el

---

<sup>176</sup> *Ibid.*, pàg. 220.

<sup>177</sup> *Ibid.*, pàg. 221.

<sup>178</sup> *Ibid.*, pàg. 225.

<sup>179</sup> *Ibid.*, pàg. 228.

<sup>180</sup> *Ibid.*, pàg. 232.

paràgraf 43 i l'inici del 44 de *Kant und das Problem der Metaphysic* en descriu les fites-descobriments essencials amb la intenció de fer visible la temporalitat del *Dasein*, o sia, que el *Dasein*, realment, és temporalitat, i que en aquesta rau la base de la possibilitat interna de la metafísica. A grans trets, l'experiència-revelació de la temporalitat del *Dasein* exigeix fer una ontologia que analitza la forma de ser de la quotidianitat que és justament la que ofusca el fonament buscat: el temps essencial a la comprensió del ser del *Dasein*. En aquesta analítica ontològica del *Dasein* s'arriba experimentar, gràcies a l'angoixa entesa com a disposició anímica fonamental, la cura, la unitat estructural de la transcendència finita, i després s'aclareix la cura com a temporalitat, desvinculant-la totalment de la nostra concepció del temps vulgar.

Tot seguit, prosseguint el paràgraf 44 Heidegger, albirant ja el punt de partida i inspiració de la seva interpretació, avança en el camí del descobriment del temps com a horitzó ontològic. Fent això, se situa, finalment, en el fons originari de la temporalitat del *Dasein*, i per tant, en la base originària de la possibilitat interna de la metafísica. Això ho mostra amb claredat la mateixa investigació de Heidegger, en el qual posa en evidència ja l'originari fons temporal de la temporalitat de la comprensió del ser del *Dasein*:

No es manté potser la comprensió immediata del ser completament dins una originària, però també òbvia, *projecció del ser relativa al temps*? No es mou llavors abans que res tota la lluita pel ser dins l'horitzó del temps?<sup>181</sup>

En el si de l'experiència del temps com a horitzó ontològic, queda clar que en la comprensió del ser que té el *Dasein*, o més originàriament en la seva temporalitat, hi ha una determinació temporal. Això vol dir que tot coneixement ontològic (la comprensió del ser) és una projecció del ser a partir del temps. Així que la possibilitat interna de la metafísica es troba en el fons en l'horitzó temporal en el qual està integrat essencialment el *Dasein*, i que fa possible la projecció del ser i el seu coneixement. I en tant que allò buscat en la metafísica forma part del ser del *Dasein* i s'experimenta des de la temporalitat essencial a la seva comprensió del ser, aleshores l'ontologia fonamental en comptes de ser simplement una disciplina, forma part de la seva naturalesa.

En conclusió, segons Heidegger, si en la *Kritik der reinen Vernunft* el temps, de forma obscura i no explícita, té una funció ontològica central amb un vincle estret amb la imaginació transcendental i la subjectivitat, es deu al fet, vist més originàriament, que la comprensió del ser en el fons de la finitud humana es projecta des de l'horitzó del temps. Això, al cap i a la fi, explica que l'analítica de Kant trobi el temps en tant que fons essencial de la transcendència finita.

---

<sup>181</sup> *Ibid.*, pàg. 240.

No és perquè el temps funcioni com a 'forma d'intuïció', essent interpretat com a tal al principi de la *Kritik der reinen Vernunft*, sinó pel fet que la comprensió del ser hagi de projectar-se, a partir de la finitud del *Dasein* en l'home, cap al temps, la raó per la qual el temps adquireix –en unió essencial amb la imaginació transcendental– la funció metafísica central en la *Kritik der reinen Vernunft*.<sup>182</sup>

---

<sup>182</sup> *Ibid.*, pàg. 244.



### 3.

## *Estat de la recerca*

### 3.1

#### Preludi

En aquest apartat situarem la temàtica principal de la nostra tesi en el context d'investigació. La nostra convicció principal és que l'ontologia fonamental de *Ser i temps* està justificada i és efectiva en la forma d'experiència-qüestió, la qual cosa porta en si, sense entrar en detalls, que des de la temporalitat del *Dasein* es revela el ser des de i en l'experiència de l'horitzó comprensiu del ser (la *temporeïtat*). Segons això, passarem revista a la literatura secundària més recent pel que fa a la consideració sobre la justificació de l'eficàcia de la funció ontològica del temps com a horitzó comprensiu del ser, i consegüentment, respecte l'èxit o no de l'ontologia fonamental de *Ser i temps*.

D'entrada, prescindirem de la lectura existencialista predominant entre 1940 i 1970, puix que no aporta recerca substantiva sobre el temps com a horitzó comprensiu del ser. Al nostre parer, aquest marc d'interpretació omet que l'experiència del temps en tant que horitzó comprensiu del ser és l'objectiu central de *Ser i temps*, destacant solament la temàtica de la transcendència de l'home i la seva existència.

A grans trets, doncs, tindrem en compte quatre lectures distintes de *Ser i temps*: l'ontològica, la idealista, la pragmàtica i la lingüística. A l'entorn de l'ontològica apleguem els estudiosos que sostenen que tot i que l'existència del *Dasein* és important, l'objectiu últim de Heidegger a *Ser i temps* és el temps com horitzó comprensiu del ser, o sia, el temps i el ser, als quals s'accedeix justament a través del *Dasein*. D'acord amb això, el nus de *Ser i temps* és l'accessió al ser des del ser del *Dasein*. Altrament, de la perspectiva idealista es llegeix a Heidegger com un idealista que pretén a *Ser i temps* justificar la pertinència del temps i el ser al ser del *Dasein*. De manera que no hi ha cap propòsit en Heidegger de rellevar una dimensió de ser independent i més originària que el *Dasein* hagi d'abastar: el temps i el ser, com qui diu, estan englobats en el ser del *Dasein*. Per un altre costat, trobem la lectura pragmàtica, que deixa de banda com a inviable el projecte ontològic d'accés al temps com a horitzó comprensiu del ser de *Ser i temps* i hi relleva el pragmatisme i la funcionalitat social com a base del ser del *Dasein*. Finalment, una interpretació de caire lingüístic en què el centre d'atenció, negligint la qüestió del

temps com a horitzó comprensiu del ser, és la revolució en la comprensió del llenguatge que s'hi esdevé:

Sens dubte, a causa de la pèrdua de l'hegemonia de la interpretació existencialista ha acabat prevalent la lectura ontològica. Per aquesta raó, si bé els intèrprets accepten que a *Ser i temps* es realitza una ontologia, i no una antropologia, per mor de la profusió d'estudis en aquesta direcció han aparegut discrepàncies respecte si en aquesta obra està justificada tal ontologia, a saber, si realment el temps funciona com a 'terreny' o horitzó ontològic des de i en el qual es fa comprensible el ser, i si és així, el quan ho està. En relació a aquestes alternatives distingim tres posicions principals en el marc interpretatiu ontològic: l'ontològica "positiva absoluta", l'ontològica "positiva relativa" i l'ontològica "negativa".<sup>183</sup>

Nosaltres anomenem interpretació "positiva" a aquella que integra aquells comentadors que tenen en comú la convicció que el projecte ontològic heideggerià de *Ser i temps* té èxit perquè que el temps efectivament funciona com a horitzó comprensiu del ser. No obstant això, en el si d'aquesta interpretació "positiva", discernim la posició "positiva absoluta", la qual representa a aquells investigadors que defensen que és a *Ser i temps* on ja es duu a terme aquesta fonamentació ontològica de l'experiència del sentit del ser, per la qual cosa l'ontologia fonamental s'autofunda sense dependre de cap mena de condicionament exterior, de manera que és, en aquest sentit, absoluta. D'altra banda, la majoritària és la "positiva relativa", que predica que l'ontologia fonamental no està plenament justificada a *Ser i temps* i necessita d'una altra obra posterior per completar la seva fonamentació: les lliçons de 1927 de *Die Grundprobleme...* Segons això, l'ontologia de *Ser i temps* roman condicionada a aquestes lliçons, és així relativa a un escrit posterior. A la fi, als antípodes de la visió ontològica "positiva" trobem la interpretació "negativa", representada pels intèrprets que advoquen que no és justificable cap de les dues interpretacions ontològiques anteriors, perquè, en realitat, l'ontologia fonamental de *Ser i temps* fracassa. No és possible de cap manera l'accés a partir del ser del *Dasein* al temps que ha de fer comprensible el ser, i per tant, el ser queda englobat en el ser del *Dasein*.

---

<sup>183</sup> La caracterització d'aquesta diferenciació també la duem a terme en la delimitació de la nostra lectura enfront d'altres (cf. 1.6, pàg. 18).

## 3.2

### Interpretació “positiva absoluta”

Dins d'aquesta lectura ontològica hem de destacar especialment a **Felipe Martínez Marzoa**, i a **Arturo Leyte** com a continuador de la interpretació bàsica de Marzoa. Ambdós concorden plenament amb la tesi de von Herrmann que hi ha una connexió essencial entre el ser del *Dasein* i el ser, així com amb el fet que el sentit del ser es mostra ja de forma oculta i no-temàtica des de l'inici de *Ser i temps*.<sup>184</sup> Nogensmenys, no creuen necessari que calgui apel·lar a *Die Grundprobleme...* per justificar el projecte ontològic heideggerià. Veritablement, per a aquests estudiosos *Ser i temps* està ja autofonamentat ontològicament, de forma que es basta a si mateix. Conseqüentment, per a garantir l'accés del *Dasein* des del i en el seu ser al sentit del ser no és necessària ni la prevista però no publicada tercera secció ni *Die Grundprobleme...* com a substitutiu d'aquesta.

**Felipe Martínez Marzoa**, conspicu i original defensor de l'ontologia de Heidegger, predica audaçment, coincidint amb von Herrmann, que el sentit del ser del *Dasein*, la temporalitat, és el sentit del ser en general, i per consegüent, que existeix un lligam essencial comprensiu entre el *Dasein* i el ser a partir del temps. Com diu Marzoa: “[...] es descobreix que tal 'sentit' (el del ser del *Dasein*) no ho és del ser de cert particular ens, sinó senzillament del ser”.<sup>185</sup> Ara bé, Marzoa, a diferència de von Herrmann, radicalitza més la identificació del *Dasein* amb el ser, accentuant que el *Dasein* és un ens ontològicament exemplar perquè és pura expressió de ser, i això significa que és el mateix “indret” de la diferència ontològica.

[...] que l'examen del peculiar mode de ser d'aquest ens (el *Dasein*) es trobi al llarg del seu mateix recorregut, com que no està tractant en veritat d'un particular mode de ser, sinó de la qüestió mateixa del ser, i que no s'està referint a un particular àmbit d'ens, sinó que està arrencant davant qualsevol ens, marcant la diferència que és la qüestió del ser.<sup>186</sup>

De fet, per Marzoa, l'analítica del *Dasein* palesarà que el *Dasein* no és un ens, tal com la mateixa ontologia fonamental s'havia plantejat inicialment, sinó expressió del mateix ser. No obstant, aquesta equiparació *Dasein*-ser és respecte al sentit. Certament, d'acord amb el filòsof gallec, “el ser del *Dasein* no és el ser, però el sentit del ser del *Dasein* si que és el sentit del ser en general”.<sup>187</sup>

---

<sup>184</sup> Cf. 1.2, n. 7, pàg. 3.

<sup>185</sup> Marzoa, F. M., *Heidegger y su tiempo*, op. cit., pàg. 31.

<sup>186</sup> *Ibid.*

<sup>187</sup> *Idem*, *El sentido y lo no-pensado...*, op. cit., pàg. 10.

Així que no hi ha cap absorció del ser per part del *Dasein*, tot i que el *Dasein* és ser, el ser és diferent a ell, tot englobant-lo essencialment. En definitiva, la comprensió del ser del *Dasein* és comprensió del ser en general, o dit altrament, el fons a partir del qual (el sentit) és possible la comprensió del ser del *Dasein* és el fons que permet també la comprensió del ser. La conclusió de tot això és neta: el *Dasein* pot comprendre el ser a partir del temps, o sia, és viable el temps com a horitzó comprensiu.

Per a Marzoa, com també von Herrmann, en la 1<sup>a</sup> secció de *Ser i temps* ja està present i actuant el sentit del ser, el temps. Ho fa de forma oculta i no-pensada, en tant que “aquell àmbit o fons sobre el qual quelcom resulta comprensible [...]”.<sup>188</sup> L’important és, emperò, que des de l’inici, l’ocult sentit del ser està tàcitament present com a condició de possibilitat de l’anàlisi existenciària duta a terme en la 1a secció. Ara bé, en la 2a secció tal sentit comença a ser qüestionat. D’acord amb Marzoa: “haviem establert per la paraula 'sentit' un significat que darrerament ens ha permès dir que la segona secció de la primera part de '*Ser i temps*' busca reconèixer el sentit per allò l'exposició prèvia del qual constitueix la secció primera”.<sup>189</sup> Per tant, per a l’exegeta galleg el *Dasein* comprèn el ser des del no-pensat horitzó de comprensió del ser, el temps. Així, el temps seria el no-pensat en la filosofia, la qual cosa no vol dir que abans de la filosofia fou pensat, sinó allò que en virtut de la seva naturalesa ha romàs, roman i romandrà no-pensat, per bé que ahora sigui allò que possibilita tot comprendre i pensar.

Per a concloure, cal retenir l’èmfasi de Marzoa en aquesta connexió essencial entre el *Dasein* i el no-pensat horitzó comprensiu del ser: “el fons sobre el qual” que possibilita tota comprensió del ser i el mateix preguntar sobre el ser: la pregunta pel ser. D’aquí que en el decurs de les dues seccions de *Ser i temps* el *Dasein*, preguntant pel ser, això és, plantejant-se la qüestió sobre el sentit del ser, pot, des del seu ser que és expressió de ser a mode de comprensió del ser, accedir comprensivament al ser. L’ontologia fonamental de *Ser i temps*, doncs, és viable a *Ser i temps* mateix: l’anàlisi existenciària permet al *Dasein* pensar el ser.

**Arturo Leyte** abona plenament les tesis de Marzoa. L’ontologia heideggeriana de *Ser i temps* és viable perquè el ser del *Dasein* és el sentit del ser (el temps com a horitzó comprensiu del ser). Aquesta relació essencial es fa visible en el mateix desenvolupament de l’anàlisi del *Dasein* que resulta de la implementació del projecte ontològic heideggerià. A resultes d’això el lector una duu a terme una transformació decisiva de la mateixa noció de *Dasein* que li revela que el sentit del ser del *Dasein* és el sentit del ser en general.

Per a Leyte aquesta revelació del sentit del ser sols és possible a partir d’una lectura

---

<sup>188</sup> *Ibid.*, pàg. 8.

<sup>189</sup> *Idem*, *Heidegger y su tiempo...*, *op. cit.*, pàg. 34.

original que tingui present en tot moment que *Ser i temps* és un camí i no una obra conclusa que pugui etiquetar-se com a representativa d'una etapa de pensament acabada (1r Heidegger) que serà seguida d'una altra amb temàtica diferent (2n Heidegger). De manera que, “allò apropiat seria començar pel principi, *Ser i temps*, que no defineix cap ‘primer Heidegger’, sinó l’inici d’un trajecte”.<sup>190</sup> De fet, segons aquest intèrpret galleg, una lectura adequada de *Ser i temps* ha de distingir el projecte de l’obra i la part escrita. La cosa és advertir que, contràriament a allò que és habitual, aquesta magna obra no té un projecte previ i un posterior contingut escrit que s’hi subsumeix amb objecte de desplegar-lo temàticament i així fer-lo visible. Més aviat el projecte es constitueix en l’escrit i, tenint continuïtat en obres posteriors, estarà present com a idea-directriu malgrat sigui absent a nivell de contingut.

Leyte remarca que aquest “projecte original” de *Ser i temps* és el sentit del ser en general, allò que no està escrit i roman absent perquè, d’acord amb la seva naturalesa, no té contingut (no està, ni es possible que ho estigui, fixat temàticament ni objectivat) en l’obra. No obstant, en virtut d’aquesta referència permanent que manté *Ser i temps* al no-absent ni “tematitzat” sentit del ser, l’obra magna de Heidegger dialoga constantment amb la història de la filosofia, la qual també està lligada essencialment a l’ocult sentit del ser. D’acord amb això, Leyte reitera que és imprescindible que el lector de *Ser i temps* tingui present de forma permanent l’absent, o sia, el sentit del ser. Ja que el perill d’ometre el projecte absent és interpretar erròniament *Ser i temps* tan sols com una analítica ontològica del *Dasein*. Altrament, *Ser i temps* és una analítica existenciària en què es duu a terme una ontologia fonamental entesa com una reiteració de la filosofia per a mostrar el no-pensat, o sia, el sentit del ser. I sols pot ser entesa a la llum del projecte com a elaboració de la pregunta pel sentit del ser, la qual cosa, repetim, tot i que la necessita, no s’identifica amb el contingut escrit de l’analítica.

D’acord amb Leyte, doncs, l’analítica del *Dasein* duta a terme en les dues primeres seccions constitueixen la part escrita a través de les quals es fa viable el projecte heideggerià. Perquè el *Dasein*, o millor dit, el seu ser és, sens dubte, la via justament d’accés al sentit del ser. Nogensmenys, això és possible perquè el *Dasein* és expressió de ser; és, com diu Leyte, en certa manera com un senyal, com un no-res, que en tant que té naturalesa preontològica, és camí cap al sentit del ser. Certament, el projecte de *Ser i temps* es fa realitat perquè, en ser el *Dasein* expressió de ser, des de i en el sentit del ser del *Dasein* es descobreix el sentit del ser en general. Tanmateix, aquest exegeta no nega que es produeix un fracàs a *Ser i temps*, però, basant-se amb la tesi de fons de Marzoa, afirma que és estrictament necessari per acomplir el projecte. En paraules de Leyte: “[...] es buscava el sentit del ser en el sentit d’un ens (tema de l’ontologia

---

<sup>190</sup> Leyte, A., *Heidegger, op. cit.* pàg. 42.

fonamental), però aquesta anàlisi hauria demostrat un equivocació radical, a saber, que no es tractava d'un ens, sinó del ser mateix".<sup>191</sup>

En realitat, seguint a Marzoa, Leyte sosté que és cert que Heidegger parteix d'una idea equivocada del *Dasein* com a ens existent, però l'anàlisi existenciària acaba mostrant, fent una transformació de la idea de *Dasein*, que el *Dasein* és un encreuament entre allò ontic-ontològic, la diferència, és a dir, que és un ens que d'alguna manera no és un ens, sinó ser.

I el que es va guanyar [al final de *Ser i temps*] va ser el propi *Dasein*, que es revela pròpiament com el lloc de la cruïlla entre allò ontic i ontològic. A aquest encreuament podem denominar-lo 'la diferència', sempre que no entenguem que no hi ha un lloc, sinó pròpiament un encreuament.<sup>192</sup>

La revelació del *Dasein* com a "diferència" és la mostra del trànsit de l'ens *Dasein* al ser, o sia, el pas d'allò inicialment comprensible com a ens al ser, però que en el fons, no és més que el transitar mateix en què consisteix el ser, ja que el *Dasein* ja, des de l'inici sense analitzar, ja era ser, tot i que calia revelar-lo com a tal. A resultes de l'anàlisi existenciària es descobreix que la "diferència", el ser del *Dasein*, és essencialment temporalitat, la qual no és res més que el sentit preontològic que equival al sentit del ser que persegueix l'ontologia fonamental. O altrament dit: la temporalitat és el sentit del ser del *Dasein* i també l'àmbit de l'aparició del ser en general, el sentit del ser en general. Segons això, en aquí es consuma l'accés fenomenològic al sentit del ser.

Així les coses, la no-elaboració de la tercera secció no és cap fracàs o interrupció del projecte, sinó una exigència del mateix projecte: "[...] el projecte depèn de la interrupció de *Ser i temps*".<sup>193</sup> En la primera i segona seccions, en inquirir el ser del *Dasein* i la seva temporalitat ja s'estava tractant, naturalment de forma no-temàtica, el temps com a horitzó del ser. Perquè no es pot investigar el temps de forma independent al *Dasein*, exactament com si es pogués fer una filosofia o teoria del temps. Només, diferentment, és factible en l'elaboració de la constitució del ser del *Dasein* en virtut que aquest, concebut en la mateixa investigació com a diferència, ja és ser, i està obert ja per mor del seu ser l'accés al sentit del ser.

En conclusió, segons l'estudiós gallec Heidegger a *Ser i temps* aconsegueix el seu projecte ontològic (la mostració del sentit del ser). Mostra fenomenològicament que la constitució preontològica del *Dasein* és, en realitat, el sentit del ser del *Dasein*, i aquest, al seu torn, és el sentit del ser en general. La revelació del sentit del ser s'efectua a la 2a secció quan, malgrat que a l'inici, durant la 1a secció, i de forma equivocada es concep el *Dasein* com a ens, l'exercici de l'anàlisi existenciària mostra que el *Dasein* és expressió pura de ser. En conseqüència: l'anàlisi

---

<sup>191</sup> *Ibid.*, pàg. 75.

<sup>192</sup> *Ibid.*, pàg. 76 [claudàtors de l'autor].

<sup>193</sup> *Ibid.*, pàg. 89.

existenciària garanteix la possibilitat per al *Dasein* d'una conceptualització no-representativa del sentit del ser en general, o sia, l'experiència exitosa del sentit del ser.

[...] va fer falta exposar un fracàs per a revelar que el *Dasein*, que es va identificar com allò obert al ser, lluny de ser un ens, és el ser mateix, perquè el seu sentit, la temporalitat, no és distint que el sentit del ser en general.<sup>194</sup>

**Taylor Carman** també sosté que a *Ser i temps* es materialitza satisfactòriament l'ontologia fonamental. Molt sintèticament, de la seva lectura ontològica de *Ser i temps* resulta un realisme ontic. D'acord amb aquest intèrpret, l'ontologia fonamental de Heidegger és una analítica existenciària que s'allunya de la metafísica simple perquè està entroncada en la filosofia transcendental d'encuny kantianà. Això significa que la qüestió central a la qual vol respondre Heidegger no està enfocada als continguts empírics dels nostres coneixements ni tampoc a les condicions subjectives del coneixement, sinó a l'àmbit de comprensibilitat del ser dels ens. Tal com expressa Carman: “la qüestió sobre el sentit del ser es redueix a la qüestió sobre la nostra comprensió del ser.”<sup>195</sup>

Aquest investigador americà remarca que el sentit del ser no està ni molt menys restringit a la intel·ligibilitat que tenim de les nostres expressions lingüístiques, sinó fonamentalment a “la intel·ligibilitat en virtut de la qual tractem les coses com les coses que són”,<sup>196</sup> la qual té una unitat que és intel·ligible “en termes d'alguna estructura temporal, o 'horitzó’”.<sup>197</sup> Això és el sentit del ser: l'horitzó que permet accedir a l'experiència del ser (allò sobre el qual es pregunta en la pregunta pel ser) i que es coneix i és accessible a través de l'analítica existencial. Amb més precisió, Carman es refereix al sentit del ser com a les condicions hermenèutiques [*hermeneutic conditions*], o sia, les condicions que possibiliten la comprensió del ser. Naturalment, les estructures constitutives de l'ésser humà, i en el fons la seva unitat essencial, la temporalitat, són el condicionants hermenèutics fonamentals, els més destacats del quals, però, són la comprensió i el discurs, i especialment la dimensió comunicativa essencial a aquest, la interpretació. Aquesta, com a comprensió explicitada, té un rol clau en l'ontologia de Heidegger, ja que permet identificar les condicions hermenèutiques, el que seria el sentit del ser. En altres paraules: la interpretació fa viable l'ontologia, tot fent possible al *Dasein* l'accés identificador a l'àmbit d'intel·ligibilitat essencial de la nostra comprensió del ser (sentit del ser). I és realment això el que realitza per Carman l'ontologia heideggeriana a *Ser i temps*: “Jo llegeixo l'ontologia fonamental de Heidegger

---

<sup>194</sup> *Ibid.*, pàg. 154.

<sup>195</sup> Carman, T., *Heidegger's Analytic*, op. cit., pàg. 17.

<sup>196</sup> *Ibid.*, pàg. 15.

<sup>197</sup> *Ibid.*, pàg. 13.

com una explicació del que jo anomenaré condicions hermenèutiques, això és, condicions de la interpretació o comprensió explícita”.<sup>198</sup>

Aquesta interpretació essencial al discurs, però, Carman defensa que està ja condicionada pel que en diu *hermeneutic salience*, un domini intermedi de significació entre les condicions de la pràctica i els continguts semàntics proposicionals que equivaldria a la noció heideggeriana de la veritat com a “desocultament”, el qual possibilita que els ens mateixos se'ns revelin en el discurs i puguin ser interpretables les assercions referides a ells com a veritats o falses.

Finalment, malgrat que Carman reconeix l'analogia que hi ha entre l'analítica existencial de Heidegger i la transcendental de Kant, defensa, contràriament a la tendència idealista, que aquella és realista, i concretament, de caire ontic. Segons aquest filòsof americà, la interpretació idealista, en realitat, “confon les estructures ontiques dels ens que estan presents [*vorhanden*] amb els modes ontològics, o condicions hermenèutiques, que fan que aquells ens ens siguin com a tals”.<sup>199</sup> Així que, en veritat, l'ontologia heideggeriana no sols permet identificar el sentit del ser, sinó també discernir que els ens existeixen i tenen un estructura espacial-temporal independent de la nostra comprensió que tenim d'ells.

Per a **Lee Braver**, de la mateixa manera que preconitzen els intèrprets anteriors, l'ontologia de *Ser i temps* té èxit perquè Heidegger contesta a la qüestió del sentit del ser, atès que realitza la transició de l'horitzó del ser del *Dasein* a l'horitzó de ser. Ara bé, aquest intèrpret ho explica, i aquesta és la seva audaç tesi interpretativa, basant-se en la definició del ser mateix [*being itself*] elaborada en els paràgrafs 7 i 43-44. Segons ell, aquests paràgrafs estaven planejats d'exposar-se a la tercera secció que no va publicar, però per raó que necessitava publicar el que tenia escrit i encara no tenia ben elaborada la tercera secció, va decidir intercalar-los en la primera i segona seccions publicades. Tal com expressa Braver: “Heidegger planejava adreçar-se al ser en si mateix en la secció III, essent la seva absència especialment dolorosa, però el text publicat aborda el tema en dos llocs: paràgraf 7 i paràgrafs 43-44”.<sup>200</sup>

En aquests paràgrafs, d'acord amb aquest intèrpret, Heidegger forja una nova noció del ser com a veritat en tant que desocultament en el ser del *Dasein* que permet que l'ontologia heideggeriana estigui lliure de les seves principals crítiques. Segons Braver, doncs, primerament, en el paràgraf 7, Heidegger ja duu a terme una explicació del ser mateix i del sentit del ser, raó per la qual, d'entrada, ja roman subjacent de forma justificada el sentit del ser per al progrés idoni

---

<sup>198</sup> *Ibid.*, pàg. 12.

<sup>199</sup> *Ibid.*, pàg. 156.

<sup>200</sup> Braver, L., “Turning from a Given Horizon to the Givenness of Horizons”, a: Braver, L. (ed.), *Division III of Heidegger's Being and Time*, The MIT Press, Cambridge, 2015, pàg. 69.



de l'analítica existencial. Per això, segons Braver són injustes les crítiques que addueixen que el ser està a *Ser i temps* assumit injustificadament des de l'inici fins al final pel fet que la tercera secció, allí on Heidegger s'havia d'encarregar de fer la justificació, no es va publicar. Aquesta absència, d'acord amb els crítics, és la clau del fracàs de l'ontologia fonamental, atès que justament és una exigència perquè sigui viable la comprensió del ser exposada en les dues seccions que es desplegui una fonamentació ontològica de tal esdevenir comprensiu. No obstant, reiterem, que per a l'interpret americà això no succeeix així: la fonamentació ontològica ja es realitza especialment al paràgraf 7 amb la noció de ser com a essencial al ser del *Dasein*. Per consegüent, a *Ser i temps*, Heidegger va més enllà d'un fonament subjectiu arrelat als existenciaris, atès que amb la introducció de la noció de ser “supera la subjectivitat suprimint la iniciativa i el control del *Dasein*”.<sup>201</sup> D'aquí que ja no té sentit la crítica que en ser els existenciaris permanents a les estructures bàsiques fonamentals per a comprendre el *Dasein* mateix i els ens, aquestes no poder permetre explicar els canvis del *Dasein* mateix al llarg de la història. Altrament, queda acceptada la plena historicitat del *Dasein*, tot reconeixent la varietat de formes de ser [*of beingness*] que des de i en el ser la funden.

Finalment, el *Dasein* no és, en tant que fons temporal dels seus existenciaris, un fonament sense fons, pel fet que en realitat no té fonament la seva temporalitat i el seu fons és el ser. Així que no té sentit ja la recerca d'un últim fonament, pel fet que en aquesta direcció ens és impossible trobar realment l'àmbit del ser inaparent i no-òntic que realment que som i que no és estrictament cap fonament, per la qual cosa així estem condemnats a aturar-nos en l'aparent. Com diu Braver: “nosaltres no podem donar compte de la font de tota aparició [*all appearing*] sense apel·lar a entitats aparents, la qual cosa deseparats pressuposa aparença [*appearance*]”.<sup>202</sup>

Per fi, conclouent amb la lectura “ontològica absoluta”, destaquem a **Ángel Xolocotzi** pel seu convenciment que a *Ser i temps* ja es desenvolupa de forma expressa l'ontologia fonamental, malgrat que es “tematitzi” en *Die Grundprobleme... de 1927* i l'article *Vom Wesen des Grundes*<sup>203</sup> de 1929, i es desplegui posteriorment des d'un altre enfoc a les *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*<sup>204</sup> entre 1936-1938. Per això, en cap cas l'ontologia de *Ser i temps* es pot considerar un fracàs equiparant-la a una improvisació que roman fragmentària i incompleta.

L'especialista mexicà declara que les crítiques a *Ser i temps* procedents tant de la que anomena “interpretació evolucionista” (com la de Hans-George Gadamer i Günter Figal) com de

---

<sup>201</sup> *Ibid.*, pàg. 73.

<sup>202</sup> *Ibid.*, pàg. 70.

<sup>203</sup> *Cf. idem*, GA 9, pàgs. 177-202 [Trad. cast. de Helena Cortés i Arturo Leyte, *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000, pàgs. 109-149].

<sup>204</sup> *Cf. idem*, GA 65.

la “interpretació pluralista” (com la d’Otto Pöggeler i Theodore Kisiel) són l’expressió d’una interpretació unilateral d’aquesta obra central. Realment, la interpretació de *Ser i temps* com un fracàs, tal com mostra clarament Figal, es deu al fet que no s’ha comprès amb claredat la pregunta central que aquella obra es planteja. Segons Xolocotzi, no és que la pregunta filosòfica de *Ser i temps* acabi essent abandonada com a impossible de ser resposta, i per això posteriorment amb el pensar de l’*Ereignis* irrompi l’autèntica i completa qüestió ontològica que acaba a la fi quallant en les *Beiträge...* De fet:

La comprensió de la pregunta de *Ser i temps*, de mode més originari, va ocórrer sols en la transició de l’ontologia fonamental al pensar de l’*Ereignis*. En aquest sentit, es planteja la mateixa pregunta, però ja no des de l’enfoc ontològic fonamental, sinó de del pensar de l’esdevenir històric del ser.<sup>205</sup>

Per aquesta raó, no sols *Ser i temps* té un rol central en la pregunta ontològica de Heidegger, sinó que significa la transició necessària per a desenvolupar més originàriament la recerca ontològica posterior des de la perspectiva de l’*Ereignis*. Això, d’acord amb l’estudiós mexicà, queda netament corroborat per la notòria carta que Heidegger va enviar a W. Richardson, la qual va constituir el pròleg del seu text *Through Phenomenology to Thought*,<sup>206</sup> en què el pensador alemany vincula essencialment l’ontologia fonamental de *Ser i temps* i amb les *Beiträge...*

La distinció que vostè fa entre “Heidegger I” i “Heidegger II” solament és correcta amb la condició que sempre tingui en compte: únicament a partir del pensat en I és primerament accessible el que ha de ser pensat en II. Però I sols és possible si està contingut en II.<sup>207</sup>

Tampoc, d’acord amb Xolocotzi, és justa la crítica que el tractat de *Ser i temps* fos incomplet perquè el descobriment de l’estructura del *Dasein* i el desplegament de la pregunta pel ser esdevinguessin insuficients, i conseqüentment, un fracàs. La raó d’això s’articula en el fet que “allò ‘insuficient’ d’aquest dir es refereix més a la perspectiva sota la qual fou treballada aquesta i el respectiu desglossament: transcendència i horitzó”.<sup>208</sup> O sia, mentre que a *Ser i temps* la pregunta del mode de ser de l’home i la del ser en general és tractada des de la perspectiva de la transcendència i l’horitzó; en canvi, tal perspectiva es concebuda insuficient en el pensar de l’*Ereignis*, sense que això, però, signifiqui que s’abandonin les estructures fonamentals de la transcendència i l’horitzó, i per tant, *Ser i temps* fracassi. D’aquí que:

<sup>205</sup> Xolocotzi, A., *Fenomenología de la vida fàctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, Universidad Iberoamericana, México, pàgs. 27-28.

<sup>206</sup> Cf. Richardson, W., *Through Phenomenology to Thought*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1974.

<sup>207</sup> Citat a Xolocotzi, A., *Fenomenología de la vida fàctica...*, op. cit., pàg. 28. Heidegger, M., “Ein Vorwort. Brief an P. William J. Richardson”, a: *Philosophisches Jahrbuch* 72 (1964-1965), pàg. 401.

<sup>208</sup> Xolocotzi, A., *Fenomenología de la vida fàctica...*, op. cit., pàg. 30.

[...] queda clar, doncs, que *Ser i temps*, no ha de ser vist com un 'fracàs', tal com Gadamer i Figal o el mateix Pöggeler interpreten, sinó com un nexa complex en el qual les estructures fonamentals desenvolupades van ser interpretades des d'un altre enfoc i no simplement deixades de banda.<sup>209</sup>

I és que, en el fons, Xolocotzi subratlla que malgrat que certament la tematització de l'ontologia fonamental fou efectuada a *Die Grundprobleme...* i en un article dedicat a Husserl, *Vom Wesen des Grundes*, no significa ni molt menys que l'ontologia fonamental no fos present ja a *Ser i temps*.

Que el lloc expositiu de la diferència ontològica es trobi en els textos mencionats [*Die Grundprobleme...* i *Vom Wesen des Grundes*] no significa que a *Ser i temps* es trobi completament absent, sinó que el lloc temàtic és la tercera secció.<sup>210</sup>

Per tant, la diferència ontològica no és cap nou tema filosòfic de Heidegger, ja que està pressuposada de forma essencial no sols a *Ser i temps*, sinó des de les primeres lliçons sobre la vivència circumdant.

En conclusió, segons Xolocotzi, la pregunta central de *Ser i temps* és la de tota la vida filosòfica de Heidegger: la relativa al ser. En aquest sentit, lluny de ser una antropologia filosòfica, el pressupòsit del qual ja és una independització de la pregunta pel ser del *Dasein* (ontologia del *Dasein*) i del ser en general (ontologia fonamental), *Ser i temps* és una discussió sobre el ser per part de l'ens-*Dasein* que comprèn-qüestiona el seu ser i el ser. Aquesta correlació peculiar entre la pregunta pel ser en general i la pregunta pel ser del *Dasein* és cabdal justament per la intel·ligibilitat del camí filosòfic heideggerià. Així que, "la pregunta per la vida fàctica no ha de ser considerada de manera independent de la pregunta del ser en general, sinó sols en el camí d'assegurament del plantejament d'aquesta pregunta principal".<sup>211</sup>

---

<sup>209</sup> *Ibid.*, pàg. 31.

<sup>210</sup> *Ibid.*, pàg. 189 [claudàtors de l'autor].

<sup>211</sup> *Ibid.*, pàg. 202.

## 3.3

## Interpretació “positiva relativa”

Un dels més grans defensors del pensament heideggerià és **Friedrich Wilhelm von Herrmann**. Preconitza que Heidegger reïx en el seu intent d'ontologia a *Ser i temps* gràcies a l'aportació de les lliçons de l'estiu de 1927, *Die Grundprobleme...*, que en són la continuació decisiva.<sup>212</sup> Tal com argumenta en *La segunda mitad de Ser y tiempo*,<sup>213</sup> especialment en la “Segona secció” d'aquestes lliçons Heidegger aborda plenament i amb suficiència la temàtica de la 3<sup>a</sup> part de la “Primera secció” de *Ser i temps* que no fou publicada. A resultes d'això, culmina el projecte ontològic de *Ser i temps*. En aquest sentit, la tesi interpretativa de von Herrmann és que la qüestió del ser, la del temps entès com a horitzó comprensiu del ser, és resposta per Heidegger a *Ser i temps* i a *Die Grundprobleme...* Com l'estudiós alemany expressa:

[...] aquesta temàtica de la interpretació temporal del ser esdevé indicada en el paràgraf 5 de *Ser i temps* i desenvolupada en els seus trets fonamentals en les lliçons del Marburg *Die Grundprobleme der Phänomenologie*.<sup>214</sup>

D'acord amb von Herrmann, no és cert que Heidegger renunciés a la publicació de la tercera secció de *Ser i temps*, “Temps i ser”, on havia planejat de tractar el temps com a horitzó comprensiu del ser, perquè s'adonés que no en tenia cap mena d'explicació plausible. En realitat, la causa fou que ell mateix veié que allò que tenia escrit d'aquesta temàtica era incompreensible per al lector.

[...] en el decurs d'aquests diàlegs [amb Karl Jaspers] es va adonar amb claredat que la manera en la qual fins llavors havia desenvolupat la temàtica [de la 3a secció “Temps i ser” de *Ser i temps*] havia de resultar incompreensible al lector.<sup>215</sup>

D'aquí que el resultat de l'intent d'una segona elaboració més clara i comprensible de la tercera secció foren les lliçons de *Die Grundprobleme...* D'altra banda, en la seva obra *Subjecte i Dasein*, malgrat que no tracta específicament del temps, aquest intèrpret alemany manifesta que el pensament heideggerià mostra la connexió essencial entre el ser del *Dasein* i el ser en general, la qual és la base de la justificació de la interpretació del temps com a horitzó comprensiu del ser.

La seva interpretació ontològica es basa, en general, en el fet que Heidegger a *Ser i temps*,

<sup>212</sup> Cf. 1.6, n. 59, pàg. 22.

<sup>213</sup> Cf. Herrmann, F.-W. von, *La “segunda mitad” de Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 1997.

<sup>214</sup> *Idem.*, “Sein und Zeit und das Dasein”, a: *Enraonar* 34 (2002), pàg. 53.

<sup>215</sup> *Idem.*, *La segunda “mitad” de Ser y tiempo, op. cit.*, pàg. 33 [claudàtors de l'autor].

a través de la seva anàlisi del *Dasein* i de les formes de ser que no tenen el mode de ser del *Dasein*, no sols s'està referint al ser del *Dasein*, sinó ja al ser en general. En efecte, segons von Herrmann, a través d'un examen superficial no-fenomenològic les dues primeres seccions de la "Primera part" de *Ser i temps* solament apareixen com una anàlisi ontològica-existenciària del *Dasein*. En la primera són descobertes les estructures existenciàries fonamentals del *Dasein*, i en la segona es comprenen les estructures existenciàries com a estructures de la temporalitat. Finalment, en la tercera secció, la no publicada, a Heidegger hagués hagut d'encarregar-se de la pregunta ontològica-fonamental referent al sentit del ser. Ara bé, l'exegeata alemany remarca amb vehemència que malgrat que és cert que en les dues primeres seccions el sentit del ser en general no esdevé directament tractat de forma temàtica, sí que no-temàticament ja hi és abordat, i a més, gràcies a aquest tractament indirecte és possible *a posteriori* l'objectiu de la tercera secció.

Per a von Herrmann, doncs, des de l'inici de l'anàlisi existenciària de la "Primera secció", roman una latent connexió essencial entre el ser del *Dasein* i el ser que el lector ha de treure a la llum. Això explica que Heidegger, ocupant-se del ser del *Dasein* ja tracta indirectament el ser en general, de manera que aquest està present tàcitament des del començ de *Ser i temps*. En efecte: "Nosaltres sabem, que en tot existenciari i en tot moment estructural existenciari, no sols està oberta l'obertura pròpia (la del *Dasein*) sinó l'obertura del ser en general".<sup>216</sup> Això garanteix que el temps, en tant que és afirmat com a horitzó comprensiu del ser, pugui ser efectivament tal horitzó, atès que, ja des de l'inici, és operativa la connexió essencial a mode comprensiu de *Dasein* i ser a partir del temps. Per tant, és factible l'ontologia heideggeriana, a saber, que el temps sigui mostrat en la temporalitat del *Dasein*.

En conclusió, "el ser manté una referència essencial a la comprensió del ser del *Dasein*",<sup>217</sup> puix que la comprensió del ser del *Dasein* no és sols comprensió del ser de l'existència del *Dasein*, sinó del ser en general a través del temps.

*'Dasein'* significa, encara que és l'expressió pura per l'ens 'home', no la constitució de ser humana que descansa en si mateixa (com la subjectivitat del subjecte), sinó la pertinença ontològica del ser humà (existència i existenciària) amb el ser com a tal de la totalitat dels ens.<sup>218</sup>

D'aquí que segons von Herrmann, la pregunta pel *Dasein* és ja una pregunta doble: la pregunta pel ser en general i per la constitució de ser de l'home. Perquè, en realitat, el *Dasein* és una manifestació del ser que es caracteritza per ser una relació essencial entre el ser de l'home i el ser com a tal, de manera, però, que el ser com a tal té més ser que el ser del *Dasein*. La clau es troba,

---

<sup>216</sup> *Idem.*, *Subjekt und Dasein...*, op. cit., pàg. 38.

<sup>217</sup> *Idem.*, pàg. 71.

<sup>218</sup> *Idem.*, pàgs. 10-11.

per aquest estudiós alemany, en el significat ontològic d'obertura que té el terme '*Da*': "l'obertura del ser existenciari de l'home en relació essencial amb l'obertura del ser en general".<sup>219</sup> Així doncs, el que ha de quedar clar és que el terme '*Dasein*' no es refereix a l'ens humà com a ens, sinó a la seva constitució de ser: "Però el que esdevé expressat amb ell [el terme '*Dasein*'] no és justament l'ens 'home', sinó la constitució de ser d'aquest ens (*Dasein* com a expressió pura de ser)".<sup>220</sup> Tanmateix, von Herrmann es lamenta que, degut a l'absència d'un estudi rigorós fenomenològic-hermenèutic, aquest vincle essencial *Dasein*-ser és negligit per molts intèrprets, raó per la qual retreuen a l'anàlisi heideggeriana que es tanca en el ser del *Dasein* i no realitza el trànsit al sentit del ser. Diferentment, des del cultiu de la visió fenomenològica (l'actitud metòdica adient) es veu clarament que allò sobre el qual realment qüestiona l'anàlisi del *Dasein* és el *Da* del *Da-sein*, o més exactament, el ser del *Da* que és la seva obertura, la qual enclou dues dimensions interrelacionades: l'obertura pròpia-extàtica i l'horitzontal (la del sentit del nostre ser i la del sentit del ser).<sup>221</sup> Com aclareix von Herrmann:

[...] per a una precisa mirada fenomenològica-hermenèutica esdevé clar que el *Da* del *Da-sein* no és només l'obertura de l'existència i dels caràcters existenciaris que la formen, sinó que el *Da* és alhora ja l'obertura d'allò sobre el qual es pregunta la qüestió fonamental del sentit del ser [...].<sup>222</sup>

Conseqüentment, el *Dasein*, en la seva existència projectada-llançada en direcció a la comprensió del seu ser, o sia, obrint-se pròpiament i extàtica, s'obre ja prèviament a l'obertura del ser. Tal obertura, a més a més, guia-determina ja de forma prèvia l'obertura existenciària del *Dasein*, per la qual cosa el projectar-se tot llançat del *Dasein* en què ell mateix es comprèn, ja està prèviament determinat per l'obertura del ser, a saber, per una comprensió del ser. En paraules de l'especialista alemany: "l'obertura del ser en general determina el projectar-se del *Dasein* a les possibilitats de ser-en-el-món i co-esdevé amb aquest cada vegada ja".<sup>223</sup> Així doncs, com que la comprensió hermenèutica-fenomenològica del *Dasein* permet l'accés des d'aquest a l'obertura del ser, al sentit del ser, l'anàlisi existenciària no s'esgota, quedant-se reclosa en el ser del *Dasein*, en l'existència del *Dasein*. I com que el fons temporal constituent de l'obertura del ser és l'obertura horitzontal, és temps horitzontal, no queda dubte que el temps com a horitzó del ser analitzat des de i en la constitució temporal del ser del *Dasein* com a temporalitat [*Zeitlichkeit*] és l'objectiu-resposta de la pregunta fonamental que respon *Ser i temps* juntament amb *Die Grundprobleme...*

<sup>219</sup> *Idem.*, pàg. 21.

<sup>220</sup> *Idem.*, pàg. 22 [claudàtors de l'autor].

<sup>221</sup> Cf. Herrmann, F.-W. von, "Sein und Zeit und das *Dasein*", *op. cit.*, pàgs. 47-57.

<sup>222</sup> *Ibid.*, pàg. 49.

<sup>223</sup> *Ibid.*, pàg. 53.

En el volum 1 de *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins...*<sup>224</sup> el nostre intèrpret dilucida més la naturalesa i la viabilitat del temps com a horitzó comprensiu. A títol de guia-comentari a la Introducció de *Ser i temps*, tot reflectint el que creu que Heidegger defensa, von Herrmann afirma que en el prefaci com també en pla de treball d'aquesta obra s'evidencia que la temporareïtat [*Temporalität*] enclou essencialment a la temporalitat [*Zeitlichkeit*], de manera que el *Dasein* està lligat essencialment al temps com a horitzó comprensiu del ser. En conseqüència, per entendre el temps en ell mateix, cal considerar la temporalitat, la temporareïtat i el temps als quals al·ludeixen els títols de les dues parts planejades<sup>225</sup> en el tractat de *Ser i temps*. Com diu von Herrmann: “temporalitat [*Zeitlichkeit*], temps [*Zeit*] i temporareïtat [*Temporälität*] constitueixen en el seu caràcter diferencial i pertinència a allò que és anomenat en el títol del tractat '*Ser i temps*' com a temps”.<sup>226</sup> Segons això, no roman cap ombra de dubte que el temps com a horitzó del ser es refereix a aquesta pertinença essencial entre la temporalitat del *Dasein* i la temporareïtat, i es mostra a partir de la mateixa temporalitat que constitueix essencialment el *Dasein*. Això significa que “explicar el temps a partir de la temporalitat no significa deduir-lo o derivar-lo a partir d'ella, sinó vol dir: partir de la realització de la temporalització [*Zeitigung*] de la temporalitat del *Dasein* i fer-lo visible, com un mode de temporalització de la temporalitat pròpia-extàtica que obre el temps com a horitzó de la comprensió horitzontal del ser”.<sup>227</sup> La clau doncs de la unió entre la temporalitat i la temporareïtat, i per tant, de la viabilitat de l'accés del *Dasein* al temps com a horitzó, i la comprensió del ser que se'n deriva, estriba en el temporalitzar-se de la temporalitat en els seus tres èxtasis temporals, de manera que “la temporalitat extàtica temporalitzant-se és [*entrücken*] en el temps horitzontal”.<sup>228</sup>

Per acabar, a més d'intentar aclarir a dretcient la mateixa reflexió heideggeriana sobre el lligam essencial del *Dasein* i el temps, von Herrmann referma la convicció bàsica de Heidegger que el temps i el ser estan relacionats essencialment. Que “l'essència originària del temps té el seu lloc essencial allí on té el seu lloc essencial l'essència originària del ser, el ser com a tal”.<sup>229</sup> A l'“àmbit fonamental”, a aquest lloc essencial on conflueixen el temps, el ser i la comprensió del ser es on es dirigeix i es respon la pregunta pel ser per part del *Dasein*. Més exactament, al caràcter temporal del ser des de i en el qual el *Dasein* el comprèn, o sia: a l'“i” de *Ser i temps*, la indicació

---

<sup>224</sup> Cf. Herrmann, F.-W. von, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins...* (vol.1), *op. cit.*

<sup>225</sup> Von Herrmann es refereix a les dues parts de *Ser i temps* projectades en el paràgraf 8 “El pla del tractat” (Heidegger, M., GA 2, pàg. 53). La “Primera part” en què Heidegger pretén abordar la temporalitat del *Dasein* i el temps com a horitzó del ser, mentre que en la segona, se centra en la temporareïtat, que naturalment està lligada essencialment amb la temporalitat i el temps de la “Primera part”, la relació essencial dels quals, segons von Herrmann, conformaria completament el temps.

<sup>226</sup> Herrmann, F.-W. von, *Hermeneutische Phänomenologie...* (vol. 1), *op. cit.*, pàg. 13.

<sup>227</sup> *Ibid.*, pàg. 182.

<sup>228</sup> *Idem*, *Hermeneutische Phänomenologie...* (vol. 2), *op. cit.*, pàg. 24.

<sup>229</sup> *Idem.*, *Hermeneutische Phänomenologie...* (vol. 1), pàg. 17.

de la familiaritat més íntima entre *Ser i temps* que assenyala que “el ser en el seu sentit, ha de ser comprès a partir del temps”.<sup>230</sup>

**Gianni Vattimo** comparteix amb von Herrmann la convicció que el temps com a sentit del ser ja està present tàcitament de forma suficient a *Ser i temps*. Que l’embrió de l’ontologia fonamental, el sentit del ser, ja hi és a *Ser o temps*, si bé en aquesta obra no es desplega l’ontologia. Dit altrament: a *Ser i temps* Heidegger assenta les bases de l’ontologia que es consumarà en obres posteriors. D’acord amb Vattimo, la fonamentació de l’ontologia de *Ser i temps* és doble: una negativa, i l’altra, positiva. Per un costat, la fonamentació negativa es basa en el nou concepte de finitud heideggeriana: l’equiparació del no-res constitutiu del *Dasein* que constitueix originàriament la decisió anticipant de la mort (ser propi del *Dasein*) amb la finitud. La finitud del *Dasein*, en comptes de clausurar-lo en si mateix, permet la relació amb el ser a través del seu horitzó comprensiu perquè tal finitud no és ni una privació ni un moment dialèctic de pas, sinó obertura al no-res del ser.

[...] la finitud del *Dasein* no roman de cap manera en un altre, ni en el sentit que sigui moment que es comprèn en la seva veritat trobant-se en la totalitat del procés, ni en el sentit que, en tant que finitud, li resulti impossible qualsevol discurs vàlid el qual, sempre, exigeix la possessió assolida de l’infinit.<sup>231</sup>

Per l’altre costat, Vattimo veu en la metodologia heideggeriana el fonament positiu de l’ontologia de Heidegger. Amb consonància amb von Herrmann, Marzoa i Leyte, defensa que en la part escrita de *Ser i temps* és més patent la relació del sentit del ser amb el temps que en les conclusions explícites i provisionals a l’entorn d’ella. Això, però, no és res estrany, assevera el filòsof italià, puix que en el mateix procedir metodològic de Heidegger:

[...] tota interpretació d’un fenomen implica ja sempre un projecte del sentit general d’aquest, també *Ser i temps*, que no obstant això, es limita a una anàlisi de l’existència, implica un cert projecte del ser, que serà desenvolupat per Heidegger en les obres posteriors, però que ja és possible trobar i il·luminar.<sup>232</sup>

En vista d’això, el projecte del sentit del ser (del temps com a horitzó comprensiu del ser), que és “l’aspecte menys evident de l’obra i constitueix precisament la fundació positiva de l’ontologia heideggeriana”,<sup>233</sup> ja està contingut i pressuposat en les línies de *Ser i temps*. Nogensmenys,

---

<sup>230</sup> *Ibid.*, pàg. 190.

<sup>231</sup> Vattimo, G., *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, op. cit., pàg. 90.

<sup>232</sup> *Ibid.*, pàg. 92.

<sup>233</sup> *Ibid.*



Vattimo deplora la incomprensió historicista i hegeliana davant de la radicalització que suposa la transcendent funció ontològica del temps bàsica a *Ser i temps*, o sia, la incapacitat per a discernir que “una tal radicalització decisiva pot ser sols l'ontologia que Heidegger es proposa fundar en *Ser i temps*”.<sup>234</sup>

Per a concloure: segons el pensador italià el sentit del ser ja està present de forma suficient a mode embrionari a *Ser i temps*, de manera que estan fixats ja els pilars de l'ontologia; no obstant, l'aixecament de l'edifici ontològic des d'aquests pilars serà desenvolupat en obres posteriors on es formularà positivament la teoria de la finitud ja continguda en *Ser i temps*.

**Alejandro Vigo** també defensa que el rol ontològic del temps està suficientment justificat, i per tant, que el temps funciona efectivament com a horitzó comprensiu del ser. Ara bé, igual que von Herrmann, Vigo creu que no n'hi ha prou amb el contingut de *Ser i temps*; cal, a més a més, considerar l'exemplificació concreta i clara que Heidegger escomet en *Die Grundprobleme...*, en què exposa en detall la funció del temps com a horitzó. En aquestes lliçons, d'acord amb Vigo, en declarar Heidegger que el temps per la tradició metafísica sempre ha estat l'horitzó de comprensió del ser s'anticipa a l'objecció dels crítics que allò que realitza als *Die Grundprobleme...* és una simple especulació sense fonament. Altrament, el pensador alemany intenta fer una anàlisi en “sentit invers” en la temptativa de mostrar que des de l'horitzó del temps el *Dasein* té accés comprensiu al ser, a saber, el fet d'exposar la comprensió del ser partint de l'horitzó obert. Però, d'acord amb l'investigador sud-americà, Heidegger mateix era conscient que tal contestació anticipada era una resposta insuficient, raó per la qual es veié impel·lit en aquestes lliçons de 1927 a explicar més a fons i amb suficiència el temps com a horitzó del ser. En paraules d'aquest especialista:

Sens dubte, malgrat s'acceptés aquesta explicació com a convincent, la mera remissió al fet de l'apel·lació al temps com a criteri de discriminació ontològica en la tradició metafísica i en el llenguatge ordinari no és suficient per tal de mostrar com el temps opera realment com a horitzó de la comprensió del ser. Heidegger ho sap, i es veu, per tant, necessitat de mostrar en detall la funció del temps com a horitzó possibilitant de l'accés a l'ens en les seves diverses regions i modalitats [...] *Ser i temps* va quedar, certament, inconclús i tal tasca no fou mai completada en detall. Però el curs de 1927 ens subministra, al menys, un exemple concret bastant clar del tipus d'anàlisi que Heidegger tenia aquí en vista.<sup>235</sup>

---

<sup>234</sup> *Ibid.*, pàg. 57.

<sup>235</sup> Cf. Vigo, A. G., “Temporalidad y transcendencia. La concepción heideggeriana de la trascendencia intencional en *Sein und Zeit*”, a: *Actaphilosophica* 6/1 (1997), pàgs. 137-153.

**Françoise Dastur** en el seu article “La constitution Exstatische-Horizontale de la Temporalité chez Heidegger”<sup>236</sup> sosté una visió semblant a la de von Herrmann. Creu que el temps com a horitzó del ser no es mostra a *Ser i temps* (encara que l'esmenta, en el paràgraf 5, quan subratlla que l'objectiu últim de la interpretació temporal de la cura del *Dasein* és el sentit del ser), però sí queda exposat i explicat en el paràgraf 20 de *Die Grundprobleme...* Ho fa a partir de la temporalitat del *Dasein* que caracteritza la comprensió del ser essencial al *Dasein*. Com expressa Dastur mateix:

És doncs el comprendre com a tal, en allò que el fa possible, que cal interrogar per descobrir l'horitzó de donació del ser. I allò que fa possible alguna cosa com la comprensió, és precisament la temporalitat. Ara bé, mostrar com tot comprendre posa en joc una comprensió del ser com a tal, la qual sols és, al seu torn, possible sobre el fonament de la temporalitat del *Dasein*, és allò que *Ser i temps* no mostra pas, però es troba desenvolupat en el paràgraf 20 de *Die Grundprobleme der Phänomenologie* sota el títol: 'Temporalitat i temporareïtat [“Zeitlichkeit und Temporalität”]<sup>237</sup>

Aquesta falta d'interpretació i justificació de la temporalitat del ser com a horitzó del ser a *Ser i temps* queda ben recalçada en el seu conegut llibre *Heidegger et la question du temps*.<sup>238</sup> Pel comentador francès, el que fa realment Heidegger és explicar el camí per accedir a la temporalitat del ser a partir de l'anàlisi de la temporalitat del *Dasein* dut a terme en les dues primeres seccions, però l'absència de la tercera secció implica que el tractat acabi inconclús. En realitat, per a respondre a la qüestió fonamental de la temporalitat del ser “calia mostrar, en efecte, com la comprensió del ser és feta possible per la temporalitat extàtica del *Dasein*, en altres termes com es constitueix la idea de ser en la multiplicitat de les seves accepcions a partir del temps com a ‘lloc’”.<sup>239</sup>

Realment, *Ser i temps* es publica incomplet el 1927 per raó que Heidegger no va voler publicar la determinant tercera secció d'aquesta “Primera part” titulada “Temps i ser”. En aquesta darrera part és on justament s'havia de fer efectiu el pas definitiu per satisfer el seu projecte ontològic: l'explicació del temps com a horitzó transcendental de la qüestió del ser.

[...] la part publicada de *Ser i temps* no permet respondre a la qüestió directriu del sentit del ser, sinó que en tant que interpretació del *Dasein* per la temporalitat ella només constitueix un camí en direcció a l'objectiu perseguit, com ho reconeix Heidegger ell mateix en l'últim paràgraf del

<sup>236</sup> Cf. Dastur, F., “La constitution Exstatische-Horizontale de la Temporalité chez Heidegger”, *Heidegger Studies* 2 (1987), pàgs. 97-109.

<sup>237</sup> *Ibid.*, pàg. 98.

<sup>238</sup> *Idem*, *Heidegger et la question du temps*, PUF, Paris, 1990.

<sup>239</sup> *Ibid.*, pàg. 7.

text de 1927<sup>240</sup>

Per a Dastur, doncs, a *Ser i temps* no queda completat el projecte ontològic heideggerià perquè el sentit del ser, allò al qual aspirava a mode de preparació l'analítica del *Dasein*, no és tret a la llum. I això es deu a l'absència de la tercera secció, la qual havia d'haver mostrat el pas del ser del *Dasein* al ser en general, o sia, com des de la temporalitat del *Dasein* es funda el temps del ser. D'aquí que sigui a *Die Grundprobleme...* on hi desenvolupi la compleció. Ara bé, per aquest estudiós francès tampoc, per bé que en hi desenvolupa la justificació, les lliçons de 1927 són el punt final de l'ontologia de *Ser i temps*. Al contrari:

Hom pot al contrari considerar que tot el seu treball fins al 1930, principalment com afirmava en l'article a *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, a través dels seus cursos i publicacions, ha estat consagrat a l'elaboració d'aquesta problemàtica i al no acabament de *Ser i temps*<sup>241</sup>

En suma, per a Dastur la filosofia posterior de Heidegger a *Ser i temps* no significa mai un abandonament de l'analítica existenciària. Més aviat és un camí en què l'autor alemany l'anirà transformant i el portarà a partir dels anys 1930 a encarar la problemàtica de la temporalitat del ser, o sia, de la relació del temps i el ser, “en una nova perspectiva que no és aquella, transcendental-horitzontal, d'un sentit que es temporalitzaria en la temporalitat extàtica del *Dasein*, sinó aquella, aleteològica-existenciària, d'una veritat del ser en la qual el *Dasein* es manté i a la qual ha de correspondre”<sup>242</sup>

**Jean Greisch** proposa també una lectura ontològica de *Ser i temps* molt semblant a nivell estructural a la de von Herrmann i Vattimo. Creu que la temàtica clau de *Ser i temps*, indicada ja en el títol de l'obra, és el lligam essencial entre el sentit del ser i el temps. I ja en el prefaci Heidegger la planteja de dret emfasitzant la finalitat primària de la seva ontologia en la determinació de les condicions de possibilitat de la nostra comprensió del ser en el temps. Així, doncs, segons Greisch, allò rellevant és que “no es tracta tant de posar en relació dues entitats metafísiques, 'temps' i 'ser', sinó d'establir una connexió forta entre la qüestió del sentit del ser i el temps com a 'horitzó' de la comprensió del ser”<sup>243</sup>

Ara bé, Greisch defensa que *Ser i temps* no mostra el seu propòsit central, el temps com a horitzó de comprensió del ser, sinó solament la temporalitat com a sentit ontològic de la cura.

---

<sup>240</sup> *Ibid.*, pàg. 42.

<sup>241</sup> *Ibid.*, pàg. 94.

<sup>242</sup> *Ibid.*, pàg. 95.

<sup>243</sup> Greisch, J., *Ontologie et temporalité...*, *op. cit.*, pàg. 73.

Malgrat això, i recolzant-se en l'autointerpretació de Heidegger, *Ser i temps* no conclou l'inacabat projecte ontològic, sinó que la temporalitat del *Dasein* (el resultat de l'analítica duta a terme en la 1<sup>a</sup> i 2<sup>a</sup> seccions de *Ser i temps*) esdevé la base preparatòria necessària per a culminar-lo més endavant.

En general, la compleció de l'ontologia de *Ser i temps* es duu a terme en els últims ensenyaments de Marburg reflectits en els textos produïts entre 1927-1928.<sup>244</sup> Seguint les indicacions del propi Heidegger, l'interpret francès predica que en aquestes lliçons, en què s'ocupa de de la temàtica relativa a l'absent 3a secció de *Ser i temps*, el pensador alemany clarifica *Ser i temps* tot aconseguint una visió de conjunt del seu projecte ontològic. Per això, Greisch assevera que “si *Ser i temps* ha permès d'elucidar l'ancoratge existencial de la qüestió [Com és possible la comprensió del ser en general?], la tasca ulterior és d'avaluar la seva amplitud i radicalitat”.<sup>245</sup> Concretament és en *Die Grundprobleme...* on s'efectua semblant tasca de clarificació i mostració de l'amplitud, la radicalitat i la “coherència sistemàtica” interna de l'ancoratge existenciari de la qüestió sobre el sentit del ser. Allí Heidegger hi manifesta que la temporalitat originària que era el punt d'arribada de l'analítica existenciària, esdevé ara el punt de partida de l'ontologia fonamental. En altres paraules, el sentit del ser, el temps com a horitzó, és la mateixa temporalitat del *Dasein* més aprofundida, la qual cosa queda clar amb la distinció terminològica *Zeitlichkeit* i *Temporalität*. En paraules de Greisch: “la *Temporalität* no és res altre que la *Zeitlichkeit*, a l'igual que l'analítica existenciària no és res més que l'ontologia fonamental (en tot cas, ella [l'analítica existenciària] no és pas una simple propedèutica a la qual es podria deixar enrere quan s'ha entrat en la terra promesa d'aquella)”.<sup>246</sup>

En síntesi, en la introducció i l'analítica existenciària del *Dasein* realitzades a *Ser i temps* Heidegger posa les bases perquè, en les obres posteriors, principalment en *Die Grundprobleme...*, s'estableixi sòlidament el lligam indissoluble entre *Dasein*-temps-ser. A resultes d'això, el pensador alemany pot plantejar amb tota la seva radicalitat i de forma universal l'ontologia fonamental.

**Jesús Adrián** llegeix *Ser i temps* de forma molt anàloga estructuralment a Carman. Aquest filòsof espanyol critica les lectures existencialistes i antropològiques perquè han omès la pregunta cabdal que Heidegger de forma clara es planteja inicialment a *Ser i temps*. En efecte, “la pregunta del

---

<sup>244</sup> Per a Greisch aquests texts de preparació serien la conferència *Phénoménologie et théologie* de 1927 i els tres últims cursos del període de Marburg: *Die Grundprobleme der Phänomenologie* de 1924 (GA 24), *Phänomenologische Interpretationen von Kants* de 1927-1928 (GA 25) i *Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* de 1928 (GA 26).

<sup>245</sup> *Ibid.*, pàg. 469.

<sup>246</sup> *Ibid.*[claudàtors de l'autor].

filòsof [Martin Heidegger] no conclou amb l'establiment de les determinacions ontològiques de l'existència humana, sinó que a partir d'elles s'intenta obrir un espai de comprensió del ser. En altres paraules, les seves investigacions van del *Dasein* al ser i del ser al temps com a horitzó últim d'intel·ligibilitat".<sup>247</sup>

Endemés, Adrián interpreta aquesta ontologia fonamental que cerca, en darrer terme, el sentit del ser, com un desenvolupament d'una hermenèutica del *Dasein* que té una continuïtat amb la tradició clàssica de l'ètica de la cura. D'una banda, sosté que en la "Primera secció" de la "Primera part" de *Ser i temps* es realitza una hermenèutica quotidiana: una anàlisi de les diferents formes de ser del *Dasein* en la seva existència diària i impròpia; per l'altra, en la "Segona secció", es duu a terme una hermenèutica de si, en què s'hi analitzen els distints modes de ser del *Dasein* en la seva existència singular i pròpia.

Segons la nostra opinió, *Ser i temps* pot llegir-se des de l'òptica d'una original cura de si (Selbstsorge) en lluita permanent contra la tendència a la dissolució i la pèrdua de si (Selbstverlorenheit) inherent al moviment de caiguda en la impropietat de la quotidianitat".<sup>248</sup>

D'acord amb aquest intèrpret espanyol, però, l'hermenèutica del *Dasein* de *Ser i temps* no ofereix una resposta a la pregunta pel sentit del ser. En virtut de la immadura diferència ontològica latent en el *Dasein* i la seva existència, no hi accés des d'aquests al sentit del ser. D'aquí que "la mateixa naturalesa d'aquest projecte [el de l'anàlisi existencial] fa impossible la seva realització, ja que la diferència ontològica mostra que el sentit del ser no pot fundar-se en l'ens".<sup>249</sup>

Per a Adrián, doncs, la diferència ontològica esdevé el fil conductor de l'ontologia de la temporalitat, de forma que "l'articulació del projecte temporari del ser coincideix amb la interpretació i elaboració de la diferència ontològica".<sup>250</sup> Això explica que aquest intèrpret defensi, seguint la línia de von Herrmann, que és justament en *Die Grundprobleme...* on Heidegger elabora plenament la resposta a la qüestió del sentit del ser. Ja que Heidegger en aquestes lliçons aprofundeix en la diferència ontològica establint-la com a cooptinència entre el ser i el *Dasein* a partir de discernir la temporalitat [*Zeitlichkeit*] com el sentit del ser del *Dasein* i la temporeïtat [*Temporalität*] com el sentit del ser mateix. A resultes d'això, finalment, Heidegger pot fundar temporalment la pregunta mateixa pel sentit del ser i evitar que la comprensió ontològica del *Dasein* es dissolgui en allò ontic com passava a *Ser i temps*.

---

<sup>247</sup> Adrián, J., *Guía de lectura de Ser y tiempo* (vol. 1), *op. cit.*, pàg. 69 [claudàtors de l'autor].

<sup>248</sup> *Ibid.*, pàg. 70.

<sup>249</sup> *Ibid.*, pàg. 186.

<sup>250</sup> *Ibid.*

**Parvis Emad** sosté clarament, a l'igual que von Herrmann, que l'èxit de l'ontologia fonamental requereix considerar alhora *Ser i temps* i *Die Grundprobleme...* A grans trets, caracteritza l'ontologia de Heidegger com l'elaboració i el desenvolupament de la qüestió del ser per part del *Dasein*, determinada i guiada pel ser, en què el *Dasein* explicita-aclareix la comprensió del ser que li pertany essencialment, de forma que així accedeix al sentit del ser.

Emad defensa que el concepte ontològic clau a *Ser i temps* és la retro- o prorelació [*Rück-oder Vorbezogenheit*] del ser a la qüestió del ser, i el de *Die Grundprobleme...*, la distinció i relació significativa entre el sentit del ser [*Temporalität*] i el sentit del ser del *Dasein* [*Zeitlichkeit*]. En efecte, “nosaltres hem de dir que el sentit de l'ens que ha de ser interrogat (*Dasein*), és a dir, la temporalitat (*Zeitlichkeit*), no és en absolut el mateix que el sentit dels ens diferents al *Dasein*, és a dir, la temporareïtat (*Temporalität*)”.<sup>251</sup>

Endinsant-nos en la retro- i prorelació del ser a la qüestió del ser, cal rellevar que aquesta està determinada i guiada pel mateix ser. I, a més, és en virtut de tal relació que es dilucida la possibilitat de mostració del ser en l'existència qüestionadora del *Dasein*, la qual és justificada amb plenitud en *Die Grundprobleme...* En efecte, com que la qüestió del ser és inherent i es desenvolupa en i des de la comprensió del ser pertanyent al ser del *Dasein*, i tenint en compte que el ser del *Dasein* és l'existència, aleshores el ser està retro- o prorelacionat amb l'existència, i es mostra, repetim, en la qüestionar-se del *Dasein* pel ser. Així que, com diu aquest intèrpret, “la retro- o prorelació del ser a la qüestió del ser posa al descobert de forma insuperable al *Dasein* i mostra que és el ser com a tal que dona forma al desplegament del curs sencer de l'ontologia fonamental”.<sup>252</sup>

En definitiva, el *Dasein*, existint en la possibilitat de ser del plantejar-se la qüestió del ser, comprèn de forma “mostrativa” el ser, a saber, se li fa transparent la relació de ser que té amb el ser. En paraules d'Emad: “la qüestió del ser és la principal pre-condició hermenèutica per a interpretar a Heidegger perquè el ser hi és retro- o prorelacionat, i es fa eco en aquesta qüestió”.<sup>253</sup>

**Frederick A. Olafson** advoca que l'explicació del temps com a horitzó del ser, l'objectiu fonamental del projecte ontològic de *Ser i temps*, és assolit, tot i que amb la necessària informació aclaridora i suplementària dels escrits del període de *Ser i temps*, i especialment, de *Die Grundprobleme...*

[...] amb la publicació de les seves conferències del període de *Ser i temps*, especialment *Die*

<sup>251</sup> Emad, P., “The question of Being...”, *op. cit.*, pàg. 18.

<sup>252</sup> *Ibid.*, pàg. 29.

<sup>253</sup> *Ibid.*, pàg. 13.

*Grundprobleme der Phänomenologie*, la línia del pensament que ell, evidentment intentava seguir en la secció 'Temps i Ser' ha estat exposada; és per tant possible reunir, d'aquestes conferències i altres, com ell entenia el concepte de ser com a tal.<sup>254</sup>

Olafson defensa que la direcció i les conclusions a les quals arriba Heidegger a *Ser i temps* s'han d'entendre condicionades a partir del seu punt de partença: la crítica radical a les tradicions de la filosofia de la ment encarnades en les ontologies tradicionals. Sense cap intenció d'imputar al pensament de Heidegger una nova filosofia de la ment, Olafson creu que aquesta crítica porta a una inicial conceptualització del ser que serà desenvolupada i esdevindrà tema dominant en els seus últims escrits.

A nivell general, aquest comentador defensa que el concepte de ser de *Ser i temps* és aclarit en les lliçons de període de *Ser i temps*, les quals fan possible entendre més clarament l'organització d'aquesta obra i el moviment d'anàlisi temporal del *Dasein* com a temporalitat, i llavors, d'aquesta al ser com a tal. Amb les lliçons de 1927, doncs, tenim més accés a l'explicació de la temporalitat com a horitzó de comprensió dels ens en tant que ens, i per tant del ser com a tal. Queda clar, aleshores, que el temps com a temporalitat fa possible la presència dels ens en tant que ens, això és, el seu ser.

D'acord amb Olafson, a *Ser i temps* l'èmfasi es posat de forma penetrant en la caracterització del *Dasein*, mentre que les qüestions sobre el ser en un sentit ample queden provisionalment omeses. És al darrer paràgraf de *Ser i temps* que Heidegger es dedica a revisar els passatges d'aquesta obra que tracten explícitament el concepte de ser com a tal amb l'intent de determinar en quin sentit el treball roman incomplet des del punt de vista general del ser que Heidegger estava intentant construir. Olafson no dubta que aquestes qüestions formulades retòricament que versen sobre si el temps pot ser justificat com a "horitzó del ser" són respostes per Heidegger, ja que "ell [Heidegger] dona una explicació bastant extensa de com aquest horitzó és constituït en les seves lliçons *Die Grundprobleme der Phänomenologie*".<sup>255</sup>

---

<sup>254</sup> Olafson, F. A., *Heidegger and the philosophy of mind*, Yale University Press, New Haven, 1987, pàg. 134.

<sup>255</sup> *Ibid.*, pàg. 143 [claudàtors de l'autor].

## 3.4

## Interpretació “negativa”

**Hans-George Gadamer** i **Günter Figal** consideren en general que *Ser i temps* és una obra molt menys profunda que les seves lliçons anteriors.<sup>256</sup> En concret Gadamer defensa que *Ser i temps* no es pot considerar com la primera gran obra de Heidegger, sinó com una obra “tènue”.

De forma diferent a la comuna hem de veure a *Ser i temps* com una publicació muntada molt ràpidament, en la qual Heidegger, en contra de les seves intencions més profundes, novament s'emmotlla a l'autocomprensió transcendental de Husserl. [...] En qualsevol cas la història de l'origen de *Ser i temps* va ser una història de vertadera improvisació –òbviament sobre la base d'una preparació suficient.<sup>257</sup>

Tot i que en la reimpressió d'aquest article en les seves *Gesammelte Werke*, Gadamer va eliminar aquestes afirmació; no gensmenys Figal, deixeble de Gadamer i successor de la càtedra de Heidegger a Friburg, va continuar difonen la tesi del fracàs de *Ser i temps* en diversos textos recolzant-se en el testimoniatge escrit de Heidegger i amb la convicció de la insuficiència ontològica del contingut de l'obra. A *Heidegger zur Einführung*,<sup>258</sup> per un costat, el deixeble de Gadamer considera un suport fiable per la seva crítica dues declaracions de Heidegger on aquest s'expressa sobre el caràcter incomplet o insuficient de *Ser i temps*. En una carta a Max Kommerell del 4 d'agost de 1942, Heidegger s'expressa així:

Vostè té raó, l'escrit és un fracàs. També *Ser i temps* va ser un fracàs. I tota exposició directa del meu pensar seria avui el més gran fracàs. Potser es troba aquí un primer testimoni que els meus intents arriben a vegades a la proximitat d'un vertader pensar. Tot pensar seriós és un fracàs a diferència del poeta en el seu actuar directe.<sup>259</sup>

També en una altra carta, ara a E. Blochmann, queda patent la percepció de Heidegger del fracàs de *Ser i temps*:

---

<sup>256</sup> Tota la informació sobre la interpretació negativa de *Ser i temps* referent a Gadamer i Figal l'hem extret de Xolocotzi, A., *Fenomenologia de la vida fàctica*, op. cit., pàgs. 22-36. En aquestes pàgines l'estudiós mexicà relata amb prolífica documentació la seva visió del lloc de les lliçons de Heidegger dins el seu pensar i la significació de *Ser i temps* per a la interpretació del pensar inicial de Heidegger. També, com hem vist (cf. 3.2, pàgs. 100-102), hem utilitzat aquest llibre de Xolocotzi per a expressar la justificació de la interpretació “positiva” d'aquest autor.

<sup>257</sup> Citat per *ibid.*, pàg. 26. Gadamer, H. G., “Erinnerung an Heideggers Anfänge”, a: *Dilthey-Jahrbuch* 4 (1986-1987), pàg. 16 (13-26).

<sup>258</sup> Cf. Figal, G., *Heidegger zur Einführung*, Junius, Hamburg, 1992.

<sup>259</sup> Citat per Xolocotzi, A., *Fenomenologia de la vida fàctica*, op. cit., pàg. 27. Heidegger, M. i M. Kommerell, *Briefe and Aufzeichnungen 1919-1944*, Olten, pàg. 405 (editat per I. Jens).



Incidentalment es multipliquen les fulles en un sobre, el qual porta el títol: crítica a *Ser i temps*. Lentament vaig comprnent aquest llibre la pregunta del qual ara entenc de forma més clara; veig el gran descuit que es troba en el llibre, però tal vegada un ha de portar a terme tals “salts” per almenys arribar al salt. Ara, doncs, la pregunta ha de ser plantejada un cop més, de mode més originari i molt més lliure de tot allò contemporani i d’allò après i ensenyat.<sup>260</sup>

Per un altre costat, però, Figal afirma que no és necessari “recórrer als propis testimonis de Heidegger per tal de mostrar que *Ser i temps* va ser un fracàs. El llibre va romandre com un fragment [...]”.<sup>261</sup> En aquest sentit, aquest intèrpret qualifica aquesta obra també com un fracàs degut a la seva incompletesa. I la raó fonamental que addueix és que les estructures fonamentals a partir de les quals s’havia de respondre a la pregunta ontològica de *Ser i temps* a l’entorn del ser de l’home i del ser en general (la transcendència i l’horitzó, respectivament) van ser abandonades en l’etapa ontològica posterior de l’Ereignis. Tal insuficiència explica, al cap i a la fi, la no-publicació de la tercera secció “Temps i ser” i la segona part.

**Karl Löwith**, a *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*,<sup>262</sup> una de les obres més crítiques amb el pensament de Heidegger, va ser dels primers a assenyalar de forma contundent les principals objeccions a l’ontologia heideggeriana. Segons Löwith, el gran escull que té Heidegger, és que no pot sustentar, basant-se en la constitució essencial del *Dasein* en tant que comprendre, que existeixi un ser que sigui independent i distint que vagi més enllà d’ell, atès que el ser queda “absorbit” essencialment pel ser comprensiu del *Dasein*. L’arrel del problema, com afirma aquest crític rau en el fet que “en la comprensió del ser i del ser en si es pressuposa un *Dasein* comprensiu, però aquesta pressuposició no l’estableix el ser o el ser en si compresos”.<sup>263</sup> Efectivament, com que el ser no és el fonament de la mateixa comprensió del ser, atès que, segons Löwith, “en *El ser i el temps* comprèn el ser i la seva veritat 'fonamentalment' des del *Dasein* [...]”,<sup>264</sup> aleshores el temps, com a horitzó del ser, queda englobat en el ser del *Dasein*. La conseqüència immediata és que el temps llavors no pot funcionar com a horitzó comprensiu del ser, sols com a constituent essencial del *Dasein*, o sia, com a temporalitat del *Dasein*. En paraules de Löwith: “En *El ser i el temps*, la temporalitat del *Dasein* existent -fixada per la mort- determina també la temporalitat finita del ser en general”.<sup>265</sup> En vista d’això, el *Dasein* i la seva comprensió del ser són un punt de partença insuficient per a l’ontologia heideggeriana. És impossible el pas

---

<sup>260</sup> Citat per *ibid.*, pàg. 27. Heidegger, M. i Blochmann, E., *Briefwechsel 1918-1969*, Deutsches Literaturarchiv, Marbach, 1989, pàgs. 87-88 (editat per J. W. Storck).

<sup>261</sup> Figal, G., *Heidegger zur Einführung*, op. cit., pàg. 49.

<sup>262</sup> Löwith, K., *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, FCE, Buenos Aires, 2006.

<sup>263</sup> *Ibid.*, pàgs. 180-181.

<sup>264</sup> *Ibid.*, pàg. 181.

<sup>265</sup> *Ibid.*, pàg. 189.

de la temporalitat del *Dasein* a la temporeïtat, i d'aquesta manera, és inconsistent la funció ontològica del temps.

Ambdós, el *Dasein* òntic i el ser, troben el seu 'sentit' en el temps finit. La primera meitat de *El ser i el temps* no compleix, no obstant, amb el que promet el títol, sinó que simplement condueix fins a la interpretació del ser a partir del temps que es troba en la temporalitat d'un *Dasein* finit. En comparació amb aquestes anàlisis, tot el dit posteriorment sobre la relació entre *Ser i temps* resulta incomprensible.<sup>266</sup>

**Ramón Rodríguez** està d'acord amb la crítica fonamental de Löwith centrada en la impossibilitat de fonamentar ònticament l'existència del ser i l'accés del *Dasein* al ser per mitjà del temps com a horitzó comprensiu. En un passatge llarg però significatiu del seu llibre *La transformació hermenèutica de la fenomenologia*<sup>267</sup> és ben clar a propòsit d'això:

No hi ha, no obstant, en el desenvolupament de l'hermenèutica de la facticitat el menor esbós d'un tal sentit de ser en general [...] L'aporia final, ben coneguda, de *Ser i temps*, la impossibilitat que l'originària constitució de ser del *Dasein*, en tant que 'aquí del ser', en tant que pro-jecte temporal de ser, funcioni *efectivament* com horitzó transcendental del sentit del ser en general, es deixa implícitament reconèixer a partir de la problemàtica hermenèutica que antecedeix l'obra major de Heidegger. En efecte, el sentit de ser en general, implicat en la comprensió prèvia del nostre propi ser, no pot ser positivament apropiat per l'hermenèutica; contràriament, es veu més aviat a reconèixer-lo com l'absolutament antecedent. En el seu moment de màxima des-velació l'hermenèutica ens situa davant el ser fàctic que som, davant el nostre pur poder-ser, però que es comprèn *ja* articulat com ser. El sentit d'execució [*Vollzugsinn*] i temporalització [*Zeitigungsinn*] autèntics de l'existència no poden convertir-se en condició de possibilitat del sentit mateix del ser sense veure's *a priori* envoltants en ell. La via per la 'inversió' cap a una fonamentació ontològica i no òntica de l'ontologia es dibuixa ja en l'horitzó.<sup>268</sup>

Així doncs, per a Rodríguez és impossible que el sentit del ser del *Dasein*, des de la temporalitat del *Dasein* pugui explicar-se hermenèuticament la temporalitat del ser-sentit del ser. Per tant, sentit del ser no està justificat. La causa es troba en el fet que la filosofia de Heidegger (l'hermenèutica de la facticitat) intenta explicar aquest lligam del *Dasein* amb el sentit del ser a partir de la comprensió del ser essencial al *Dasein* que ja pressuposa com a prèviament existent el mateix sentit del ser, de manera aquest, al cap i la fi, roman fonamentat ònticament. Ara bé, l'existència i la temporalitat no poden donar accés al pretès sentit del ser perquè aquest es previ i

---

<sup>266</sup> *Ibid.*, pàg. 190.

<sup>267</sup> Cf. Rodríguez, R., *La transformació hermenèutica de la fenomenologia*, Tecnos, Madrid, 1997.

<sup>268</sup> *Ibid.*, pàg. 220-221.

*a priori* a elles. O sigui: el temps com a horitzó comprensiu, el sentit del ser, no està ben explicat, pel fet que el *Dasein* i la temporalitat que serveixen de punt de partida a l'hermenèutica de la facticitat (fonament òntic) mai accedeixen al sentit del ser, ja que aquest és previ i fundant d'aquelles. Això fa que el sentit del ser no sigui explicable pel ser del *Dasein*, de manera que aquell queda com a pressupòsit ignot. D'aquí que Heidegger no pugui fixar temàticament el sentit del ser, i així el sentit del ser del *Dasein* no sigui el sentit del ser en general (no hi hagi connexió entre el temps del *Dasein* i el temps del ser), això és, no estigui justificat el temps com a horitzó del ser.

A tall de conclusió, el fracàs de l'ontologia fonamental estreba justament per a Rodríguez en el fet que Heidegger no supera la diferència ontològica secundària, la del ser del *Dasein*-ser en general. Dit més concretament, el projecte ontològic heideggerià no reïx per la impossibilitat, en virtut de la inaccessibilitat hermenèutica al sentit del ser, de dur a terme el pas del ser del *Dasein* al ser en general.

Amb la mateixa virulència **Alejandro Pérez Escudero** critica l'ontologia de Heidegger, i per tant, afirma la impossibilitat que el temps funcioni efectivament com a horitzó del ser. Ho fa, bàsicament, basant-se en l'argumentació que ja havia articulat Löwith: que és impossible l'accés al ser a partir del temps des de l'essencial autocomprensió del *Dasein*. En efecte, segons Pérez Escudero, la fonamentació òntica de l'analítica del *Dasein* no permet explicar el temps com a horitzó del ser. Si l'ens exemplar és el *Dasein*, un ens que és comprensió del seu ser que porta en si la comprensió del ser en general, però al mateix temps, té prioritat l'autocomprensió, aleshores el ser no és res independent, ja que queda com a producte de la comprensió del ser del *Dasein*. Així que el ser es dissol en el ser del *Dasein* i a aquest no li pot ser accessible el ser des del seu ser.

Per a aquest comentador espanyol, que el ser sigui el ser dels ens, que no esdevingui amb independència d'ells, no exigeix necessàriament que s'hagi de buscar un ens exemplar, l'ens *Dasein*, que sigui el fonament d'explicació-d'accés al sentit del ser, i així al ser.

El problema rau en si semblant constatació [que el ser sempre és ser de l'ens] implica sense més haver de buscar, o no, quelcom així com un 'ens exemplar', 'un assenyalat', al qual formular-se en exclusiva la pregunta. Nosaltres pensem que no, que l'un no condueix necessàriament a l'altre.<sup>269</sup>

Aquest crític defensa concretament en l'article relacionat amb el passatge anterior, que sostenir, tal com defensa Marzoa (però que d'acord amb nosaltres també és extensible a von Herrmann,

---

<sup>269</sup> Pérez Escudero, A., "Dos lecturas de Ser y tiempo", a: *Factótum* 8 (2011), pàgs. 40 (36-47).

Leyte i a altres) que el *Dasein* ha de ser l'ens exemplar, ontològicament preminent, per raó que és expressió de ser, lloc on es revela el ser, o sia, ser, és contradictori amb la fonamentació òntica que reclama la investigació ontològica de Heidegger. Si el *Dasein* no és realment, ens, sinó ser, no podria ser l'ens exemplar a causa de la diferència òntica respecte altres ens, atès que en tant que expressió de ser no tindria contingut positiu per fer efectiva la diferenciació. Com expressa Pérez Escudero, si acceptem l'argumentació de Marzoa “sense que neguem la peculiaritat del nostre mode de ser, allò que concedeix abast ontològic general a l'analítica del *Dasein* és contradictori perquè, entre altres coses, utilitza una distinció òntica que a la vegada es veu obligada a negar, doncs sols poden diferenciar-se pròpiament modes de ser que tinguin algun contingut positiu [...]”.<sup>270</sup> Així doncs, la identificació *Dasein*-ser porta a que Marzoa no vegi l'ambigüitat o equivocitat de l'expressió “comprensió del ser”. Que la comprensió del ser enclogui la comprensió del ser del *Dasein* i la dels ens que no són *Dasein*, junt amb el caràcter prioritari de l'autocomprensió, o sia, que la comprensió del ser sigui pel *Dasein* comprendre el seu ser, té com a resultat que la comprensió del ser acabi essent absorbida per la comprensió del ser del *Dasein*, de manera que, d'acord amb Pérez, estiguem al cap i a la fi obligats a “plantejar i sostenir per a seguir endavant amb el programa filosòfic, tesis solament versemblants i indiscutibles des d'una concepció idealista de la filosofia”.<sup>271</sup>

Per aquesta raó, Pérez Escudero està totalment en desacord amb el fet, basant-se en aquesta equiparació *Dasein*-ser, que la comprensió del ser del *Dasein* sigui també comprensió del ser en general, o sia, que el sentit del ser del *Dasein* sigui el sentit del ser, tal com defensa Marzoa. Això vol dir que, de cap manera, el temps pot ser considerat l'horitzó del ser, l'àmbit al qual accedeix comprensivament el *Dasein* i des del qual li són intel·ligibles els ens. L'error, per aquest comentador, en l'acceptació d'aquesta connexió ontològica *Dasein*-ser que advoca Marzoa (que s'estén a tots els intèrprets que defensen la viabilitat de l'ontologia heideggeriana) reposa en dos supòsits que arrosseguen directament dues conseqüències no acceptables.

El primer supòsit és que “el que possibilita respecte al *Dasein* la comprensió del ser és simètric i idèntic amb el que, per dir-ho així, 'possibilita' al ser mateix, o dit d'una altra manera: la condició de possibilitat de la comprensió és idèntica a la condició de possibilitat d'allò comprès en ella”.<sup>272</sup> La conseqüència és que “el 'ser' resulta reduït a la seva 'comprensibilitat', com si aquesta l'esgotés i el capturés enterament”.<sup>273</sup> El segon supòsit és “això idèntic, això que té a veure amb el sentit del ser és el 'temps', això sí, amb una accepció peculiar que no accepta, per

---

<sup>270</sup> *Ibid.*, pàg. 41.

<sup>271</sup> *Ibid.*

<sup>272</sup> *Ibid.*, pàg. 42.

<sup>273</sup> *Ibid.*

exemple, la primacia del 'present' i, per tant, la seva configuració com a successió d'"aras"<sup>274</sup>. La conseqüència és que “la primacia del temps obliga a intentar reduir a ell tot el que, en ampli sentit, podem anomenar espai i allò espacial [...]”<sup>275</sup>

En el fons, aquest filòsof creu que defensar que el sentit del ser del *Dasein* és el sentit del ser en general, que aquell possibilita l'accés a aquest, i per tant, que existeix una connexió del *Dasein* amb el ser a través del temps, no està acreditat per res més que per una inconsistent identificació o equiparació enormement discutible del ser del *Dasein* amb el ser. Això explica, com diu aquest comentador, de forma categòrica i contundent, que la tercera secció de *Ser i temps* en què Heidegger havia d'explicar realment el temps com a horitzó, fos impossible de redactar pel fet que no hi havia res, en el fons, a redactar. Del mateix parer és, entre d'altres, **Luis Fernández Moreno**, que creu que si no va publicar la tercera secció era degut al fet que “Heidegger va considerar que l'intent d'apropiar-se del ser des del *Dasein* (i amb això, des de la temporalitat del *Dasein*) es trobava condemnat al fracàs [...]”<sup>276</sup>

**Otto Pöggeler** focalitza la seva crítica de l'ontologia heideggeriana en la inconnexió entre la temporalitat del *Dasein* i la temporeïtat. D'acord amb Pöggeler, l'ontologia fonamental de Heidegger queda incompleta perquè, i això queda ben clar en les últimes frases del final de la “Segona secció” de *Ser i temps*, Heidegger no va articular amb solidesa la temporalitat amb la temporeïtat.

Després d'haver comprès la temporalitat com a sentit del ser del *Dasein*, encara queda fer el pas decisiu: proposar al pensar, a partir d'aquesta temporalitat, la temporalitat de tota comprensió del ser, la temporeïtat del sentit del ser”<sup>277</sup>

El temps doncs no pot ser el que pretenia Heidegger, horitzó de la comprensió del ser, ja que el temps pertanyent a la comprensió del ser no queda lligat al temps del sentit del ser. Com diu Pöggeler, “*Ser i temps* va quedar en un estat fragmentari; la investigació posada en marxa no arribà a la seva meta”<sup>278</sup>. Perquè no fos així, Heidegger necessitava assentar bé el temps com a horitzó del ser, pel fet que aquest “suporta ja des de sempre la investigació des del seu fonament i està 'pressuposat' en l'estar-ja-en-el-món del *Dasein*, que es capta a si a partir del seu anticipar”<sup>279</sup>. En efecte, la temporalització en què es duu a terme la comprensió del ser del *Dasein*,

---

<sup>274</sup> *Ibid.*

<sup>275</sup> *Ibid.*

<sup>276</sup> Moreno, L. F., *Martin Heidegger: el filòsofo del ser*, Edaf, Madrid, 2002, pàg. 235.

<sup>277</sup> Pöggeler, O., *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Alianza Universidad, Madrid, 1986, pàg. 69.

<sup>278</sup> *Ibid.*

<sup>279</sup> *Ibid.*, pàg. 70.

ja pressuposa el temps com a horitzó del ser, la temporalitat pressuposa ja la *temporeïtat*. No obstant, com que per a Pöggeler aquesta pressuposició no està fundada, aleshores és lícit formular-se aquesta qüestió: “per què l'ontologia fonamental no arriba al fonament sobre el qual s'alça ja?”.<sup>280</sup> Així, doncs, el problema de l'ontologia fonamental de Heidegger és que l'existència no es lliga al sentit del ser, o sia, “que en la part publicada de *Ser i temps* no s'aclareix el mode en què s'havia de pensar el 'respecte hermenèutic', o sia, la referència de l'existència al sentit del ser [...]”.<sup>281</sup>

Tal desconexió entre la temporalitat i la *temporeïtat* és solidària a l'exigència d'un punt de partença ontic per fundar l'ontologia (com Löwith ja criticava), la qual acaba irremeiablement subjectivitzada. En suma, la *temporeïtat* és alguna cosa impensada i desconeguda pel *Dasein*.

*Ser i temps* intenta, per exemple, avançar a través d'una explicitació de la temporalitat i historicitat del *Dasein*, cap a la *temporeïtat* del sentit del ser, i intenta, a partir d'un ens conegut: l'home en tant que *Dasein*, pensar en quelcom impensat i desconegut. Però aquest intent fracassà.<sup>282</sup>

Segons Pöggeler, l'ontologia de Heidegger es funda sobre l'existència, el *Dasein* té el paper de fonament, ja que ell es distingeix dels altres ens pel fet que té comprensió del ser. Aquest fonament és dèbil, i això és un problema, ja que la problemàtica ontològica no pot reposar en l'home. Ens tornem a trobar, per tant, en el problema de la connexió home-ser. Pöggeler sosté, a l'igual que ja va advertir posteriorment Rodríguez, que Heidegger també s'adona d'aquesta problemàtica a *Ser i temps*: “[...] una cosa tan evident com la diferència entre el ser del *Dasein* existent i el ser de l'ens que no té la forma del *Dasein* (la realitat, per exemple) és solament el *punt de partida* de la problemàtica ontològica, però no és res sota el qual pugui reposar la filosofia”.<sup>283</sup>

Pöggeler, però, va més lluny en la crítica de l'ontologia fonamental quan diu que el mateix plantejament de *Ser i temps*, posant l'existència que comprèn el ser com a fonament i a la temporalitat com a essència d'aquesta existència, era fàcil que fos interpretada en el si d'un marc subjectivista i antropològic. De fet, per a Pöggeler, Heidegger no es se'n surt en desmarcar-se del pensament metafísic i representatiu perquè, en realitat, el punt de partida del seu filosofar s'estintola en la subjectivitat, raó per la qual li fou impossible poder sortir a la recerca comprensiva del ser. Llavors, “la transició de l'anàlisi del *Dasein* a la temporalitat dirigida al

---

<sup>280</sup> *Ibid.*, pàg. 71.

<sup>281</sup> *Ibid.*, pàg. 178.

<sup>282</sup> *Ibid.*, pàg. 186.

<sup>283</sup> Heidegger, M., GA 2, pàgs. 436-437.

desplegament de la temporareïtat del sentit del ser mateix, no es va aconseguir”.<sup>284</sup>

A nivell general, per l'interpret alemany, l'explicació més profunda de la desconexió entre la temporalitat i la temporareïtat fundada en el punt de partida ontic de l'hermenèutica fenomenològica de Heidegger descansa en la temporalització del *Dasein*. En veritat, Heidegger no ha aconseguit unificar els èxtasis de la temporalitat, la unitat dels quals havia de funcionar com a baula de connexió amb la temporareïtat. O dit amb les seves paraules, que “Heidegger havia fracassat en l'intent de pensar la unitat dels èxtasis de la temporalitat per a guanyar així la base de partida des de la qual mostrar la temporareïtat del sentit del ser”.<sup>285</sup>

En un article escrit del 1987, “Temporale interpretation und hermeneutische Philosophie”,<sup>286</sup> Pöggeler explica més concretament en què es basa aquesta falta d'unitat dels èxtasis temporals. A nivell general, la raó més important és que els èxtasis temporals perden la seva unitat perquè no estan lligats, tal com Heidegger proposa, a la totalitat de l'estructura ontològica del *Dasein*. La unitat dels èxtasis temporals teòricament havia de representar el ser del *Dasein* entès més profundament, com a temporalitat, però no és així, perquè no està lligada aquesta unitat al ser total del *Dasein*. Segons Pöggeler, Heidegger defensa una articulació unitària de les estructures fonamentals ontològiques de la comprensió, la disposició afectiva i el discurs a les quals corresponen de forma més profunda els tres èxtasis temporals i la seva temporització: futur, haver estat i el present. A més, Heidegger defensa que l'articulació d'aquestes estructures ontològiques fonamentals es modificable a partir del mode de temporitzar-se diferents dels èxtasis. Ara bé, i això és el que critica Pöggeler, a l'hora d'explicar aquest paral·lelisme ontologia-temporalitat del *Dasein*, Heidegger fa correspondre l'èxtasi del present no amb el discurs, sinó amb la caiguda [*Verfallen*], que de fet, és una modificació de l'estructura fonamental.

Quan Heidegger correspon paral·lelament aquesta articulació modificable amb els tres èxtasis temporals, aleshores succeeix una cosa estranya: no el discurs [*Rede*], que esdevé presentada com a tercer moment estructural es refereix al tercer èxtasi del present, sinó la caiguda, que, nogensmenys, és una modificació de l'estructura fonamental en la totalitat.<sup>287</sup>

Així, la unitat dels èxtasis temporals no reflecteix el ser unitari del *Dasein*, de forma que el *Dasein*, en el seu ser, no té una unitat temporal, i així no és factible la connexió entre seu ser, el qual no és unitari, i la unitat de la temporareïtat concretada amb la unitat dels esquemes horitzontals.

---

<sup>284</sup> Pöggeler, O., *El camino del pensar de Martin Heidegger*, op. cit., pàg. 192.

<sup>285</sup> *Ibid.*

<sup>286</sup> Cf. *idem*, “Temporale interpretation und hermeneutische Philosophie”, a: *Revue Internationale de Philosophie* 43 (1989), pàgs. 5-32.

<sup>287</sup> *Ibid.*, pàg. 19.

A *The genesis of Heidegger's Being and time*,<sup>288</sup> **Theodore Kisiel**, semblantment a Pöggeler centra la seva crítica en la consistència de la relació unitària entre la temporalitat extàtica i l'horitzontal. En termes generals, aquest comentador defensa que el projecte ontològic de *Ser i temps* no és viable perquè Heidegger no reïx en el projecte teòric, concebut en la “Primera part” de *Ser i temps*, de passar d'una interpretació del *Dasein* com a temporalitat al temps com a horitzó transcendental de la qüestió del ser. Segons Kisiel, solament en dos fragments, el del paràgraf 69 de *Ser i temps* i el de la conclusió de *Die Grundprobleme...*, es fa ben visible aquesta infructuosa temptativa sistemàtica d'accedir al temps com a horitzó, que en el fons, ja arrela en la gènesi estructural del mateixa obra *Ser i temps*. Efectivament, per Kisiel en aquests fragments es palesa la impossibilitat de fons de derivar el ser del temps. Concretant una mica més, en el paràgraf 69 es posa ja de manifest el nou i problemàtic desenvolupament conceptual del qual resulta l'esquema horitzontal (la temporalització de la temporalitat extàtica, o sia, l'horitzó esquemàtic de la temporalitat), el qual ulteriorment, en els *Die Grundprobleme...* esdevindrà el punt de fricció. De fet, Kisiel comenta que el paràgraf 69 havia estat considerat una mena d'excrecència, però amb la publicació de *Die Grundprobleme...* es reincorporà al conjunt de l'obra, atès que aquelles lliçons elaboraven la noció d'esquema horitzontal i el seu correlat, la transcendència.

Segons aquest exegeta americà, les raons per les quals no és sòlida la conceptualització de la unitat extàtica-horitzontal són varies. En primer lloc, ni a *Ser i temps* ni als *Die Grundprobleme...* està ben explicada la vinculació entre el dinamisme unitari de l'esquema horitzontal, l'“on” de la unitat extàtica de la temporalitat, articulat per la relació dels tres esquemes temporals (un esquema corresponent a cada èxtasi temporal), com tampoc la naturalesa de l'esquema temporal mateix.

El paràgraf 69 no és gairebé res més que una disposició de termes d'un nou joc de llenguatge, que planteja una multitud de qüestions les quals sols poden ser respostes quan aquest esquematisme horitzontal ha estat elaborat plenament i aplicat concretament a les seves immediateses específiques en l'experiència humana.<sup>289</sup>

En tal sentit, Kisiel al·ludeix al mateix Heidegger que va criticar, ja tardanament, la seva noció d'horitzó, explicant-la com a resultat de l'encís de la problemàtica kantiana.

En segon lloc, Kisiel esgrimeix que, de fet, ja en el paràgraf 65 la temporalitat estava ben delimitada com a font de donació de sentit sense recórrer a la paraula “horitzó”. Nogensmenys, després, Heidegger fa un salt dubtós perquè a *Die Grundprobleme...* concep la temporalitat com

<sup>288</sup> Cf. Kisiel, Th., *The genesis of Heidegger's Being and time*, University of California Press, Berkeley i Los Angeles, 1993.

<sup>289</sup> *Ibid.*, pàg. 449.



una espècie d'horitzó intern amb un altre horitzó a on s'hi projecta, la *Temporalität*, la qual cosa “equivaleix a una equació tautològica de temps distingida solament per una traducció de temps alemanys als equivalents llatins”.<sup>290</sup> A més, Kisiel critica que Heidegger sols aplica aquesta traducció al temps present, deixant de banda el passat i el futur, raó per la qual mostra clarament que aquest joc de llenguatge basat en aquesta llatinització i el seu significat d'un nou horitzó no va tenir cap mena de continuïtat des del principi, i és en el fons, a part de ser un joc tautològic, una simple metaforització.

En tercer lloc, Kisiel arremet contra que l'extrapolació d'horitzons a partir dels èxtasis que Heidegger escometa a *Die Grundprobleme...* Perquè, en el fons, resulta d'una conclusió lògica i formal derivada de l'assumpció que l'ex-sistència és l'inacabat fora-per [*out-for*] del seu poder-ser, la qual cosa implica la renúncia, almenys pel que fa a les arrels formals de la seva terminologia, a la consideració formal de l'existència de *Ser i temps*. Així mateix, també condueix inevitablement a la inexistència de la unitat de l'esquema horitzontal i la seva fonamentació en la possibilitat.

Tot i que és clara la necessitat formal d'un horitzó atenent que l'existència és un poder-ser essent fora-per a, alhora però roman un sentit no intuïtiu en la noció d'horitzó: la seva unitat ha d'estar definida ja per una unitat extàtica a priori (“prefiguració esquemàtica”) la qual és assolida ontològicament en l'existència pròpia. Ara bé, d'acord amb la nova significació formal de transcendència (entendre's un mateix des del món) de *Die Grundprobleme...* que sembla que renunciï a la de *Ser i temps* en què la possibilitat extrema de ser davant la mort assegurava la unitat i totalitat del ser del *Dasein* (unitat extàtica), no hi ha unitat extàtica a priori. Diferentment, l'existència del *Dasein* és un mai acabat en el camí cap a la possibilitat, i per tant, l'esquema horitzontal es queda sense unitat, i l'extrapolació dels èxtasis a l'horitzó és qüestionable a nivell lògic o formal. Per això Kisiel es pregunta al final de l'argumentació: “Per què una condició de possibilitat ha de ser considerada com un horitzó?”<sup>291</sup>

A l'Apèndix de *El camino del pensar de Martin Heidegger*,<sup>292</sup> **Félix Duque** defensa la inviabilitat de la connexió del temps amb el ser. En tal sentit creu que l'error de l'ontologia fonamental és pensar que la temporareïtat és el fonament a priori gràcies al qual s'assumeix el ser com a quelcom a posteriori, nogensmenys si la temporareïtat fos fonament hauria de ser un fonament *conclusum*. En paraules de Duque:

---

<sup>290</sup> *Ibid.*, pàg. 450.

<sup>291</sup> *Ibid.*, pàg. 451.

<sup>292</sup> Cf. Duque, F., “Los últimos años de Heidegger”, a: Pöggeler, O., *El camino del pensar de Martin Heidegger*, op. cit.

El que està clar és que qualificar la preparació del pensar com 'ontologia fonamental' [SuZ i KM, especialment], va portar necessàriament a l'error que es pensés que l'esdeveniment (el acaecimiento) (el 1927, la temporareïtat) en el sentit d'un fonament *a priori* en el qual s'assumís el ser (com quelcom *a posteriori*).<sup>293</sup>

D'altra banda, Duque creu que l'ontologia fonamental té el problema que exigeix pensar el ser sense l'ens, però això es contradictori amb el fet que per a Heidegger el ser ha de ser el fonament de la diferència ontològica.

**Modesto Berciano** també és un intèrpret que ha defensat que el temps com a horitzó del ser no està suficientment explicat per Heidegger, i per aquesta raó l'ontologia de Heidegger fracassa. Segons Berciano, "(...) no es dona una comprensió explícita i temàtica de la temporalitat. Ara bé, aquesta ha estat repetidament considerada com a punt de partida per a una comprensió temàtica del ser, per a una ontologia".<sup>294</sup> Això es deu al fet que el temps com a horitzó roman ocult i impossible de tenir com a tema, malgrat que en *Die Grundprobleme...* Heidegger s'esforça a fer-lo comprensible, fent ús del mètode fenomenològic. De fet, com expressa Berciano: "el problema d'una ontologia com a discurs sobre el ser està, doncs, en la temporalitat, en el caràcter ocult de la mateixa, en la dificultat de fer-la temàtica".<sup>295</sup> D'acord amb aquest filòsof lleonès, aquesta insuficient tematització del temps per part de Heidegger, fa que no li sigui possible delimitar significativament la *Zeitlichkeit* i *Temporalität* (la darrera queda dins de la primera), de forma que no pugui fer veure la *Temporalität* com a sentit del ser, horitzó del ser.

La dificultat en la tematització-explicació de la *Temporalität* rau, com expressa amb claredat en el seu article "Temporalidad y ontología en al círculo de "Ser y tiempo",<sup>296</sup> en el fet que el punt de partida escollit (argument central dels intèrprets crítics) és el *Dasein*, l'essència del qual és la temporalitat, i més concretament, un mode de temporalització de la temporalitat. Però Berciano creu que la convicció, com l'expressa Heidegger ja des de l'inici de *Ser i temps*, que la temporalitat com a ser del *Dasein* és la condició de possibilitat preontològica del ser, això és, que s'ha de considerar el temps com a horitzó des del qual es té comprensió del ser, no està fonamentada. I com que l'accés de la temporalitat a la temporareïtat no és consistent, a saber, com que no hi ha connexió entre el sentit del ser del *Dasein* i el sentit del ser en general perquè Heidegger, des de la temporalitat, no és capaç d'explicar què és aquest temps entès com a horitzó,

---

<sup>293</sup> *Ibid.*, pàg. 383.

<sup>294</sup> Berciano, M., *Superación de la metafísica en Martin Heidegger*, Universidad de Oviedo. Servicio de publicaciones, 1991, pàg. 45.

<sup>295</sup> *Ibid.*, pàg. 37.

<sup>296</sup> Cf. *idem*, "Temporalidad y ontología en el círculo de 'Ser y tiempo'", a: *Thémata. Revista de Filosofía* 7 (1990), pàgs. 13-50.

llavors “el camí cap a l'ontologia es queda tancat en la temporalitat del *Dasein* com existència fàctica”.<sup>297</sup> En breu, doncs, el moll del problema per a Heidegger és que:

[...] el punt de referència és la temporalitat [*Zeitlichkeit*] del *Dasein* i que la *Temporälitat* es pressuposa en ella i es descriu a partir d'ella. D'aquesta manera, hauria de servir d'explicació de la mateixa [...]. En l'explicació s'arriba al ser del *Dasein*, a la temporalitat [*Zeitlichkeit*], i a partir d'ella encara a aquest horitzó, que es pressuposa en la mateixa temporalitat.<sup>298</sup>

En conclusió, Berciano advoca que el temps no funciona com a horitzó de comprensió del ser perquè aquest roman ocult i inaccessible temàticament a partir de la temporalitat del *Dasein*.

Tant la temporalitat en el sentit de *Zeitlichkeit* com la temporalitat en el sentit de *Temporälitat* romanen ocultes, segons Heidegger, a pesar de ser conegudes de manera extàtica. I és que la temporalitat *no és*, sinó que es temporalitza. No sembla possible fer temàtica una temporalitat així, encara que es compregui extàticament. D'aquí que, Heidegger hagi dit que la temporalitat (*Zeitlichkeit*) no es coneix per mitjà d'una intuïció extraordinària, sinó per mitjà d'un treball de reflexió. És això precisament el que ha fet Heidegger, sense aconseguir arribar a un coneixement explícit i temàtic de la *Zeitlichkeit* o de la *Temporälitat*, que permetin després fer temàtic el coneixement del ser (onto-logia). La dificultat fonamental de l'ontologia radica en aquí.<sup>299</sup>

En la mateixa línia que Berciano, **Carlos Másmela** sosté que l'ontologia de Heidegger a *Ser i temps* es queda a mig camí perquè el sentit del ser, el temps com a horitzó del ser, no es “tematitza”. D'acord amb Másmela, segons Heidegger, el temps del ser, el temps com a horitzó del ser és accessible a partir de la temporalitat del *Dasein*, assumint una distinció entre la temporalitat del *Dasein* i la del ser. Ara bé, ni a *Ser i temps* ni a *Die Grundprobleme...* Heidegger realitza el necessari trànsit de la temporalitat del *Dasein* al temps del ser, al temps com a horitzó del ser, de forma que el temps queda no tematitzat.

El temps del ser roman com una afirmació que Heidegger no tematitza, ni justifica, raó per la qual l'esmentat camí [del ser del *Dasein* al ser] queda interromput. Era necessari establir el trànsit de la temporalitat com ser del *Dasein* al descobriment del temps com a horitzó del ser”.<sup>300</sup>

La raó fonamental de la inexistència d'aquest trànsit rau en el fet que la dilucidació del ser del *Dasein*, el camí per arribar al ser, no pot acabar amb la meta que es proposa Heidegger, ja que el

---

<sup>297</sup> *Idem*, *Superación de la metafísica...*, *op. cit.*, pàg. 93.

<sup>298</sup> *Idem*, “Temporalidad y ontología en el círculo de 'Ser y tiempo'”, *op. cit.*, pàgs. 35-36.

<sup>299</sup> *Ibid.*, pàg. 38.

<sup>300</sup> Másmela, C., *Martin Heidegger: El tiempo del Ser*, Trotta, Madrid, 2000, pàg. 99.

ser del *Dasein* no és el fonament del ser sinó el fundat pel ser, i el fundat no pot fonamentar. En efecte, “la meta cap a la qual *Ser i temps* està en camí (el temps com a sentit del ser en general), no pot ser una continuació del camí ja recorregut, ja que ella funda aquest i li serveix de suport”.<sup>301</sup>

Així les coses, el ser és més originari que el ser del *Dasein* perquè és la totalitat que possibilita el *Dasein*. D'aquí que el ser al qual s'adreça la pregunta pel ser en general és impossible que sigui el camí final de l'elaboració de la pregunta pel ser del *Dasein*. El ser, com també el sentit del ser, no es pot aprehendre, tot i que funciona permanentment des de l'inici una idea de ser no aclarida, perquè no s'hi arriba. Com diu Másmela, el trànsit necessari sempre està supeditat a la mateixa pregunta pel ser que sols es resoluble des del ser del *Dasein*, però impossible des d'ell. L'única solució, segons aquest intèrpret, es fer un trànsit autèntic, i això vol dir fonamentar el ser des d'ell mateix, sense partir del ser del *Dasein*; un viratge [*Kehre*] “en virtut del qual s'abandoni la temporalitat del *Dasein* i es posi al descobert el temps com a horitzó del ser mateix”.<sup>302</sup> No obstant, per Másmela, malauradament tampoc en *Die Grundprobleme...* hi ha una exposició d'aquest trànsit. És veritat que la temporalitat apareix com la condició que fa possible el ser, però en lloc d'oferir una resposta pel sentit del ser, es pregunta si el temps és realment l'horitzó, i a més es mou contínuament en la temporalitat del comprendre existenciari, és a dir, es queda en l'esfera de la temporalitat del *Dasein*. En conseqüència, “la persistència en la temporalitat del *Dasein* obstaculitza dita realització”.<sup>303</sup> A la fi, el projecte clau de la tercera secció de *Ser i temps* queda en un mer pla, i el temps com a horitzó del ser no queda explicat.

**Daniel O. Dahlstrom** està en sintonia amb la lectura a l'estil de Berciano. Defensa que l'ontologia de *Ser i temps* és insuficient perquè no queda argumentada la temporalitat del ser (el tema principal de la planejada, tot i que no publicada, tercera secció de *Ser i temps* que torna a abordar en les lliçons de *Die Grundprobleme...*) partint de la temporalitat inherent al *Dasein* demostrada en les dues primeres seccions de *Ser i temps*. Per a aquest intèrpret, en realitat, completar el projecte consisteix en fer la transició de la demostració d'aquesta temporalitat inherent en el *Dasein* a la demostració de la temporalitat del ser, tanmateix, “Heidegger abandona l'esforç, sense dubte perquè veu com aquest fracassa en diversos nivells, sobretot en la pretensió de lligar el sentit del ser a la temporalitat en general i a la temporalitat derivada del caràcter temporal del *Dasein* en particular”.<sup>304</sup>

De fet, “la ‘fi’ de l'ontologia fonamental en el sentit del seu acte final, anunciat a *Ser i*

---

<sup>301</sup> *Ibid.*

<sup>302</sup> *Ibid.*, pàg. 100.

<sup>303</sup> *Ibid.*, pàg. 105.

<sup>304</sup> Dahlstrom, D., “The end of Fundamental Ontology”, a: *Division III of Heidegger's Being and Time*, *op. cit.*, pàg. 85.

*temps* i perseguit en les lliçons de 1927, coincideix amb el tractament de l'esquema horitzontal",<sup>305</sup> amb el qual queda palesa la inconsistència de la temporalitat del ser. Si aquesta és, en el fons, el conjunt dels esquemes horitzontals on es projecten les possibilitats de la temporalitat del ser del *Dasein*, aleshores la pretesa temporalitat del ser acaba tenint el caràcter de la temporalitat del ser del *Dasein*, i així aquella queda injustificada i inconsistent com a horitzó de la comprensió del ser.

De la mateixa forma, **Charles B. Guignon** fa una lectura negativa de *Ser i temps*. Per a Guignon la tasca més destacada de l'ontologia fonamental no és la que es planteja Heidegger inicialment com a objectiu principal: el de la interpretació del temps com a horitzó de comprensió del ser. Més aviat és l'examen crític de la forma moderna de l'argument escèptic derivada de l'assumpció del model cartesià. Justament en aquesta crítica, aquest intèrpret troba que reposa la incompleció del projecte transcendent de *Ser i temps*, que es concreta en la falta de formulació i clarificació de la qüestió del sentit del ser. Això porta al fet que "el projecte global de *Ser i temps* és, com Heidegger suggereix en els seus últims escrits, un revelador -i potser inevitable- fracàs".<sup>306</sup>

A nivell general, el col·lapse de l'ontologia fonamental es deu al fet que "el projecte de Heidegger de descobriment del sentit del ser, o la correcta representació de la naturalesa de la realitat és víctima dels mateixos tipus de desafiaments que ell planteja en contra del model cartesià en general".<sup>307</sup> La crítica fonamental a l'escepticisme es basa en la constitució del ser del *Dasein* i és alhora el fonament-via per l'accés del *Dasein* al sentit del ser. Aquesta consisteix fonamentalment en el fet que l'escepticisme soscava les condicions de possibilitat de tot discurs significatiu. No podem ser a part del món, perquè som *Dasein*, ser-en-el-món, de forma que qualsevol investigació ha de moure's ja dins del cercle de la nostra comprensió preontològica del món constituïda lingüísticament. L'escepticisme doncs implica ja la comprensió prèvia del món, i així és ja una forma de ser del *Dasein*.

Com que l'ontologia fonamental, conduïda pel *Dasein* a través del mètode fenomenològic-hermenèutic, pressuposa que tota aproximació a la qüestió del ser es realitza des de la comprensió discursiva i interpretada; llavors, inevitablement apareix un dilema que Guignon denomina el "problema de la reflexivitat". En efecte, a *Ser i temps* existeix una tensió entre l'objectiu explícit del descobriment d'estructures essencials i transcendents que ha de servir de fonament per a l'ontologia en sentit ample, o sia per tal d'accedir al sentit del ser, i els resultats concrets d'aquesta

---

<sup>305</sup> *Ibid.*, pàg. 97.

<sup>306</sup> Guignon, Ch., *Heidegger and the problem of knowledge*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1983, pàg. 20.

<sup>307</sup> *Ibid.*

analítica existencial que empenyen a considerar tots els descobriments com a productes culturals i històrics. D'aquí que apareix el dilema: o bé s'ha de considerar que els factors culturals i històrics determinen el que és ser (el sentit del ser), per la qual cosa el projecte ontològic de Heidegger deixa de ser transcendental, i passa a ser històric i cultural, i fracassa. O altrament, la mateixa ontologia fonamental accedeix a unes condicions per a la possibilitat de la comprensió del ser alliberada de tot horitzó discursiu fundat històricament i culturalment, raó per la qual cauria en l'error subjacent que Heidegger mateix criticava a l'escepticisme i, a més, contradiria el seu mètode.

D'acord amb Guignon, Heidegger vol solucionar aquest problema subratllant que l'ontologia fonamental no opera dins un horitzó cultural-històric ni tampoc dins d'una posició transcendental fora de la comprensió quotidiana històricament condicionada, sinó que l'ontologia fonamental és ja implícita en la comprensió preontològica del ser. Nogensmenys, per Guignon així és impossible atènyer l'horitzó. En efecte, “la qüestió crucial, no obstant, no és si un pot atènyer un punt estratègic que eviti ser regional o l'horitzó sense horitzó fals del cartesianisme, sinó si un pot mai esperar atènyer d'aquesta forma un horitzó 'transcendental’”.<sup>308</sup>

Realment, per Guignon, l'ontologia fonamental, al cap i a la fi, és un producte històric, atès que les seves troballes han de ser enteses com a històricament contextualitzades: “els existenciaris descoberts per l'ontologia fonamental han de ser entesos com a derivats del context històric en el qual *Ser i temps* s'origina”.<sup>309</sup>

En conclusió, la qüestió del ser queda sense resposta perquè aquesta sempre s'ha d'abordar, fundar i desenvolupar a l'interior d'un camp d'intel·ligibilitat del *Dasein* que està condicionat històricament i culturalment de forma discursiva.

Atesa la consideració de Heidegger sobre la contextualització de les activitats humanes, no hi ha camí per trobar una fundació ferma per a l'ontologia en sentit ampli. [...] no hi ha cap perspectiva d'establiment d'una ontologia fonamental que serveixi, o bé, com a fonament segur per a les ciències regionals o com a base per arribar a la final resposta a la qüestió del ser. La idea de “ciència del ser com a tal” fracassa.<sup>310</sup>

**R. L. Dostal**, en la línia interpretativa de Guignon, sosté que el pas de la temporalitat a la temporareïtat, de la *Zeitlichkeit* a la *Temporälitat*, que quedava intocada en *Ser i temps*, tampoc el realitza satisfactòriament en *Die Grundprobleme...* Per consegüent, el temps queda explicat de forma insuficient. Aquest estudiós n'argüeix dues raons bàsiques, una específicament

---

<sup>308</sup> *Ibid.*, pàg. 211.

<sup>309</sup> *Ibid.*, pàg. 215.

<sup>310</sup> *Ibid.*, pàg. 219.

metodològica (molt utilitzada per la interpretació negativa), i una altra de caire temàtic.

D'una banda, metodològicament, Heidegger no respecta la diferència ontològica, tot i que ontològicament i epistemològicament la necessita, ja que el concepte unitari del ser, la unitat de la temporareïtat, és quelcom independent i indiferent respecte de l'ens que és el *Dasein*, la qual cosa no es pot justificar des d'una investigació fenomenològica hermenèutica del *Dasein* que té el mateix *Dasein* com a punt de partida. Com expressa Dostal: “metodològicament, la seva explicació del ser sembla requerir una indiferència que és injustificable a partir de la seva pròpia explicació del *Dasein*”.<sup>311</sup>

D'altra banda, temàticament, Heidegger, a *Ser i temps* i també de forma bastant aparent a *Die Grundprobleme...*, no respecta la diferència ontològica del *Dasein* i els ens, malgrat l'afirma i li és necessària. No és possible la unitat de la temporalitat perquè, per la prioritat metodològica que té el *Dasein*, no es justificable la gran diferència que hi ha entre el ser del *Dasein* i el ser dels ens. Heidegger, segons Dostal, equipara el ser del *Dasein* al dels ens, ja que la natura és 'dins del temps' solament *en tant que compareguda* en el món del *Dasein*.<sup>312</sup> D'aquesta manera no permet que el ser dels ens sigui independent del *Dasein*, la qual cosa és necessari ontològicament per la mateixa consistència del *Dasein*, i la viabilitat de la noció del temps com a horitzó de comprensibilitat del ser del *Dasein*.

---

<sup>311</sup> Dostal, R. L., “Time and Phenomenology in Husserl and Heidegger”, a: Guignon, Ch. (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, pàg. 165.

<sup>312</sup> *Ibid.*, pàg. 163.

## 3.5

## La interpretació idealista

Amb *Heidegger's Temporal Idealism*,<sup>313</sup> William D. Blattner s'erigeix en el representant actual més conspicu d'una lectura idealista de *Ser i temps*. Hi defensa i desenvolupa les tesis centrals del seu article escrit el 1992, "Existential Temporality in Being and Time (Why Heidegger is Not a Pragmatist)".<sup>314</sup> La seva interpretació sosté un idealisme temporal i ontològic que té el seu fonament en la temporalitat originària [*ursprüngliche Zeitlichkeit*]. Blattner, d'acord amb la innovadora interpretació de la temporalitat originària, predica que Heidegger realment l'entén com a originària en el sentit que és un mode de temps essencial al ser del *Dasein* i explicatiu del temps ordinari. De manera que el temps depèn del *Dasein*, per la qual cosa afirma que Heidegger és un idealista temporal, i d'acord amb la tesi de Heidegger que el ser té estructura temporal, implica també que és un idealista ontològic. No obstant, segons aquest intèrpret, Heidegger fracassa en l'argumentació del seu idealisme temporal perquè, en el fons, el temps ordinari no és explicable pel temps originari, de forma que aquest no deriva de l'originari, i així no depèn del *Dasein*. Justament aquest fracàs explica que Heidegger es vegi incapaç d'explicar la temporalitat del ser, o sia, el temps com a horitzó del ser. Com que el temps del ser, que segons el seu idealisme ha de pertànyer al *Dasein*, no està relacionat amb el temps ordinari, aleshores el ser dels ens que compareixen des del temps ordinari no són comprensibles a través de la suposada temporalitat del ser.<sup>315</sup> La conseqüència llavors és clara: el temps originari del *Dasein* no funciona efectivament com a horitzó comprensiu del ser.

---

<sup>313</sup> Cf. Blattner, W. D., *Heidegger's Temporal Idealism*, op. cit.

<sup>314</sup> Cf. Blattner, W. D., "Existential Temporality in *Being and Time* (Why Heidegger is Not a Pragmatist)" a: Dreyfus, H. i Harrison Hall, H. (eds.), *Heidegger: A Critical Reader*, Blackwell, pàgs. 99-129. En aquest article deixarà clar el seu rebuig a la lectura pragmàtica, perquè, en el fons, la temporalitat pragmàtica, la de cada dia (la d'acomplir projectes amb els mitjans del passat) està fundada en la temporalitat originària. De forma que la temporalitat originària és, segons Blattner, el concepte essencial de Heidegger, que reflecteix l'estructura temporal essencial de l'existència humana de la qual deriva la temporalitat pragmàtica. Aquesta temporalitat, al contrari de la interpretació habitual, no està associada exclusivament a l'existència autèntica, atès que és indiferent, ni autèntica ni inautèntica. Si la discussió envers la temporalitat originària apareix més tard en *Ser i temps*, és degut al fet que aquesta depèn de la mort com a possibilitat de ser i de la culpa com a no-res en el fons del seu projectar; tanmateix, aquests fenòmens tampoc són intrínsecament autèntics, sols la nostra resposta a ells marca la diferència entre existència autèntica i inautèntica. D'altra banda, també en aquest article planteja algunes qüestions irresoltes, de les quals dues se centren de ple en la dificultat de mantenir la unitat de la temporalitat originària. "Com és la temporalitat originària connectada no justament amb la comprensió del *Dasein* del temps-món, sinó amb el temps-món mateix? (...) Quines són les implicacions més amples per a l'ontologia de Heidegger del seu emplaçament de la temporalitat originària al cor del ser del *Dasein*?" A aquestes dues qüestions donarà resposta Blattner en el seu llibre *Heidegger's Temporal Idealism* publicat el 1999. De forma breu, com expliquem més amunt, contestarà que el paper central que té la temporalitat originària, en tant que ser del *Dasein*, porten a un idealisme temporal, i també ontològic, en què implica que el temps del ser és el temps del *Dasein*. Així, el temps com a horitzó de comprensió, és el temps del propi *Dasein*, però que com que la temporalitat originària no està connectada amb el temps-món (resposta a la primera qüestió), aleshores l'idealisme està trencat, i no sols no pot haver-hi temps que porti a la comprensió del ser que difereix del ser del *Dasein*, sinó que tampoc la temporalitat originària no pot ser horitzó del ser, ja que el temps-món no és explicable, i per tant està deslligat, tenint realitat autònoma respecte el *Dasein*, de la temporalitat originària.

<sup>315</sup> Cf. Blattner, W. D., *Heidegger's Temporal Idealism*, op. cit., pàgs. 254-261.



A més a més, Blattner defensa que a *Ser i temps* és absent l'explicació i conceptualització del temps del ser. Heidegger sols mostra el ser del *Dasein*, d'allò a la mà i de la presència, però no demostra, a partir de la temporalitat d'aquestes regions de ser, el temps com a horitzó unificador i possibilitant de la comprensió d'aquestes.

Més concretament, Blattner deplora una llacuna clara: la presència entesa a *Ser i temps* com a horitzó no queda tractada per la inexistència de la tercera secció. Tampoc *Die Grundprobleme...* no aporten una explicació suficient, ja que l'argumentació oferida als paràgrafs 19, 20, 21 i 22 sols esmenta i anomena, però no desenvolupa l'explicació de la presència com a esquema horitzontal de la presentació. De fet, una discussió de la temporalitat del ser en general i de la unitat temporal de molts tipus de ser lògicament havia estat situada en el tercer capítol de la segona part de les lliçons, però Heidegger no l'escometé mai.

A més, aquest estudiós es queixa que queda imprecisa l'extensió significativa que té la presència [*praesens*], pel fet que de forma confusa suggereix que o bé és el sentit temporal del ser d'allò a la mà, o bé l'esquema horitzontal de l'èxtasi del presentar. Tocant al darrer sentit, sembla que Heidegger en el paràgraf 21 estén el significat de *praesens* al sentit temporal del ser del que compareix en el sentit més ample; no obstant, Heidegger no diu a què equivaldria aquest esquema horitzontal.

D'acord amb això, reiterem que segons Blattner el projecte ontològic de *Ser i temps* no és viable perquè la seva filosofia del temps basada en un idealisme temporal no és consistent, o sia, pel fet que la temporalitat originària no és unitària (la temporalitat ordinària des d'on es comprenen els ens no pot ser explicada per la temporalitat originària), de manera, que en última instància, el temps (que ha de dependre del *Dasein*) no pot ser horitzó del ser, perquè no pot explicar ni fer comprensible el ser dels ens que compareixen i que són temporals estructuralment. En paraules d'aquest crític:

Per tant, haig de concloure que la tesi de la temporalitat del ser, la qual no sols és crucial per l'idealisme temporal de Heidegger, sinó també per la fonamentació de la seva aproximació a la qüestió del ser, mai es defensada adequadament<sup>316</sup>

Blattner, en el seu article "Is Heidegger a Kantian Idealist?"<sup>317</sup> aclareix la seva interpretació idealista de l'ontologia de Heidegger relacionant-la i contrastant-la amb l'idealisme transcendent kantià, atès que per a ell, Heidegger és un idealista transcendent kantià "en un sentit

---

<sup>316</sup> *Ibid.*, pàg. 261.

<sup>317</sup> *Idem*, "Is Heidegger a Kantian Idealist?" a: *Inquiry* 37 (1994), pàgs. 185-201.

completament precisat”<sup>318</sup> Heidegger, a l'igual que Kant, defensa que la comprensió del ser dels ens es fa des del temps (les coses tenen una estructura temporal) i el temps depèn de nosaltres (Idealisme temporal), per la qual cosa Heidegger, no Kant, arriba a la conclusió que el ser depèn de nosaltres (idealisme ontològic). Així doncs, “Heidegger pot casar l'idealisme temporal amb la temporalitat del ser, i concloure que el ser depèn de nosaltres”<sup>319</sup>

Aquest temps és la temporalitat originària que enclou la temporalitat del ser i del qual deriven de forma explicativa el temps del món i la concepció ordinària del temps. “Així, el temps natural depèn del temps-món, i el temps-món de la temporalitat humana [temporalitat originària]”<sup>320</sup> No obstant, com hem vist, per a Blattner Heidegger fracassarà en aquesta derivació genètica del temps del món i la concepció ordinària del temps de la temporalitat originària. D'aquí que la temporalitat originària no estigui justificada com a horitzó comprensiu del ser.

A més a més, a pesar del idealisme transcendent que comparteixen Heidegger i Kant, Blattner sosté que Heidegger, en comprendre la diferència ontològica, no va caure en la incoherència de sostenir com Kant que els ens depenen de nosaltres (idealisme òntic). Kant, en efecte, és incoherent perquè sense existir el *Dasein*, i per tant el temps que li pertany i al qual s'ha d'aplicar la categoria de l'existència per tal que sigui comprensible la veritat o falsedat de l'existència dels ens, afirma que els ens existeixen dependent de l'ésser humà. En canvi, per Blattner, Heidegger és coherent perquè, en tant que idealista transcendent, nega que els ens depenguin del *Dasein*, per bé que el temps i el ser, sí. No es pot dir res de l'existència independent o no dels ens respecte el *Dasein* atès que si el *Dasein* no hi fos ens quedem sense el temps que fa possible tota comprensió referent a la mateixa existència dels ens. D'aquí que Blattner argumenti que Heidegger és un idealista transcendent sobre el ser, però no sobre els ens. En definitiva:

Heidegger és idealista transcendent sobre el ser, però no sobre els ens. Però això és degut al fet que ell no és ni un idealista transcendent ni un realista sobre els ens, si un és un idealista transcendent sobre el ser.<sup>321</sup>

---

<sup>318</sup> *Ibid.*, pàg. 191.

<sup>319</sup> *Ibid.*

<sup>320</sup> *Ibid.*, pàg. 193.

<sup>321</sup> *Ibid.*, pàg. 198.

## 3.6

### La interpretació pragmàtica

**Hubert L. Dreyfus** defensa una lectura existencial, sociològica i pragmàtica de *Ser i temps*. Omet totalment l'objectiu que Heidegger es proposa al prefaci i a la introducció d'interpretar el temps com a sentit del ser, com també d'examinar la temporalitat del *Dasein*. S'excusa de l'omissió de la temporalitat originària, en primer lloc adduint “que la seva consideració [la que emprèn Heidegger en els paràgrafs en què tracta de la temporalitat originària] el condueix a ell tan lluny del fenomen de la temporalitat de cada dia que no em sento que pogués donar una interpretació del material”,<sup>322</sup> i en segon lloc, que la “Segona secció” li semblava a Dreyfus “tenir alguns errors seriosos que bloquejaven una lectura consistent”.<sup>323</sup> En coherència amb això, per al filòsof americà l'interès central de Heidegger ni és la temporalitat originària ni encara menys, el temps com a horitzó del ser, sinó l'existència del *Dasein*: “Heidegger anomena *Ser i temps* una analítica existencial, però sols al final de la primera secció de *Ser i temps* aclareix que l'existència ha estat el seu interès des del principi”.<sup>324</sup>

La interpretació sociopragmàtica de *Ser i temps* és ben patent en Dreyfus perquè omet qualsevol rastre del caràcter transcendent del sentit del ser. Equipara la caracterització heideggeriana del ser (en efecte, “el que determina un ens en tant que ens, allò en vista del qual [*woraufhin*] sempre ja és entès”) a una “intel·ligibilitat revelada per les nostres coneixements generals de fons de les pràctiques”.<sup>325</sup> Així doncs, per a Dreyfus a *Ser i temps* Heidegger té com a focus d'atenció l'existència del *Dasein* articulada socialment i pragmàticament; en paraules seves, “el que s'estudia a *Ser i temps*, al capdavant, no és el *Dasein* sinó la forma de ser del *Dasein*”.<sup>326</sup> De forma més concreta, en la “Primera secció” es manifesta amb claredat el caràcter radical pragmatista de Heidegger, atès que el pensador alemany nega totalment la possibilitat de discernir el que les coses són sense un coneixement de fons relatiu als nostres interessos pràctics de cada dia. Per aquesta raó, “en aquest sentit Heidegger pot ser vist com fent més radicals les visions ja contingudes en els escrits de pragmatistes com Nietzsche, Peirce, James [...]”.<sup>327</sup> D'altra banda, en la “Segona secció” tindria més protagonisme el tarannà existencialista.<sup>328</sup>

**Mark Okrent**, seguint a Dreyfus, advoca per una plena interpretació pragmàtica de *Ser i temps*

---

<sup>322</sup> Dreyfus, H., *Being-in-the-world...*, *op. cit.*, pàg. VIII [claudàtors de l'autor].

<sup>323</sup> *Ibid.*

<sup>324</sup> *Ibid.*, pàg. 15.

<sup>325</sup> *Ibid.*, pàg. 12.

<sup>326</sup> *Ibid.*, pàg. 14.

<sup>327</sup> *Ibid.*, pàg. 6.

<sup>328</sup> *Ibid.*, pàg. XIII.

i de la part de *Die Grundprobleme...* en què reelabora la tercera secció de *Ser i temps*.

Segons Okrent, el temps interpretat com a horitzó del ser no està justificat perquè la comprensió del ser essencial al *Dasein*, i originàriament, per tant, la temporalitat que pretesament n'ha de ser el fonament, es justifiquen a resultes d'una argumentació transcendental que reposa en un verificacionisme pragmàtic. Així que a *Ser i temps* i a *Die Grundprobleme...* Heidegger cau en una aporia, atès que, tot i que pretenia accedir a l'àmbit no-subjectiu del sentit del ser (la temporalitat del ser) des del sentit del ser del *Dasein*, li és impossible de desembarassar-se de la metafísica subjectivista. Com expressa Okrent: “tots els arguments transcendentals, encloent els del jove Heidegger, són verificacionistes; i el verificacionisme, fins i tot el de tipus pragmàtic, condueixen al subjectivisme en metafísica”.<sup>329</sup>

Més concretament, en virtut de la pragmàtica estratègia transcendental del programa de *Ser i temps* no li és possible a Heidegger determinar de forma justificada el sentit del ser. Això perquè, realment, entén el sentit del ser del *Dasein* com a temporalitat (l'essència de la comprensió del ser) “en el sentit de l'estructura temporal de l'acció intencional social, com l'horitzó 'sobre el qual' tota comprensió del ser és projectada”.<sup>330</sup> En veritat, doncs, des d'aquesta lectura pragmàtica, per a Heidegger el que és ser és especificat per la nostra comprensió del que és ser solament si el que és ser no és res més que les “condicions sota les quals nosaltres estariem garantits en pensar i afirmar que alguna cosa és, perquè la nostra intenció que això és seria acomplerta”.<sup>331</sup> En aquest sentit, Okrent addueix l'exemple que en fer present un ens en la percepció, tenim evidència (la nostra intenció és acomplerta) de la perceptibilitat del ens, no però de l'existència de l'ens en el sentit del fonament (del pretès sentit del ser) de la seva perceptibilitat. Així les coses, la crítica d'Okrent comporta entendre que la comprensió del ser dels ens que té el *Dasein* sols es pot realitzar des del seu horitzó intencional subjectiu estructurat de forma pragmàtica: la temporalitat del *Dasein*. Un horitzó, però, insistim, lligat a la subjectivitat i concebut de forma pragmàtica com a estructura d'acció, atès que la fonamental forma d'intencionalitat és l'acció pràctica, per la qual cosa l'anomena “temporalitat de l'acció pràctica” [*Temporality of practical action*].

En breu, temporalitat com 'la unitat de passat, present i futur no és res altre que l'estructura de l'activitat social intencionada en la mesura que com activitat és tant condició necessària com suficient per a la consideració del *Dasein* com adreçant-se a un ens passat o succés com a passat, a una entitat present o succés com a present, i a tot possible futur com a futur.<sup>332</sup>

<sup>329</sup> Okrent, M., *Heidegger's pragmatism, op. cit.*, pàg. 8.

<sup>330</sup> *Ibid.*, pàg. 205.

<sup>331</sup> *Ibid.*, pàg. 217.

<sup>332</sup> *Ibid.*, pàg. 195.

### 3.7

#### La interpretació lingüística

**Cristina Lafont** fa una interpretació lingüística de *Ser i temps* ometent la qüestió del temps com a horitzó comprensiu del ser. Per a aquesta intèrpret *Ser i temps* s'ha de llegir com una obra en què Heidegger, a partir de la transformació hermenèutica de la fenomenologia, estableix les bases fonamentals del “gir lingüístic” (seguint la tradició de Hamman, Herder i Humboldt) que serà plenament desenvolupat en escrits posteriors a la *Kehre*. Allò rellevant de *Ser i temps*, doncs, és que Heidegger substitueix el model bàsic de la percepció establert per la fenomenologia pel model de la comprensió [*Verstehen*]. Lafont sosté que el concepte clau de *Ser i temps* és “l'obertura del món” [*Welterschliessung*]. Aquest es refereix al fet que el món és un àmbit estructurat lingüísticament al qual estem “oberts”. En virtut d'aquesta “obertura del món” el món mateix ens és accessible de forma comprensible. Amb aquesta conceptualització del llenguatge, Heidegger fa front a les concepcions del llenguatge anteriors arrelades a la filosofies de la consciència.

[...] el reconeixement del caràcter simbòlicament mediat de la nostra relació amb el món permet superar al concepció tradicional del llenguatge com a mer 'instrument' per a la designació d'entitats independents del llenguatge, quedant manifest així el paper “constitutiú” del llenguatge en la nostra relació amb el món”.<sup>333</sup>

Aquest apuntament del gir lingüístic, segons Lafont, està articulat amb nitidesa en el previ plantejament central de *Ser i temps*. Allí indica el *factum* “que la nostra relació amb el món està mediada simbòlicament (o del fet que 'ens movem sempre en una comprensió del ser' i 'que la realitat sols és possible en una comprensió del ser)”,<sup>334</sup> del qual deriva la universalitat de la “preestructura del comprendre” [*Als-Struktur*] que constitueix precisament el nucli fonamental de la seva transformació hermenèutica de la fenomenologia.

---

<sup>333</sup> Lafont, C., *Lenguaje y apertura del mundo...*, op. cit., pàg. 18.

<sup>334</sup> *Ibid.*, pàg. 29.

## 4.

*Exposició sinòptica de la tesi*

En aquesta tesi, llegint *Ser i temps* com un conjunt de meditacions, exposem l'experiència del sentit del ser que ens suscita aquesta obra. Tal experiència pren la concreció d'una accessió a la revelació del no-res del ser-temps protooriginari des de i en la temporalitat extàtica-horitzontal. Segons això, sostenim que el projecte ontològic (l'anomenada ontologia fonamental) desplegat a *Ser i temps* té èxit i, discordant de la línia interpretativa ontològica "positiva relativa", sense necessitat de la *Die Grundprobleme...* com a reelaboració de la tercera secció no publicada de *Ser i temps*.

Bàsicament, la nostra experiència-tesi s'inspira en l'original lectura ontològica de Felipe Martínez Marzoa, seguida i aclarida per Arturo Leyte, que aguditza la de von Herrmann. També, en coordinació amb aquesta línia principal d'interpretació, assumim la forma de llegir *Ser i temps* de Jesús Adrián des de la perspectiva de la tradició de la cura de si i el singular concepte de mort com a situació-límit de William D. Blattner.

Al desenvolupament de la nostra experiència, pel seu caràcter essencialment qüestionador, l'hem denominat "experiència-qüestió", i a la consumació de la qual "experiència-resposta". Justament defensem que és en aquesta resposta a manera d'experiència fenomenològica-hermenèutica a la qüestió del sentit del ser que rau l'èxit de l'ontologia fonamental de *Ser i temps* a *Ser i temps*. Atès que supera la inapropiada metodologia teòrica, la lògico-causal, que constreny habitualment als intèrprets a malentendre aquesta obra i, d'aquesta manera, a decretar la inconsistència de la seva ontologia fonamental.

L'experiència-qüestió, com a manifestació de la nostra lectura ontològica, ens ha donat a conèixer, gràcies a l'esforç fenomenològic-hermenèutic que li és inherent, que l'ontologia fonamental està fonamentada ontològicament, i no òntica. Ja des del prefaci i la introducció tenim experiència d'aquest basament ontològic, i de la consegüent interpretació ontològica del *Dasein*, gràcies a l'experiència del pla immanent de la "unitat de comprensió del ser". El resultat és que nosaltres, com a *Dasein*, som expressió del ser comprensiva del ser, és a dir, som horitzó de comprensió del ser. I més essencialment: som temporalitat en relació essencial amb la temporalitat extàtica-horitzontal des de i en la qual es comprèn el ser. Aquesta unitat composta per la relació essencial de la temporalitat i la temporalitat extàtica-horitzontal (sentit del nostre ser-sentit del ser) l'hem experimentat a *Ser i temps* com a temps originari. I el ser, en tant que allò revelable-comprensible des de i en el temps originari, i més originari que aquest, l'hem anomenat "temps protooriginari". D'acord amb això, l'experiència-qüestió ens permet respondre

a la qüestió del sentit del ser plantejada per Heidegger perquè gràcies a ella se'ns revela el no-res (ja que el ser és no-res originari essencial a l'ens) del ser en tant que temps protooriginari des de i en el temps originari.

A més a més, sostenim que el desenrotllament exitós de l'experiència-qüestió al llarg de les meditacions de *Ser i temps* porta en si un accés progressiu a la nostra forma d'existència pròpia. Que l'aproximació gradual al ser és un procés d'autodescobriment personal en què ens anem singularitzant a manera pròpia. Per això, ens obrim plenament a l'experiència-resposta des de i en la nostra existència pròpia: essent nosaltres-mateixos.

Nogensmenys, la mateixa experiència ontològica ens ha convençut que el camí vers a la propietat de ser des de i en la qual se'ns revela el ser-temps protooriginari no resulta d'una planificació voluntària. Més aviat, l'inici i el desenvolupament de l'experiència-qüestió té lloc principalment en la lectura del prefaci i la introducció, on es fa sentir la guia determinant del llenguatge del ser des de i en la nostra comprensió preontològica. Amb tot, no n'hi ha prou amb aquest influx decisiu del ser, atès que és menester, sota la guia del ser, que nosaltres elegim lliurement existir pròpiament. En suma, d'acord amb la nostra experiència, el projecte ontològic de *Ser i temps* reïx a *Ser i temps* de manera lliure sota la guia-determinació del ser.

Finalment, per la seva naturalesa fenomenològica-hermenèutica, l'experiència-qüestió ha estat una exercici de radicalització fenomenològica de la mateixa ontologia fonamental de Heidegger. El resultat d'això ha estat justament el nostre desacord amb l'avaluació negativa de Heidegger sobre la viabilitat del seu projecte ontològic i la comprensió de les causes d'aquesta inadequada frustració.

***SER I TEMPS: UNA EXPERIÈNCIA DEL TEMPS***  
**COM A HORIZÓ COMPRENSIU DEL SER**

## **II.**

### **MEDITACIONS**

### **ELEMENTALS<sup>1</sup>**

Introducció a l'analítica existenciària  
(Prefaci i "Introducció" de *Ser i temps*)

---

<sup>1</sup> Aquesta primera etapa de meditació comprèn el prefaci i el primer i segon capítols de la "Introducció" (Heidegger, M., GA 2, pàgs. 2-53) .



## 1.

### *L'experiència general de la "unitat de comprensió del ser"*<sup>2</sup>

#### 1.1

##### Meditació 1: Crisi i immersió en una experiència ontològica amb *Ser i temps*<sup>3</sup>

A nivell general, amb el prefaci Heidegger té el propòsit explícit, tot utilitzant el passatge 244a del *Sofista*, d'indicar-nos la temàtica central i l'objectiu de l'obra, així com la necessitat d'assolir aquest últim. Però, a més a més, a mode implícit, al mateix temps ens endinsa, o més exactament, ens "fica" desvetllant la nostra disposició meditativa, i d'antuvi sense adonar-nos ni voler-ho, en el caràcter problemàtic inherent en el tòpic central de *Ser i temps*. Aquest emplaçament tàcit tindrà una funció crucial, atès que únicament en el si d'aquest ens serà possible avançar progressivament en el curs de les properes meditacions en la consecució cada cop més transparent de la finalitat de *Ser i temps* i de la seva immanent necessitat.<sup>4</sup>

No hi ha dubte que el tema central sobre el qual haurem d'enfocar l'atenció és la nostra comprensió del ser, la problemàtica de la qual requereix, d'acord amb Heidegger, a fi de dissoldre-la, que ens la qüestionem amb profunditat. En coherència amb això, l'objectiu central de *Ser i temps* al qual s'ha d'adreçar el nostre esforç meditatiu és en l'efectuació d'un preguntar relatiu a la nostra comprensió del ser: "L'elaboració concreta de la pregunta pel sentit del ser és el propòsit del present tractat".<sup>5</sup> En efecte, del que es tracta és que siguem capaços de plantejar<sup>6</sup> de nou i elaborar la pregunta pel sentit del ser. Naturalment, de forma immediata se'ns fa palès un vincle íntim entre la comprensió del ser i el sentit del ser, la dilucidació del qual el mateix fil meditatiu el durà a terme més endavant amb més nitidesa. El que sí d'entrada ens sembla que és rellevant de comentar és la naturalesa d'aquesta recerca que hem de realitzar. Perquè no és una interrogació qualsevol, sinó ontològica, i en virtut d'això, va més enllà del preguntar que usualment duem a terme sobre això i allò proper quotidià, sigui en la seva vesant oral o escrita, i

---

<sup>2</sup> L'experiència fonamental a nivell general de la "unitat de comprensió del ser" està basada en la lectura del prefaci i la "Introducció" de *Ser i temps* (*ibid.*, pàgs. 2-53).

<sup>3</sup> Aquesta meditació abraça el prefaci (*ibid.*, GA 2, pàg. 2).

<sup>4</sup> Estem d'acord amb Greisch que el prefaci no té ni molt menys una mera funció decorativa, sinó que té un rol inicial i cabdal en el desenvolupament de l'experiència del sentit del ser. Cf. Greisch, J., *Ontologie et temporalité*, *op. cit.*, pàg. 71. En aquest sentit també s'expressa Sallis: "El passatge del *Sofista* no és simplement preliminar sinó, al contrari, dona llum a la manera en la qual *Ser i temps* comença" (Sallis, J., "Where does *Being and time* begin?", *op. cit.*, pàg. 99).

<sup>5</sup> Heidegger, M., GA 2, prefaci.

<sup>6</sup> En alemany, plantejar una pregunta es diu: *eine Fragen stellen*, a saber, posar una pregunta o establir-la. Ara bé, Heidegger vol emfasitzar el caràcter *executiu* que és propi del plantejament de la pregunta. Una pregunta és una acte de l'existència humana, és quelcom que s'ha de fer; d'aquí que en català com en castellà es digui també "fer" una pregunta (Rivera, J. E., "Notas del traductor", *op. cit.*, pàg. 451).

amb independència de l'esforç reflexiu que impliqui. El que promou aquest prefaci, diferentment, és que irrompi un plantejament inquiridor que arrela i brolla del nostre dedins, del nostre ser, de forma que porta en si no sols un canvi de comportament sinó un sorgiment gradual d'una altra manera de ser, la pròpiament nostra.

A més, Heidegger ens exposa el perquè és necessari reconsiderar la pregunta ontològica. D'una manera sumària, com ja s'ha insinuat abans, és perquè hi ha un problema en la nostra comprensió del ser, l'inicial captació del qual ens sumeix ja en el preguntar i la percepció de la necessitat d'efectuar-lo, com també tal immersió notem que alhora els intensifica.<sup>7</sup> No obstant, l'aporia en què ens trobem ens és transmesa amb més concretesa per Heidegger a través del recel que mostra el protagonista del passatge del *Sofista* respecte a la nostra confiança en la comprensió del ser.<sup>8</sup> En boca de l'estranger d'Elea, de forma clara, som instigats a dubtar de la nostra ferma creença, arrelada en el costum, que comprenem allò que és el ser quan expressem de forma habitual la paraula "ser". Això, emperò, no amb la intenció que acabem discernint que no hem copsat realment el vertader significat lingüístic de la paraula "ser". El motiu, altrament, és que advertim la nostra situació epistemològica real, la de la incomprensió del ser, de manera que siguem transparents a la credulitat extrema en la nostra avesada manera de comprendre el ser, la qual cosa no fa res més que castrar la sensació de perplexitat davant la seva deficiència. És des d'aquest estat d'alerta i desconcert<sup>9</sup> que, en absolut sentim que procedeixi d'una causa exterior, sinó del nostre mateix dedins tot i que sense que nosaltres ho haguem decidit, talment com si aquestes primeres paraules del prefaci les expressés en realitat el punt més íntim del nostre ser,

---

<sup>7</sup> Aquesta immersió-pregunta que sentim ja a l'inici de *Ser i temps* ens sembla equiparable amb el desarrelament del qual parla Marzoa. Certament, porta en si un escapament del ser que, que justament és el que ens situa en la nostra existència comprensiva impròpia, però que alhora possibilita l'efectuació del preguntar en què estem immersos: "Certa pregunta comporta el desarrelament [*desarraigo*], sols per ell és possible, i a la vegada és aquesta mateixa pregunta la que constitueix la reclamació de l'arrelament [*arraigo*] [...]" (Marzoa, F. M., *Heidegger y su tiempo*, op. cit., pàg. 13).

<sup>8</sup> Com Greisch ens explica, Plató posa en boca de l'estranger, "un personatge conceptual", el desconcert [*l'embarass*] indicador d'una ruptura amb l'ontologia parmenideana, la qual es troba encara massa pròxima al mite per complir el rigor conceptual propi que l'aprehensió del ser exigeix. De la mateixa manera, i salvant les diferències, Heidegger com l'estranger, expressa el desconcert que trenca amb el discurs ontològic habitual en tant que inadmissible fenomenològicament. En aquest sentit, "nosaltres ens trobem realment en la situació enganyadora de l'estranger platònic: en una espècie de "grau zero de comprensió", entre un discurs ontològic inservible infactible i a la recerca d'un discurs inèdit, que encara no existeix" (Greisch, J., *Ontologie et temporalité*, op. cit., pàg. 72). Per això, volem ressaltar, molt d'acord amb Greisch, que l'important no és aquesta o aquella tesi ontològica, sinó el desconcert mateix, el problema en què ens immergeix el filòsof alemany. En efecte: "No solament no sabem millor que Plató i Aristòtil allò que 'ser' vol dir, sinó que nosaltres hem oblidat completament el planteig de la qüestió!" (*ibid.*). En suma, és al plantejament de la qüestió al qual ens aboca de forma misteriosa aquest prefaci. També cf. *ibid.*, pàgs. 71-73.

<sup>9</sup> Com diu Sallis, el començ de *Ser i temps* no l'hem de situar en el lloc que l'estranger ha assolit quan ens planteja la qüestió del sentit del ser, sinó més aviat en el lloc ocupat per aquells que no estan perplexos sobre el ser, els qui no tenen comprensió per la qüestió. I en aquí, segons l'estudiós anglès, rau la tasca del començament: "[...] posar-nos en el camí a través de la perplexitat [*perplexity*] en el desplegament del sentit de la qüestió sobre el sentit del ser, en un compromís per a la qüestió" (Sallis, J., "Where does *Being and time* begin?", op. cit., pàg. 101 [subratllat de l'autor]).

que sentim que ens aporta l'energia suficient per moure'ns, preguntant, a esclarir el recòndit sentit del ser, l'àmbit que ens permet comprendre el ser i ens possibilita copsar els múltiples significats que pot tenir el concepte "ser".<sup>10</sup> Realment, la prova més diàfana de l'hegemonia de tal incomprensió la tenim amb la resposta categòrica negativa a la qüestió: "tenim avui una resposta a la pregunta sobre el que pròpiament volem dir amb la paraula 'ens'?"<sup>11</sup>

Amarats d'aquest clima creixent de desconfiança epistemològica ens és impossible retrocedir en l'incessant endinsament involuntari en la regió des d'on s'inicia la pregunta pel sentit del ser.<sup>12</sup> Tal internament que, no sols ens fa adonar de la necessitat de l'empresa de *Ser i temps*, sinó que comencem a veure'l com a necessari que s'esdevingui en nosaltres, s'aguditza quan, de forma xocant, constatem que Heidegger mateix se sent qüestionat. En efecte, és explícit que, en realitat, el preguntar pel sentit del ser és el producte de l'autopreguntar-se de Heidegger pel sentit del ser des d'una comprensió del sentit d'aquesta pregunta molt més avançada. En raó d'això, naturalment, no podem comparar-nos amb l'autor, puix que aquest ens exhibeix un saber més profund que el capacita a fer-nos sentir descontents per l'absència de la pregunta pel ser. D'altra banda, però, la rellevància del fet que també se senti concernit ell mateix en aquesta credulitat ontològica, ens dona a conèixer que ens vol acompanyar en tot moment en aquesta aventura ontològica. En altres paraules, estem tots engatjats, l'autor i nosaltres, en la urgència de

---

<sup>10</sup> Heidegger, com veurem, en la repetida frase "la pregunta pel sentit del ser", escriu a vegades la paraula "ser" sense cometes, i altres, amb cometes. En el primer cas ens incita a preguntar-nos pel ser, mentre que en el darrer cas, el referent del qüestionament és el sentit de la paraula "ser", per bé que també el tema de fons en qüestió és sempre el ser. En relació al que acabem de dir, doncs, estem totalment d'acord amb Carman, el qual critica contundentment l'objecció de Tugendhat que Heidegger combina la qüestió del sentit del ser amb la qüestió del sentit de (la paraula) 'ser'. En paraules de Carman: "Heidegger és veritat que utilitza dues formulacions de manera intercanviable, però la distinció em sembla irrellevant en el seu tractament de la qüestió, ja que el seu argument no té res a veure amb l'ús lingüístic com a tal. Per als propòsits de Heidegger, preguntar pel sentit de (la paraula) 'ser' és simplement una altra forma retòrica de pregunta que significa *ser*" (Carman, T., *Heidegger's Analytic*, op. cit., pàg. 8). En aquesta línia, Marzoa realça que "sentit" és un terme provisional, deliberadament indeterminat i absolutament formal que en tant que ho és "del ser", no ho és d'una paraula, i que s'haurà de determinar justament el seu significat en el desenvolupament de l'experiència. En efecte: "El 'sentit de ser' del qual parla Heidegger, no és el que ordinàriament s'entén per "el sentit de" una paraula, però és l'únic que permet atribuir sentit a la paraula" (Marzoa, F. M., *El sentido y lo no-pensado...*, op. cit., pàg. 7). En suma, com recalca Grondin, Heidegger no és un filòsof analític, no demana en absolut diafanitat lèxica, sinó claredat sobre el ser referit en la pregunta pel sentit del ser. Cf. Grondin, J., "La destrucció hermenèutic-fenomenològica de la pregunta per el ser (§§1-6), a: Rodríguez, R. (coord.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger...*, op. cit., pàg. 21.

<sup>11</sup> Heidegger, M., GA 2, prefaci.

<sup>12</sup> Aquesta pregunta i la seva resposta ja ens anuncia que l'experiència que ens vol suscitar Heidegger és especial. Com diu Masis, "ens trobem davant d'un tipus d'investigació que té característiques especials, puix que l'express propòsit d'elaborar la pregunta sembla suggerir que *Ser i temps* té la següent missió: ensenyar-nos a preguntar" (Masis, J., "Pensar el Desierto Contra el Desierto. Estrategias Prolegomenales para Leer Ser y Tiempo de Heidegger", a: *A Parte Rei* 65 (2009), pàg. 2). En aquest sentit, creiem, a l'igual que aquest autor, que és clau per entendre la naturalesa de l'experiència que s'ha de desenvolupar en nosaltres, que compreguem el prefaci, malgrat que, certament, l'estudi de l'obra heideggeriana l'ha obviat en fer prevaldre l'opinió que Heidegger és un ontòleg més, i en conseqüència, fa ontologia habitual. En suma, la importància del desplegament del preguntar filosòfic a l'entorn del ser posada en aquest prefaci, ja ens indica que l'experiència ontològica que serà desplegada en el curs de *Ser i temps* serà interrogadora, així com la seva resposta totalment allunyada de les respostes ontològiques tradicionals centrades en la no diferenciació del ser i de l'ens, per la qual cosa, cap mena de resposta temàtica-òntica sobre el ser serà el fitó.

tenir present que en el nostre ser regna una absència de crítica respecte la familiaritzada comprensió del ser, la qual cosa provoca justament que no compreguem pròpiament el ser ni puguem adonar-nos-en i fressar un camí comprensiu propi. En suma, ens és necessari, a fi de pervenir una comprensió pròpia del ser, de “plantejar de nou la pregunta pel sentit del ser”.<sup>13</sup>

D’acord amb el que hem dit, a la primeria del curs meditatiu distingim ja a mode conceptual, per bé que ni molt menys amb completesa, dues menes de comprensió del ser. D’una banda, aquella amb la qual estem avesats i vivim quotidianament, la familiar i impròpia que es caracteritza per estar mancada d’actitud autocrítica. I de l’altra, la pròpia que, naturalment, encara no la vivim perquè no compremem pròpiament el ser i que requereix per aparèixer el desenvolupament d’aquesta perplexitat naixent envers la injustificada credulitat de la impròpia. D’aquí que ja podem anticipar que la dinàmica de la pregunta pel sentit del ser serà el procés de transició de la comprensió impròpia del ser a la pròpia. Però essent més exactes, i atenint-nos a la idiosincràsia del plantejament de la qüestió del ser, hem de ser conscients que allò que ens vol suscitar *Ser i temps* no és solament una modificació de la nostra comprensió des d’un punt de vista cognoscitiu, sinó del nostre ser comprensiu, a saber, de la nostra forma de ser i, correlativament, d’existir aquí i ara. D’entrada, doncs, comencem a pressentir que en aquesta experiència ens veurem empenyats a canviar la nostra forma d’existència: a transitar a una comprensió pròpia que ara per ara ens és ignota, i això mitjançant la posada entre parèntesi i desmantellant la nostra no qüestionada, còmoda i inadequada comprensió quotidiana del ser que articula significativament la que tenim del nostre ser, dels altres i del món que ens envolta. Conseqüentment, ens queda clar des d’un principi que l’experiència ontològica en la qual estem embarcats i que hem de desenvolupar en les meditacions que vindran no és un exercici purament reflexiu allunyat de la vivència del dia a dia que ha de culminar amb un concepte o una definició immaculada del que és el ser. Diferentment, consistirà amb una conceptualització especial en virtut del seu lligam íntim amb l’experiència més íntima de la nostra existència.

D’entrada, doncs, aquestes línies inicials ens causen molt de respecte perquè ens exhorten a una temptativa de molta envergadura. La interpel·lació, en efecte, és demolidora, no obstant, és la indefectible primera passa en el nostre endinsament en la pregunta pel sentit del ser. Així, de bell començament, sense ni proposar-nos-ho, ens veiem abocats, incòmodes per l’asfíxia de la sospita, a posar en marxa el planteig i elaboració la pregunta ontològica.<sup>14</sup> Així, a pesar que no

---

<sup>13</sup> Heidegger, M., GA 2, prefaci.

<sup>14</sup> Com reconeix Rodríguez, aquesta atracció del missatge heideggerià es remunta als inicis de la seva activitat docent: “Probablement, la capacitat de Heidegger, reconeguda des dels seus primers temps de docència, de fer reviure vells problemes de la filosofia [en aquest cas, el de la pregunta pel ser] com si fossin peremptòriament actuals i que l’oient (o el lector) se sentís immediatament concernit per ells, ja està actuant des de la primera pàgina de *Ser i temps*” (Rodríguez, R., “Presentación”, *op. cit.*, pàg. 11) [claudàtors de l’autor].

ens n'adonem, inevitablement i irreflexiva, en concomitància amb la immersió en la pregunta pel sentit del ser comença a descloure's en el nostre interior una crisi capitanejada per la malfiança en la nostra manera de ser comprensiva en què vivim i en el dogmatisme comprensiu a la qual aquesta ens arrossega. Però és des de i en aquest incipient estat crític en què estem immersos, a desgrat de la incomoditat que ens fa sentir, que brolla l'energia inicial per a emprendre adequadament l'escomesa inicial de la pregunta pel ser, mentre que el seu desenvolupament i finalització seran necessaris per a la realització exitosa del seu plantejament. Amb tot, aquest profund recel que ens ha irromput no implica que, com qui diu, esborrem la nostra comprensió habitual, a saber, no es tracta que renunciem al que som quotidianament. Al contrari, la comprensió impròpia ha de ser el punt de partida del trànsit que hem d'iniciar; tanmateix, això sols és possible d'una única manera: tenint un cert guiatge d'una comprensió pròpia, malgrat encara no aclarida, del ser. Tal lligam essencial entre la comprensió impròpia i aquesta comprensió, diguem-ho així, fosca però pròpia del ser, igual com el rol previ i guiadador d'aquesta darrera, posa en clar que la pregunta pel sentit del ser, partint de la nostra comprensió del ser, trobarà la seva "resposta" a través d'una dinàmica en espiral en direcció cada cop més fonda a l'"indret" des d'on comprenem originàriament el ser.

Un altre tret que ens salta a la vista referent a la qüestió del ser és la seva no-novetat. En efecte, el pensador de la Selva Negra ens remarca dos cops que no és nova i, a més a més, en la segona vegada associa el caràcter de no-novetat amb el "despertar": "serà necessari, ara com ara, despertar novament una comprensió per al sentit d'aquesta pregunta".<sup>15</sup> Amb aquest apèndix informatiu captem una major amplitud significativa al caràcter de no-novetat: no sols que la pregunta que comencem a fer-nos s'havia realitzat en un temps anterior, sinó que està adormida, i per això cal despertar-la. És cert, que en aquests moments el perquè d'aquest caràcter "antic" i "adormit" de la pregunta que hem d'elaborar és enigmàtic, i això incrementa l'estat d'estranyesa en què ens trobem alhora que ens interna més en el preguntar, tot despertant més en nosaltres la pregunta pel sentit del ser. De bell antuvi, doncs, aquest introductori exercici meditatiu ens encamina a adonar-nos que l'adormiment de la pregunta pel sentit del ser està lligat a la comprensió habitual i impròpia del ser, i d'altra part, que el seu despertament ho està amb la comprensió pròpia poc clara. Així doncs, amb més precisió, se'ns fa avinent que el sentit del ser se'ns oculta per mor de l'hegemònica comprensió corrent impròpia del ser, i que solament se'ns pot mostrar en fer efectiva una transparent comprensió pròpia del ser. En suma, el prefaci, ens autoritza a establir des de l'inici una equiparació entre el sentit i la comprensió, i amb això, com ja inferíem en analitzar la formulació heideggeriana del l'objectiu de *Ser i temps*, a tenir el

---

<sup>15</sup> Heidegger, M., GA 2, prefaci.

convenciment de l'existència d'un nexa íntim entre la comprensió del ser i del sentit del ser. A resultes d'això, podríem dir, parlant amb més pregonesa, que allò que cerquen les meditacions heideggerianes és que duem a terme una experiència desvelant del sentit del ser a partir d'un estat de perplexitat (un despertar)<sup>16</sup> davant de la foscor ocultant en què estem immersos respecte el sentit del ser en la nostra comprensió habitual impròpia del ser.<sup>17</sup>

En vista d'això, no hi ha cap ombra de dubte que el rol del sentit del ser és crucial en l'èxit de l'empresa que ens proposa el pensador alemany. És des d'ell i en ell que podem accedir a una comprensió pròpia del ser, i la causa d'això se situa en el fons en l'existència d'una unió essencial entre el ser i el sentit del ser. Per això entenem, que si volem comprendre pròpiament el ser i així accedir-hi amb adequació, hem de preguntar-nos pel seu sentit; en definitiva, que l'accés originari al ser es realitza des de i en el sentit del ser que ens permet la seva comprensió.<sup>18</sup> Ara bé, Heidegger ens adverteix que el sentit del ser, comprès essencialment, és el temps entès com a horitzó comprensiu del ser.<sup>19</sup> D'aquí que la passa determinant en el desenrotllament exitós de la ja nostra qüestió ontològica “és la interpretació del *temps* com horitzó [*Horizont*] de possibilitat de tota comprensió del ser en general”.<sup>20</sup> Un temps, emperò, que, d'acord amb la definició reduïda que ens ofereix el filòsof alemany i l'estat crític inicial en què ens trobem, ja capim que no és el

---

<sup>16</sup>Aquesta perplexitat inicial en què caiem ens sembla que la descriu d'una forma magnífica Marzoa quan es refereix al despreniment [*desapego*]. Efectivament, desconcertats sentim que “la pregunta mateixa comporta alguna cosa així com un despreniment (desapego) davant la cosa i les coses en el seu conjunt” (Marzoa, F. M., *Heidegger y su tiempo*, op. cit., pàg. 11). Aquest original intèrpret utilitza expressions com ‘despreniment’, ‘ruptura amb les coses’, ‘una distància davant les coses’ o ‘un enfonsar-se les coses’ que, al nostre parer, retraten fidedignament la nostra nova situació existencial suscitada per la força de la interpel·lació heideggeriana i que esdevé la condició per a la realització de la pregunta pel ser. Perquè, com molt bé explica Marzoa, de fet, el que notem, i de forma viva i ardent, és l'allunyament del ser, el desarrelament [*desarraigo*], la qual cosa porta en si un arrelament ignorat-omès, però que alhora és font d'adonament del desarrelament que es manifesta en repetir la pregunta pel sentit del ser. Certament, en el fons, “no és motiu de la pregunta allò en el qual senzillament s'està; és qüestió allò que d'alguna manera s'escapa o es perd” (*ibid.*).

<sup>17</sup> Efectivament, aquest despertar està lligat essencialment a la irrupció de la reflexió autocomprensiva de caire natural i filosòfica que arrenca, en quant contramoviment, de la nostra existència, i més exactament, de la crítica del coneixement immediat i habitual que tenim sobre la nostra existència. Un contramoviment que, com Rodríguez relata, apareix ja en certs passatges molt significatius de l'informe Natorp i del curs de 1921-1922, en els quals parla d'un “‘contramoviment’ [Gegenbewegung] engendrat en la pròpia facticitat, d'on arrenca la possibilitat d'interpretació genuïna” (Rodríguez, R., *La transformació hermenèutica de la fenomenologia*, op. cit., pàgs. 204-206).

<sup>18</sup> Com Marzoa ens indica amb contundència, la pregunta pel ser, o sia de què és el ser, de com conèixer-lo, es resol, s'acompleix, quan aquesta pregunta es transforma en pregunta pel sentit del ser, a saber, quan s'adreça al sentit del ser. Dit altrament: la resposta a la pregunta pel ser és l'experiència del sentit del ser fruit de l'elaboració de la pregunta pel sentit del ser. Perquè, com veurem més endavant, com ja experimentem de forma inicial en aquesta meditació, “la ‘pregunta pel ser’ o ‘pregunta del ser’ s'enuncia a *Sein und Zeit* com *Frage nach dem Sinn von Sein*. Precisament *Der Sinn von Sein* és *Das Erfragte*, allò al qual la pregunta tendeix, allò amb la manifestació del qual s'hauria acomplert l'objectiu de la pregunta” (Marzoa, F. M., *El sentido y lo no-pensado...*, op. cit., pàg. 7). Efectivament: “és la ‘qüestió del sentit del ser’ que cal comprendre per esclarir la ‘qüestió del ser’” (Beaufret, J., *Entretiens avec Frédéric de Towarnicki*, PUF, Paris, 1984, pàg. 40).

<sup>19</sup> Com diu Greisch, la qüestió del ser i l'horitzó són u, i ens indica que “nosaltres hem haver-nos-la amb un pensament que hom pot qualificar de ‘transcendental’, essent l'objectiu de determinar les condicions de possibilitat d'una comprensió del ser” (Greisch, J., *Ontologie et temporalité*, op. cit., pàgs. 73-74).

<sup>20</sup> Heidegger, M., GA 2, prefaci.

que usualment entenem i fem servir, o sia, el d'índole cronològica. Més aviat és un temps que podríem dir originari, el que és plenament el sentit del ser,<sup>21</sup> pel fet que justament se'ns revela com a "indret" primitiu, ocult i determinant per la comprensió del ser (l'horitzó comprensiu del ser) i la font del nostre introductiu emplaçament crític en la qüestió ontològica que, ara per ara de forma esotèrica, experimentem com a expressió més profunda del nostre ser.

Així doncs, el sentit del ser es defineix temporalment, i és operatiu, per dir-ho així, com a temps originari. Per aquest motiu, hem de tenir clar des d'ara que, en darrer terme, serà el temps originari allò que haurem d'experimentar-desvelar en el curs de les meditacions futures a fi i efecte de reeixir en l'elaboració de la pregunta pel ser i, consegüentment, assolir la comprensió pròpia del ser. Dit amb altres paraules: que, en el fons, la "resposta" a la qüestió ontològica és troba en experimentar el temps originari i no en una accés directe al ser. La raó fonamental estriba en el fet que el límit comprensiu del ser, o sia, l'àmbit més proper del ser al qual podem arribar en la nostra comprensió és el temps originari en tant que horitzó comprensiu del ser.<sup>22</sup> En virtut d'això, entenem més el caràcter provisional<sup>23</sup> de l'experiència del temps originari. Per un costat, aquesta es pot considerar no-definitiva en el sentit que, com qui diu, el temps originari no és la meta definitiva, sinó el ser que se'ns revela des de i en ell. Per l'altre, per mor de la seva naturalesa del ser, no n'atenyerem mai una experiència concloent a manera de "resposta" final definitiva, no obstant sí suficient. Finalment, segons això, se'ns fa avinent de forma molt fosca que si des de i en el temps originari transitem al ser, això significa que el ser és, per dir-ho així, temps encara més originari, allò essencial al temps: el temps protooriginari.<sup>24</sup>

---

<sup>21</sup> Tal com accentua Greisch, el lligam essencial entre el sentit del ser i el temps es palesa des de l'inici: "no es tracta tant de posar en relació dues entitats metafísiques, 'temps' i 'ser', sinó d'establir una connexió forta entre la qüestió del sentit del ser i el temps com a 'horitzó' de la comprensió del ser" (Greisch, J., *Ontologie et temporalité, op. cit.*, pàgs. 73-74).

<sup>22</sup> En l'experiència del sentit del ser, doncs, es tractarà d'aclarir el temps com a horitzó comprensiu del ser que en la vida quotidiana ens queda fosc. D'acord amb això, experimentem ja inicialment que serà en l'aclariment progressiu de l'horitzó comprensiu del ser que accedirem progressivament a experimentar el ser. En aquest sentit, creiem que s'ha de matisar la idea de Macquarrie i Robinson que el terme "horitzó" no es pot ampliar ni anar-hi més enllà: "Heidegger sembla pensar sobre aquest [l'horitzó] més com alguna cosa la qual no podem ampliar ni anar més enllà [...]" (Mac.-R., pàg. 20) [claudàtors de l'autor]. D'una banda, estem d'acord amb aquests exegetes que, certament, l'experiència ontològica de *Ser i temps* sols és realitzable pel *Dasein* des de i en el temps entès com a horitzó comprensiu del ser; però per altra banda, defensem que sí que podem anar més enllà de l'horitzó, sense és clar, per dir-ho així, sortir-hi; això succeeix justament quan l'aprofundim en aclarir-lo, la qual cosa és el que ens sembla que es durà a terme en la meditació heideggeriana. En suma, l'aclariment de l'horitzó comprensiu del ser l'equiparem a un aprofundiment-trànsit en el mateix horitzó que ens acosta al ser essencial a tal horitzó.

<sup>23</sup> Certament, la interpretació habitual, seguint el pla del tractat, és que el caràcter provisional de la investigació es deu al fet que era menester una segona part de *Ser i temps* on seguint el fil conductor de la "Primera part" es fés una destrucció ontològica. No obstant, nosaltres interpretem també aquesta provisionalitat com a relativa a l'experiència del sentit del ser, de forma que es refereix principalment a l'experiència des de la qual i en la qual comprenem el ser. Així, l'acabança de l'experiència ontològica posaria l'accent ja en el ser accedit comprensivament des de i en el sentit del ser, amb el benentès que sempre hi ha possibilitat d'aprofundiment major en el ser, o sia, que el ser mai es revela plenament tal i com és. No obstant, el reeiximent de l'experiència-qüestió ens ha de permetre atènyer la revelació del ser.

<sup>24</sup> Des d'ara endavant, quan parlem del ser, independentment que assenyallem o no que és el temps protooriginari escrivint "ser-temps protooriginari", entenem que és temps essencial al temps originari: temps protooriginari o el

## 1.2

## Meditació 2: Dilucidació preliminar de la confusió ontològica i fonamentació de la viabilitat de l'experiència ontològica<sup>25</sup>

Amb aquesta meditació, junt amb les altres que componen les de caire fonamental, ens hem d'introduir i familiaritzar molt més amb el preguntar pel sentit del ser. Hem de sentir, potenciant molt més la guspira crítica de l'anterior meditació, una major necessitat de plantejar-nos la susdita qüestió.<sup>26</sup> Respecte a això, Heidegger se'ns adreça sense equívocs: “nosaltres volem, per tant, portar la discussió dels prejudicis només tan lluny que esdevingui raonable la necessitat d'una reiteració de la pregunta pel sentit del ser”.<sup>27</sup> Sí, per avançar en aquesta direcció, ara haurem de posar l'atenció en els nostres prejudicis, els quals són els que alimenten la convicció que no hi ha cap defecte en la nostra comprensió del ser; de manera que, ignorants i immunes a la crítica per mor d'aquesta confiança irreflexiva, ens mantenim en la incomprensió ontològica. Per tant, la qüestió central ara mateix és adonar-nos de la confusió ontològica en què estem immersos en la nostra vida diària que s'expressa visiblement en la nostra incapacitat de discriminar el ser i l'ens.<sup>28</sup>

A fi d'esclarir la nostra confusió ontològica, però, no hem de fer una reflexió de tipus lògica. Més aviat, ens cal endegar una meditació profunda a la qual el pensador alemany es refereix amb els termes “discussió” [*Diskussion*] o “consideració” [*Erwägung*].<sup>29</sup> Així, tot incrementant la

---

temps en tant que temps.

<sup>25</sup> Aquesta meditació comprèn el contingut del paràgraf 1 i una part del paràgraf 2 del capítol primer de la “Introducció” (Heidegger, M., GA 2, pàgs. 3-8).

<sup>26</sup> Abonem el parer de Sallis que la tasca del començament de *Ser i temps*, la del moviment des de la nostra perplexitat a l'engatjament amb la qüestió del ser, s'acompleix en el capítol primer de la “Introducció”. Cf. Sallis, J., “Where does *Being and time* begin?”, *op. cit.*, pàg. 102. Per tant, d'acord amb la nostra lectura, amb el benentès que el desvetllament de la perplexitat té lloc en el desconcertant prefaci que activa l'atenció vers la nostra impròpia comprensió del ser, bàsicament, la immersió plena en la pregunta ontològica es produirà en les meditacions 2-5 (cf. 1.2-1.5, pàgs. 147-193).

<sup>27</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 4.

<sup>28</sup> El ens, d'acord amb Heidegger, són “tot allò sobre el que parlem, esmentem, allò respecte al qual ens comportem d'aquesta o aquella forma [...] també el que nosaltres mateixos som, i el mode com ho som” (*ibid.*, pàg. 9).

<sup>29</sup> És de gran rellevància, d'acord amb la nostra lectura, el significat profund del terme *Erwägung* de la frase del final del paràgraf 1: “Die Erwägung der Vorurteile machte aber zugleich deutlich [...]” (*ibid.*, pàg. 6). Primerament, estem en desacord amb les traduccions de Martineau i Marini perquè donen peu a entendre, en tant que comprenen aquest vocable com un “enumerar” o “mencionar” respectivament, que la lectura de *Ser i temps* no exigeix cap mena de reflexió pregona, raó per la qual bandegen la intensa consideració a la qual ens commina Heidegger sobre els prejudicis. Vegeu: “Toutefois, notre énumération des préjugés a en même temps montré [...]” (Mart., pàg. 26) i “La menzione di questi pregiudizi ha però anche chiarito [...]” (Marini, pàg. 29). Les altres traduccions, en principi, ens semblen adients: “Pero la consideración de los prejuicios ha puesto al par en claro [...]” (Gaos, pàg. 13-14); “La consideración de los prejuicios nos ha hecho ver [...]” (Rivera, pàg. 25.); “La discussion de ces préjugés confirme d'ailleurs [...]” (B.-DeW., pàg. 20); “However, consideration of the prejudices has made it clear at the same time [...]” (Stamb., pàg. 3); “By considering these prejudices, however, we have made plain [...]” (Mac.-R., pàg. 24); “Dall'esame dei pregiudizi che abbiamo passato in rassegna [...]” (Volpi, pàg. 16); “Mais l'examen de ces préjugés a rendu clair [...]” (Vézin, pàg. 28). Cal precisar, però, que creiem que, a fi de copsar bé el sentit de *Erwägung* o *Diskussion* a *Ser i temps*, cal tenir en compte que la seva triple connotació: primera, és un examen curós i amb detall; segona, s'hi raona presentant consideracions favorables i adverses, i tercera, i la més transcendent, les dues anteriors es fan meditant, o sia, pensant amb una profunda atenció, la qual cosa fa avançar el pensament de l'àmbit mental a l'essencial. En síntesi, per a nosaltres, “considerar” o “discutir” en el context del final del paràgraf, el qual marca ja



sensació de perplexitat i desconcert que ens havia causat la doble interpel·lació de la primera meditació, immediatament Heidegger ens confronta amb el prejudici ontològic principal a partir del qual comprem els ens que ens envolten i integren el que anomenem el món quotidià: la convicció que el ser dels ens és equiparable a l'ens, o altrament dit, que el ser és ens (la inadvertència de la diferència ontològica). I en observar atentament aquest confús comportament ontològic tan arrelat en el nostre ser partint d'un distanciament alliberat de la sòlita absorció en ell, ja fem "el primer pas filosòfic en la comprensió del problema del ser".<sup>30</sup> S'esdevé aleshores el primer impuls fort en l'experiència de la distinció ser-ens (la diferència ontològica), puix que esqueixem la nostra tèrbola espontaneïtat comprensiva tot resolent-nos "en no determinar l'ens en tant que ens derivant-lo d'un altre ens, com si el ser tingués el caràcter d'un possible ens".<sup>31</sup> Fem via llavors a comprendre pregonament que el "ser" no és així alguna cosa com un ens",<sup>32</sup> que allò al qual apunta la pregunta que hem despertat és el ser, però aquest no és un ens malgrat que hi té una relació essencial, atès que, al cap i a la fi, "ser vol dir ser de l'ens [...]"<sup>33</sup> i "el ser de l'ens no 'és' ell mateix un ens".<sup>34</sup> A més a més, Heidegger assenyala que el caràcter essencial del ser respecte l'ens és que aquell és l'àmbit de comprensibilitat de l'ens. Així doncs, l'ens ens és perceptible i representable, a saber, és el que és per nosaltres, sempre des de i en el ser, o més exactament, des d'un previ contacte comprensiu amb el ser, de manera que el ser, en definitiva, és "el que determina un ens com a ens, allò en vista del qual [*woraufhin*] un ens, no obstant pot ser discutit, és sempre ja entès".<sup>35</sup> Tanmateix, aquest contacte comprensiu no és ni molt menys un pur accident, sinó que és l'expressió necessària de la forma que tenim de captar-nos: amb i en relació als ens tot comprenent ja el ser d'aquests.

En tot coneixement, en tot enunciat, en tot comportament respecte d'un ens [*Verhalten zu Seiendem*], en tot comportar-se respecte de si mateix [*Sich-zu-sich-selbst-verhalten*], es fa ús del 'ser' i aquesta expressió resulta comprensible 'sense més'.<sup>36</sup>

Segons això, per bé que la nostra comprensió del ser sigui fosca, no és solament una actitud teòrica producte d'un aprenentatge vital, sinó un comportament que ens és essencial, que afecta al mode de ser en què ens realitzem. D'aquí que lluguem que en aquesta experiència es tracta, en

---

la idiosincràcia del mode de pensar de tot *Ser i temps*, és examinar atentament, o sia, meditar. Un aval indiscutible sobre el nostre parer ens l'ofereix Heidegger anys més tard: "Considerem '*Ser i temps*' com el nom per a una meditació [...]" (Heidegger, M., GA 49, pàg. 27).

<sup>30</sup> *Idem.*, GA 2, pàg. 8.

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> *Ibid.*, pàg. 5.

<sup>33</sup> *Ibid.*, pàg. 9.

<sup>34</sup> *Ibid.*, pàg. 8.

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> *Ibid.*, pàg. 6.

aclarir progressivament la nostra comprensió del ser, de quelcom més profund que un canvi de visual comprensiva de tall teòric, sinó d'una mutació de la nostra forma de ser comprensiva. I aquesta solament pot efectuar-se perquè la nostra comprensió dels ens que ens envolten està fundada, en darrera instància, en una originària visió-penetració en el ser des de i en el sentit del ser.<sup>37</sup>

A dir veritat, aquesta obertura a la diferència ontològica ens xoca perquè esbotza els límits que ens imposa la lògica a l'hora de pensar el que són les coses. Ara, en comptes de l'usual pensament lògic, se'ns desperta una altra forma d'experimentar el món que va més enllà de la servitud conceptual al principi d'identitat i correlativament al de contradicció.<sup>38</sup> Deslligats d'aquests imperatius, ens és possible captar que quelcom pot ser el mateix a pesar que es diferenciï de si mateix, això és, que la identitat i la diferència són solidàries. Així, d'acord amb l'experiència-visió<sup>39</sup> de la diferència ontològica, ens encertim que el ser és ens pel fet que, essent l'essencial de l'ens, es manifesta autodiferenciant-se en tant que ens, i per això és distint de l'ens. En suma, ja inicialment, ens veiem compel·lits a agusar la nostra mirada del pensament, tot obrint la nostra experiència més enllà dels límits comprensius de la lògica, a l'àmbit del ser en què preval la unitat harmonitzada amb la diferència. En efecte, ens endinsem en els ens en un veure experimentador no-lògic bo i veient-los com a diferents del ser, però en el fons, alhora com a expressió essencial del ser.

Aquest pas higiènic al qual ens emmena la qüestió ontològica representa, d'una banda, el començ de la genuïna activitat filosòfica i una intensificació de la perplexitat tenyida d'immersió crítica en el preguntar pel sentit del ser que despuntava a la primera meditació; d'altra banda, i alhora, un distanciament envers la filosofia tradicional. La raó d'això últim és nítida: precisament

---

<sup>37</sup> Aquesta experiència inicial relativa al permanent i essencial veure-penetrar possibilitant de tota representació de l'ens s'estintola en la interpretació del terme alemany *woraufhin* de la cita anterior. De cap manera, entenem que el ser pugui ser entès com una base a partir de la qual els ens són entesos, sinó allò en vista del qual són entesos. Així que és com si veiéssim en i a través del ser tot essent en ell els ens mateixos. En aquest sentit, estem plenament d'acord amb la crítica que fa Emad a Dreyfus perquè aquest no entén l'estructura de la qüestió del sentit del ser, ja que falla en traduir a l'anglès la paraula alemanya *woraufhin* com "sobre la base de la qual". En les seves paraules: "Ser, o allò que es pregunta, no és 'una base' sinó "allò en vista del qual" [*woraufhin*] els ens són entesos. El que està en joc aquí és 'veure', és a dir, un 'acte' fenomenològic que no té res en comú amb "basar" alguna cosa en alguna cosa" (Emad, P., "The question of Being...", *op. cit.*, pàg. 15). Seguint a Emad, creiem que ja tenim la primera experiència distintiva, malgrat que estigui present des de la primera meditació i ens permeti la intel·ligibilitat de forma oculta del curs meditatiu, del que és la visió fenomenològica, la qual és present en tota representació dels ens. En aquí doncs ja estem endinsant-nos en la mirada fenomenològica, tot i que no ho expliciti encara, i serà ampliada i consolidada temàticament en la meditació sobre el mètode fenomenològic en la novena meditació.

<sup>38</sup> Segons Heidegger, la submissió a la lògica de la identitat ha caracteritzat, des del seu naixement, l'experiència ontològica tradicional de la metafísica d'Occident. Per a més informació, cf. Esperón, J. P., "Más allá del fundamento y la verdad. La immanencia", a: *Aisthesis* 54 (2013), pàgs. 11-38.

<sup>39</sup> Certament, el mateix desenvolupament de l'experiència-qüestió que anirem duent a terme en les meditacions que vindran resulten un entrenament d'una forma de veure de, no del que roman present, sinó del que, no essent un ens, no apareix i mai no pot aparèixer: el ser. En aquest sentit, molt encertadament, Masis es refereix a aquesta visió que exercitarem a "una capacitat de veure com de reüll [*de soslayo*]" que no es cap invent filosòfic, altrament s'ha de provar a partir de les coses mateixes (cf. Masis, J., "Pensar el Desierto Contra el Desierto...", *op. cit.*, pàgs. 8-9).

són les diferents ontologies al llarg de la història les que ens han allunyat de la comprensió pròpia del ser, consolidant la nostra confusió ontològica i, en conseqüència, fent-nos insensibles a la unitat essencial amb diferències internes entre ser-ens. En paraules de Heidegger, el gran problema per a la nostra qüestió ontològica és que les teories ontològiques tradicionals “susciten i alimenten la convicció que no és necessari preguntar pel ser”,<sup>40</sup> de mode que ens veiem abocats irremeiablement a oblidar la pregunta pel sentit del ser. Amb això, fem palès sense saber-ne el perquè, que, per dir-ho així, la metafísica tradicional teixeix en el nostre ser comprensiu.

Arribats aquí, ens fem més conscients de la importància de l’actitud autocrítica radical adreçada a l’habitual oblit de la diferència ontològica<sup>41</sup> que arrela en el nostre impropri ser comprensiu, a fi i efecte d’intensificar el despertament de la pregunta ontològica. Amb tot, per tal de fer més transparent la diferència ontològica (la diferència ser-ens),<sup>42</sup> el pensador alemany encamina la nostra atenció a la “transcendentalitat” exclusiva del ser. L’objectiu concret és que siguem capaços de discernir que el ser és un àmbit o dimensió general i transcendental [*transzendental ‘Allgemeinen’*].<sup>43</sup> Ara bé, s’ha de tenir en consideració que si és especial aquest

---

<sup>40</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 3.

<sup>41</sup> La rellevància i funcionalitat de la diferència ontològica en el desenvolupament de la qüestió del ser ha estat accentuada per Emad i Adrián. D’una banda, d’acord amb Emad, “quan Heidegger assevera que ‘el ser de l’ens no ‘és’ ell mateix un ens’, ell ofereix una formulació indicativa formal de la diferència ontològica [...]” (Emad, P., “The question of Being...”, *op. cit.*, pàg. 16). En efecte, la diferència ontològica “transpira” en el preguntat en la qüestió del ser que és el ser, i el que és descobert en aquesta qüestió, que és el sentit del ser: “Això aclareix que la totalitat de l’anàlisi de la estructura de la qüestió del ser és duta a terme sota els auspicis de la diferència ontològica [...]” (*ibid.*). De la mateixa manera, Adrián defensa que la tesi “el ser de l’ens no “és” ell mateix un ens” vertebrava tota l’obra de Heidegger i remet a la coneguda diferència ontològica, malgrat que no es faci tema a *Ser i temps*: “Aquesta tesi [el ‘ser’ no és un ens], que vertebrava tota l’obra de Heidegger, remet a la coneguda diferència ontològica. És cert que el terme tècnic ‘diferència ontològica’ no es menciona en cap de les lliçons de joventut ni apareix a *Ser i temps*. La diferència ontològica es considera tema per primer cop en les lliçons del semestre d’estiu de 1927, *Els problemes fonamentals de la fenomenologia [...]*” (Adrián, J., *Guia de lectura de Ser y tiempo* (vol. 1), *op. cit.*, pàg. 84) [claudàtors de l’autor].

Subratllem, per la rellevància que té en la fonamentació de la nostra tesi, que malgrat que Heidegger no esmenti a *Ser i temps* el terme tècnic “diferència ontològica”, i que en veritat sols la fa tema en les lliçons del semestre d’estiu de 1927, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, estem convençuts que ja des de l’inici tal diferència està present, tot i que no clara, dirigint i determinant el camí de l’experiència-qüestió. D’acord amb això, estem plenament d’acord amb la interpretació de Marzoa i Leyte respecte a la presència inadvertida, atemàtica i irrellevant del ser, al seu no-aparèixer, a diferència de l’ens, i que ja des de l’inici de *Ser i temps* és fonamental metodològicament per a l’èxit de l’experiència del sentit del ser. Que, com expressa Leyte, “al capdavall el no-aparèixer serà l’únic fenomen que realment mereixi la designació de ‘ser’” (Leyte, A., “Comentario a la Introducción a *Ser y tiempo* (§§1-8)”, a: Santiesteban, L. C. (coord.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Comentario introductorio a la obra*, Aldus, México, 2013, pàg. 44. Nosaltres, però, a més, ressaltem que aquesta latent diferència ontològica ja inicial, expressa el comandament destinal del ser, això és, la presència permanent del ser guiant i destinant el decurs de l’experiència-qüestió a través de la nostra comprensió preontològica del ser.

<sup>42</sup> Certament, és important subratllar que la diferència ontològica està plenament present en la present meditació. Tocant a això, ens afegim de totes a la convicció de Greisch: “Fins i tot si el terme ‘diferència ontològica’ no s’ha pas pronunciat, d’entrada, nosaltres som invitats a traçar una distinció ferma entre les diferències ‘òntiques’ entre els ens que provenen de la tècnica clàssica de la definició, i la ‘diferència ontològica’ entre el ser i l’ens que, ella, prové d’una altra economia de pensament” (Greisch, J., *Ontologie et temporalité*, *op. cit.*, pàg. 76). En la mateixa línia, Grondin subratlla la presència clau de la diferència ontològica entre ser i ens a *Ser i temps*, malgrat que es convertirà en tema central en els escrits immediats posteriors, fins i tot abans que el *Dasein* irrompi, i de la necessitat en funció de tal diferenciació d’una conceptualització distinta del ser respecte dels ens (*cf.* Grondin, J., “La destrucció hermenèutica-fenomenològica de la pregunta per el ser (§§1-6)”, *op. cit.*, pàg. 19).

<sup>43</sup> Ens semblen bé tant les traduccions de Boehm i De Waelhens, Marini, Vézin i Volpi, que tradueixen *transcendental*

caràcter general del ser es deu al fet que no té res a veure amb un ens suprem que seria expressió de la màxima generalitat. El ser, en virtut de ser-ho tot,<sup>44</sup> no és identificable ni definible, com tampoc es pot circumscriure fent ús de conceptes (naturalment, a conceptes lligats als ens, de caire empíric), tot i ser el màxim de generals. No valen doncs, a propòsit de l'experiència transcendent que ens concerneix, l'emprament de conceptes definits a manera de representacions mentals (abstraccions representatives) que es refereixen de forma significativa als ens, i d'aquí, per mitjà d'una argumentació lògica efectuar una determinació conceptual del ser.<sup>45</sup> Perquè “el ser no pot ser concebut com un ens [...] no es pot determinar el 'ser' atribuïnt-li una entitat”.<sup>46</sup> De manera que estem empesos a “entrar” en un àmbit, el del ser, que en virtut de ser transcendent, no té res a veure amb la limitació a la qual veu sotmès l'ens. Degut a això hem d'estar preparats per a desplegar, oposant-nos a la tendència representativa adequada als ens, una experiència transcendent en concordança amb el caràcter de ser del ser i efectuada sempre des de i en el sentit del ser. Respecte a això, Heidegger és clar: “[...] el *preguntat*, això és, el sentit del ser, reclamarà conceptes propis, que, una vegada més, contrasten essencialment amb els conceptes en els que l'ens obté la seva la determinació del seu propi significat”.<sup>47</sup> En efecte, “allò posat en qüestió [el sentit del ser] ha de ser determinat i portat a concepte”,<sup>48</sup> no obstant, a causa de la seva exclusiva transcendentalitat, no per mitjà d'una conceptualització de forma definitòria-demostrativa com un ens, sinó que mostra, puix que, al capdavant, “el ser [...] exigeix, doncs, un mode original<sup>49</sup> de

---

*Allgemeinen*’ (Heidegger, M., GA 2, pàg. 4) com a “‘généralité’ transcendente” (B.-DeW., pàg. 18); “‘generale’ in senso trascendentale (Marini, pàg. 27); “‘generale’ transcendente” (Volpi, pàg. 15); “‘generalité’ transcendente” (Vezin, pàg. 26). Com també la traducció lligada a “universalitat transcendental”, com ara “‘universal’ transcendental” (Gaos, pàg. 12; i Rivera, pàg. 24); “transcendental ‘universal’” (Stamb., pàg. 2; i Mac.-R., pàg. 22); “ce transcendentalment ‘universel’” (Mart., pàg. 25). L'important, segons nosaltres, és que destaquí que és un àmbit general o universal de caire transcendent, i que en conseqüència, no se li pot atribuir les característiques de l'ens.

<sup>44</sup> Com expressa Marzoa: “Sembla absurd pretendre determinar en què consisteix *ser*, perquè determinar alguna cosa és marcar els seus límits, delimitar-lo, per tant excloure altres coses, i res pot excloure's del ser; tot és [...]” (Marzoa, F. M., *Iniciación a la filosofía*, Istmo, Madrid, 1974, pàg. 187).

<sup>45</sup> Com ha repetit moltes vegades von Herrmann, si es vol accedir al ser amb metodologia conceptual-lògica no és possible l'experiència del sentit del ser, ja que aquesta requereix, i hi està lligada essencialment, una metodologia fenomenològica-hermenèutica. Cf. Herrmann, F.-W. von, *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000.

<sup>46</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 5.

<sup>47</sup> *Ibid.*, pàg. 9. Aquesta distinció entre els conceptes ontològics i òntics la remarquen Macquarrie i Robinson en distingir el significat de les paraules *Sinn* i *Bedeutung*, tot avisant que les traduiran per “meaning” o “sense”, i “signification” o “signify”, respectivament (Mac.-R., pàg. 1). Per a nosaltres, és útil per a descriure amb més precisió l'experiència-qüestió subratllar que aquesta accedeix a través dels seus conceptes al *Sinn*, i no al *Bedeutung* que seria allò que determinen els conceptes corresponents a l'ens.

<sup>48</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 7 [claudàtors de l'autor].

<sup>49</sup> Originalment Heidegger escriu “Sein als das Gefragte fordert daher eine eigene Aufweisungsart, die sich von der Entdeckung des Seienden wesentlich unterscheidet” (*Ibid.*, pàg. 8) [subratllat de l'autor]. A nosaltres ens semblen més pertinents les traduccions franceses a *eine eigene Aufweisungsart* perquè accentuen el caràcter mostratiu, exclusiu i propi (lligat a l'existència pròpia del *Dasein*) d'aquesta experiència descobridora del sentit del ser. Ens atrau la traducció de Boehm i De Waelhens com a “mode de ‘mostration’ original” (B.-DeW., pàg. 21) perquè dona compte del caràcter mostratiu com de la raresa pròpia (que enclou la uniqueness i la pertinència exclusiva al *Dasein*) que té l'experiència-qüestió. També és molt informativa la traducció de Martineau per “un mode propre de mise en lumière” (Mart., pàg. 27) per raó que ressalta un aspecte significatiu d'aquesta mostració: que és esclaridora a mode

mostració, que es distingeix essencialment del descobriment de l'ens".<sup>50</sup>

La clau, per tant, és que tinguem a l'abast uns conceptes que, en comptes de funcionar com a mers instruments per a explicar i derivar què és el ser (com fa la metodologia lògica-conceptual de la metafísica tradicional), ens guïïn en l'avenç transparent cap a ell, atès que de cap manera "el ser no és derivable definidorament des de conceptes més alts, ni pot ser explicat per mitjà de conceptes inferiors".<sup>51</sup> Així, dit des d'un carés més tècnic, l'experiència del sentit del ser esdevé, com qui diu, una "investigació" en què hem de realitzar, sota la susdita guia conceptual, una recerca cognoscitiva que es transforma "en una determinació descobridora d'allò pel qual es pregunta [l'àmbit transcendental]".<sup>52</sup> Tals conceptes mostradors amb potència descobridora són experiències que tenen la particularitat de no ser equiparables a les típiques representacions mentals gràcies a les quals aferrem un contingut significatiu que es correspondria amb algun fet que succeeix al nostre exterior. Diferentment, malgrat que a hores d'ara ens és impossible de copsar a causa de l'estadi preliminar en què ens trobem, són experiència fondes i transparents que ens permeten un trànsit gradual al sentit del ser i al ser sense fer servir cap mena d'argumentació lògica.<sup>53</sup> Ja que aquesta, com havíem vist, sols ens pot aportar una definició del ser que ens constreny i ens incapacita justament d'experimentar el ser; com ens expressa Heidegger vehementment: "la forma de determinació dels ens –la «definició» de la lògica tradicional, la mateixa que té els seus fonaments en l'ontologia antiga, no és aplicable al ser»,<sup>54</sup> i a més, barra la recerca de qualsevol altra manera d'experimentar el ser, acusant tal temptativa d'errar metòdicament.

En vista del que Heidegger ens exhorta, la sensació que tenim és de desemparament i, alhora, d'impotència. L'única via per encaminar-nos correctament cap al sentit del ser és la renúncia a la nostra habitual forma lògica de pensar, tanmateix no disposem d'uns conceptes-guia mostradors que ens hi ajudin com tampoc sabem com hem de procedir per tenir-los a disposició.

---

il·luminador (d'aquí que Heidegger, com ja veurem més endavant, utilitzi tant el substantiu "llum" [*Lichtung*] com el verb il·luminar [*lichten*] per a referir-se a l'experiència del sentit del ser). D'altra banda, molts traductors ens sembla que realitzen una interpretació incompleta perquè l'adjectivació que fan d'aquesta mostració ens sembla massa dèbil, de forma que no connota clarament el caràcter original de la forma de mostració que es desplega en l'experiència-qüestió (la uniquesa i la pertinença pròpia al *Dasein*). Vegeu: "forma peculiar de mostrarlo" (Gaos, pàg. 15-16), "modo particular de ser mostrado" (Rivera, pàg. 27) , "modo appropriato di di-mostrare l'essere" (Marini, pàg. 35), "un genre de mostration propre" (Vezin, pàg. 30), "un suo particolare modo di esibizione" (Volpi, pàg. 18) i "exhibited in a way of its own" (Mac.-R., pàg. 26). Finalment, estem plenament en desacord amb la traducció de Stambaugh per "own kind of demonstration" (Stamb., pàg. 5), pel fet que l'experiència-qüestió no desplega, en absolut, cap demostració, sinó una mostració, i a més a més, plenament original.

<sup>50</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 8.

<sup>51</sup> *Ibid.*, pàg. 5.

<sup>52</sup> *Ibid.*, pàg. 7 [claudàtors de l'autor].

<sup>53</sup> Com expressen Boehm i De Waelhens en una nota respecte a la forma d'accedir al ser: "[...] la problemàtica del ser extreu el seu fonament, no d'un principi a demostrar, sinó de la manifestació mateixa del ser, que importa solament d'alliberar d'allò que l'encobreix per tal que el ser es mostri ell mateix" (Boehm, R., De Waelhens, A., "Notes", a: Heidegger, *L'être et le Temps*, Gallimard, Paris, 1964, pàg. 279).

<sup>54</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 6 [claudàtors de l'autor].

No obstant això, Heidegger no ens abandona en el desconcert i ens impel·leix a sotmetre amb ànim escodrinyador la nostra comprensió impròpia de ser. Indirectament, doncs, la meditació ens adverteix que hem d'agençar-nos millor per a estar en condicions d'obrir-nos a una guia més explícita, i això, parlant amb més concreció, demana que capim amb més força mirant el nostre dedins la necessitat de qüestionar-nos pel sentit del ser.

Allò que hem de discriminar en atendre la comprensió impròpia del ser hegemònica en el viure de cada dia és que, realment, ja comprenem el ser, per bé que foscament. O sia, que “ens mantenim en una comprensió del ‘és’, sense que puguem fixar conceptualment el que significa el ‘és’”.<sup>55</sup> A aquesta comprensió impròpia quotidiana, Heidegger la denomina comprensió corrent-vaga<sup>56</sup> [*durchschnittliche und vage Seinverständnis*]. En aquesta hi ha el gran perjudici de la indistinció ontològica ser-ens que fa que no creguem necessari ni puguem fixar conceptualment què és el ser per mor de la fosquedat del seu sentit.<sup>57</sup> Afectats per això, però, no sols ho estem nosaltres, els que vivim absorbits en les nostres preocupacions quotidianes sense interrogar-nos a dreient per la naturalesa del ser i coses per l'estil. També ha condicionat i determinat negativament a les teories i opinions tradicionals de caire ontològic: “sense dubte, el ‘ser’ ha estat ‘suposat’ fins al dia d'avui en tota ontologia, però no en tant que *concepte* que estigués a la nostra disposició –no en el sentit en que aquí es busca”.<sup>58</sup> Certament, no sols l'opinió quotidiana, àdhuc la metafísica tradicional està confosa ontològicament, s'oblida del ser. En paraules de Heidegger: “Avui aquesta pregunta [la del sentit del ser] s'ha oblidat, malgrat que en el nostre temps s'atribueixi el progrés d'una reafirmació de la ‘metafísica’”.<sup>59</sup>

D'acord amb això, Heidegger ja està mostrant-nos que el desenvolupament de l'experiència del sentit del ser porta en si una crítica immanent a l'ontologia tradicional. Però, a més, notem que, en créixer la nostra immersió en la qüestió ontològica ja estem executant de

<sup>55</sup> *Ibid.*, pàg. 7.

<sup>56</sup> El terme alemany *durchschnittlich* correspon, d'acord amb Rivera, a la paraula “mitjana”, “mitjà”, “mig”, i per raons estilístiques també defensa que es pot vessar com a “de terme mig”, tal com ho fa sempre Gaos (Rivera, J. E., “Notas del traductor”, *op. cit.*, pàg. 452). D'altra banda, *vage* té a veure amb “imprecís, confús, indefinit...”. Ara bé, nosaltres defensem que la traducció de *durchschnittlich* per “mediana” (Rivera, pàg. 26), “termino medio” (Gaos, pàg. 15), “morena” (Mart., pàg. 27), “medià” (Marini, pàg. 32) i “medià” (Volpi, pàg. 17), no clarifica la caracterització d'aquesta vaga comprensió. Per això hem optat, seguint a Vezin, per “courant”, és a dir, “corrent”. Aquesta opció creiem que explícita bé el caràcter habitual, ordinari (no en sentit negatiu) d'aquest comprendre. En vista d'això, també ens semblen acceptables, tot i que menys precises, la traducció de *durchschnittlich* per “average” (Stamb., pàg. 4; Mac.-R., pàg. 25), atès que admet la connotació que defensem. D'altra banda, som del parer que la “i” conjuntiva entre “corrent” i “vaga” s'ha d'interpretar en sentit fort, amb tendència fusionant, tal com fan Macquarrie i Robinson en traduir l'expressió sense conjunció, “vague average understanding of being”, d'aquí que en comptes de la conjunció per separar els dos vocables, hem decidit usar el guionet.

<sup>57</sup> De fet, com assevera Sallis, *Ser i temps* comença amb la qüestió ontològica en aquella forma que aquesta pren per a nosaltres inicialment: la nostra comprensió corrent-vaga. En les seves paraules: “A on comença *Ser i temps*? Comença en la ja admesa comprensió del ser [*already granted understanding of Being*]” (Sallis, J., “Where does *Being and time* begin?”, *op. cit.*, pàgs. 106-107).

<sup>58</sup> Heidegger, M., GA 2, pàgs. 10-11.

<sup>59</sup> *Ibid.*, pàg. 3 [claudàtors de l'autor].

forma indirecta, a desgrat que no ens ho sembli, semblant crítica. Per raó que, en el fons, aquesta implica fer front i superar els prejudicis ontològics de la mateixa ontologia tradicional amb els quals de forma irreflexiva comprem habitualment el ser.<sup>60</sup> Des d'aquesta visual assolida, evidenciem que precisament la font de les nombroses interpretacions negatives de *Ser i temps*<sup>61</sup> radica en la falta d'immersió en l'experiència ontològica i el conseqüent no-alliberament de la confusió ontològica imperant en la comprensió corrent-vaga, la qual cosa arrossega infructuosament a capturar de forma representativa-lògica el ser.

Arribats a aquí, veiem més clar que realment no tenim resposta a la pregunta pel ser perquè la pregunta mateixa, a causa de com comprem habitualment el ser, “és obscura i manca de direcció”.<sup>62</sup> Llavors se'ns mostra clarament que hem d’“elaborar d'una vegada per totes en forma suficient el plantejament mateix de la pregunta”.<sup>63</sup> Ara bé, malgrat que ens comencem a adonar “que manca la resposta a la pregunta pel sentit del ser”,<sup>64</sup> això no vol dir que el que haurem d'aconseguir és una resposta en el sentit habitual del terme. O sia, en aquests moments percebem que, per raó de la peculiar naturalesa transcendent del ser, la cosa no és ni molt menys atènyer-ne una afirmació enunciable categòricament. Tot al contrari, considerem que l'objectiu del diàleg meditatiu amb Heidegger és desenvolupar una experiència, i en aquest sentit, ens sembla adequat parlar d'una experiència-resposta<sup>65</sup> del sentit del ser.<sup>66</sup>

---

<sup>60</sup> Ja en aquesta segona meditació estem fent la destrucció ontològica perquè, en el fons, l'alliberament progressiu dels prejudicis impregnats d'ontologia tradicional als quals estem sotmesos en la quotidianitat significa una via d'esclarament de la verdadera naturalesa del temps entès com a sentit del ser: l'horitzó comprensiu del ser.

<sup>61</sup> Justament, a nivell general, la raó que explica la defensa del fracàs de la temptativa d'una experiència ontològica a *Ser i temps* per part dels intèrprets negatius estriba en el seva negligència de la naturalesa transcendental del ser o sentit del ser; o dit amb altres paraules, amb la cosificació-representació del ser. Això els aboca, en el fons i de forma inapercebuda, a cercar una relació entre el *Dasein* que comprèn el ser i el ser, com si fos la de dos ens, la qual cosa desemboca en un fracàs (cf. I, 1.6, pàgs. 18-23; V, 1.1, pàgs. 590-591).

<sup>62</sup> *Ibid.*, pàg. 6.

<sup>63</sup> *Ibid.*

<sup>64</sup> *Ibid.*

<sup>65</sup> L'expressió “experiència-resposta” no és d'encuny heideggerià, sinó nostra. L'usem, junt amb algun que ja hem emprat (com “temps protooriginari” i “experiència no-lògica”) i d'altres que aniran apareixent al llarg de la nostra interpretació (com per exemple: “unitat de comprensió del ser”, “experiència-qüestió”, “experiència no-arbitrària”, “pla immanent del comprensió del ser”, etc.) per a reflectir la nostra manera peculiar de comprendre l'experiència ontològica de *Ser i temps*. En general, assumint el parer de Marzoa, sostenim que aquest elenc terminològic propi té una important funció hermenèutica; en efecte, tenen “el caràcter d'útils hermenèutics i no altre; serveixen per al treball interpretatiu, i és això el que els dona sentit” (Marzoa, F. M., *Heidegger y su tiempo*, op. cit., pàg. 46).

<sup>66</sup> Hi ha una sèrie d'intèrprets que subratllen aquesta peculiar resposta que requereix la pregunta pel sentit del ser. Ells constaten que no és possible enunciar-ne una resposta en el sentit habitual perquè, degut a la naturalesa transcendental del ser, és impossible de fer-lo tema. En aquesta línia, Marzoa emfasitza que el sentit del ser no és tema, i mai ho serà, atès que no és una cosa, sinó el fons sobre el qual, allò dins i a partir del qual alguna cosa pot ser comprensible. No obstant, tot i que no es pugui considerar tema, és a dir, fer-nos-en una idea talment com si fos un ens, això no vol dir que no es pugui reconèixer a través d'una experiència peculiar. En paraules de Marzoa, doncs, “això sols significa que el ‘sentit del ser’ no serà mai el ‘tema’, no serà mai ‘el que’ resulta comprès, sinó sols aquell fons sobre el qual, aquell dins i a partir del qual, etc.; no obstant això, no s'impedeix que la qüestió del sentit (això és: del aquell dins del qual, sobre i cap al qual, etc.) sigui en efecte qüestió. Fins i tot que pogués tractar-se, potser, de la verdadera ‘qüestió del ser’ [...]” (*Idem, El sentido y lo no-pensado...*, op. cit., pàg. 11). Seguint a Marzoa, Leyte accentua que “aquest ‘ser’, del que no es pot dir cap enunciat, perquè la seva naturalesa, que no el seu significat, resideix més aviat en trobar-se en el supòsit de tot enunciat i tota forma d'enunciar” (Leyte, *Heidegger*, op. cit., pàgs.

Aquesta experiència-resposta, tal com posa de manifest, tot intensificant la sensació de la primera meditació,<sup>67</sup> el títol del paràgraf 1: “Necessitat d'una revivificació<sup>68</sup> expressa<sup>69</sup> [*ausdrücklichen Wiederholung*] de la pregunta pel ser»,<sup>70</sup> no és nova, sinó més aviat un reviure el preguntar ontològic. Se'ns ha oblidat-adormit, no és pas originària, raó per la qual Heidegger no ens proposa un interrogar inaudit; solament ansieja que compreguem profundament que “avui aquesta pregunta [la que apunta al ser] ha estat oblidada [...]”.<sup>71</sup> Ella, veritablement, fou

---

11-12). En efecte, reconeix que l'experiència del sentit del ser no té contingut, que és una experiència del no-res: “[...] es parteix del reconeixement que allò sobre el qual tracta la filosofia no pot concloure en cap contingut” (*ibid.*, pàg. 10). Perquè, en el fons, no es vol respondre a la pregunta, tan sols repetir-la, i aquest repetir-la ja és una experiència; contràriament, tenir una resposta indicaria que hem cosificat el ser, per la qual cosa hauríem de buscar un nou principi des del qual fos comprensible (*cf. ibid.*, pàgs. 61, 64 i 85).

Aquesta postura també és defensada per Carman, que accentua que la pregunta pel sentit del ser no és una pregunta convencional que li pertanyi una resposta. O sia, realment, “[...] Heidegger ara emfasitza que la qüestió del ser no és estrictament parlant en absolut una d'interrogativa, això és, una ‘qüestió’ en el sentit gramatical o illocutori, una qüestió corresponent a una resposta. En comptes d'això és una ‘experiència’ [*Erfahrung*], una disposició de l'ànim, una aprehensió (en ambdós sentits de la paraula) inquietant i preracional del que i el que absolut de les coses. Aquest misteriós sentit del ser no és simplement un estat psicològic que motivi una qüestió articulada per una investigació sistemàtica, un problema que un dia podríem solucionar; això és justament la ‘qüestió’” (Carman, T., “The Question of Being”, a: Wrathall, M. (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time*, Cambridge University Press, Cambridge, pàg. 95). Reiterem: en el fons, el que impossibilita tota explicació-definició sobre el sentit del ser, o sia, que puguem respondre amb algun contingut la pregunta pel sentit del ser rau en la forma com Heidegger ens impulsa a comprendre el sentit del ser: com a principi d'intel·ligibilitat, com a horitzó significatiu, des del qual es comprèn el ser dels ens que constitueixen la realitat. En paraules de Adrián: “la indefinició del ser resulta bastant incòmode per a qui s'esforça per donar-li un contingut. De fet, a *Ser i temps* no s'intenta respondre, sinó repetir la pregunta pel sentit. Respondre la pregunta pel sentit hauria tornat trivial el projecte complet, doncs obligaria a establir un nou principi des del qual tot resultés comprensible d'una manera unificada” (Adrián, J., *Guia de lectura de Ser y tiempo* (vol. 1), *op. cit.*, pàg. 85).

<sup>67</sup> *Cf.* 1.1, pàg. 152.

<sup>68</sup> Consonem amb la traducció de *wiederholen* per “revive” que duen a terme Macquarrie i Robinson la final del paràgraf 1. Més exactament, ells vessen la frase original “Die Seinsfrage wiederholen besagt daher: erts einmal die Fragestellung zureichend ausarbeiten” (Heidegger, GA 2, pàg. 6) per “So if it is to be revived [la pregunta pel sentit del ser], this means that we must first work out an adequate way of formulating it” (Mac.-R., pàg. 24) [el subratllat i els claudàtors de l'autor]. La raó d'aquesta opció, a diferència dels altres traductors la traducció de la qual prima un exànim caràcter repetitiu: “reiterar” (Gaos, pàg. 14); “repetir” (Rivera, pàg. 25); “répéter” (Mart., pàg. 26; Vezin, pàg. 28); “ripetere” (Volpi, pàg. 16; Marini, pàg. 29. Tampoc ens acaba d'agradar “retrieve” (Stamb., pàg. 3), ja que malgrat té un matis una mica més allunyat del maquinal i impersonal repetir, no mostra el lligam amb el nostre viure. D'acord amb això, “reviure” s'adiu més al caràcter d'experiència viscuda d'aquest preguntar. En correspondència amb la nostra solució, traduirem *wiederholung* per “revivificació”, atès que no hem trobat en català un vocable substantiu que derivi exactament de “reviure”. No obstant “revivificació” expressa el fet de reviure, el “fer reviure”, de manera que a nivell de significat no fem cap alteració. A propòsit d'això, no convenim amb Macquarrie i Robinson que *wiederholung* (que apareix al títol del primer paràgraf 1) sigui traduït com a “restating”, és a dir, “replantejament, i així de forma gens familiaritzada amb l'al·ludida traducció de *wiederholen* del final d'aquest primer paràgraf.

<sup>69</sup> Nosaltres hem optat per traduir *ausdrücklichen* per “expressa”, vocable sinònim de “expressament” (Gaos, pàg. 11) perquè sostenim que amb aquest adjectiu, el pensador alemany ens vol manifestar no sols que la revivificació haurà d'esdevenir manifesta clarament (caràcter explícit), sinó que també que l'hem de reviure a posta, tot volent aquesta revivificació (caràcter exprés), bé que això no significa que siguem nosaltres els que determinem originàriament aquest reviure ontològic. D'acord amb la nostra alternativa, no convenim amb totes les altres opcions de traducció que sols consideren el seu caràcter explícit tot traduint l'adjectiu alemany per un significat igual o per l'estil d'“explícit”, que posen l'atenció al fet que l'objectiu que aquesta repetició sigui clara, evident i completa, i que va lligat a una concepció del repetir allunyada de la vivència. Aquestes són: “repetición explícita” (Rivera, pàg. 23); “explicitly restating” (Mac.-R., pàg. 2); “explicit repetition” (Stamb., pàg. 1); “franche répétition” (Vezin, pàg. 25); “répétition expresse” (Mart., pàg. 25); “ripetizione esplicita” (Volpi, pàg. 13); “esplicita ripetizione” (Marini, pàg. 23).

<sup>70</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 3.

<sup>71</sup> *Ibid.* [claudàtors de l'autor].



efectuada en la interpretació desperta del ser dels primers pensadors de la Grècia antiga, però començar a ser negligida a partir de Plató i Aristòtil. Per aquest motiu l'experiència-resposta sols es pot realitzar com un despertar vivificant del seu oblit-adormiment,<sup>72</sup> activant la consciència de l'influx negatiu de la confusió ontològica arrelada en la comprensió corrent-vaga.

No obstant això, la prossecució de la meditació ens revela una altra significació d'aquesta necessitat de la qüestió ontològica, la qual està estretament lligada amb la ja al·ludida i fins i tot té un paper originari. Ens la promou el filòsof alemany en comunicar-nos lacònicament que “la pregunta suscitada [la pregunta pel sentit del ser] no és arbitrària<sup>73</sup> [*beliebige*]”,<sup>74</sup> per la qual cosa entenem que és una pregunta que no és equiparable en absolut a les altres, dit altrament, que no és una pregunta qualsevol. I no ho és justament, no sols pel fet que en temps ha fou realitzada, sinó, a més a més, perquè ens acuita la seva condició expressa i sentim la necessitat d'executar-la a pesar que no hem decidit emprendre-la. En aquest moment pren més cos la impressió profunda d'una procedència interna i no-voluntària de la qüestió del ser<sup>75</sup> com també de la vinculada immersió crítica en què ens trobem. Dit més netament: té més vivor la sensació que l'experiència ontològica en què estem embarcats no és voluntària, no està determinada per nosaltres,<sup>76</sup> sinó que es mou originàriament des del nostre dedins comprensiu del ser.

---

<sup>72</sup> Justament, és la naturalesa de la nostra comprensió que explica que oblidem el ser i, al seu torn, que sigui possible tornar a preguntar pel sentit del ser. Com expressa Marzoa: “[...] ‘ser’ significa sempre a la vegada i inseparablement ‘ser’ i allò que en ‘ser’ sempre ha quedat enrere [oblit del ser]. El que així ocorre és la clau que ‘ser’ sigui una ‘qüestió’, del fet que hi hagi ‘qüestió del ser’ o ‘pregunta pel ser’” (Marzoa, F. M., *Heidegger y su tiempo, op. cit.*, pàg. 16) [claudàtors de l'autor].

<sup>73</sup> No estem d'acord amb les traduccions que fan tant Gaos, Rivera, Marini i Macquarrie-Robinson del terme alemany *beliebig* en la frase de l'inici de *Ser i temps* “Dabei is die angerührte doch keine *beliebige*” (Heidegger, M., GA 2, pàg. 3) [subratllat de l'autor]. Veiem les traduccions: “Con todo, no és la tocada pregunta una pregunta cualquiera” (Gaos, pàg. 11); “Sin embargo, esta pregunta no es una pregunta cualquiera” (Rivera, pàg. 23); “Eppure, la questione toccata non è frivola” (Marini, pàg. 23); “Yet the question we are touching upon is not just any question” (Mac.-R., pàg. 21); “Eppure no si tratta di un problema qualsiasi” (Volpi, pàg. 13); “n'est pourtant pas une question quelconque” (Vezin, pàg. 25). Diferentment, nosaltres som del parer que cal interpretar més intensament i extensament aquesta línia a fi de poder entendre més exactament la peculiaritat de la pregunta pel ser de l'experiència-qüestió: el fet que no la decideix el *Dasein* per la seva pròpia voluntat. En aquest sentit creiem que són més idònies les traduccions de Stambaugh, de Boehm i De Waelhens i de Martineau, les quals traduïnt *beliebig* per “arbitrari” expressen la peculiar no-arbitrarietat de l'experiència-qüestió. “But the question touched upon here is hardly an arbitrary one” (Stambaugh, pàg. 1); “La question que nous soulevons n'est pourtant arbitraire” (B.-DeW., pàg. 17); “La questions soulevée n'est pourtant arbitraire” (Mart., pàg. 25).

<sup>74</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 3 [claudàtors de l'autor].

<sup>75</sup> Cf. 1.1, pàgs. 141-143.

<sup>76</sup> Marzoa insinua amb molta perspicàcia, d'acord amb la nostra interpretació, el caràcter determinat i no-voluntari de l'experiència ontològica que suscita *Ser i temps*. Ho fa explicitant la nostra immersió en la qüestió del ser. Amb referència a la pregunta pel sentit del ser, Marzoa relleva el fet que hi estem immergits i conduïts involuntàriament: “[...] és a partir de la presència òntica com té lloc un cert ‘encaminar-se a...’, a saber, un preguntar en què consisteix, per això que és ens, el ser; i aquest encaminament no té camí de tornada, i no el té per raó que allò ontològic no és res en el qual hom pogués instal·lar-se i del qual es pogués partir” (Marzoa, F. M., *Heidegger y su tiempo, op. cit.*, pàg. 17). D'aquí interpretem que la genuïna actitud fenomenològica (que serà aclarida al llarg de la mateixa experiència ontològica) que porta en si l'experiència-qüestió no és el producte d'una reflexió i exercitació planificada, sinó més aviat d'un trobar-se amb ella existint. Com expressa Marzoa, “la pròpia actitud fenomenològica ens ha portat a aquest tipus de camí, és a dir, no és que ens haguem proposat o algú ens hagi proposat fer aquest viatge, sinó que pel fet d'atendre a les coses ens trobem embarcats en ell [...]” (*ibid.*, pàg. 28) [subratllat de l'autor].

En efecte, tenim la sensació, bé que immadura, que la pregunta pel sentit del ser és necessària, o sigui, d'adonar-nos de "la principal necessitat de reviure la pregunta pel sentit del ser".<sup>77</sup> I amb això entrelluquem, tocant al seu origen, el lligam entre la seva no-novetat i no-arbitrarietat: que aquesta necessitat que ens impel·leix des del prefaci a preguntar pel sentit del ser, i correlativament, de reviure tal preguntar, està governada per quelcom que impregna essencialment la nostra comprensió corrent-vaga. Però, altrament, al mateix temps també notem que tal necessitat no va a contracorrent del nostre voler, ja que ens pensem com a partícips del qüestionar, malgrat és veritat que hem de reconèixer que tenim la certesa que no en som la causa originària. Per això, no podem dir que ens sentim realment lliures d'emprendre aquesta aventura amb *Ser i temps*, tot i que tampoc no-lliures; més aviat, per dir-ho així, volent moguts des d'un voler més profund.<sup>78</sup>

Finalment, hem d'afegir que aquesta creixent situació crítica tenyida de desconcert, incomoditat i impotència no és que, per dir-ho així, es trobi a fora des de l'inici del nostre meditar a manera de dispositiu causal que ocasioni el preguntar. Al revés, la nostra sensació és que la perplexitat en què estem sumits forma part del mateix procés de desenvolupament de l'experiència del sentit del ser, això és, que enmig de l'estranyament estem menats adientment al viarany que ens ha de dur cap a l'acompliment d'aquella.

Afortunadament, tot seguit, amb unes sentències clares Heidegger dissol l'ambigüitat pel que fa a l'origen de la necessitat de l'experiència ontològica. Certament, el fons primitiu radica en el nostre ser comprensiu i no en la nostra voluntat, ara bé, que el nostre ser en sigui el motor no ens aclareix res, àdhuc ens confon. Per tant, el que toca és que inspeccionem amb pregonesa la nostra comprensió del ser, i això ens porta a dirigir l'atenció al ser amb objecte que ens adonem que és ell mateix el que funda tal necessitat. Primerament, en concentrar l'atenció en el fet que "el caràcter indefinible del ser no dispensa la pregunta pel seu sentit, sinó que precisament invita"<sup>79</sup>

<sup>77</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 6.

<sup>78</sup> En aquí, de forma inicial, ja aflora la concepció peculiar de la llibertat que regna a *Ser i temps* i que es situa en un marc no-voluntarista. Veiem ja que l'elecció en el preguntar ontològic no és ni plenament activa ni plenament passiva. Com expressa Béatrice Han-Pile: "[...] [l'elecció] enclou un tipus especial d'intervenció/acció [agency], la qual, seguint els filòlegs grecs, jo anomenaré 'mig-passiva'" (Han-Pile, B., "Freedom and the 'Choice to Choose Oneself'", a: Wrathall, M. (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger's Being and time*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, pàg. 308. En la mateixa línia, Cataldo Sanguinetti subratlla el sentit dèbil de l'expressió "llibertat" per a Heidegger, la qual "no significa tant l'aplicació decidida de la voluntat, com el sentit d'alliberar, *deixar ser*" (Sanguinetti, G. C., "Muerte y libertad en Martin Heidegger", a: *Revista Philosophica* 26 (2003), pàg. 14).

<sup>79</sup> D'acord amb el nostre criteri entendrem en aquest context *auffordern* com a "invitar" (Rivera, pàg. 25). Creiem que el ser invita a que preguntem pel seu sentit perquè de forma necessària ens mou vivament, a mode d'incitació, a fer-ho sense exigir-nos-ho a la força. Amb coherència amb el que pregonem, no ens sembla inadequat el verb "intimar" (Gaos, pàg. 13), ja que, certament, tal incitació porta en si un fer-nos saber la necessitat de plantejar-nos la qüestió ontològica, com tampoc l'expressió "lo rende necessario" (Volpi, pàg. 15) i "[...] elle rend cette interrogation nécessaire" (B.-DeW., pàg. 19), pel fet que el ser, realment, ens fa preguntar de forma necessària. El que és rellevant és que el nostre incipient preguntar està conduït-guiat no de forma coercitiva, sinó "suaument" per un àmbit, el del ser, que no s'escapa en el nostre ser, el del *Dasein*; i alhora, no podem renunciar a tal guiatge i

a ella [*sondern fordert dazu gerade auf*]],<sup>80</sup> albirem que és la naturalesa del ser la que ens promou, a manera d'invitació, a qüestionar-lo sense aspirar a tenir-ne cap mena de definició.<sup>81</sup> D'acord amb això, és el ser, tot invitant-nos i intimant-nos, que ens fa sentir en el nostre ser la situació de desconcert crític que comporta la necessitat de reviure la pregunta del sentit del ser que és l'objectiu de *Ser i temps*. La constatació d'això ens arriba quan el pensador de la Selva Negra ens transmet la relació de dret entre el ser i el guiatge de la pregunta ontològica. Primerament, ens diu que “tot preguntar és una recerca”<sup>82</sup> i, tot seguit, que “[...] tota recerca està guiada prèviament per allò que es recerca”,<sup>83</sup> o amb altres paraules, que “en tant que recerca, el preguntar està necessitat d'una prèvia conducció per part del recercat”.<sup>84</sup> Finalment, més endavant, apareix amb claredat la contestació: “el *posat en qüestió* en la pregunta que hem d'elaborar és el ser”.<sup>85</sup>

Avançant més, hem de tenir clar que aquest guiatge del ser a mode d'incitació s'efectua des de i en la nostra habitual comprensió del ser; en paraules de Heidegger: “des d'ella [la nostra comprensió corrent-vaga] brota la pregunta explícita pel sentit del ser [...]”.<sup>86</sup> El ser, doncs, ens subministra, com qui diu, un coneixement previ sobre ell mateix encarnat en la mateixa comprensió corrent-vaga, que malgrat ser fosca, ja ens encarrila en direcció cap a ell tot permetent-nos el desplegament de l'experiència del sentit del ser.<sup>87</sup> Això explica que, en realitat, “el cercat en la pregunta sobre el ser no és plenament cap desconegut, encara que sigui, de moment, absolutament inconcebible”<sup>88</sup> [*ganz and gar Unfassliches*]].<sup>89</sup> Conseqüentment, malgrat

---

empenyiment al qüestionament. En suma, la invitació té un caràcter determinista-obligatori que no és rectificable per la nostra voluntat. Per consegüent, d'una banda, i d'acord amb el que acabem de dir, trobem incompletes aquestes traduccions: “[...] mais précisément l'exige” (Mart., pàg. 26); “[...] elle hi conduit impérativement” (Vezin, pàg. 27); i “[...] but forces it upon us” (Stamb., pàg. 3). Aquestes sols relleven el caràcter obligatori del desplegament del preguntar en el si de l'experiència-qüestió, mentre que obvien el fet que aquesta obligació s'efectua d'una forma, diguem-ho així, comprensiva i sense tensió. D'altra banda, rebutgem totalment la traducció de Marini “[...] al contrario la provoca” (Marini, pàg. 29) perquè l'ús del verb “provocar” ens sembla inadequat, ja que a part que no informa de la naturalesa d'aquesta “invitació”, dona peu a interpretar erròniament que la dinàmica de l'experiència-qüestió pugui ser explicada pel binomi causa-efecte.

<sup>80</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 6.

<sup>81</sup> La resposta a la pregunta pel sentit del ser, naturalment, no admet en cap cas una definició convencional; altrament, exigeix una experiència. Per aquesta raó sostenim que el pensador alemany, en contra del que sosté Grondin, no es contradiu buscant una resposta-definició, tot i que de naturalesa distinta, per a allò que és indefinible, el ser (cf. Grondin, J., “La destrucció hermenèutic-fenomenològica de la pregunta per el ser (§§1-6)”, *op. cit.*, pàg. 18).

<sup>82</sup> Heidegger, GA 2, pàg. 7.

<sup>83</sup> *Ibid.*

<sup>84</sup> *Ibid.*

<sup>85</sup> *Ibid.*, pàg. 8.

<sup>86</sup> *Ibid.*, pàg. 7.

<sup>87</sup> Com expressa Emad, la pregunta pel sentit del ser, en el fons, és inherent en la comprensió del ser que tenim, per la qual cosa “això significa que la comprensió del ser com una comprensió desplegant-se en desenvolupament i de manera constant [*as an ongoing and continually unfolding*] esdevé filosòficament explícita i despunta a través del preguntar” (Emad, P., “The question of Being...”, *op. cit.*, pàg. 20).

<sup>88</sup> Els traductors convergeixen que *Unfasslichkeit* es refereix a la impossibilitat d'una comprensió conceptual retenidora del ser. Com sintetitza molt bé Rivera: el ser és impossible d'aprehendre conceptualment el ser per mor de la seva naturalesa inaccessible a la coneixement representatiu. Cf. Rivera, J. E., “Notas del traductor”, *op. cit.*, pàg. 452.

<sup>89</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 8.

ens mantenim impotents davant la fosquedat conceptual ontològica, sí que esperancem que el ser, a través de les paraules de Heidegger, ens doni a conèixer un punt de partida conceptual evident amb el qual tinguem orientació per a prosseguir el camí ontològic. Finalment, i amb coherència amb el que acabem de veure, entenem que, tenint en compte que el ser ens intima a que preguntem pel sentit del ser en diàleg amb el text heideggerià, aleshores no hi ha cap dubte que el text de *Ser i temps* és, diguem-ho així, una expressió més originària de la invitació del ser que, en darrera instància, és la font originària de tot preguntar pel sentit del ser.

Segons la nostra interpretació, aquesta insistència de Heidegger per tal que palesem la confusió ontològica que ens subjuga usualment, pretén, d'una banda, que desvelem preliminarment i concretem una mica més l'experiència unitària de fons, atemàtica i tàcita que respira des de l'inici, i de l'altra, en base a aquesta fonamentar la viabilitat de l'èxit futur de l'experiència-resposta. L'hem denominat experiència de la "unitat de comprensió del ser"<sup>90</sup> i aplega de forma unificant un elenc d'experiències que ja hem tingut relatives a la immersió crítica i la interrelació íntima entre el ser, el sentit del ser, la comprensió del ser i nosaltres com a éssers que comprenem el ser. Ara, doncs, en primer lloc, es tracta de reviscolar, tot deixondint el nostre estat crític xopat de desconcert, aquesta "unitat de comprensió del ser" vivint-la de forma unitària aquestes experiències: a) que som éssers que comprenem el ser, malgrat que immediatament de forma vaga-corrent; b) que la nostra comprensió del ser està lligada essencialment al sentit del ser; c) que el sentit del ser és el temps originari entès com a horitzó comprensiu del ser; d) que, consegüentment, la nostra comprensió del ser és temps originari; e) que la comprensió del ser-sentit del ser-temps originari té un vincle essencial amb el ser, essent aquest vincle una unitat amb diferenciacions internes<sup>91</sup> l'expressió de les quals són els ens que no som nosaltres, els ens que som nosaltres, la nostra comprensió del ser, el sentit del ser i el ser; i, finalment, f) que el ser és la font originària de la unitat i diferenciació interna de la unió comprensió del ser-sentit del ser-

<sup>90</sup> Per a nosaltres, l'experiència de la "unitat de comprensió del ser" és el fonament i possibilitat de l'exercici meditatiu que s'ofereix a *Ser i temps*. De forma oculta, ja des de l'inici, la tenim en tant que *Dasein* i guia-condueix, a títol de manifestació del ser, el desenvolupament de l'experiència de sentit del ser. I això pel fet que aquesta experiència, en el fons, és un gradual esclariment per part nostra de la "unitat de comprensió del ser" que som. En aquest sentit, d'acord amb Leyte, a banda que en la "Introducció" s'hi troba l'essència del projecte de *Ser i temps*, sobretot la seva lectura-experiència en virtut, principalment, de l'aflorament de la "unitat de comprensió del ser", marca el rumb de l'itinerari de la nostra experiència amb *Ser i temps* on realment convenim que s'hi exposa el projecte de *Ser i temps*. Com expressa Leyte: "De com es llegeixi aquesta Introducció depèn en bona mesura no sols la lectura de *Ser i temps*, sinó la comprensió general de 'tot Heidegger'" (Leyte, A., *Heidegger, op. cit.*, pàg. 63). En convergència, Grondin de forma categòrica assevera: "No hi ha dubte: la introducció ofereix una síntesi condensada de tota la concepció de ST" (Grondin, J., "La destrucció hermenèutico-fenomenològica de la pregunta per el ser (§§1-6), *op. cit.*, pàg. 17).

<sup>91</sup> La nostra experiència coincideix amb la de von Herrmann, que ja al principi de *Subjekt und Dasein* defensava que la diferència interna en la unitat del ser funcionava implícitament, malgrat que Heidegger no la fes tema. "Encara que Heidegger no ressalta sempre amb les paraules del nostre intent interpretatiu la diferència interna ressaltada per nosaltres entre l'obertura pròpia [*selbsthaften Erschlossenheit*] i l'obertura del ser-en general [*Erschlossenheit von Sein-überhaupt*] en el fenomen fonamental de l'obertura, ella nogensmenys és adequada [*der Sache nach*] en tot el text de *Ser i temps*" (Herrmann, F.-W. von, *Subjekt und Dasein, op. cit.*, pàg. 23).

temps i, per tant, el temps protooriginari que ens incita a plantejar-nos la qüestió ontològica.

L'internament en la "unitat de comprensió del ser" té dues conseqüències immediates: primer, ens manté més viu el desconcert i s'afegeix un punt més de misteri sobre el què i com dels recursos conceptuals exhibidors a fi i efecte d'accedir nítidament al ser; i segon, ens permet precisar més la naturalesa de l'àmbit unitari amb diferenciació interna del ser. Així, submergint-nos en la "unitat de comprensió del ser", i això vol dir tot essent ella desembarassar-nos del seu absorbiment per a poder des de i en ella contemplar-la i descriure-la, se'ns fa avinent que a nivell més fondo tenim una comprensió que difereix de la típicament cognoscitiva adreçada als límits dels ens perceptibles. Aquesta intel·ligibilitat especial ens constata una connexió no-física, més aviat transcendental, amb el ser. Aquest se'ns apareix com un àmbit que essent essencial als ens els transcendeix i possibilita que ens siguin perceptibles. De fet, el que estem descrivint no és res més que el començ de l'activació de la visió<sup>92</sup> de la diferència ontològica, com qui diu, un augment de la nostra "sensibilitat" a l'àmbit no-ens del ser, del no-res essencial als ens en què i que<sup>93</sup> som a mode comprensiu. Ara bé, semblant albirament aproximatiu a aquesta dimensió de no-res del ser, de caracterització indefinida i il·limitada, ens inquieta retornant-nos immediatament l'atenció als ens. Però això no per voluntat nostra, ja que aquesta visió la sentim independent de la nostra voluntat malgrat que amb consentiment per part nostra, essent més exactes, com incitada-invitada pel mateix ser en moure'ns a preguntar per a ell.

En primer lloc, tal experiència viva ens permet detallar més aquesta associació íntima entre la comprensió del ser i el sentit del ser que ens sobrevingué en la meditació anterior. En efecte, la comprensió de fons no-cognoscitiva i transcendental a la qual estem oberts ens predisposa a entendre més fonament la significació del fet que "el sentit del ser ja ha d'estar d'alguna manera a la nostra disposició"<sup>94</sup> i que "allò recercat en la pregunta pel ser [el sentit del ser] no és quelcom enterament desconegut".<sup>95</sup> Sense dubte, interpretem aquestes dues frases com una confirmació que el sentit del ser i la comprensió del ser que tenim s'identifiquen i pertanyen al nostre ser comprensiu. Ara bé, també és cert que, tot i que el sentit del ser és nostre, o altrament

---

<sup>92</sup> És una visió, però, no amb els ulls, és a dir, no és una representació mental el que dona coneixement de la distinció entre ser i ens, sinó una visió dellà del mental, la qual equival a una aprehensió més profunda: una consciència més profunda que la relativa a l'àmbit mental. Com molt bé expressa Páez, Heidegger, en la temptativa per tal que advertim la diferència ontològica entre ser i ens, ens encamina de forma màgica-retòrica tot disposant-nos de manera peculiar afectivament cap a un espai que no és conceptual (*cf.* Páez, R, *La qüestió del món (1927/1930), op. cit.*, pàg. 86). En la nostra terminologia, diríem que la filosofia de Heidegger, a l'endinsar-nos en l'àmbit del ser i així en la comprensió que el ser no és l'ens, ens produeix experiència del ser necessària per a avançar en el camí de desenvolupament de l'experiència-qüestió.

<sup>93</sup> L'expressió "en què i que" és rellevant pel fet que expressa la sensació cada cop més viva que no sols estem (connotació espacial) en el ser, sinó que, parlant més pregonament, som el ser (connotació essencial). Naturalment, aquest matís essencial de cap manera pot donar peu a considerar que el nostre ser esgoti el ser, per la qual cosa tal vegada és més aclaridor podríem expressar "que som el ser" com a "som ser".

<sup>94</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 7.

<sup>95</sup> *Ibid.*, pàg. 8.

dit, que nosaltres comprenem el ser, aquest sentit del ser-comprensió del ser és fosc-impropi, conegut a mitges a causa que en tant que existim, vivim en una comprensió del ser corrent-vaga. Per això, pel fet que el sentit del ser-comprensió del ser és impropi, tal com exhortava Heidegger en el prefaci, sentim la necessitat, invitats-intimatats pel ser, a caminar en l'aclariment del sentit del ser tot preguntar-nos pel sentit del ser,<sup>96</sup> o sia, a desenvolupar l'experiència aclaridora del sentit del ser-comprensió del ser.

En segon lloc, en vista del lligam essencial comprensió del ser-sentit del ser, s'il·lumina també una relació essencial d'ambdós fenòmens amb el ser, atès que aquest, pel que sabem, és accessible a si mateix des de i en el sentit del ser. A desgrat de la manca de nitidesa, l'àmbit indefinit i il·limitat del ser ens és experimentable des del nostre ser comprensiu, la qual cosa no sols ens confirma altre cop la connexió essencial comprensió del ser-sentit del ser, sinó la possibilitat de l'accés comprensiu al ser. A més a més, distingim que el ser, el sentit del ser, la nostra comprensió del ser, nosaltres com a ens que comprenem el ser i àdhuc els ens que ens envolten, a pesar que siguin designats a través de conceptes diferents, en realitat es refereixen vertaderament a un mateix fenomen, el ser; de manera que els cinc termes al·ludits connotarien aspectes o manifestacions distintes d'aquest. Amb això es referma el xoc d'aquest aflorament d'experiència transcendent (que amb potència és experiència-resposta) amb l'experiència habitual quotidiana i científica dominada pels principis lògics, al capdamunt dels quals es troba el principi d'identitat.

En tercer lloc, Heidegger accentua el lligam essencial entre el ser i el sentit del ser, i correlativament de la nostra comprensió del ser amb el ser, quan assevera que “en allò posat en qüestió [el ser] tenim aleshores, com allò al qual pròpiament es tendeix, el *preguntat* [el sentit del ser], allò on el preguntar arriba a la seva meta”.<sup>97</sup> Llavors es fa més transparent el que ja tenim present des del prefaci: que, d'alguna manera, el sentit del ser és, per dir-ho així, l'“indret” (transcendental, és clar) des d'on podem comprendre originàriament el ser, allò en el qual accedim al ser tal i com és, amb la qual cosa també queda més il·luminada la relació essencial entre el ser i el sentit del ser-comprensió del ser. Així, doncs, el sentit del ser és el nostre fitó en el preguntar no perquè sigui, per dir-ho així, allí on s'atura l'experiència,<sup>98</sup> sinó perquè és el

---

<sup>96</sup> Com afirma Grondin, en la “Introducció” Heidegger ens mostra que la pregunta pel ser és un camí, i que l'“estar en camí” és el seu caràcter decisiu (cf. Grondin, J., “La destrucció hermeneútic-fenomenològica de la pregunta per el ser (§§ 1-6)”, *op. cit.*, pàg. 16. Aquesta rellevància de la necessitat de desenvolupar la pregunta ontològica, del fet que no està feta sinó que l'hem de fer, ens és palès i la sentim amb força ja des dels inicis del meditar. Justament, la concreció d'aquesta elaboració s'expressarà en la necessitat del desenvolupament gradual de l'experiència del sentit del ser.

<sup>97</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 7.

<sup>98</sup> Ja hem comentat al final de la n. 19, i sobretot, a la 20, la nostra impressió de la provisionalitat de l'experiència del sentit del ser en relació al caràcter definitiu de l'accés comprensiu al ser des de i en aquella. En efecte, si és lícit expressar que l'experiència ontològica s'atura en algun “lloc”, aquest seria el ser, bé que des de i en el temps quant horitzó comprensiu. No obstant, com ens ho certificarà l'experiència mateixa, és raonable posar en dubte que es

terreny comprensiu a mode d'horitzó-límit des de i en el qual s'experimenta el ser, el qual sí que seria realment la meta. Endemés, Heidegger subratlla altre cop la unitat essencial entre el ser i el sentit del ser-comprensió del ser, quan assevera que "el ser, en tant que constitueix el posat en qüestió, exigeix, doncs, un mode particular de ser mostrat [...]. Correlativament<sup>99</sup> [*Sonach (... auch)*] el preguntat, això és, el sentit del ser [...]".<sup>100</sup> En efecte, un cop ha parlat del ser, estableix per mitjà d'un adverb connector, una correlació molt íntima entre el ser i el sentit del ser, tot afirmant que aquest que és part essencial d'aquell. Així doncs, estant immersos en el preguntar en què estem, i això vol dir des de la nostra comprensió del ser, experimentem que el sentit del ser es troba, essent-ne part essencial, com si diguéssim, en el ser, i alhora, en tant que el sentit del ser l'experimentem com a comprensió del ser, a experimentar-nos a nosaltres mateixos plenament lligats al ser essent ja ser, o sia, sentint-nos oberts al ser des de i en la nostra comprensió del ser.<sup>101</sup>

Finalment, com hem meditat abans, en comprendre que és realment el ser que, des de i en la nostra comprensió del ser, ens inclina a preguntar-nos pel sentit del ser, reveiem altre cop el lligam essencial entre el ser, el sentit del ser i la comprensió del ser (l'àmbit del ser), junt, però, amb un discerniment més clar d'una diferència interna cabdal entre ells. Així, experimentem amb més força el rol originari determinant del ser en tant que crucial en el desplegament del nostre preguntar ontològic, com també s'intensifica la nostra sensació de trobar-nos com "encarnats" en l'àmbit transcendental del ser tot inclinats pel ser a voler qüestionar-nos sobre ell tal com ho fem.

Amb aquesta experiència incipient de la "unitat de comprensió del ser", d'acord amb la nostra interpretació, el pensador alemany ens garanteix la fonamentació de la viabilitat de l'objectiu de *Ser i temps*: la realització exitosa de l'experiència del sentit del ser. Al cap i a la fi, el que hem de recercar, el sentit del ser des del qual accedir al ser, és al nostre abast comprensiu

---

pugui determinar un final a aquesta experiència, atès la transcendentalitat del seu "objecte", el ser, fa que sempre, com qui diu, poguem anar avançant en la seva "penetració".

<sup>99</sup> Nosaltres defensem que l'adverbi "també" seguint el connector expressant conseqüència [(independentment de quin sigui el connector amb el qual es tradueix *sonach*: "Según esto" (Gaos, pàg. 16); "Por lo tanto" (Rivera, pàg. 27); "La conséquence es" (Vezin, pàg. 30); "Par suite" (Mart., pàg. 27); "Accordingly" (Mac.-R., pàg. 26); "Hence" (Stamb., pàg. 5); "Di conseguenza" (Volpi, pàg. 18); "Parimenti" (Marini, pàg. 35)] indica amb intensitat que la caracterització anterior del ser, en aquest cas que exigeix el seu propi mode de mostració distint al del ens, és aplicable al sentit del ser. D'aquí que a partir d'aquestes línies experimentem que el sentit del ser tingui una naturalesa semblant al ser. No obstant, creiem que la traducció més adient és "correlativament" tot inspirant-nos en "corrèlativament" (B.-DeW., pàg. 22), ja que a part de connotar bé aquesta semblança entre el ser i el sentit del ser tocant a llur naturalesa, alhora expressa un matís clau: que ambdós fenòmens es desenvolupen en el mateix sentit o en sentit contrari, talment que l'augment de claredat o foscó d'un correspon a l'augment o la minva de claredat de l'altre.

<sup>100</sup> Heidegger, M., GA 2, pàgs. 8-9 [la cursiva de l'autor].

<sup>101</sup> Aquesta idea la subratlla von Herrmann, i ens sembla fonamental, malgrat en tenim encara una experiència inicial. En les seves paraules: "l'home existeix obert en el mode existencial-propri a l'obertura del ser-en general" (Herrmann, F.-W. von, *Subjekt und Dasein, op. cit.*, pàg. 38). Igualment, aquesta relació íntima entre la comprensió del nostre ser i la del ser la deixa clara Páez quan expressa que "l'existència com a relació amb el ser (propri o no) implica una comprensió del ser: el *Dasein* existint (es) comprèn (en) el (seu) ser en cada cas" (cf. Páez, R., *La qüestió del món (1927/1930), op. cit.*, pàgs. 47-48).

per raó que és la nostra mateixa comprensió del ser. Conseqüentment, no ens equivoquem si diem que l'experiència del sentit del ser és l'experiència de la nostra comprensió del ser que ens obre a la "unitat de comprensió del ser" i, en el fons, al ser. De fet, ja des del prefaci es polsa tàcitament el batec ocult de la "unitat de comprensió del ser" a la qual estem adherits en tant que existim, que ja respira guiant-nos com a expressió del ser. Altrament dit: comencem a experimentar, des de la perplexitat crítica, que el ser s'expressa-batega de forma determinant i no-pensada en aquesta experiència oculta i latent de la "unitat de comprensió del ser" i que, a més a més, l'avenç en la plena il·luminació de semblant experiència configurarà el desenrotllament de l'experiència del sentit del ser. I quan pensem això també interpretem que, de fet, allò que està present, i que de forma impensada, oculta i tàcita dirigeix i condueix la nostra meditació mitjançada per Heidegger, és el ser en tant que àmbit més originari del temps,<sup>102</sup> fins i tot essencial al temps originari en tant que manifestació seva en qualitat d'àmbit a partir del qual ell mateix accedeix a la seva comprensibilitat.

A conseqüència d'això, repetim, se'ns fa clar que el desenvolupament de l'experiència del sentit del ser consisteix en un aclariment progressiu de la "unitat de comprensió del ser", no obstant, atenent finalment, tot penetrant en ella, al temps originari en virtut del qual accedim a l'essencial d'aquest: el ser com a temps protooriginari. Amb altres paraules i a tall de conclusió, compremem que l'experiència-resposta de l'experiència del sentit del ser no consistirà en res més que en fer transparent progressivament aquesta experiència latent, tàcita i no-temàtica de la "unitat de comprensió del ser" a la qual, de moment rudimentàriament, ens ha invitat-incitat el ser expressat com a temps protooriginari ocult amb la nostra anuència.

---

<sup>102</sup> Creiem que Marzoa expressa de forma magnífica aquesta experiència quan es refereix a l'ocult sentit del ser com "allò no-pensat". Convenim amb aquest intèrpret que "la noció de temps haurà de subministrar-nos el fil conductor per a veure en quin mode i mesura la qüestió del 'sentit del ser' pogués remetre a quelcom que roman essencialment no-pensat en la filosofia mateixa" (Marzoa, F. M., *El sentido y lo no-pensado...*, op. cit., pàg. 16). Amb tot, el sentit del ser, el no-pensat per la filosofia que s'intenta experimentar, no vol dir quelcom no-pensat que s'ha de pensar (arreglar una falta), o que s'ha oblidat quan abans s'havia experimentat, com si Heidegger volgués recuperar una experiència originària. Com assevera Marzoa: "Com a màxim, podria tractar-se [el no-pensat] de quelcom que havia de romandre no-pensat per ser aquest el seu mode propi de presència, en tant que sols pot manifestar-se en el seu mateix sostraire's, per tant a través de la seva condició de ser pensat i en ella, de manera que aquest 'deixar sense pensar' correspondria a 'la cosa mateixa' i no solament no seria una errada, sinó que seria rigor del pensament" (*idem*, *Heidegger y su tiempo*, op. cit., pàg. 16).



### 1.3

#### Meditació 3: La importància del nostre ser i la seva comprensió en la comprensió del ser<sup>103</sup>

A nivell general, en la present meditació intensificarem la dilucidació de la diferència ontològica. Veurem que la comprensió del ser s'esdevé sempre en solidaritat a la comprensió del nostre ser, amb la qual cosa farem un nou pas en una comprensió més completa de la “unitat de comprensió del ser” i, correlativament, en l'experiència del sentit del ser.

Primerament, l'ens ha de ser el nostre centre d'atenció, atès que “allò *interrogat* en la pregunta pel ser és l'ens mateix”.<sup>104</sup> En efecte, el ser sobre el qual preguntem és el ser de l'ens, el que determina essencialment el que és l'ens. No obstant, alhora, tot i que des d'un punt de vista lògic-representatiu ens és inacceptable, comprenem que “el ser de l'ens no ‘és’, ell mateix, un ens”.<sup>105</sup> La diferència ontològica, doncs, torna a ser-nos present, i a més, la necessitat que el caràcter de no-res del ser que marca la seva distinció respecte a l'ens hagi de ser descoberta precisament a partir de l'ens.<sup>106</sup> Però no s'hi val qualsevol ens, per la qual cosa és important “la preparació de la possibilitat de la correcta elecció de l'ens exemplar i l'elaboració de la genuïna forma d'accés a aquest ens”.<sup>107</sup>

Aquest ens exemplar al qual hem d'adreçar l'atenció som nosaltres mateixos. La raó és que, a diferència dels altres ens, nosaltres tenim una relació íntima amb el mateix preguntar pel sentit del ser. Això fa que l'accés correcte al nostre ser des de la nostra condició d'ens requereix que fem transparent el mateix preguntar pel sentit del ser tot aclarint la nostra comprensió del ser. Tal com expressa Heidegger, “elaborar la pregunta del sentit del ser significa fer que un ens –el que pregunta- [el *Dasein*] es torni transparent en el seu ser<sup>108</sup>”.<sup>109</sup> Aleshores evidenciem que el “comprendre i copsar conceptualment el seu sentit [el del ser]”<sup>110</sup> que pressuposa el preguntar pel

---

<sup>103</sup> Aquesta tercera meditació, començant en el seu 8è fragment, abraça tot el paràgraf 2 (Heidegger, M., GA 2, pàgs. 9-11).

<sup>104</sup> *Ibid.*, pàg. 9.

<sup>105</sup> *Ibid.*, pàg. 6.

<sup>106</sup> Com remarca Masís, el que Heidegger incita que qüestionem no és el ser mateix, sinó l'ens. Ara bé, això es deu al fet que el ser no és ens, no és res, i en virtut d'això, no pot ser objecte d'experiència directa. En conseqüència, això vol dir que per a Heidegger allò ontològic no és una tematització del ser, ni de l'ens, més aviat el que ens exhortarà a fer és a rodejar a l'ens perquè acusi el ser i el seu sentit. En paraules de Masís: “El que es busca és que, abordant a l'ens, i assetjant-lo, resplendeixi el seu ser” (Masís, J. “Pensar el Desierto Contra el Desierto...”, *op. cit.*, pàg. 4). I com que l'ens que haurem d'assetjar de forma qüestionadora, com ara veurem, som nosaltres mateixos, ja es perfila que l'experiència ontològica general és una experiència ontològica del *Dasein*.

<sup>107</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 9.

<sup>108</sup> En aquí ja comencem a experimentar, estant d'acord amb Boehm i de Waehlens, com l'experiència del sentit del ser s'“inicia” amb una anàlisi del nostre ser, i com, de fet, “aquesta analítica es confon, si no amb la resposta, almenys amb l'elaboració de la qüestió proposada i que sorgeix de l'ontologia ‘fonamental’” (R. Boehm, R., i Waehlens, A. de, “Notes”, *op. cit.*, pàg. 278).

<sup>109</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 10 [claudàtors de l'autor].

<sup>110</sup> *Ibid.*, pàg. 9 [claudàtors de l'autor].

sentit del ser està connectat essencialment amb el nostre ser; o dit més clarament, que la comprensió del ser és una característica essencial del nostre ser.<sup>111</sup> Naturalment, però, tal comprensió del ser no significa d'immediat una concepció explícita del ser, sinó més aviat una que brosta de la corrent-vaga “en la qual des de sempre ens movem, i *que en definitiva pertany a la constitució essencial del Dasein mateix*”.<sup>112</sup>

Heidegger accentua aquest lligam essencial que tenim amb el preguntar pel sentit del ser caracteritzant-lo com una possibilitat de ser nostra. En paraules de Heidegger: “[...] a aquest ens que som en cada cas nosaltres mateixos i que, entre altres coses, té aquesta possibilitat de *ser* que és el preguntar, el designem amb el terme *Dasein*”.<sup>113</sup> Això explica que a través de l'aclariment del preguntar ontològic fem transparent el nostre ser. Així doncs, quant *Dasein*, a nosaltres ens pertany essencialment la pregunta ontològica, que fou activada ja en la primera meditació en quedar perplexos davant la comprensió impròpia que tenim del ser. En aquests moments experimentem amb més força el que ens suggeria ja la inicial meditació:<sup>114</sup> la peculiaritat de la pregunta pel sentit del ser. En comptes de tractar-se d'un preguntar d'estil quotidià referit accidentalment al nostre ser, és una forma de ser en el món el desenvolupament de la qual ens condueix a la comprensió pròpia del ser.<sup>115</sup> Atenent això, entenem que ja des de la primera meditació Heidegger, o millor dit, el ser, ens impel·leix a fer aquest trànsit de forma de ser, de la impròpia a la pròpia. En suma, experimentem doncs que el preguntar que estem desenvolupant és una forma possible de ser romanent essencial al nostre ser que ens ha estat incitada pel ser.

Sens dubte, l'orientació de la meditació ha establert com a protagonista el nostre ser en comptes del sentit del ser. Ens queda clar que l'experiència del sentit del ser implica que el nostre ser sigui propi<sup>116</sup> i desplegui un mode distint de manifestació, el de la comprensió pròpia del ser.

---

<sup>111</sup> D'acord amb la nostra experiència, comencem a experimentar que nosaltres som un 'àmbit de l'ens' que, de fet, no exclou cap mode de ser. En base a la comprensió de ser que ens identifica som expressió de ser. Com expressa Marzoa, en el camí ontològic en què estem immersos “sembla com que el que s'està buscant és un àmbit de l'ens que, alhora, no sigui cap determinat àmbit de l'ens, fins i tot, quelcom així com un mode de ser que al mateix temps no sigui un particular mode de ser” (Marzoa, F. M., *Heidegger y su tiempo*, op. cit., pàg. 19).

<sup>112</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 11.

<sup>113</sup> *Ibid.*, pàg. 10.

<sup>114</sup> Cf. 1.1, pàgs. 140-146.

<sup>115</sup> El fet que el preguntar pel sentit del ser ens concerneix a nosaltres íntimament, fins al punt que conforma el nostre ser, és expressat de forma clara i penetrant per Greisch: “[...] el privilegi insigne d'aquest ens és que la qüestió del ser l'incumbeix; nosaltres podríem dir que aquesta qüestió, està en la seva pell [*dans le peau*] [...] nosaltres gairebé podríem dir: aquesta qüestió existeix, perquè nosaltres l'hem retrobat, per la raó que nosaltres *som* aquesta qüestió!” (Greisch, J., *Ontologie et temporalité*, op. cit., pàg. 85).

<sup>116</sup> En aquí, per primer cop, experimentem que la resposta a la pregunta pel sentit del ser, la pregunta ontològica fonamental, requereix que siguem pròpiament. De manera, que l'aparent naturalesa abstracta i allunyada de nosaltres de la qüestió ontològica es dissol. La pregunta pel ser ens concerneix essencialment a nosaltres amb tanta intensitat que ens encamina a desplegar la nostra pròpia forma de ser. Aquest lligam indissoluble comprensió pròpia del ser i forma de ser pròpia que articula l'èxit del projecte ontològic de Heidegger ens porta a convenir amb la idea d'Adrián que *Ser i temps* pot llegir-se en el marc d'una llarga tradició de la cura de si (cf. Adrián, J., *Guia de lectura de Ser y tiempo* (vol. 1), op. cit., pàgs. 19-32. D'acord amb això, a pesar que coincidim amb Thöma (cf. Thöma, D., *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am

Nogensmenys, com ja remarcàvem,<sup>117</sup> no podem negligir el caràcter no-arbitrari d'aquesta modificació del nostre ser, ja que “el plantejament d'aquesta pregunta, com a mode de *ser* d'un ens, està, ell mateix, determinat essencialment per allò pel qual en ell es pregunta –pel ser”.<sup>118</sup>

El nexce que hem establert entre el nostre ser i la comprensió del ser, ara es desplega més pregonament com a vincle entre la nostra comprensió del ser i la del ser. Perquè, de fet, la transformació del ser que comporta *Ser i temps* apunta a “–que el que pregunta– [nosaltres] es torni transparent en el seu ser”.<sup>119</sup> I aquest fer transparent el nostre ser no és res més que un avenç en la comprensió del nostre ser. Per aquesta raó, en vista que forma part del nostre ser la comprensió del ser, malgrat que ara per ara predomini la corrent-vaga, i que el plantejament transparent de la pregunta pel sentit del ser exigeix que clarifiquem el nostre ser, constatem el lligam essencial en el nostre ser entre la comprensió del nostre ser i la comprensió del ser. Això és: l'aclariment de la comprensió del nostre ser comprèn necessàriament l'aclariment de la comprensió del ser.<sup>120</sup> Amb això, es completa més la visió de la “unitat de comprensió del ser” i, al seu torn, es consolida més la viabilitat del propòsit de *Ser i temps*. Ara podem tenir en compte de forma més precisa la comprensió del nostre ser i el seu lligam íntim amb la comprensió del ser en el si de la unitat essencial, amb diferències internes, que abraça l'àmbit del ser. Tanmateix, hem d'anar alerta de no oblidar el de moment meditat, i que esperonats pel fet de ser ens privilegiats sucumbim a la temptació antropocèntrica de creure equivocadament que l'experiència ontològica de *Ser i temps* té l'origen en el nostre ser. Perquè això naturalment significaria passar per alt l'àmbit del ser, o sia, caure en la confusió ontològica, i ometre la “unitat de comprensió del ser” i el caràcter no-arbitrari de la nostra experiència.

El mateix Heidegger és conscient que la formulació del seu missatge respecte el rol del *Dasein* en el preguntar sobre el sentit del ser és equívoc. D'això ens n'intenta prevenir en una nota a peu de pàgina<sup>121</sup> del *Hüttenexemplar* on deixa clar què no vol dir exactament amb aquestes dues preguntes seguides: “En *quin* ens ha de ser llegit el sentit del ser, des de *quin* ens haurà

---

Main, pàg. 254) que l'enllaç de la pregunta pel nostre ser propi i la relativa al ser no està expressat per Heidegger d'una forma límpida, no estem d'acord que no existeixi una unitat essencial en ambdues preguntes. A més, tal vincle ja el proposa Heidegger en un text anterior (cf. Heidegger, M., GA 64, pàgs. 17-83 i 114). Principalment però, nosaltres l'experimentem des de l'inici i, a més a més, estem convençuts que ens encamina, aprofundint-hi gradualment, a l'èxit de l'experiència-qüestió.

<sup>117</sup> Cf. 1.2, pàgs. 155-157.

<sup>118</sup> *Idem*, GA 2, pàg. 10.

<sup>119</sup> *Ibid.*

<sup>120</sup> Jaques Derrida ha posat especial atenció en la importància de la coincidència, que no vol dir identitat, que existeix en el preguntar pel sentit del ser entre el que pregunta i el preguntat. Això, efectivament, en la mesura que tal coincidència determina la possibilitat i l'estructura de l'anàlisi del *Dasein* com l'horitzó dins el qual l'anàlisi pot provar de ser inscrit. Cf. Derrida, J., *Marges de la philosophie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1972, pàg. 149. Per a nosaltres, a més del que predica Derrida, aquesta continuïtat entre el nostre ser i la comprensió ontològica fosca, permet l'èxit de l'experiència ontològica de *Ser i temps*, atès que el seu desenrotllament possibilitarà justament el trànsit-desplegament ontològic quant a clariment de l'àmbit ontològic no aclarit.

<sup>121</sup> Cf. Heidegger, M., GA 2, pàg. 9, b.

d'arrencar l'obertura [*Erschliessung*] del ser?".<sup>122</sup> No es refereix al fet que nosaltres en tant que ens siguem el punt d'inici originari de la recerca ontològica, que des de i en el nostre ser, com qui diu, comenci la investigació que ens ha de dur a l'obertura del ser; breu, "no es tracta que en aquest ens [el que som nosaltres] es llegeixi el sentit del ser".<sup>123</sup> Altrament, el punt de partença o focus originari de l'experiència del sentit del ser és l'obertura del ser,<sup>124</sup> és a dir, el manifestar-se del ser. En efecte, Heidegger ens està dient que l'obertura del ser arrenca en el nostre ser, però això ja implica que el ser s'obre o es manifesta en el nostre ser per mor de ser ens distingits. En tant que *Dasein*, d'aquí el caràcter privilegiat del nostre ser, estem oberts a l'obertura del ser, per raó del qual justament l'accés comprensiu al ser pot despertar, no començar, en el nostre ser; ja que, en el fons, l'inici rau en l'obrir-se o manifestar-se del ser que ens impel·leix a preguntar pel seu sentit. De manera que corroborem la "unitat de comprensió del ser" i el caràcter no-arbitrari de l'experiència-qüestió, atès que l'origen de la pregunta pel sentit del ser que nosaltres com ens ontològicament privilegiats hem despertat, té el punt de partida en el mateixa obertura del ser.<sup>125</sup> En aquest sentit, d'acord amb la nostra impressió, realment sí que es pot acceptar que nosaltres com a ens exemplars som el punt de partida del preguntar pel ser, si es concep que "punt de partida" vol dir en aquí inici de la meditació del *Dasein*, un cop ja hem estat desconcertats per la invitació-incitació del ser a sentir la necessitat de preguntar pel sentit del ser. Tornem doncs en aquests moments a palesar el caràcter no-arbitrari de l'experiència-qüestió, però alhora com a fons fonamental de l'inici del trànsit, ja en el ser, de la nostra constitució òntica a l'ontològica.<sup>126</sup>

---

<sup>122</sup> *Ibid.*, pàg. 9.

<sup>123</sup> *Ibid.*, pàg. 10, b [claudàtors de l'autor].

<sup>124</sup> Sobre la importància del concepte d'"obertura del ser" per a von Herrmann, cf. 1.2, n. 91, pàg. 59.

<sup>125</sup> Estem d'acord amb la crítica de Emad a la incomprensió de Dreyfus de la doble pregunta tractada. Aquest desconeixement té la base en la identificació potinera que efectua Dreyfus del sentit del ser del *Dasein* amb el sentit del ser, que el porta a concloure que l'objecte d'estudi de *Ser i temps* és la forma de ser del *Dasein*, o sia, el ser del *Dasein*. En paraules de Emad, "ja que el sentit del ser del *Dasein* no és el mateix que el sentit del ser, i perquè el *Dasein* és un ens en el ser del qual el sentit del ser pot ser discernit, és equivocat limitar [com fa Dreyfus] *Ser i temps* a l'estudi de la forma de ser del *Dasein*" (Emad, P., "The question of being...", *op. cit.*, pàg. 17). Ara bé, des de la nostra experiència, malgrat que estem d'acord amb Emad que l'experiència del sentit del ser té com a objecte d'atenció final, en comptes del ser del *Dasein*, el sentit del ser; creiem que això no està relacionat necessàriament amb el fet que el sentit del nostre ser i el del ser hagin de ser diferents. Pensem que si Dreyfus omet el sentit del ser és per la raó que, no sols equipara el sentit del ser del *Dasein* i el sentit del ser quedant aquest últim englobat en el primer, sinó perquè a més no hi ha cap rastre del ser com quelcom autònom, originari i fonamental respecte al sentit del ser del *Dasein* i del ser. En conclusió, creiem que, en virtut de la "unitat de comprensió del ser" es poden diferenciar les dues qüestions tot entenent que l'origen de la pregunta pel sentit del ser és l'obertura del ser, per bé que es realitza en el nostre ser, però mantenint una identificació entre el sentit del ser del *Dasein* i el sentit del ser. Amb aquesta experiència ens comencem a acostar a una tesi interpretativa de Marzoa que la concretarem més endavant quan expliquem la intensificació d'aquesta experiència.

<sup>126</sup> Segons Marzoa, "la pregunta, doncs, de quin és l'ens" al qual es dirigeix pròpiament la pregunta pel ser, és una pregunta la forma immediata de la qual es refuta encerta manera en el desenvolupament de la pregunta mateixa" (Marzoa, F. M., *El sentido y lo no-pensado...*, *op. cit.*, pàg. 55). Nosaltres, d'una banda, hi estem d'acord, perquè experimentem que realment, en el fons, és el *Dasein* entès com a expressió de ser, i per tant, al ser, aquell a qui es pregunta pel ser; no obstant, no cal que oblidem que tal preguntar, per bé que determinat pel ser, és de l'ens, sí que privilegiat, que som nosaltres. Amb això volem dir que no és que l'ens no sigui res, més aviat nosaltres som ens l'essència dels quals som relació comprensiva amb el ser.

En semblant trànsit ontològic comencem a notar que, en realitat, el terme “ens” és una mera etiqueta que fem servir per a identificar-nos en el si de la nostra comprensió quotidiana, i que tot i que expressa el que som, que som ens (la nostra dimensió òntica), no aprofundeix en la nostra essència, en el que possibilita que siguem justament ens amb un caràcter distingit (la nostra dimensió ontològica).<sup>127</sup> Emplaçats ara en la primacia ontològica que defineix la nostra exemplaritat com a ens, ens experimentem com a lligats íntimament al ser, ens sentim com a expressió del ser;<sup>128</sup> en paraules de Heidegger: “el *Dasein* no és una cas d’ens per a l’abstracció representativa del ser, però sí la morada de la comprensió del ser”.<sup>129</sup>

D’acord amb això, veiem clar que l’experiència en què estem embarcats va mitgant la tendència quotidiana a concebre’ns com a simples ens, i alhora adentrin-nos amb atenció a poc a poc en la dimensió que ens és essencial: la de la “unitat de comprensió del ser” que ens conforma. En vista d’això, l’experiència ontològica, malgrat consisteixi en l’experiència de la comprensió del nostre ser, no exigeix que l’ens *Dasein* en sigui el seu origen, ja que el preguntar d’aquesta experiència transcendeix la nostra constitució òntica adreçant-se a l’àmbit ontològic

---

<sup>127</sup> Inicialment, ja experimentem el que diu Leyte: “Si s’ha de partir d’un ens, aquest haurà de ser un que d’alguna manera no sigui ens. [...] Alguna cosa inicialment comprensible com a ens, però que d’alguna manera no sigui un ens, sinó el ser, és la diferència. *Ser i temps* exposa des del principi aquesta situació” (Leyte, A., *Heidegger, op. cit.*, pàg. 79). Altrament, però, fem un matis: la nostra experiència ontològica parteix de l’ens que som, tot i que, això alhora implica prèviament i de forma determinada el ser que ens constitueix com a ens.

<sup>128</sup> Ja des d’aquesta meditació ens experimentem amb intensitat a nosaltres mateixos, a aquells que estem immersos en l’experiència de *Ser i temps*, com a expressió de ser. D’aquesta manera, convenim amb la lectura ontològica de Marzoa i Leyte que aprofundeix la de caire ortodox de von Herrmann, i amb això, ens oposem a l’òntica de Carman i a l’heterodoxa de Haugeland. D’acord amb això entenem que el *Dasein* “és una dimensió originària rica en un doble sentit: tant respecte al *ser de l’home* com també respecte allò amb què es manté en relació essencial amb l’existència, però així que la supera: *el ser com a tal* de l’ens en la totalitat” (Herrmann, F.-W. von, *Subjekt und Dasein, op. cit.*, pàg. 20). Però, a més a més, ens experimentem com un lloc d’encreuament entre allò òntic i ontològic, com a lloc òntic on es manifesta el ser, i això va lligat a aquesta sensació primerenca de la dissolució de l’ens a favor d’una experiència en què som referència al ser, com també al sentir-nos no-res. Tal com expressa Marzoa: “La marca en qüestió [que se li atribueix a aquest ens, al *Dasein*] consisteix precisament en un peculiar entrellaçament d’allò òntic i allò ontològic en aquest ens; ontològicament (això és: per mitjà de consideracions –que avancen el que constituirà l’anàlítica del *Dasein*– sobre el peculiar ser d’aquest ens) mostrem que a aquest ens, en virtut de la seva peculiar *Seinsverfassung* (és a dir: del que el pertinent discurs ontològic haurà de posar de manifest) li és inherent el que el seu conduir-se (ònticament) està ell mateix marcat per una referència ontològica. Pel fet mateix que aquest ens és, esdevé una referència d’ell al seu ser, ja que al ser d’aquest ens li és inherent la referència d’ell al seu mateix ser; allò ‘del que va’ en tant que aquest ens és, és el ser mateix d’aquest ens, etc.” (Marzoa, F. M., *El sentido y lo no-pensado...*, *op. cit.*, pàg. 58) [claudàtors de l’autor]. Com molt encertadament diu Leyte, “el camí consisteix en dir que el *Dasein*, al començament de *Ser i temps*, apareix com un senyal permanentment intermitent, a saber, entre l’ens que és i el ser en què consisteix (existència). Però aquesta intermitència és tant com dir que el *Dasein* no és res. [...] I l’existència remet simplement al ser, que és allò a-temàtic mateix [...]” (Leyte, A., *Heidegger, op. cit.*, pàg. 74). D’aquí que defensem que la lectura heterodoxa de Haugeland és superficial en el sentit que entén el *Dasein* merament com a forma de vida que reflecteix un patró general de normes, costums, rols socials i hàbits (cf. Haugeland, J., “Heidegger on Being a Person”, *Nous* 16 (1982), pàgs. 15-26); com també l’òntica de Carman que concep el *Dasein* com la forma de ser de tota persona concreta: l’èsser humà que té el seu ser-en-cada-cas-meu i la seva particular relació amb el ser (cf. Carman, T., *Heidegger’s Analytic, op. cit.*, pàgs. 35-36 i 42). Ara bé, tot i que experimentem ontològicament el *Dasein*, al mateix temps estem convençuts que el seu caràcter d’ens no és una mera etiqueta, que no s’esvaeix, i amb això ens distanciem de Marzoa i Leyte. Segons això, tot i que acceptem el caràcter preminentment ontològic del *Dasein* no deixem de banda la tensió i relació que aquest té amb el caràcter òntic, tal com defensa Páez en la seva interpretació dual-funcional del *Dasein* (cf. Páez, R., *Heidegger i la qüestió del món (1927/1930)*, *op. cit.*, pàgs. 77-84).

<sup>129</sup> Cf. Heidegger, M., GA 2, pàg. 11, b.

que ens és realment essencial, el nostre ser, que en el fons és ser, i això succeeix per la determinació-guiadora d'allò transcendent, l'origen diferencial, que és el mateix preguntat: el ser. En suma, és important que no malentenguem la nostra exemplaritat tocant als ens que som. En comptes de comprendre-la com si es referís al fet que som un model d'ens, l'hem de significar com el nostre caràcter especial de ser, el de ser una manifestació-expressió del ser en el si de la dinàmica de la "unitat de comprensió del ser": "El *Dasein* és exemplar perquè, en virtut de la seva essència de *Da-sein* (el que guarda la veritat del ser), porta al joc de la ressonància l'a-l·lusió [*Bei-spiel*] que el ser en tant que tal li fa en el seu joc amb ell".<sup>130</sup> En efecte, experimentem que el nostre caràcter modèlic pel que fa al preguntar pel sentit del ser rau en el fet que nosaltres som ser essent oberts a ell, i que el ser és, s'obre, en el nostre ser, d'acord amb la qual cosa el nostre ser és exemplar en el sentit que és l'adreça, per dir-ho així, per a experimentar-localitzar el ser.<sup>131</sup>

Aquesta relació essencial entre el nostre ser i el ser, sempre és clar des de i en el sentit del ser, esdevé manifestada més pregonament a través de l'esclariment de la peculiar referència del ser amb el nostre ser. Amb això, d'una banda, aconseguim una visió més precisa de la "unitat de comprensió del ser" i, de l'altra, un major assentament de la viabilitat de l'experiència ontològica. Concretament, hem de parar esment que hi ha "una singular 'retro- o prererència'<sup>132</sup> [*merkwürdige "Rück- oder Vorbezogenheit"*] d'allò que està posat en qüestió –el ser– al preguntar mateix en tant que mode de ser d'un ens".<sup>133</sup> Mentre que anteriorment se'ns ha fet avinent el despertar de la nostra comprensió del ser quant poder-ser, ara l'èmfasi radica en reviscolar amb més intensitat el fet que el ser es refereix, guiant-nos de forma intimant, essencialment a nosaltres, que, com qui diu, se'ns dirigeix íntimament a nosaltres d'una manera incitadora, i que això és

<sup>130</sup> *Ibid.*, pàg. 9, c.

<sup>131</sup> Compartim l'experiència de Vezin: "Però es pensarà sobretot que l'*home*, comprès com a *Dasein*, és 'l'adreça del ser' en el doble sentit en el qual és a ell que s'adreça el ser al mateix temps que ell habita i allotja el ser en què ell parla [...]. En *adreça del ser*, el genitiu és tan objectiu com subjectiu" (Vezin, F., "Notes", a: Heidegger, *Être et temps*, Gallimard, Paris, 1986, pàg. 532).

<sup>132</sup> Heidegger expressa en *Ser i temps* que és *eine merkwürdige 'Rück- oder Vorbezogenheit'* (Heidegger, M., GA 2, pàg. 11). Nosaltres creiem que la traducció més transparent del caràcter d'aquesta doble referència és "una singular 'retro- o prererència'" prenent com a base la solució de Volpi, "[...] 'un singolare 'stato di retro- o prererimento'"; així mateix, també acceptem la de Rivera, com 'una 'referència retrospectiva i anticipativa'" (Rivera, pàg. 29), malgrat que la doble referència és menys intuïtiva. D'acord amb la nostra experiència, les dues traduccions al·ludides permeten delimitar bé el preguntar de l'experiència-qüestió. D'una banda, evidencien clarament allò que el fa únic i diferent de tot altre qüestionar, que és precisament que des de l'inici fins al final, es manté sota el guiatge constant íntim de forma oculta del ser, el qual origina tal preguntar i el dirigeix cap a ell mateix, i d'altra banda, que a més a més alhora ocasiona la nostra singularització, a saber, el desplegament de la nostra existència pròpia. En canvi, les altres traduccions ens fa la impressió que l'adjectiu que utilitzen destaca sobretot la importància del preguntar, però no porta al lector directament a la singularitat de la qüestió, i d'aquí, a la presència essencial del ser en el ser del *Dasein*. Vegeu: "[...] una notable 'retro- o pro-ferència'" (Gaos, pàg. 18); "[...] une remarquable 'référence'" (B.-DeW., pàg. 23); "[...] ne s'en caractérise pas moins par une 'retro-' et 'pré-référence'" (Mart., pàg. 29); "[...] a notable 'relatedness backward or forward'" (Stamb., pàg. 7); "[...] a remarkable 'relatedness backward or forward'" (Mac.-R., pàg. 28); "[...] una notevole 'retro- o prerelazione'" (Marini, pàg. 39); "una remarquable reciprocité de rapport, sorte de 'va-et-vient'" (Vezin, pàg. 32).

<sup>133</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 11.

vital per al dinamisme del preguntar ontològic.<sup>134</sup> En altres paraules, entenem que hem de viure que “el preguntar queda essencialment afectat [de forma retro- i pre-referencial] pel posat en qüestió [el ser] [...]”.<sup>135</sup> Que el ser, l’essència del subsol possibilitant de la “unitat de comprensió del ser”, per mitjà de dos “moviments”, la retroreferència i la prererferència, ens incita a iniciar de forma guiada el preguntar ontològic. Més exactament: amb la retroreferència, el ser, com qui diu, retrocedeix enrere per a fer possible en el nostre ser la irrupció del poder-ser del preguntar pel sentit del ser, mentre que amb prererferència, el ser albira cap a endavant, establint-se ell mateix com allò al qual ha d’adreçar-se el nostre preguntar.

L’aprofundiment en la “unitat de comprensió del ser” ens remet amb més força a aquella sensació d’insignificança que ja havíem sentit<sup>136</sup> dins la dimensió del ser. Ja que, vist amb profunditat, en dissoldre’s a poc a poc l’etiquetatge conceptual usual, confús ontològicament, de l’ens, ens sentim més i més indefinits, buits, com no-res, en tant que pura expressió del ser. I així, fusionats en aquest àmbit de no-res del ser, queda esbraveïda la nostra voluntat per l’intimant autodinamisme del ser que s’obre a si mateix per mitjà del nostre preguntar.

D’altra banda, però, no hem de passar per alt el caràcter singular de la referencialitat del ser. Perquè, a part d’indicar-nos que l’experiència ontològica no és una experiència qualsevol, o sia, que no és usual, més aviat, rara, i això fruit de la determinació a mode incitadora a la qual està sotmesa per part del ser; també, d’acord amb la nostra interpretació, majorment denota que aquest referir-se de ser ens concerneix particularment al nostre ser. Ens expliquem: que el ser es refereix d’una forma singularitzant al nostre ser, a saber, que ateny i acreix allò que pertany pròpiament al nostre ser. Aquesta impressió se’ns confirma una mica més avall quan qualifica d’original<sup>137</sup> [*ausgezeichneten*] la relació del nostre ser amb l’experiència ontològica. Aquesta

---

<sup>134</sup> Estem totalment d’acord que l’ingrés experimental en la retro- i pre-referència del ser és central en l’avenç de l’experiència-qüestió, atès que veiem que el seu desenvolupament implica necessàriament la presència conductora i íntima en nosaltres del ser. En aquest sentit, Emad expressa sense ambages: “La retro- o prererferència del ser [*retro-or forward relatedness of Being*] a la qüestió del ser il·lumina de forma insuperable al *Dasein* i mostra que és el ser com a tal que determina el desplegament del curs sencer de l’ontologia fonamental” (Emad, P., “The Question of Being...”, *op. cit.*, pàg. 29).

<sup>135</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 11 [claudàtors de l’autor].

<sup>136</sup> En efecte, la no-voluntarietat de l’experiència-qüestió i la subjacent i determinant dimensió del ser en tant que “unitat de comprensió” en què i que som, ens fa sentir poc importants; com qui diu, el nostre ser s’empetiteix davant la ‘grandiositat’ del ser a la qual va veient que pertany essencialment (*cf.* 1.2, pàgs. 157 i 159-161).

<sup>137</sup> En efecte, més avall diu: “[...] das Seiende vom Charakter des *Daseins* hat zur Seinsfrage selbst einen –vielleicht sogar *ausgezeichneten* – Bezug” (Heidegger, M., GA 2, pàg. 11) [subratllat de l’autor]. Nosaltres creiem, considerant el context, que la significació més adient de *ausgezeichneten* és una conjunció entre especial i original. Segons això, l’hem traduït per “original”, tot defensant que el diferencial del preguntar pel sentit del ser rau en el seu caràcter original, el qual enclou el caràcter especial com a no comú, individual. D’aquí que ens faci peça l’alternativa de Boehm i De Waehrens per “sans doute originale” (B.-DeW., pàg. 24), la qual caracteritza molt bé la relació del *Dasein* amb la pregunta pel sentit del ser com a original. I accentua, a més, la rellevància de l’experiència-qüestió en l’assoliment de l’originalitat del *Dasein*, a saber, en la consecució del seu ser propi. Els altres traductors, des del nostre punt de vista, remarquen el caràcter distintiu del preguntar, emperò, no es palesa gaire l’efecte en el nostre ser de tal preguntar. Per exemple, Gaos la tradueix com “quizás hasta señalada” (Gaos, pàg. 18); Rivera com a “privilegiada” (Rivera, pàg. 29); Stambaugh com a “a distinctive one [...]” (Stamb., pàg. 8); Martineau en diu

ens és pròpia i exclusiva, emperò no sols perquè en tant que ens ontològicament privilegiats siguem els únics que podem ser determinats pel ser a preguntar-nos per ell, sinó també perquè en ella ens fem originals, ens fem propis a nosaltres mateixos, o altrament dit, ens fem originals apropiant-nos del nostre ser. Gràcies a això es completa la significació del pas de la forma de ser impròpia a la pròpia en què estem involucrats. En preguntar, despleguem el poder-ser propi, i això vol dir que augmentant en originalitat, o sia, progressant en l'apropiació comprensiva del nostre ser,<sup>138</sup> alhora avancem, tot aclarint la doble referencialitat del ser, en la comprensió més nítida del ser que, en darrera instància, ha de permetre'ns l'accés al temps protooriginari.

Finalment, com ja hem experimentat anteriorment,<sup>139</sup> la retro- i prererència del ser ens fa més present la transcendentalitat del ser, així com la necessitat d'un accés comprensiu revelador i no de caràcter lògic per accedir al seu sentit. No hem de fer cap demostració lògica d'un principi pressuposat, el ser, sinó una mostrar que descobreix-aprofundeix el ser comprès de forma fosca. Com diu Heidegger, la resposta a la pregunta pel sentit del ser “no es tracta d'una fonamentació deductiva, sinó d'un mostrar descobridor d'un fons<sup>140</sup> [*aufweisend Grund-Freilegung*]”.<sup>141</sup> Per tant, es tracta que mostrem<sup>142</sup> d'una forma alliberadora-descobridora el pressuposat en la comprensió corrent-vaga del ser, o sia, el ser ocult en el si de l'aclariment del sentit del ser. En efecte, que en virtut de la naturalesa transcendental del ser, anem experimentant amb més força el lligam íntim entre el no-res i el temps originari (el sentit del ser), i d'ambdós

---

“rapport insigne” (Mart., pàg. 29); Macquarrie tradueix per “very special one” (Mac.-R., pàg. 28); Marini per “forse addirittura privilegiata” (Marini, pàg. 39 i 41). “peut-être bien un rapport insigne” (Vezin, pàg. 32) “forse è anche del tutto particolare” (Volpi, pàg. 20).

<sup>138</sup> Aquesta impressió inicial que l'experiència del sentit del ser, a part de permetre'ns l'accés comprensiu al ser, alhora ens permet descobrir el nostre ser propi, o sia, ens singularitza, és fonamental en la nostra lectura de *Ser i temps*. Això fa, com ja ampliarem després, que sintonitzem amb la lectura que fa Adrián de *Ser i temps* en el marc d'una llarga tradició de la cura de si (cf. Adrián, J., *Guía de lectura de Ser y tiempo* (vol. 1), *op. cit.*, pàgs. 19-30).

<sup>139</sup> Cf. 1.3, pàgs. 169-171.

<sup>140</sup> Segons nosaltres, hi ha tres biaixos interpretatius que s'escolen de la traducció, concretament de la part subratllada, d'aquesta important frase de Heidegger, “[...] in der Beantwortung der Frage nicht um eine ableitende Begründung, sondern um aufweisende Grund-Freilegung geht” (Heidegger, GA 2, pàg. 11) [subratllat de l'autor]. Primerament, i respecte als quals discrepem totalment, d'acord amb la traducció de Stambaugh, Macquarrie-Robinson i Marini, sembla com si l'experiència-qüestió estigués dividida en dues fases delimitades cronològicament en la qual primer succeiria el descobriment, i després, la mostració del fons (el sentit del ser). Vegeu: “[...] laying bare and exhibiting the ground” (Stamb., pàg. 7); “[...] laying bare the grounds for it and exhibiting them (Mac.-R., pàg. 28); “[...] porre-a-nudo e mostrare il fondo” (pàg. 39). Segonament, destacar que altres traduccions creiem que encerten en comprendre l'experiència-qüestió com un tot sense parts temporals, de manera que la conceben com un descobriment-mostració que s'efectua a l'uníson. Vegeu: “[...] poner en libertad un fondo que muestra este fondo” (Gaos, pàg. 17); “[...] puesta al descubierto del fundamento mediante su exhibición” (Rivera, pàg. 29); “una ostensione che fa vedere il fondamento” (Volpi, pàg. 20); “de dégager le fond à partir duquel elle se manifesterà” (Vezin, pàg. 32). Finalment, la tercera interpretació, i que a nosaltres és la que ens fa més pes, és la que a més de copsar aquesta coesdevenir-se del descobriment i la mostració, també capta el seu caràcter misteriós i il·luminador: “dégagement apophantique” (B.-DeW., pàg. 23) i “la mise en lumière libérante d'un fond” (Mart., pàg. 29).

<sup>141</sup> Heidegger, GA 2, pàg. 11.

<sup>142</sup> Comprenem aquesta mostració no com un resultat, sinó en el seu dinamisme. És a dir: l'experiència que estem tenint en l'experiència-qüestió és un mostrar en ell mateix i de forma progressiva el sentit del ser, i no una mostració instantània i acabada. Com expressa Vezin, *aufweisen* és un verb dels més fenomenològics de *Ser i temps*, i significa un il·luminar, evidenciar que “ha d'entendre's en aquí, en el seu sentit menys banal, com el moviment de l'aparició en el seu aparèixer mateix [...]” (Vezin, F., “Notes”, *op. cit.*, pàg. 532).



amb el temps protooriginari (el ser). I amb això, alhora, comprendre que la fita de *Ser i temps* és l'accés comprensiu al no-res del ser com a temps protooriginari, raó per la qual se'ns fa palès que no hi obtindrem cap mena de contingut, res que puguem concebre, idear, imaginar, sols un acarament amb el no-res temporal del ser.

Naturalment, en ser transcendental l'experiència-resposta és immune a les objeccions de tipus lògic, puix que aquestes sols afecten exclusivament a l'àmbit mental dels ens. En paraules de Heidegger: les "objeccions formals, [...] en tot moment fàcilment aduïbles en el camp de la investigació dels principis, són sempre estèrils en la consideració de les vies concretes del investigar".<sup>143</sup> De forma concreta, això es palesa en la defensa que fa Heidegger que la pregunta sobre el sentit del ser no implica cap cercle viciós. La raó, a nivell general, com ja sabem, és que la seva resposta no deriva d'una fonamentació deductiva, sinó d'un descobriment que mostra. Certament, no es pot negar, i així ho reconeix Heidegger, que la nostra investigació pressuposa un cert coneixement ontològic (el més important del qual encara l'hem de descobrir) puat de la nostra comprensió corrent-vaga. Amb tot, com ja sabem, aquest coneixement ontològic de base no equival a un coneixement explícit del ser, atès que "un ens pot determinar-se en el seu ser, sense que sigui necessari disposar prèviament del concepte explícit del sentit del ser".<sup>144</sup> Ara bé, el que sí és veritat és que aquest cert coneixement ontològic de base potencialment explicitable no és en cap cas de caire lògic-formal. No té res a veure amb la naturalesa d'un principi teòric no demostrat (una definició-postulat) a partir del qual s'haurien de derivar explicativament de forma deductiva una sèrie de proposicions: "semblant pressuposició no té res a veure amb la postulació d'un principi no demostrat del que es derivaria deductivament una sèrie de proposicions".<sup>145</sup> Dit altrament: Heidegger no ens insta a definir el ser, i després, a partir d'aquesta definició desplegar de forma derivativa el contingut enclòs en tal definició. Diferentment, la nostra experiència és ella mateixa un comportament-forma de ser que no parteix de cap pressupòsit teòric a mode de definició, sinó d'un pressupòsit lligat a la nostra forma de ser que es concreta amb un coneixement ontològic de base pouable (i amb necessitat d'explicitació) de la nostra comprensió corrent-vaga. Per això, com que la pregunta pel sentit del ser no persegueix fonamentar deductivament que és el ser, no cau en un cercle viciós.<sup>146</sup> Si, altrament partís d'una definició general del ser com a

---

<sup>143</sup> Heidegger, GA 2, pàg. 10.

<sup>144</sup> *Ibid.*

<sup>145</sup> *Ibid.*, pàg. 11.

<sup>146</sup> Carman s'expressa amb contundència respecte la no-viciositat de la comprensió circular inherent en l'experiència del sentit del ser: "Encara que una adequada resposta a la qüestió del ser exigeix una analítica del *Dasein*, això és, l'analítica del *Dasein* al seu torn pressuposa alguna articulació inicial de la mateixa qüestió del ser. El projecte de Heidegger és per tant inherentment, però no viciosament, circular" (Carman, T., *Heidegger's analytic, op. cit.*, pàg. 9). En efecte, com assevera Adrián: "No estem davant un cercle viciós, sinó davant un *cercle ontològic*" (Adrián, J., *Guia de lectura de Ser y tiempo* (vol. 1), *op. cit.*, pàg. 89). També en la mateixa línia, Greisch pensa que "aquest cercle no és de cap manera el cercle viciós d'una argumentació que gira en cercle, és un cercle saludable, en el qual cal saber entrar correctament. [...] El *Dasein*, podríem dir-nos, està 'condemnat' a plantejar-se la qüestió del sentit

pressupòsit i llavors volgués fonamentar deductivament què és el ser, aleshores, evidentment, la resposta retornaria i s'enclouria viciosament en la definició general sobre el ser que ja s'ha concebut primerament.<sup>147</sup> En comptes d'això, l'important és mostrar-aclarir el pressupòsit (la comprensió del ser que ja tenim, tot i ser corrent-vaga)<sup>148</sup> a fi i efecte d'accedir comprensivament al temps protooriginari del ser.

Aquesta atenció a la no-circularitat ontològica, d'una banda, ens fa ser més conscients del caràcter en espiral de la comprensió que hem de desenvolupar, del fet que no es tracta de concebre res de nou, sinó de fer transparent a mode mostrador-descobridor quelcom que ja sabem cada cop amb més profunditat; d'altra banda, també ens remet amb més intensitat a la no-arbitrarietat fonamental de l'experiència ontològica, ja que la fonamentació de la possibilitat del comportament descobridor-mostrador estriba en l'oculta i determinant guia del ser. Aquesta remissió, sense dubte, ens permet justificar més fonament i complementar l'anterior justificació de la no-circularitat ontològica. Perquè, en realitat, si el coneixement ontològic bàsic no és tramut a l'estil teòric-lògic, es deu al fet que ja el posseïm per mor de la doble referencialitat el ser que ens incita a l'única possibilitat de fer-nos-el nostre: la mostració descobridora.

Reveiem altre cop la rellevància de l'influx determinant d'allò fondo i ocult, del ser entès com a temps protooriginari, en el curs del qüestionar ontològic. Semblant guiatge justament és el que defineix que el nostre preguntar sigui considerat com l'activitat filosòfica *per se*, malgrat que és cert que sigui oblidat per raó que “el que amb l'esforç suprem del pensar, li fou fa temps

---

del ser que es confon amb ell mateix [...]”

(Greisch, J., *Ontologie et temporalité*, *op. cit.*, pàg. 80). Finalment, i en la mateixa direcció del comentat abans, d'acord amb Boehm i De Waelens, considerem que l'experiència que estem desenvolupant no pot caure en absolut en el cercle viciós de procedència lògica-deductiva perquè, justament, no té aquesta naturalesa, sinó altrament, és mostrativa. De fet, “la problemàtica del ser extreu el seu fonament, no d'un principi a demostrar, sinó de la manifestació mateixa del ser que interessa de deixar lliure, a fi que ell es mostri a si mateix, d'allò que el recobreix” (Boehm, R., i Waelens, A. de, “Notes”, *op. cit.*, pàg. 279).

<sup>147</sup> Això és precisament el que han obviat els crítics de l'ontologia heideggeriana de *Ser i temps*. S'equivoquen quan des del prejudici que l'experiència del sentit del ser té com a punt de partida l'ens *Dasein*, conceben-lo des d'un punt de vista no-ontològic, i per tant, erigint com a principi fonamental el *Dasein*, armeten a Heidegger que no pugui deduir-concloure una explicació de què és el ser. Tampoc, naturalment, estem d'acord amb Tugendhat, que malgrat que a diferència de molts intèrprets negatius accepta que hi ha una dimensió transcendental que no pot assimilar-se al ser del *Dasein*, defensa que fracassa el projecte ontològic de *Ser i temps* en estar fundat en el *Dasein*, la qual cosa explica el viratge (*Kehre*) posterior (cf. Tugendhat, E., *De Wahrheitbegriff bei Husserl und Heidegger*, Walter de Gruyter, Berlin, 1970, pàg. 270). Realment, creiem que l'experiència del sentit del ser és una experiència no-conceptual que no es fonamenta en el *Dasein*, sinó en el ser i el sentit del ser. No hi ha cap mena de cercle viciós, sí un cercle comprensiu gràcies al qual, en virtut del caràcter purament ontològic del *Dasein*, aquest ja des de l'inici de *Ser i temps* va experimentant (no explicant!) la claredat de sentit del ser cada cop amb més intensitat, sota la determinació del ser, de manera que es desoculta-mostra progressivament el ser.

<sup>148</sup> Per a Sallis, aquest cert coneixement del ser que ens revela ja el coneixement ontològic fosc que tenim (que més endavant serà denominat per Heidegger coneixement preontològic) és el que fa possible que, en el fons, ja sempre estiguem filosofant. A dir veritat, la comprensió preontològica ja és filosofia en algun grau. Fem filosofia des d'un inici, malgrat no filosofem plenament, o sia, experimentem el ser des de l'inici, i gràcies a això podem avançar explícitament a una major profunditat cap al ser; raó per la qual, per dir-ho així, no hi ha cap salt cap al filosofar ple, sinó més exactament una continuïtat. En aquest sentit, “la continuïtat entre la filosofia i la no-filosofia (com a preontològica) roman intacte a *Ser i temps*. [...] La filosofia sempre ja hauria començat” (Sallis, J., *Echoes. After Heidegger*, *op. cit.*, pàg. 21).

arrenca als fenòmens s'ha convertit des de fa temps en una trivialitat".<sup>149</sup> Heidegger ens vol convèncer que aquesta experiència ontològica és justament el filosofar pròpiament en què estem impel·lits a pensar amb profunditat per tal d'"arrenca" el ser dels ens, el qual és precisament "el que estant ocult incitava i mantenia la inquietud al filosofar antic [...]".<sup>150</sup> Per tant, en aquesta recerca, al cap i a la fi, amb vista a descobrir el temps en la seva essència, el temps protooriginari, estem filosofant autènticament i així allunyant-nos de la metafísica tradicional. Aquesta no s'obre a mode descobridor al ser, al revés, el negligeix, ja que menysprea i trivialitza qualsevol temptativa qüestionadora considerant-la un error metòdic. Llavors, el resultat inexorable és l'hegemonia de la incomprensió i l'oblit del ser, o sia, la convicció que no és necessari plantejar de nou la pregunta pel sentit del ser.

Ara, des d'aquest adonament de l'hegemonia de l'oblit del ser en base a una instal·lació més fonda en el preguntar ontològic, ens veiem molt més capacitats per comprendre el perquè de les interpretacions negatives de *Ser i temps*. De fet, en elles, l'experiència que aporta aquesta obra està sotmesa als límits comprensius que marca l'autoritarisme de la confusió ontològica de l'experiència lògica-representativa, degut a la qual es mantenen en plena ignorància de la "unitat de comprensió del ser". A conseqüència d'això els queda totalment barrat qualsevol avenç vers la dimensió del ser i, en correlació, l'assoliment d'una experiència-resposta.<sup>151</sup>

Justament, gràcies a l'internament en la "unitat de comprensió del ser" que ens ha permès el nostre bagatge meditatiu, sentim la necessitat a l'hora de fer més àgil la descripció de les properes meditacions, de denominar "experiència-qüestió"<sup>152</sup> a l'experiència ontològica en la qual estem immersos. Amb aquest vocable encloem el nostre cúmul d'experiències fins ara comprès en l'experiència del sentit del ser: el poder-ser qüestionador i no-arbitrari de qual resulta l'aclariment gradual de la "unitat de comprensió del ser" des de i en ella, i essencialment del ser en tant que temps protooriginari.

A tall de conclusió, aquesta tercera meditació ens exhorta a adonar-nos que per tal de prosseguir adequadament l'experiència-qüestió és menester que fem transparent el nostre ser, la

---

<sup>149</sup> Heidegger, GA 2, pàg. 3.

<sup>150</sup> *Ibid.*

<sup>151</sup> En efecte, el tret comú de les interpretacions negatives de *Ser i temps* (les que defensen que no té èxit l'experiència del sentit del ser que Heidegger pretén suscitar) és l'omissió de la "unitat de comprensió del ser" degut a la confusió ontològica, raó per la qual passen per alt que l'ens que som nosaltres, el nostre ser, està essencialment unit amb el ser. Llavors cerquen en va, i per això decreten que l'ontologia de *Ser i temps* és un fracàs, una transició causal-lògica entre l'ens que som nosaltres i el ser, o altrament dit, entre el sentit del ser del *Dasein* i el sentit del ser (cf., pel que fa a les interpretacions negatives, I, 3.4, pàgs. 115-130). No obstant, això és un error que està fundat, en darrera instància, en una incomprensió de la naturalesa del ser. De fet, en virtut de la "unitat de comprensió del ser", no hi ha cap connexió lògica-causal entre ens i ser, sinó unitat essencial amb diferències internes, raó per la qual l'ens que som nosaltres és expressió del ser que comprèn el ser

<sup>152</sup> Aquest terme és un exemple paradigmàtic del nostre ús de mitjans hermenèutics per tal de comprendre i fer comprensible la nostra experiència ontològica (cf. 1.2, n. 65, pàg. 154).

qual cosa implica que anem aclarint la comprensió del nostre ser. Ara bé, aquest avenç es realitza en esclarir progressivament la “unitat de comprensió del ser”, i en concret, l’essencial a aquesta, el ser en tant que temps protooriginari, el qual, però, al mateix temps és el que de forma oculta i permanent, possibilita i garanteix aquest procedir de l’experiència-qüestió. Tanmateix, com reconeix Heidegger, bé que les consideracions precedents “han fet present quelcom així com una primacia del *Dasein*,<sup>153</sup> encara, però, no ens han permès elucidar suficientment el nostre ser. Hi ha encara el perill, oblidant la “unitat de comprensió del ser” per mor de la quotidiana confusió ontològica, que tendim a pensar que l’ens és l’“indret” de lectura del sentit del ser, o sia, que la nostra condició d’ens ha de ser la base per una abstracció representativa que ens condueixi de forma causal-lògica a una experiència-idea del ser. En vista d’això, té sentit la futura meditació en la qual bàsicament hem de posar en clar totalment la preeminència del nostre ser, del *Dasein*, i de la necessitat de la interrogació del qual per dur a terme adequadament el recorregut inicial de l’experiència-qüestió.

---

<sup>153</sup> *Ibid.*, pàg. 11.

## 1.4

### Meditació 4: El peculiar caràcter ontològic de l'experiència-qüestió<sup>154</sup>

De primer moment, el camí-direcció<sup>155</sup> [*Leitfaden*] que hem de recórrer a fi d'aclarir més el nostre ser ens ha de portar a comprendre el caràcter peculiar<sup>156</sup> [*eigentümliche*] de l'experiència-qüestió a través d'unes meditacions elementals<sup>157</sup> [*Fundamentalbetrachtungen*] sobre la seva funció-propòsit i motivació. Efectivament: “[...] el caràcter peculiar de la pregunta pel ser sols sortirà plenament a la llum quan se l’hagi delimitat suficientment en la seva funció, en la seva intenció i en els seus motius”.<sup>158</sup> Amb això, completarem la caracterització anterior de la pregunta ontològica descoberta a propòsit de la seva revivificació tot assolint, tocant al nostre ser, una major completesa i claredat.

Si parem atenció en la funció de la pregunta pel ser, el primer que ens salta a la vista és que no és d'indole especulativa.

En oposició als tòpics, el pensador alemany ens vol convèncer de l'equivocació que representa concebre la recerca del ser com una activitat ociosa i inútil que s'ocupa d'allò tan general que no té cap connexió amb el nostre dia a dia. Contràriament, malgrat ens sembli xocant, la qüestió ontològica és la més fonamental i concreta perquè la seva meta final, el ser, es caracteritza per ser allò més principal i específic. Com Heidegger mateix ho expressa:

[...] es queda ella [la pregunta pel sentit del ser] en una pura especulació a l'aire sobre les més

---

<sup>154</sup> Aquesta quarta meditació comprèn el paràgraf 3 del capítol primer (*ibid.*, pàgs. 12-15).

<sup>155</sup> La traducció literal de *Leitfaden* que emprà Heidegger seria “fil conductor”, allò que guia-condueix, tal com ho entenen la majoria dels traductors: “el hilo conductor” (Gaos, pàg. 18); “fil conducteur (Mart., pàg. 29); “filo conduttore (Marini, pàg. 41); “en se guidant” (Vezin, pàg. 32); “the guideline” (Stamb., pàg. 8); “take as our clue” (Mac.-R., pàg. 28). Ara bé, ens sembla més adequat en correspondència al camí experimental d'indole meditativa que reclama *Ser i temps*, una comprensió de l'expressió més adient, atès que si no es perd la rellevància del procés, de l'estar en camí, que identifica la nostra experiència. Per aquest motiu, ens hi referim com a “camí-direcció”. En vista d'això, refusem totalment les solucions que ni indiquen el caràcter de guia ni de camí com “alla luce” (Volpi, pàg. 20) i “el hilo” (Rivera, pàg. 29).

<sup>156</sup> D'acord amb la traducció de Rivera, ens sembla que es difumina molt aquesta important connexió entre peculiaritat- desplegament de la pregunta pel ser: “[...] se ha aclarado el carácter peculiar de esta pregunta, y se ha hecho ver que su elaboración y, más aún, su respuesta, demanda una serie de consideraciones fundamentales” (Rivera, pàg. 29). Nosaltres, al contrari, creiem que Heidegger diu que justament com que la pregunta és peculiar cal, per a desenvolupar-la, una sèrie de meditacions. Amb això estem d'acord amb el sentit de la traducció de Macquarrie-Robinson i de Marini (Mac.-R., pàgs. 28-29 i Marini, pàg. 41).

<sup>157</sup> A diferència de la majoria dels traductors, nosaltres creiem que la millor traducció a *Fundamentalbetrachtungen* és “meditacions elementals”, ja que així s'accentua el caràcter meditatiu del procés. Si no, es concep com si el lector hagués de realitzar simples reflexions avaluadores a patir d'una comprensió de la informació, la qual cosa mitiga la intensitat comprensiva, de caire transcendental mostratiu, que requereix el seguiment del procés del desenvolupament de l'experiència ontològica. En raó d'això, no ens desagrada la traducció de Stambaugh que vessa “a series of fundamental reflexions” (Stamb., pàg. 8). Defensem, però, i ho reiterem, que acceptar la traducció rígida de “consideracions fonamentals” minva moltíssim la reflexió intensa a mode de meditació que exigeix *Ser i temps*. Per exemple: “una serie de consideraciones fundamentales” (Rivera, pàg. 29 i Gaos, pàg. 18); “une série de considérations fondamentales” (Vezin, pàg. 32 i Mart., pàg. 29); “una serie de considerazioni fondamentali” (Volpi, pàg. 21 i Marini, pàg. 41); “a series of fundamental considerations” (Mac.-R., pàg. 29).

<sup>158</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 12.

universals generalitats? És tan sols això? O és, contràriament, la pregunta més fonamental i a la vegada més concreta?<sup>159</sup>

Com que és el ser en ell mateix, en tant que allò fonamental i concret en alt grau, i no una idea-definició de ser, l'objecte del nostre preguntar ontològic, tornem a palesar com ens hem d'allunyar del quefer de l'ontologia tradicional. Així doncs, la idiosincràsia de l'experiència-qüestió ens duu al seu fons essencial: al seu caràcter purament ontològic, el qual, en vista del que hem meditat, és cert que sols podrem aprofundir-hi prosseguint en la comprensió del nostre ser.<sup>160</sup> Tanmateix, a dir veritat, en no haver aclarit encara plenament el nostre ser, ens sentim una mica desorientats. Per això, amb raó, Heidegger ens expressa que “semblant qüestionar [el nostre] – que és ontologia, en el seu sentit més ampli, i amb independència de corrents i tendències ontològiques– necessita, al seu torn, d'un camí-direcció”.<sup>161</sup> En efecte, adonar-nos de la peculiaritat de la nostra experiència sols ha estat un camí preliminar que ens ha permès tenir ara com a punt de partença de la nostra atenció la seva naturalesa ontològica, i amb més concreció, la seva funció ontològica. Des d'aquest emplaçament meditatiu, del que es tracta ara és que apregonem el nostre ser i així puguem ficar encara més clarament i adequada el camí-direcció que hem de recórrer per continuar.

En endinsar-nos en l'àmbit ontològic, i essencial, de l'experiència-qüestió, el primer que capim és que aquesta no té res a veure amb una experiència científica. Altrament, “el preguntar ontològic és certament més originari que el preguntar òntic de les ciències positives”.<sup>162</sup> Aquell constitueix una experiència permanent, primitiva, íntima i precientífica que fonamenta i possibilita la mateixa experiència científica, o sia, la manifestació dels àmbits temàtics científics i els seus tipus d'ens respectius. Se'ns fa palès, doncs, que aquesta experiència precientífica de fons que tenim permanentment és justament l'experiència de la “unitat de comprensió del ser”, la de l'àmbit del ser l'essència del qual és el ser quant a temps protooriginari. D'acord amb això, d'una banda, ens adonem que des de i en el nostre ser es gesta el coneixement científic, i de l'altra, que en la proporció que el nostre ser és “unitat de comprensió del ser”, l'experiència que hem de desenvolupar és l'experiència del nostre ser. Llavors, tornem a intensificar la distinció ontològica, ja que no ens atenim a nosaltres mateixos com a ens tal com apareixem i som considerats per la ciència, sinó que ens visionem des del nostre ser, de manera que ens irromp

---

<sup>159</sup> *Ibid.* [claudàtors de l'autor].

<sup>160</sup> A l'igual que Sallis, creiem que aquesta prioritat ontològica de la qüestió del ser es pot considerar com un suplement a la necessitat de transparentar els prejudicis que obstaculitzen la revivificació de la pregunta ontològica duta a terme, en el nostre cas, en la segona meditació. Cf. Sallis, J., “Where does *Being and time* begin?”, *op. cit.*, pàg. 111.

<sup>161</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 15 [claudàtors de l'autor].

<sup>162</sup> *Ibid.*

amb més força tant la no-novetat com el caràcter adormit del preguntar ontològic. Certament, al ser una experiència íntima, permanent i fonda solidària al dinamisme del nostre ser es manté oculta-adormida, raó per la qual és impossible assenyalar-hi un inici i reclama fer-la sortir a llum en un esforç de mostració-descobriments. Per tant, ara no sols experimentem que endinsant-nos en la comprensió del ser que és essencial al nostre ser ens és possible comprendre el ser dels ens que es manifesten quotidianament i científica, sinó que aquesta comprensió del ser, i per tant, el que som essencialment, és experiència comprensiva que roman oculta i funciona permanentment com a condició de possibilitat de la intel·ligibilitat dels ens. I fent això ja estem aclarint l'horitzó comprensiu del ser que som, comprenent-nos més pròpiament tot esclarint el fosc sentit del ser de la comprensió corrent-vaga.

Finalment, aquesta anàlisi de la funció ontològica de l'experiència-qüestió culmina amb un passatge que ens duu a una refermança de la "unitat de comprensió del ser" fins ara experimentada, i amb això, a un avenç en l'experiència del sentit del ser. Això succeeix perquè ens veiem conduïts a reforçar la impressió de l'equivalència entre la comprensió del ser i el sentit del ser, així com la ineludibilitat d'aquest per accedir comprensivament al ser. El fragment de text és el següent:

[...] seria ingenu i opac [el preguntar ontològic] si les seves investigacions del ser de l'ens deixessin sense examinar el sentit del ser en general. I precisament la tasca ontològica d'una genealogia no deductivament constructiva de les diverses maneres possibles de ser, necessita d'una comprensió prèvia<sup>163</sup> sobre allò 'que pròpiament volem dir amb aquesta expressió 'ser'.<sup>164</sup>

En primer lloc, constatem que la comprensió prèvia del ser és el sentit del ser en general. Ambdós termes es refereixen a aquell "indret" que no es pot ometre de ser investigat en la tasca ontològica si es vol tenir claredat sobre el ser de l'ens. Això és coherent amb tot el que hem meditat anteriorment: el preguntar pel ser és, més originàriament, preguntar pel sentit del ser, atès que en aquest és on ens acostem comprensivament al màxim, per dir-ho així, al ser. Efectivament, l'aproximació al ser quant temps protooriginari que ens hem de proposar no s'efectua directament, sinó temporalment, des de i en la temporalitat originària que som quant a sentit del

---

<sup>163</sup> No estem d'acord amb totes aquelles traduccions de *Vorverständnis* com a simple acord previ del que vol dir l'expressió 'ser'. Per exemple: "acuerdo previo" (Rivera, pàg. 32); "accord préalable permettant de s'entendre sur [...]" (Vezin, pàg. 35); "un accordo preliminare" (Marini, pàg. 47). Contràriament, sostenim que allò que ens vol dir Heidegger és que disposem d'un acord, com qui diu, essencial amb el ser a nivell comprensiu: la comprensió essencial i prèvia del ser. En coherència amb el que diem, nosaltres hem optat per "comprensió prèvia", i convenim amb la traducció de "previa y mutua comprensión" (Gaos, pàg. 21); "a preliminary understanding" (Stamb., pàg. 10); "ce que nous entendons vraiment" (B.-DeW., pàg. 26); "come to understanding" (Mac.-R., pàg. 31); "una chiarificazioe anticipata" (Volpi, pàg. 23); "l'on s'entende préalablement" (Mart., pàg. 31).

<sup>164</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 15 [subratllats i claudàtors de l'autor].

ser. En segon lloc, considerant que la comprensió del ser és essencial al nostre ser a la qual accedim comprenent el nostre ser, de manera que la comprensió del nostre ser està lligada essencialment amb la comprensió del ser, aleshores ens queda més net a partir del passatge que la comprensió del nostre ser i a l'uníson del ser ens permet de forma essencial tenir accés al ser. Veiem doncs la “unitat de comprensió del ser”: la unitat essencial conformada per la comprensió del nostre ser-comprensió del ser/sentit del ser-ser, tot i que en aquí no es manifesti el caràcter diferencial originari d'aquesta unitat.

Així les coses, imbuïts per aquest enfonsament en la “unitat de comprensió del ser”, discernim en l'experiència-qüestió una dualitat estructural de naturalesa experimental. Fent explícit el que estem palesant des de l'inici de la nostra meditació, la nostra experiència ontològica s'efectua com a experiència desvelant a mode mostrador-descobridor (experiència explícita) d'una experiència oculta, íntima i fonda (experiència implícita) que guia i suscita el seu propi aclariment. Però això, d'acord amb el camí que hem fet, no és res més que dir que la nostra experiència és un aclariment explícit de la “unitat de comprensió del ser”, la qual en tenir com a essència el ser com a temps protooriginari, equival, en darrer terme, a un accés transparent a mode gradual al temps protooriginari.

En conclusió, la inspecció de la funció ontològica de l'experiència-qüestió ens ha permès aprofundir el considerat en la meditació anterior. Hem esclarit més la “unitat de comprensió del ser” i, fruit d'això, el camí-direcció que hem de discórrer: el nostre ser, i amb aquest, com ja sabem, la comprensió del nostre ser-comprensió del ser-sentit del ser/temps originari on s'accedeix de forma descobridora al ser en tant que temps protooriginari.



## 1.5

### Meditació 5: L'experiència-qüestió com a analítica de la nostra existència<sup>165</sup>

En aquesta present meditació queda ja ben clar que el nostre ser ha de ser el centre de la nostra atenció si volem reeixir en el desenvolupament de la nostra experiència. I això significa que haurem d'estar conscienciats que haurem de realitzar un intens esforç de pensar sobre nosaltres mateixos, no en les nostres idees associades als ens, sinó al ser que roman, essent-ne essencial, al fons d'ambdós: el nostre ser. Així que, d'acord amb la nostra visual, hem d'estar amatents a continuació de com Heidegger, de diverses maneres, ens fa mirar al fons del nostre ser i ens comunica que, en tant que *Dasein*, som "unitat de comprensió del ser". Expressat altrament: l'objectiu és l'evitació de la confusió ontològica que ens arrossega de forma esclava a considerar-nos com a mers ens, i copsar-nos com a éssers que comprenem el nostre ser i, des de i en aquesta comprensió, també el ser; de forma que indefectiblement, quan comprenem el nostre ser ja estem comprenent el ser. Gràcies a això, la viabilitat de l'experiència ontològica es fa més vigorosa, a saber, la possibilitat d'atènyer comprensivament el ser/temps protooriginari des de i en el sentit del ser/temps originari.

Per a realitzar aquesta aproximació més pregona i concretada al nostre ser, Heidegger sosté que ens cal anticipar una caracterització provisional d'allò que ens distingeix principalment; en les seves paraules: "primer de tot, serà necessari d'aclarir de forma provisional aquest caràcter eminent del *Dasein*".<sup>166</sup> Això amb el benentès, en tant que es tracta "d'anticipar anàlisis posteriors, que sols llavors seran pròpiament demostratius",<sup>167</sup> que aquests trets hauran de ser, per dir-ho així, demostrats experimentalment en unes meditacions futures.<sup>168</sup> Això és una notícia esperançadora tocant al guiatge i avenç de l'experiència-qüestió, la qual cosa mitiga un xic la nostra desorientació, ja que sembla que el pensador alemany ens posarà a disposició el coneixement conceptual ontològic de partença que freturàvem.<sup>169</sup> Tanmateix, cal recalcar, que no és cap coneixement fet, sinó un d'especial, que cal considerar i fer madurar si realment ha de complir amb la seva funció: donar força i adequat guiatge per a l'èxit de l'objectiu que ens proposa *Ser i temps*. Tampoc hem de pensar en absolut que aquest coneixement és un invent del propi Heidegger, sinó que, i això ho haurem d'experimentar anant al nostre dedins, emergeix de la nostra comprensió corrent-vaga, per la qual cosa és manté ocult i fosc i ens caldrà preparar-ne la seva eclosió fen-lo explícit.

---

<sup>165</sup> Aquesta quarta meditació comprèn el paràgraf 3 (*ibid.*, pàgs. 12-15).

<sup>166</sup> *Ibid.*, pàg. 16.

<sup>167</sup> *Ibid.*

<sup>168</sup> Com ja advertirem, tant a les meditacions de desenvolupament com a les de consumació ens serà menester d'experimentar a fons aquesta caracterització provisional d'allò essencial del nostre ser.

<sup>169</sup> Cf. 1.2, pàgs. 151-152.

La cosa és que, de bell antuvi, fem ressonar en el nostre ser la definició provisional del que som<sup>170</sup> extreta de la nostra experiència immediata, prefilosòfica, a saber, preontològica. I hem de fer molta atenció al fet que “el que caracteritza ònticament [al *Dasein*] és que aquest ens *li va*<sup>171</sup> en el seu ser aquest mateix ser [*in seine Sein um dieses Sein selbst gehen*]”.<sup>172</sup> I quan expressem que cal que ressoni aquesta definició, volem dir que ha de perdre enterament el seu aparent caràcter teòric-general per a passar a ser concebuda com el nostre ser profund que desenterrem des de i en la nostra comprensió corrent-vaga, com un dinamisme propi del nostre ser que està a sota i funda tot comportament comprensiu quotidià i científic.

Hem d’entendre, doncs, que nosaltres no ens caracteritzem sols per la nostra capacitat de generar coneixement científic, sinó per la relació íntima que tenim amb el nostre ser. Tal relació és, per damunt de tot, comprensiva: “el *Dasein* es comprèn en el seu ser d’alguna manera i amb algun grau de claredat”.<sup>173</sup> Així que forma part del nostre ser tenir permanentment una comprensió del nostre ser. Segons això, s’il·lumina molt més la relació essencial en el nostre ser entre la comprensió del nostre ser, i en correlació, amb la “unitat de comprensió del ser”. Endemés, aquesta incumbència comprensiva respecte al nostre ser no és principalment teòrica, sinó més aviat pràctica.<sup>174</sup> És a dir, si “ens va” constantment el nostre ser vol dir que no tenim una relació estàtica amb ell, sinó que sempre, essent, estem en lluita en l’apoderament del que serem, en ser pròpiament, atès que podem ser nosaltres mateixos o no, o sia, podem ser el que no som. D’alguna manera, per tant, sempre estem en perill de no ser pròpiament el que som, de ser impropis, que és justament el que passa en absència del desplegament de la pregunta pel sentit del ser, en la nostra comprensió habitual impròpia del ser. En suma, Heidegger ens impulsa a que, de forma vaga, experimentem la dinàmica profunda del nostre ser, que albirem la pugna interna

---

<sup>170</sup> En aquesta definició provisional, com apunta amb precisió Rodríguez, es troba l’embrió del concepte formal de l’existència. Cf. Rodríguez, R., “El ser-en-el-mundo como co-estar y ser sí mismo. El uno” (§§25-27), a: R. Rodríguez (ed.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger...*, op. cit., pàg. 119; com també Rodríguez, R. “La hermenéutica del sí mismo en *Ser y tiempo*”..., op. cit., pàg. 53. D’acord amb la idea de Rodríguez, en la present meditació aconseguirem, com a punt de partida i a manera d’esbós i vaga, una caracterització formal de l’existència, la qual serà concretada en la meditació sobre el paràgraf 9 (cf. III, 1.1.2, pàgs. 266-282) i, encara molt més, amb la lectura dels paràgrafs 25-27 (cf. III, 1.2, pàgs. 305-320).

<sup>171</sup> Ens agrada la traducció de *umgehen* per “li va” perquè emfatitza aquesta necessitat que tenim de ser que porta en si necessàriament l’haver de relacionar-nos contínuament amb el nostre ser; en efecte: que en semblant anar-nos el nostre ser ens va permanentment el nostre ser tot essent. En aquest sentit, convenim amb les traduccions de Gaos, Rivera, Marini, Volpi, Vezin i Martineau. D’altra banda, no estem plenament d’acord amb les solucions de Grondin, Stambaugh i Macquarrie-Robinson. Creiem que, degut a la connotació estrictament psicològica, no exhaurixen l’entera significació a mode d’esbós de la nostra dinàmica de ser, estant a nivell de significat ja encloses en el fet que al *Dasein* “li va en el seu ser aquest mateix ser”. Vegeu: “[...] pel fet que a aquest ens el que l’importa del seu ser és aquest ser mateix” (Grondin, J., “La destrucció hermenéutico-fenomenològica de la pregunta por el ser (§§1-6)”, op. cit., pàg. 23); “[...] by the fact that in its being this being is concerned about its very being” (Stamb., pàg. 11); “[...] by the fact that, in its very Being, that Being is an *issue* for it” (Macq.-R., pàg. 32).

<sup>172</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 16 [claudàtors de l’autor].

<sup>173</sup> *Ibid.*

<sup>174</sup> Com expressa molt bé Adrián, la relació que estableix el *Dasein* amb el seu ser és pràctica i “voluntativa”. Cf. Adrián, J., “*Ser y tiempo y el imperativo de una estética de la existencia...*”, op. cit., pàgs. 23-24.

per ser que, habitualment sense adonar-nos, s'efectua en el si del nostre ser. Conseqüentment, també se'ns fa visible que sempre estem davant la pregunta pel ser,<sup>175</sup> i la causa de no sentir-nos-hi embarcats es deu al defugiment davant d'aquella de la impropietat de la nostra pròpia dinàmica de ser manifestada en l'hegemonia comprensió corrent-vaga de la quotidianitat. No és però el nostre cas, puix que nosaltres ja, per dir-ho així, la tenim a davant la pregunta pel ser, la qual cosa ens desconcerta i ens incomoda, malgrat que alhora en virtut d'aquesta introductòria mirada interna, tot i no notar-ho, ja estem caminant en l'aclariment de la nostra comprensió del ser i de la singularització que va associada.

Un cop immersos en l'esmentat dinamisme comprensiu del nostre ser, podem copsar amb total claredat el lligam essencial entre del sentit del nostre ser i del ser, així com el rol originari i determinant del ser, això és, il·luminar plenament la "unitat de comprensió del ser". A tal fi, Heidegger necessita que ens internem en tres experiències estretament entrelaçades: primer, la vivència d'una "definició" més acurada de la comprensió del ser; segon, la discriminació de la comprensió preontològica; i finalment, i a resultes de l'obertura ocasionada per les impressions precedents, la comprensió de l'existència com el que defineix sintèticament el que som, i que, en darrer terme, ens porta a concebre'ns, a desgrat de l'estranyesa que ens provoca, com a pura expressió de ser.

En primer lloc, quan Heidegger ens etziba que "*la comprensió del ser és, ella mateixa, una determinació de ser [Seinbestimmtheit] del Dasein*",<sup>176</sup> i entenent, encertits per la nota a peu de pàgina del *Hüttenexemplar*,<sup>177</sup> que el ser al qual es refereix el comprendre no és el nostre ser, sinó és el ser en general, ens queda absolutament clar que nosaltres som comprensió del ser. I que tal comprensió s'esdevé simultàniament amb la comprensió del nostre ser que ens pertany essencialment. A més a més, interpretem que la comprensió del ser, en tant que determinació del nostre ser, és una característica no sols determinada sinó determinant de la comprensió del nostre ser.<sup>178</sup> Llavors, en preguntar-nos sobre l'origen de semblant determinació surt a la llum amb

---

<sup>175</sup> Grondin subratlla que l'esmentat passatge en què Heidegger ens presenta una definició vaga del *Dasein* indica que aquest mateix, en essència, està definit pel fet que sempre està davant la pregunta a pesar que l'esquivi. Cf. Grondin, J., "La destrucció hermenèutic-fenomenològica de la pregunta per el ser (§§1-6), *op. cit.*, pàgs. 23-24.

<sup>176</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 16.

<sup>177</sup> *Ibid.*, a.

<sup>178</sup> En la fonamentació i viabilitat de l'experiència del sentit del ser és vital la corroboració explícita de la relació essencial entre la comprensió que tenim del nostre ser i la del ser. Com expressa Heidegger: "Però, ser, aquí, no sols en tant que ser de l'home (existència). Això resultarà clar del que continuarà. El ser-en-el-món enclou *en si* la relació de l'existència amb el ser en total: comprensió del ser" (*ibid.*). D'acord amb això, Heidegger dilucida el possible malentès de pensar que la comprensió del ser que tenim sols abasta el nostre ser, de manera que ens quedaríem, com qui diu, tancats a mode comprensiu en nosaltres mateixos incapaços d'accedir al ser. Tot al contrari, la comprensió del nostre ser porta en si comprensió del ser. Per tant, estem d'acord, com subratlla Rivera que "aquesta comprensió, que el *Dasein* posseeix del seu propi ser, seria impossible si el *Dasein* no tingués una comprensió del ser en general" (Rivera, J. E., "Notas del traductor", *op. cit.*, pàg. 453). En la mateixa línia s'expressa Adrián: "La idea que s'ha de retenir i que es repeteix al llarg del text és que la comprensió que el *Dasein* posseeix del seu propi ser seria impossible si no disposés ja de certa comprensió del ser en general" (Adrián, J., *Guía de lectura de Ser y tiempo* (vol. 1), *op.*

resplendor el caràcter no-arbitrari de l'experiència-qüestió: és el ser, el temps protooriginari, que compremem en la comprensió del ser l'origen del nostre ser i, per tant, el que possibilita que compremem cooriginàriament el nostre ser i el ser. Conseqüentment amb el que hem dit, “la peculiaritat òntica del *Dasein* consisteix en què el *Dasein* és ontològic”.<sup>179</sup> Certament el que ens distingeix, i això el pensador alemany ens ho recalca, és aquesta regió del ser (comprensió del nostre ser-comprensió del ser-ser) en la qual som i que som a manera comprensiva. No obstant, ens és necessari de reconèixer que, principalment, aquest àmbit ontològic que ens identifica és preontològic. Perquè no té a veure amb la capacitat de preguntar-nos accidentalment pel ser, o sia, amb la potencialitat que tenim de fer ontologia, sinó més aviat en el dinamisme essencial que possibilita aquella. Tal ser preontològic, doncs “no significa tan sols un pur estar essent òntic, sinó un estar essent en la forma d'una comprensió del ser”.<sup>180</sup> Tornem a veure com el nostre ser és ontològic; que, essent, ja estem comprenent el ser, la qual cosa palesa el lligam essencial entre la comprensió del nostre ser i la del ser en el si del nostre ser. De manera que altre cop capim que pel sol fet de ser *Dasein*, ja estem connectats comprensivament d'arrel des del nostre ser amb el ser a través de la simultània comprensió del nostre ser i del ser.

Tot seguit, amb la vista al caràcter preontològic essencial al nostre ser, estem agençats per a captar de la forma més condensada el que som: existència<sup>181</sup> [*Existenz*]. Heidegger la defineix així: “El ser mateix [*Sein selbst*] en relació amb el qual [*zu dem*] el *Dasein* es pot comportar d'aquesta o d'aquella manera i sempre es comporta d'alguna determinada manera, l'anomenem existència”.<sup>182</sup> Amb aquesta compendiosa descripció, altra vegada es posa en relleu diàfanament la relació comprensiva que tenim amb el ser des de i en la comprensió del nostre ser essencial al nostre ser.<sup>183</sup>

I ser existència vol dir que “el *Dasein* es comprèn sempre a si mateix des de l'existència”.<sup>184</sup> Per la qual cosa, l'experiència-qüestió sempre s'efectua sempre des de i en ella. Per tant, no és un preguntar, com qui diu, extern; al contrari, concerneix essencialment a la nostra existència per raó que allò al qual apunta tal preguntar, el ser, és allò amb el qual tenim una relació

---

*cit.*, pàg. 102). Boehm i De Waelhens també accentuen la importància de l'aparició del terme “comprensió del ser” quan de moment fins ara, de forma explícita, Heidegger sols havia establert la comprensió que té el *Dasein* del seu ser (cf. Boehm R., i Waelhens, A. de, “Notes”, *op. cit.*, pàg. 280). Però, a més a més, experimentem que la comprensió del nostre ser no sols s'efectua en el si de la comprensió del ser, sinó que aquesta última determina aquella.

<sup>179</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 16.

<sup>180</sup> *Ibid.*

<sup>181</sup> La paraula *Existenz* és refereix al mode propi de ser del *Dasein*; per dir-ho així, l'“essència” del *Dasein*. Més exactament, aquell vocable ha de ser entès com “ex-sistència”, és a dir, com sortida fora de si mateix. Tal significat anirà veient-se a poc a poc al llarg de *Ser i temps* (cf. Rivera, J. E., “Notas del traductor”, *op. cit.*, pàg. 453).

<sup>182</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 16.

<sup>183</sup> Heidegger deixa clar en les notes a peu de pàgina b i c del *Hüttenexemplar* (*ibid.*) que el *Sein selbst* és el ser en general, mentre que el *zu dem* es refereix al ser propi del *Dasein*.

<sup>184</sup> *Ibid.*, pàg. 17.

existencial des de i en el nostre ser. Per mor d'això, el sentiment d'immersió, l'embarcament,<sup>185</sup> esdevé més nítid. I això fa que ens adonem que veritablement el sentir-nos ficats-instal·lats en l'experiència-qüestió és, de fet, una irrupció de resplendor en la nostra mateixa existència. En suma, l'experiència-qüestió és l'existir que s'aclareix des de i en l'existència. Per aquest motiu ens queda més clar que el ser, allò sobre el qual preguntem, no és a fora de nosaltres. Al revés, en som expressió d'ell, i només podem accedir-hi progressivament des de i en l'esclariment de la nostra existència, la qual és el camí-direcció que cal que tinguem present en tot moment per encaminar-nos adequadament per satisfer la meta de *Ser i temps*.

Aquest aprofundiment del nostre ser, de l'existència,<sup>186</sup> que serà desenrotllat en les meditacions de desenvolupament, bé que embrionàriament ja l'estem iniciant des de la primera meditació, de forma més tècnica és anomenat analítica<sup>187</sup> existenciària<sup>188</sup> [*existenziale Analytik*]. Amb la seva caracterització, Heidegger aprofita per remarcar altre cop el caràcter no-arbitrari i el lligam essencial entre la comprensió del nostre ser i el ser, la qual cosa assenta encara més la presència cabdal de la "unitat de comprensió del ser" en el preguntar ontològic en el qual estem embarcats.

Per una banda, en considerar que "la possibilitat de portar a terme l'analítica del *Dasein* depèn també de la prèvia elaboració de la pregunta pel sentit del ser en general",<sup>189</sup> se'ns fa palès altra vegada que el ser ocult en tant que temps protooriginari, com a essencial a la nostra existència i dinamitzador del preguntar ontològic, és allò originari i determinant. Com expressa Heidegger,

---

<sup>185</sup> Cf. 1.1, pàgs. 140-141; 1.2, pàg. 157.

<sup>186</sup> Certament, com remarca Sallis: "El caràcter de relació expressat dient que el *Dasein* existeix, resulta ser en un sentit el punt principal per l'analítica entera del *Dasein*, el nucli a partir del qual en el curs d'aquesta analítica cada cosa serà desplegada" (Sallis, J., "Where does *Being and time* begin?", *op. cit.*, pàg. 115).

<sup>187</sup> En el terme "analítica", malgrat que Heidegger abandona el vocabulari de la filosofia transcendental, és evident l'empremta kantiana. Com expressa Adrián "El mateix terme 'analítica' conté una al·lusió a la crítica transcendental kantiana. [...] De la mateixa manera que l'idealisme transcendental de Kant dona fe de les condicions de coneixement, l'ontologia fonamental de Heidegger ofereix les condicions de possibilitat que ens permeten tenir una comprensió explícita del ser" (Adrián, J., *Guia de lectura de Ser y tiempo* (vol. 1), *op. cit.*, pàg. 100). En aquest sentit, cal tenir en compte a Carman i la seva analogia entre la revolució copernicana kantiana i l'ontologia fonamental heideggeriana (cf. Carman, T., *Heidegger's analytic*, *op. cit.*, pàgs. 23-30); i en una línia d'argumentació semblant Blattner afirma que Heidegger aplica el gir transcendental kantian a l'ontologia, convertint-la així en un estudi de les estructures i les regles de la nostra comprensió del ser (cf. Blattner, W., *Heidegger's Being and time*, Continuum, Londres, 2007, pàg. 3). Segons això, entenem que l'analítica de la nostra existència és un endinsament pensant en el nostre ser, una immersió en nosaltres mateixos, allí on realment tenim un contacte comprensiu amb el ser.

<sup>188</sup> Seguint a Adrián, i primitivament com fa Gaos, traduïm el terme alemany *existenzialle* per "existenciari", per dues raons: una, evitem la tendència de concebre l'analítica com una reflexió de caire existencialista, i l'altra, pel fet que és un terme més comprensible per la seva intuïtivitat, ja que s'adiu fàcilment a l'existència [*Existenz*] del *Dasein* (cf. Adrián, J., *Guia de lectura de Ser y tiempo*, *op. cit.*, n. 107, pàg 102). D'acord amb això, també traduirem *Existenzialität* per "existenciarietat".

<sup>189</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 17.

“l’existència destina<sup>190</sup> el *Dasein*”,<sup>191</sup> o amb altres paraules, “[el *Dasein*] és en el seu ser destinat per l’existència”,<sup>192</sup> i això essencialment no significa res més que el ser com a essència de la “unitat de comprensió del ser” ens inclina a la investigació ontològica que estem duent a terme.<sup>193</sup>

Per altra banda, a propòsit de la descripció de l’anàlisi del nostre ser, el pensador alemany ens insisteix, d’aquí la importància crucial tocant a l’apuntament de la satisfacció de la fita ontològica de *Ser i temps*, del lligam essencial entre la comprensió del nostre ser i del ser, i amb això, de mantenir contínuament un esguard al màxim de complet de la “unitat de comprensió del ser”.

La tasca analítica que haurem de fer avançar ja pressuposa un rol més originari de la comprensió del ser. Això es mostra en el fet que “requereix sempre una visualització de l’existenciarietat [*Existentialität*]”<sup>194</sup> en la qual ja “es troba una idea del ser en general”.<sup>195</sup> En aquesta línia, torna a ser manifest que la inspecció del nostre ser reclama ja una prèvia comprensió del ser, tot i que sigui corrent-vaga, que mobilitza la del nostre ser. La conseqüència és clara i rellevant: la futura analítica existenciària tindrà com a base de desenvolupament l’experiència del sentit del ser elucidada en les meditacions elementals en què ens trobem. Amb tot, no podem obviar que som ens, que “l’anàlisi existenciària té, en darrera instància, arreles *existentives*, és a dir, *òntiques*”.<sup>196</sup> D’acord amb això, la nostra condició òntica serà el punt de partença d’investigació, tot i que en virtut de ser ens distingits, a l’últim ha d’estar fundada en la nostra preeminència òntica-ontològica [*ontisch-ontologische Vorrang*] que ens garanteix exclusivament

---

<sup>190</sup> D’acord amb la nostra interpretació, els traductors tradueixen *bestimmen* d’una forma massa dèbil, ja que l’entenen com si Heidegger sols volgués dir que el ser determina o causa en el sentit que atorga l’essència al *Dasein*, ens fa que siguem el que som. Així, Rivera i Gaos fan servir “determinar” (Rivera, pàgs. 33 i 34; Gaos, pàgs. 22 i 23); Boehm i Waelhens com Vezin “détermine”, mentre que Martineau “est déterminé » (B.-DeW., pàgs. 28 i 29; Vezin, pàg. 37; Mart., pàgs. 32 i 33); Macquarrie i Robinson tradueixen “is the determining character “ i “the determinate character” (Mac.-R., pàgs. 33 i 34, respectivament); Marini i Volpi fan servir “determina” (Marini, pàg. 53; Volpi, pàg. 24); Stambaugh com a “defines”(Stamb., pàg. 12). No obstant, es troba a faltar, i és la més important, una connotació més forta: la referent a un determinar en el sentit de condicionar, en tant que constituent del ser del *Dasein*, tot el que serem. En aquests termes traduïm *bestimmen* per “destinar”, entenent doncs que el ser no sols conforma el nostre ser sinó que ens destina en la connotació d’influir de forma determinant el que serem. Segons això, nosaltres considerem que quan Heidegger ens diu que l’existència determina el *Dasein*, “[...] Existenz das *Dasein* bestimmen” (Heidegger, M., GA 2, pàg. 17), o bé, en el seu ser està determinat per l’existència, “[...] ist in seinem Sein durch Existenz bestimmt” (*ibid.*, pàg. 18), ens està expressant el caràcter destinat del ser del *Dasein*; dit altrament, que l’existència determina-destina per endavant en tant que ens condiona el que serem.

<sup>191</sup> *Ibid.*, pàg. 17.

<sup>192</sup> *Ibid.*, pàg. 18 [claudàtors de l’autor].

<sup>193</sup> Convenim amb Greisch que la qüestió del sentit del ser porta en si un pla d’immanència a l’estil deleuzià (cf. Greisch, J., *Ontologie et temporalité, op. cit.*, pàg. 90 i Deleuze, G., i Guattari, F., *Qu’est-ce que la philosophie?*, Les Éditions de Minuit, Collection Critique, Paris, 1991, pàgs. 32-41). D’acord amb la nostra interpretació, a *Ser i temps* aquest pla d’immanència es concretaria amb el nexa d’allò prefilosòfic, l’experiència permanent a aclarir de la “unitat de comprensió del ser”, i allò filosòfic, el filosofar-experimentar en el desenvolupament de l’experiència del sentit del ser com a procés aclaridor de tal unitat que l’experiència del sentit del ser pressuposa. Altrament dit, el mateix desenvolupament de l’experiència-qüestió ens convenç que aquesta experiència és un aclariment-radicalització de la “unitat de comprensió del ser” en el si i sota la determinació de la “unitat de comprensió del ser”.

<sup>194</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 17.

<sup>195</sup> *Ibid.*

<sup>196</sup> *Ibid.*, pàg. 18.

el contacte comprensiu amb el ser. Des d'aquest punt de vista, Heidegger sosté que en aquestes meditacions elementals "el *Dasein* s'ha revelat, doncs, com allò que, des d'un punt de vista ontològic, ha de ser interrogat amb prioritat a tot altre ens".<sup>197</sup> Amb el que acabem de dir aflora de forma més punyent, però, la tensió i relació interna entre allò ontològic i òntic, àmbits que en absolut són independents, i que ens és necessari que anem dilucidant mantenint l'essencialitat d'allò ontològic: la nostra comprensió del ser pertanyent íntimament al nostre ser.

A més a més, la significació de la nostra existència com a expressió de ser que comprèn el ser queda ampliada amb l'ús d'un nou concepte: el món. En referència a això, el pensador de la Selva Negra ens indica que "al *Dasein* li pertany essencialment el ser en un món"<sup>198</sup>.<sup>199</sup> I, sabem que ser-en-el-món [*In-der-Welt-sein*],<sup>200</sup> d'acord amb la nota del *Hüttenexemplar* esmentada anteriorment,<sup>201</sup> és la relació de l'existència amb el ser, o sia, la comprensió del ser, per la qual cosa és idoni que equiparem la comprensió del ser i el ser-en-el-món. No obstant això, no podem arribar a significar, de moment, que ser en un món és el mateix que ser-en-el-món perquè la primera expressió va sense guionets i es refereix a "un món", mentre que la segona va en guionets i es refereix a "el món". El que sí que experimentem gràcies a la susdita nota no sols és la identitat entre el comprendre el ser i ser-en-el-món, i per tant, que aquest comprendre és una forma de ser, sinó que el món en què som té una relació íntima amb el ser, de manera que esguardem, sense tenir-ne claredat, la relació estreta que existeix entre *Dasein*-món-ser. Així doncs, experimentem de forma inicial i molt dèbil, en virtut del lligam intern, de moment indefinit per a nosaltres, entre el món i el ser,<sup>202</sup> com el món té un paper important en la nostra experiència-qüestió. Perquè, en tant que *Dasein*, som en el món i alhora en el ser, de forma que la nostra experiència porta en si

---

<sup>197</sup> *Ibid.*

<sup>198</sup> Tot i que Rivera tradueix *Sein in einer Welt* com "estar en un mundo" (Rivera, pàg. 34), nosaltres escollim en català "ser en un món" perquè "ser" en català descriu bé el fet que el *Dasein* existeix essent-lo en, i per tant no a la manera òntica-temporal d'índole cronològica, un món.

<sup>199</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 17.

<sup>200</sup> Nosaltres preferim traduir *In-der-Welt-sein* per "ser-en-el-món" i "In-Sein" per "ser-en", en comptes d'"estar-en-el-món" i "estar-en". Això per raó que creiem que el verb "ser" en català pot expressar molt millor aquest pertinença essencial de caire no-física sinó existenciària. D'altra banda, no ens agrada la traducció "ésser-en-el-món" i "ésser-en" de Páez perquè la paraula "ésser" ens sembla molt artificiosa i poc intuïtiva. Cf. la "Correspondència terminològica heideggeriana" de Páez, R., *La qüestió del món (1927/1930)*, op. cit., pàg. 17. La traducció de Rivera creiem que posa massa èmfasi e l'aspecte existencial de l'estructura i descuida l'essencial. El *Dasein* estar o roman-en-el-món ja que és-en-el-món.

<sup>201</sup> Cf. Heidegger, M., GA 2, pàg 16, a.

<sup>202</sup> El vincle intern entre el món i el ser ha estat rellevat per molts exegetes. Per Richardson, l'obertura del món és "la constitució més íntima" del *Dasein*, i aquesta obertura del món és a la vegada obertura del ser, de manera que l'obertura del món del *Dasein* és alhora comprensió del ser (cf. Richardson, W. J., *Through phenomenology to thought*, op. cit., pàgs. 58-59). També von Herrmann i Adrián ressalten la importància del món en l'experiència del sentit del ser que té com a fita el projecte ontològic heideggerià. Per a von Herrmann, la diferència ontològica entre el món i allò que és intramundà determina l'elaboració de la pregunta pel sentit del ser (cf. Herrmann F.-W. von, *Subjekt und Dasein*, op. cit., pàgs. 54-55). En aquesta línia Adrián sosté que la qüestió del ser sols pot esdevenir *tema* partint de la qüestió ontològica del món (cf. Adrián, J., *Heidegger y la genealogía...*, op. cit., pàgs. 43 i 555-557). Nosaltres, naturalment, ens adonem que el món és un fenomen que participa en l'experiència-qüestió, i sols sentim la necessitat de desenvolupar més l'experiència-qüestió a fi de dilucidar la relació món-ser.

un apropament a la relació món-ser. Això ens fa adonar que no podem equiparar la relació ser-en-el-món que ens defineix essencialment amb l'habitual interacció subjecte-objecte duta a terme en l'experiència quotidiana, científica i filosòfica.<sup>203</sup> No ens podem veure com a simples objectes que contemplem un món, atès que això significa, transgredint la diferència ontològica, entendre'ns també com a objectes, a saber, com a ens que tenim contacte cognoscitiu amb altres objectes que són ens. D'aquí que, tot transcendent l'ens que som, la meditació ens impel·leixi a orientar-nos amb més força cap a la nostra constitució essencial com a ser-en-el-món i a dilucidar-nos com a expressió del ser. Ara bé, el problema que se'ns planteja és quin serà el paper que té el món en la nostra experiència-qüestió, i de moment ens sembla que serà l'avenç d'aquesta mateixa experiència el que ens pot oferir la resposta, com també informació sobre quina mena de relació essencial hi ha entre la comprensió del ser/ser-en-el-món i el ser en un món, atès que encara no tenim clar a què es refereix Heidegger amb "un món".

Igualment a hores d'ara ens queda fosc què vol dir Heidegger quan ens comunica que "la comprensió del ser pròpia del *Dasein* comporta, doncs, amb igual nivell originari, la comprensió d'alguna cosa així com un 'món', i la comprensió del ser de l'ens que es fa accessible dins del món".<sup>204</sup> Primer de tot, a què es refereix Heidegger quan parla d'una comprensió d'"un món" escrivint món entre cometes? Tal vegada és el "un món" sense cometes sobre el qual no ens queda clara la relació que té amb la comprensió del ser, o bé, un altra cosa? A més a més, afegeix la informació que dins del món nosaltres accedim a la comprensió del ser dels ens, però no en-el-món. Notem una diferenciació que ens fa pensar i alhora que ens determina a creure que en-el-món en el qual som, on el món l'equiparàvem amb el ser, no és el "dins del món". En suma, l'únic que podem experimentar de forma transparent és que la comprensió del ser és ser-en-el-món, i que aquesta és essencial al nostre ser, per la qual cosa d'ara endavant tenim en compte que la investigació del ser-en-el-món forma part del procés de desenrotllament de l'experiència-qüestió.

En vista del que hem dit, ja no tenim cap motiu per vacil·lar que quan parlem de comprensió del nostre ser i comprensió del ser, o sia, del sentit del ser del *Dasein* i del sentit del ser, estem referint-nos al mateix fenomen: l'àmbit que abraça l'horitzó comprensiu del ser.<sup>205</sup> O

---

<sup>203</sup> El fet que la nostra experiència-qüestió vagi més al fons, tot posant en crisi, la interacció habitual subjecte-objecte, ens dona més informació sobre el seu caràcter aconceptual (del fet de ser experiència-resposta) i el possible rol clau del món entès d'una forma ontològica. Així, el que estem començant a experimentar no és, doncs, un mer objecte per a nosaltres, els subjectes que comprem-teoritzant, sinó un món-ser (caldrà que l'experiència delimiti, diferencii i relacioni de forma essencial ambdós fenòmens) en què existim.

<sup>204</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 18.

<sup>205</sup> Així doncs estem plenament d'acord, i ens serveix d'eix d'orientació bàsic en la nostra interpretació de *Ser i temps*, amb la tesi interpretativa originària de Marzosa, i mantinguda per Leyte, que sosté que la comprensió del ser del *Dasein* és el sentit del ser pertanyent però distint al ser. "La comprensió del ser del *Dasein* haurà de manifestar-se com a comprensió del ser en general; per tant, allò que s'haurà revelat com l'horitzó o fons a partir del qual, sobre i cap al qual és possible la comprensió del ser del *Dasein*, això mateix haurà de revelar-se també com l'horitzó o fons a partir del qual, sobre i cap al qual és possible la comprensió del ser. La *Existenz* no és el ser; el ser del *Dasein*



sia, que existeix una identitat funcional entre la comprensió del nostre ser i del ser, un “àmbit de comprensió del ser” que formaria part, per dir-ho així, de la “unitat de comprensió del ser”.

Així, doncs, degut al fet que en tant que existim som horitzó comprensiu del ser, i d'aquí el nostre caràcter preontològic, ens equivoquem quan, en el si del tragí quotidià, ens identifiquem com a mers ens. Realment, si volem ser precisos ens hem de concebre com a pura expressió de ser, pura relació amb el ser. Com assevera Heidegger: “[...] la seva essència consisteix [la nostra], més aviat, en que aquest ens ha de ser en cada cas el seu ser com seu, s'ha escollit per a designar-lo el terme *Dasein* com a pura expressió de ser”.<sup>206</sup>

És fàcil, sense dubte, considerar superficialment el que significa que som expressió de ser. Això, però, no ens ajuda a l'hora de penetrar justament en l'àmbit de ser que som. Per tant, fent més aguda la diferenciació ontològica, repensem què és ser expressió de ser entenent-la com a manera de manifestar el concerniment que el nostre ser per ser té amb el ser. Així, el nostre ser se'ns palesa com una dinàmica de propietat-possessió amb el nostre ser, d'un haver de ser tot

---

no és el ser en general; però el sentit del ser del *Dasein* és el sentit del ser en general” (Marzoa, F. M., *El sentido y lo no-pensado...*, op. cit., pàg. 10) [subratllat de l'autor]. Seguint les conviccions de Marzoa i Leyte, creiem que el sentit del ser del *Dasein* és el sentit del ser, però que el sentit del ser no és el ser, és a dir, que ser i sentit del ser difereixen, perquè aquell en tant que essencial a aquest té més riquesa de ser i l'engloba essencialment. D'acord amb això, discrepem amb la convicció de Carman que afirma que la distinció entre ser i sentit del ser és merament formal, de manera que la seva distinció és provisional, la qual cosa, tot i que no nega que el sentit del ser constitueix el ser, sí que permet comprendre el seu significat. Així, el ser és constituït pel sentit del ser, de manera que la comprensió del ser és el mateix que la comprensió del sentit del ser. Per a Carman, doncs, el sentit no és un entitat totalment per sobre i més enllà d'allò del qual és sentit. El sentit del ser, a més, no és res distint ni addicional al ser mateix; comprendre el ser és simplement comprendre el sentit del ser. En les seves paraules: “El sentit del ser no és, a més, res distint de o afegit al ser mateix; comprendre el ser és simplement comprendre el seu sentit” (Carman, T., *Heidegger's analytic*, op. cit., pàg. 16; cf. també les pàgines 13-18). Nosaltres reiterem el nostre desacord amb Carman, perquè creiem que tot i que el ser i el sentit del ser són diferents, això no porta en si necessàriament que el sentit del ser sigui una entitat afegida. Altrament, el sentit del ser és, contràriament, ser que s'ha expressat autodiferenciant-se, amb menor nivell de ser, i a partir del qual ell mateix es fa autocomprensible, o dit altrament, que el ser es comprèn a si mateix a partir de manifestar-se com a *Dasein*. D'altra banda, també ens oposem a la interpretació idealista de Blattner que, fruit de la seva defensa que Heidegger és un idealista temporal, i en tant que el temps es considerat per Heidegger com a horitzó comprensiu del ser, també és alhora un idealista ontològic (cf. Blattner, W. D., *Heidegger's Temporal Idealism*, op. cit., introducció i pàgs. 278, 290-293). D'acord amb nosaltres, l'idealisme de Blattner barra el pas a comprendre la verdadera naturalesa del ser i del sentit del ser, com la relació essencial entre ambdós. De fet, la seva interpretació idealista dilueix el ser en el sentit del ser que, al seu torn, arrela essencialment a la temporalitat del *Dasein*, o sia, en el *Dasein*. El resultat no és res més que la pèrdua de la naturalesa real del ser, i per tant, de la naturalesa originària del sentit del ser i del sentit del ser del *Dasein*, els quals queden “absorbits” pel ser del *Dasein*. En suma, rebutgem de totes la tesi que el temps depèn del *Dasein*, i mantenim la tesi contrària: el temps depèn del ser. Finalment, també discrepem amb la visió pragmàtica d'Okrent, que sosté que el ser i el sentit del ser no van més enllà del subjecte, i el sentit del ser com a temporalitat, entès com a horitzó pragmàtic de comprensió del ser, s'identifica amb el sentit del ser del *Dasein*, la qual cosa explica el fracàs del projecte ontològic, o en les seves paraules, del projecte antisubjectivista [anti-subjectivistic]. Per a Okrent el ser és l'objecte intencional d'una intuïció categorial que entenem quan nosaltres entenem el sentit de “ser”, no obstant, aquest ser que entenem no pot anar més enllà de l'àmbit subjectiu que és el lloc on funcionen les condicions de tota experimentació, raó per la qual el ser no pot tenir una realitat metafísica. El ser i el sentit del ser estarien lligats al sentit del ser del *Dasein* entès com a subjecte. En paraules d'Okrent: “Temporalitat és aquesta condició en la mesura que és ‘l'horitzó des del qual nosaltres comprem el ser’ i, com a tal, ‘temporalitat’ és identificada amb el sentit del ser del *Dasein*, o el que ha de ser el *Dasein*” (Okrent, M., *Heidegger's pragmatism*, op. cit., pàg. 203; cf. pàgs. 191-218). Naturalment nosaltres no estem d'acord amb aquesta idea, creiem justament que tant el ser, el sentit del ser i el sentit del ser del *Dasein*, tenen una naturalesa metafísica que transcendeix el nostre ser entès com a subjecte.

<sup>206</sup> Heidegger, GA 2, pàg. 17 [subratllat i claudàtors de l'autor].

apoderant-nos del nostre ser, fent-lo nostre d'alguna manera, sigui pròpiament o impròpia. Amb l'afegit distintiu, que en tant que expressió de ser som manifestació determinada del ser mateix i alhora el "lloc" on es revela i és possible la seva comprensió, de forma que no anem errats si fem saber ja la impressió que som ser des de i en el qual el ser s'autocomprèn sota la seva determinació. Per això corroborem, des del fons, que l'experiència-qüestió permet transitar del nostre ser, transcendent la nostra condició d'ens,<sup>207</sup> al ser tot clarificant la comprensió del sentit del ser, o sia, el nostre ser quant a expressió de ser.<sup>208</sup>

Això ens porta a posar més en entredit la comprensió corrent-vaga de la quotidianitat, gràcies a la qual ens identifiquem com a ens equiparant-nos amb els altres ens amb els quals ens relacionem. Així mateix, se'ns fa més visible la participació imbricada de concepcions antropològiques, científiques, polítiques i morals en la gestació i l'ús habitual del terme "home" en el sentit genèric. D'aquí que ens fem més conscients que som uns ens privilegiats, que en virtut de tenir una relació comprensiva essencial amb el ser, podem qüestionar-nos pel sentit del ser. Realment, ens adonem que "ser home" implica veure la nostra existència en la seva puresa, el ser expressió de ser, alliberant-nos al mateix temps de la comprensió superficial proveïda per l'herència ontològica tradicional que ens fa sentir i pensar com a membres d'una espècie<sup>209</sup> diferent a les altres. En efecte, Heidegger ens fa sentir estranys amb nosaltres mateixos perquè

<sup>207</sup> En aquí es posa de manifest el que estan fent les meditacions: dissoldre la nostra condició d'ens a mesura que aprofundim en el camí-direcció del nostre ser. D'acord amb això convenim amb Marzoa, que, de fet, l'experiència del sentit del ser no centra realment l'atenció en l'ens que som nosaltres, sinó al ser en la mesura que som expressió de ser. Certament, si gratem el nostre ser es dissol la nostra condició d'ens. "Sembla com que el que s'està buscant és un àmbit de l'ens que, a la vegada, no sigui cap determinat àmbit de l'ens, fins i tot, alguna cosa així com un mode de ser que a la vegada no sigui un particular mode de ser" (Marzoa, F. M., *Heidegger y su tiempo, op. cit.*, pàg. 19).

<sup>208</sup> En efecte, el desenvolupament de la nostra experiència amb *Ser i temps* ens compel·leix a radicalitzar-aclarir més la interpretació ontològica de Marzoa i Leyte. Encara que, en la mateixa línia d'aquests exegetes, certament, compartim que el ser és una dimensió transcendent al sentit del ser i l'experiència ontològica té èxit; per a nosaltres, a aquests intèrprets el ser, que és "objecte" d'experiència en l'experiència-qüestió, queda ofuscat, per no dir esvaït. La raó d'aquest ofuscament del ser, que en el fons és el fitó, d'acord amb nosaltres, de l'experiència de *Ser i temps*, és l'atenció al sentit del ser. I no volem dir de cap manera que el sentit del ser no sigui fonamental en l'experiència de *Ser i temps*, de fet, el seu èxit passa per experimentar el ser des de i en ell; tanmateix, el que experimentem és que l'experiència del sentit del ser no s'atura, diguem-ho així, en el sentit del ser, sinó que des de i en ell en tant que temps originari és possible el trànsit al ser en tant que temps protooriginari. En aquest sentit, per a nosaltres, i ens sembla que el desenvolupament de l'experiència-qüestió ens ho anirà corroborant, l'experiència del sentit del ser és realment l'experiència del ser en tant que temps protooriginari des de i en el sentit del ser com a temps originari (i això vol dir des de i en el fons essencial del nostre ser). En suma, la nostra experiència ens compel·leix a no limitar l'atenció al sentit del ser; al revés, a aprofundir, en i des l'aclariment progressiu del sentit del ser a allò al qual ha d'accedir realment l'experiència ontològica pròpia: al seu fons essencial i determinant, el ser com a temps en la seva màxima essència. Nogensmenys, naturalment, com ja des de l'inici la meditació heideggeriana ens ha impulsat a experimentar, ens equivocariem i així es desencaminaria l'experiència-qüestió si penséssim que el ser és alguna cosa, algun contingut, talment com ha postulat l'ontologia tradicional heretada. En relació a això, el que podem dir que el ser és el no-res expressat com a temps protooriginari: el temps del ser o el ser del temps.

<sup>209</sup> Com remarca Römpp, Heidegger ens impulsa a autocomprendre'ns de forma més originària, la qual cosa implica que aprofundim-superem la comprensió derivada de nosaltres com a membres d'una espècie. I això vol dir, amb les seves paraules, "si l'ens al qual preguntem [*das Befragte*] ha de presentar la pregunta pel ser, aquest [ens] no pot ser l'home com a objecte prèviament conegut i determinat d'una antropologia. Cosa que no implica pas que Heidegger no vulgui parlar de l'home sota el rètol de '*Dasein*'" (Römpp, G., *Heideggers philosophie (Eine Einführung)*, Marixverlag, Wiesbaden, 2006, pàg. 8; també cf. pàgs. 5-9).

comença a clivellar la nostra arrelada i habitual idea que tenim una essència “substancial”, que el nostre ser és reductible a una cos situat en un espai i un temps determinat en el si d’una societat, tal com pensem habitualment.<sup>210</sup>

Nogensmenys, hem d’anar alerta, com qui diu, de no passar-nos a l’altre costat, i de forma precipitada sobreestimar el nostre privilegiat caràcter ontològic. Sí que és veritat que en el nostre ser que, en essència és comprensió del ser, es descobreix el ser dels ens que no som nosaltres; ara bé, això no ens legitima a pensar que el nostre propi ser equival al ser de manera que no existís res més que el nostre ser i que, al cap i a la fi, com ja advertíem en la meditació anterior,<sup>211</sup> poguéssim arribar al ser llegint el sentit del ser en el nostre ser. En paraules de Heidegger: “La primacia del ‘*Dasein*’ sobre tot ens, que aquí apareix però que no queda ontològicament aclarida, no té evidentment res en comú amb una mala subjectivització de tot l’ens”.<sup>212</sup> En aquesta línia, el text insisteix que, malgrat que som ens que tenim una primacia ontològica i això ens distingeix dels altres ens, això però no comporta que el nostre ser sigui el ser.<sup>213</sup> Aquesta tesi és clau per al desenvolupament exitós de la nostra experiència, per la qual cosa al mateix temps és important des del principi que tinguem clar que la convicció contrària, la impregnada en la crítica negativa a *Ser i temps*, obstaculitza de soca-rel la satisfacció de l’objectiu de *Ser i temps*.

Així doncs, la viabilitat del nostre preguntar ens empeny a captar netament la diferència ontològica, la qual no comprèn només l’aclariment de la diferència ontològica primària (distinció ser-ens) sinó també la secundària (distinció ser del *Dasein*-ser dels ens).<sup>214</sup> En el fons, i en

---

<sup>210</sup> Sintonitzo plenament amb Páez quan expressa: “Però si ens centrem en la especificitat ontològica d’aquest ens [allò al qual ens adreça l’experiència-qüestió] i això és el que fa Heidegger aquí (*‘Dasein’* com a pura expressió de ser), apuntem cap al ser del *Dasein* (existència) que irreductible a substància, fins i tot a la substància corporal com a condició de possibilitat òptica del *Dasein*” (Páez, R., *Heidegger i la qüestió del món (1927/1930)*, op. cit., pàg. 80 [claudàtors de l’autor]).

<sup>211</sup> Cf. 1.3, pàgs. 166-168.

<sup>212</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 19.

<sup>213</sup> Realment, Löwith és un exemple paradigmàtic d’una interpretació negativa de *Ser i temps* basada en aquesta rústega subjectivització del ser. En virtut d’això, és incapaç d’experimentar la diferenciació interna en la “unitat de comprensió del ser”. Això l’aboca a considerar que el nostre ser absorbeix el ser i que, en conseqüència, no hi ha sentit del ser entès com a horitzó de comprensió del ser. Per tant, sols ens compremem a nosaltres mateixos, i així, no és possible l’experiència del sentit del ser (respecte aquest autor cf. I, 3.4, pàgs. 116-117, i en general, tocant a la interpretació “negativa” cf. I, 3.4, pàgs. 115-130). Naturalment, refusem aquesta lectura subjectivista com una mala interpretació fruit de la impossibilitat d’accedir a l’experimentació que suscita *Ser i temps* a causa dels prejudicis estintolats en la confusió ontològica. Segons això, també concebem que és inadequada tant la interpretació idealista de Blattner com la pragmàtica d’Okrent. D’una banda, de cap manera pensem que Heidegger defensi un idealisme temporal i ontològic, de manera que el ser i el temps depenen del *Dasein* (cf., a tall general, Blattner, W. D., *Heidegger’s Temporal Idealism*, op. cit., pàgs. 1-30). Perquè Heidegger està admetent que tot i que el ser dels ens es comprès des del ser del *Dasein*, i així els ens són descoberts en el si del ser del *Dasein*, això no indica que el ser dels ens pertanyi originàriament al ser del *Dasein*. Certament, sí que es despleguen des del seu ser (i amb això té raó, Blattner), emperò l’existència del *Dasein*, des d’una lectura ontològica, comporta la relació del seu ser amb quelcom més essencial a ell que té, a pesar de ser-li essencial, més riquesa de ser i autonomia, per la qual cosa encara que el ser dels ens es descobreix des del ser del *Dasein*, originàriament tal descobriment comprensiu està guiat-determinat per quelcom que el transcendeix, el ser. Tampoc estem d’acord amb la subjectivització que fa Okrent de l’àmbit del ser, el qual queda sacrificat a dependre del *Dasein*-subjecte per mor de la limitació interpretativa pragmàtica (cf. Okrent, M., *Heidegger’s pragmatism*, op. cit., pàgs. 3-10, 191-218).

<sup>214</sup> No obstant, segons la nostra interpretació, la distinció entre la diferència ontològica primària i secundària és sols

coherència amb la inclusió essencial de la diferència ontològica en la “unitat de comprensió del ser”, l’errònia equiparació del nostre ser amb el ser significa, al capdavall, una insuficient comprensió de la “unitat de comprensió del ser”. En definitiva, ens veiem abocats a pensar amb molta força la diferenciació interna que roman en el si de la “unitat de comprensió del ser”: el ser en tant que temps protooriginari com a element diferencial i primitiu que, tot i ser essencial al nostre ser comprensiu del ser, n’és independent. En aquest sentit ens ha de ser diàfan que l’analítica existenciària que haurem d’emprendre per seguir el camí de l’experiència-qüestió no consisteix en absolut en aclarir merament la comprensió del nostre ser, o sia, el temps originari. Més aviat implica, per raó de l’existència de l’“àmbit de comprensió del ser”, aclarir, i això vol dir aprofundir més el temps originari tot accedint a un nivell més fondo de temps, la comprensió del ser que ens permet l’accés al ser, i des de i en aquí contactar comprensivament amb el ser, o altrament dit, “penetrar” en el temps protooriginari. Veiem així altre cop, encara que més profundament, la naturalesa no-lògica sobre el qual ens estem familiaritzant, que ens compul·leix a compatibilitzar la unitat i la diferència, o sia, a abraçar pensant el ser com essencial i alhora diferent de l’ens (la diferència ontològica).

D’acord amb això, igual com compreníem que ja des de la primera meditació estàvem immersos en el desenvolupament de l’experiència-qüestió, també a mesura que avanci l’analítica existenciària, la qual cosa vol dir en la proporció que anem comprenent més intensament què és el nostre ser, i així aclarint-ne la comprensió que en tenim i la del ser que pertany al nostre ser, anirem incrementant l’experiència-qüestió. A més a més, tornem a fer palès que l’aclariment de la unitat i diferenciació interna que regna en l’àmbit del ser, la “unitat de comprensió del ser”, i concretament allò essencial, el temps protooriginari, és, en el fons, el que ens intima a avançar en l’experiència-qüestió. Justament, el temps protooriginari, el ser en tant que ser, fou desconsiderat per la metafísica tradicional, atès que el seu rumb no va fixar-se en l’apregonament del nostre ser. Per aquest motiu, palesem altre cop a mode d’espiral, la necessitat de superar tal negligència a través de l’efectuació de l’analítica existenciària. Perquè no n’hi ha prou en tenir la idea que el ser del *Dasein* (l’ànima) és allò primer a preguntar, en simplement localitzar-ne el seu caràcter preeminent, “però sense que el *Dasein* mateix fos aprehès en la seva genuïna estructura ontològica o es convertís, almenys, en problema des d’aquest punt de vista”.<sup>215</sup> És menester, a

---

relativa al diferent grau d’intensitat de ser. Això és: el ser del *Dasein* és una manifestació del ser més originària, i per tant més intensa de ser, que el ser del ens, ja que el ser dels ens es descobreix des del nostre ser. En el fons, les dues diferències se sustenten, però, en la major o menor originarietat de l’autoesdevenir del ser, del temps protooriginari. D’aquí que hi hagi una relació estreta entre les dues diferències, i que de forma recíproca la dilucidació d’una porti a l’aclariment de l’altra. En efecte, en el si de l’experiència-qüestió, la dilucidació de la diferència entre el ser del *Dasein* i el dels ens, porta en si, en la mesura que el *Dasein* és expressió de ser, un increment de l’aclariment de la distinció ser-ens, igual com a l’inrevés, aclarint la distinció ser-ens, també alhora es fa més transparent que el ser del *Dasein* és distint a l’ens.

<sup>215</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 18.

més a més, considerant-lo com a camí-direcció de la investigació ontològica, endegar una inspecció a fons del nostre ser.

Finalment aquesta meditació cinquena conclou amb el repàs-aclariment d'algunes idees cabdals, despreses de la visió introductòria progressiva de la "unitat de comprensió del ser", que hem de tenir contínuament presents per a una adequada intel·ligibilitat i realització de l'experiència-qüestió. En primer lloc, la nostra experiència és una anàlisi ontològica de l'ens que som nosaltres (analítica de la nostra existència) que alhora està dirigida, portant en si, un coneixement previ del sentit del ser (temps originari), i essencialment del ser (temps protooriginari). Per aquesta raó, el pensador alemany ens adverteix cautelosament que "la possibilitat de portar a terme l'analítica del *Dasein* depèn també de la prèvia elaboració de la pregunta pel sentit del ser en general",<sup>216</sup> però que al mateix temps "el *Dasein* es revelà allí com l'ens que és necessari que sigui primer suficientment elaborat des d'un punt de vista ontològic, si es vol que el preguntar es torni transparent".<sup>217</sup> Ara bé, i com ja hem estat veient, no pot quedar cap ombra de dubte que l'experiència ontològica del nostre ser és alhora l'experiència del sentit del ser, o sia, del ser comprès des de i en l'horitzó comprensiu que som. En efecte, "*l'analítica ontològica del Dasein en general constitueix l'ontologia fonamental*, de tal manera que el *Dasein* ve a ser l'ens que en principi *ha de ser prèviament interrogat* respecte el seu ser".<sup>218</sup> Això vol dir que l'objectiu primerenc de *Ser i temps* s'acompleix en l'experiència del nostre ser duta a terme en una analítica existenciària. Tanmateix, hem de distingir bé la peculiaritat de tal experiència, per tal com no és una qualsevol, una d'accidental. Es tracta, altrament, de l'experiència-qüestió, del preguntar pel ser, i d'acord amb això, hem de capir que "no és altre cosa que la radicalització d'una essencial tendència de ser que pertany al *Dasein* mateix, és a dir, de la comprensió preontològica del ser".<sup>219</sup> En conseqüència, estem essencialment involucrats en aquest preguntar, essent la forma de ser íntima i primitiva del nostre ser que es va fent patent cada cop amb més agudeses. De manera que, dit diferent, tornem a constatar com el nostre ser és el lloc de l'obertura del ser, i conseqüentment, que l'analítica existenciària ni molt menys és un pas preliminar per a començar la qüestió del ser, sinó el mateix qüestionar inherent al nostre ser que accedeix al ser.<sup>220</sup>

A resultes d'això, testimoniegem altre cop la no-novetat<sup>221</sup> de l'experiència-qüestió, el fet

---

<sup>216</sup> *Ibid.*, pàg. 17.

<sup>217</sup> *Ibid.*, pàg. 19.

<sup>218</sup> *Ibid.*, pàgs. 19-20 [cursiva de l'autor].

<sup>219</sup> *Ibid.*, pàg. 20.

<sup>220</sup> En paraules de Sallis: "[...] l'analítica del *Dasein* no està dirigida simplement al ser del *Dasein* sinó al ser *com a tal*, malgrat que en aquesta analítica el *Dasein* ha de servir com a ens exemplar" (Sallis, J., "Where does *Being and time* begin?", *op. cit.*, pàg. 116). D'aquí que "l'analítica existenciària no és simplement preparatòria per a l'ontologia fonamental"; com Heidegger accentua, l'ontologia fonamental ha de ser buscada en l'analítica existenciària" (*ibid.*, pàg. 117). Per a nosaltres, aquesta unitat entre l'ontologia del *Dasein* i la fonamental és la base de l'acompliment de l'objectiu ontològic-fonamental que, en la nostra tesi, defensem que s'esdevé a *Ser i temps*.

<sup>221</sup> Concretament, hem repensat la no-novetat de l'experiència ontològica en tres moments (*cf.* 1.1, pàgs. 144-145; 1.2,

que “el *Dasein* [...] és, a més a més, l’ens que en el seu ser es comporta ja sempre en relació a allò per al qual en aquesta pregunta es qüestiona”.<sup>222</sup> Ara ens advé més llum i veiem que el centre d’atenció del preguntar i allò en relació amb el qual sempre, en tant que existim, ens comportem, és el nostre ser i el ser des de i en la nostra dinàmica comprensiva. El que passa és que quotidianament la comprensió del ser és corrent-vaga, de manera que sota el guiatge de la comprensió del ser (la preontològica) i, en el fons, del ser que traspua en la corrent-vaga, es desperta el preguntar ontològic a través del qual ens és possible anar aclarint la vaguetat de la comprensió habitual i així accedint gradualment a la comprensió clara del ser. Dit altrament, aquesta “essencial tendència de ser” comprensiva del ser a mode preontològic és allò ocult i essencial en la nostra forma de ser de la comprensió habitual i impròpia del ser, la corrent-vaga, que en el despertar del preguntar pel sentit del ser comença a aclarir-se.

A tall de conclusió, en tant que existim, que som, sempre ja estem comprenent el ser tot comprenent el nostre ser, a pesar que habitualment ho fem de forma impròpia tot quedant-nos fosc el sentit del ser. No obstant, incitats pel ser, ens hem quedat perplexos per la nostra incomprensió habitual del ser, i hem sentit la necessitat de preguntar pel sentit del ser. S’ha despertat llavors una forma de ser en la qual radicalitzem-aclarim la comprensió del nostre ser i del ser de manera que gradualment anem desenvolupant l’experiència del sentit del ser. Per aquesta raó, perquè en el fons som ja sentit del ser, malgrat que està faltat de claror, és ineludible que l’èxit de la nostra experiència exigeixi una analítica adreçada al nostre ser,<sup>223</sup> ja que en ell es recorre i s’intensifica el camí d’aclariment-radicalització de la comprensió del nostre ser i del ser en tant que possibilitat de ser despertada en la primera meditació. En suma, i d’acord amb la “unitat de comprensió del ser”, l’analítica existenciària és, en el fons, l’ontologia fonamental, raó per la qual constatem que l’èxit de l’experiència-qüestió radica en el desenvolupament de l’analítica existenciària.<sup>224</sup>

---

pàgs. 153-156, 1.4, pàgs. 177-178).

<sup>222</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 20.

<sup>223</sup> Estem plenament d’acord amb la insistència de Leyte que, de fet, si experimentem *Ser i temps*, hem de veure que en l’analítica ontològica del nostre ser es desenvolupa i consuma l’experiència-qüestió. En aquesta línia, l’interpret gallec deixa clar que si entenem bé que vol dir Heidegger quan diu que la pregunta pel ser és una “radicalització d’una essencial tendència de ser que pertany al *Dasein*”, s’entendrà “per quina raó la pregunta pel sentit, i amb ella el programa complet de *Ser i temps*, ha de començar per l’anàlisi de l’ens *Dasein*. No podia fer-ho per cap altre, però a més a més, al fer-ho, solidàriament desmunta qualsevol altra comprensió sobre el sentit del ser que no procedeixi del propi sentit del ser del *Dasein*” (Leyte, A., *Heidegger, op. cit.*, pàgs. 83-84). En efecte, d’acord amb nosaltres, la pregunta pel sentit comença per l’ens que som analitzat ontològicament, però més exactament, també, per dir-ho així, hi acaba en el sentit que en el nostre ser ens és proporcionada la resposta.

<sup>224</sup> Com assevera Greisch, “cal postular una unió extremadament forta entre la ontologia fonamental i l’analítica existenciària que semblen gairebé confondre’s” (Greisch, J., *Ontologie et temporalité, op. cit.*, pàg. 89). En efecte, realment per a nosaltres és la mostra que l’analítica existenciària porta a terme l’experiència del sentit del ser. Certament, però, hem de reconèixer que, com diu Grondin, el text no és gaire conclouent tocant a la definició de l’ontologia fonamental (cf. Grondin, J., “La destrucció hermenèutico-fenomenològica de la pregunta per el ser (§§1-6)”, *op. cit.*, pàgs. 26-27); no obstant, per a nosaltres, el valuós no és posseir-ne una definició, sinó la vivència de l’enllaç íntim entre ontologia del *Dasein*-ontologia fonamental que possibilita el text. Tampoc, emperò, assentim

## 1.6

### Meditació 6: L'aplicació de l'analítica existenciària sobre la quotidianitat mitjana<sup>225</sup>

Ja en el títol del paràgraf 5, “L’anàlisi ontològica del *Dasein* com a descobriment de l’horitzó per a una interpretació del sentit del ser en general”,<sup>226</sup> Heidegger ens comunica, ara implícitament, la relació essencial que roman entre el sentit del ser del *Dasein* i l’horitzó comprensiu del ser, i amb això, l’existència de la “unitat de comprensió del ser”. També, segons la nostra interpretació, se segueix que nosaltres som temps originari, i que aquest té un paper clau en l’èxit de l’experiència comprensiva del ser en tant que temps protooriginari. Per consegüent, l’apregonament del nostre ser és un endinsament en el temps originari-protooriginari. Però amb aquestes generalitats no n’hi ha prou, si no volem esgarriar-nos necessitem conèixer quin és exactament l’adequat camí-direcció per a accedir al nostre ser. Així que la qüestió, doncs, és: “Però com arribarà aquest ens, el *Dasein*, a ser accessible i a entrar, per dir-ho així, en la visual de la interpretació comprensiva?”.<sup>227</sup>

Abans que res, hem de descartar, per mor de la nostra preeminència òntica-ontològica, que ens sigui possible un accés directe net a nivell ontològic al nostre ser. Al contrari, de forma immediata sols tenim un coneixement òntic, mentre que el d’índole ontològic ens és distant.

Sens dubte, el *Dasein* no és sols ònticament proper, no sols és el més proper –sinó que fins i tot ho *som* cada vegada nosaltres mateixos. No obstant això, o justament per això, el *Dasein* és ontològicament el més llunyà.<sup>228</sup>

Això significa que la comprensió òntica que tenim habitualment mercès a la nostra comprensió vaga-corrent ha de ser el nostre focus d’atenció. Emperò essent més exactes, atès que “al seu mode de ser més propi (al *Dasein*) li és inherent tenir una comprensió d’aquest ser i moure’s en

---

amb la proposta de von Herrmann que, admetent la indefinició de la relació entre l’anàlisi ontològica del *Dasein* i l’ontologia fonamental, advoca que Heidegger s’hauria adonat que el caràcter previ de la pregunta pel ser a l’hora de dur a terme una analítica del *Dasein* era impossible i, per tant, que el sentit del ser sols podria desocultar-se a partir d’una ontologia del *Dasein* (cf. Herrmann, F.-W. von, *Hermeneutische Phänomenologie...* (vol. 1), *op. cit.*, pàgs. 127 i 135). De fet, segons la nostra visió, existeix permanentment, tot i que s’aguditzarà i es farà ben palesa al paràgraf 83, una ambigüitat explícita per part de Heidegger respecte la relació real entre l’analítica existenciària i l’ontologia fonamental que xoca obertament, però, amb l’experiència del lligam essencial que s’esdevé entre ambdues que ens aporta la lectura del text, la qual cosa és determinant per l’èxit de l’experiència-qüestió.

<sup>225</sup> Aquesta sisena meditació comprèn els primers set fragments del cinquè paràgraf, “L’analítica ontològica del *Dasein* com a descobriment de l’horitzó per a una interpretació del sentit del ser en general (Heidegger, M., GA 2, pàgs. 21-24).

<sup>226</sup> *Ibid.*, pàg. 21.

<sup>227</sup> *Ibid.*

<sup>228</sup> *Ibid.*

tot moment en un cert estat interpretatiu respecte del seu ser”,<sup>229</sup> o sia, que tota comprensió del ser sempre s’efectua-desplega en una interpretació del propi ser, aleshores la direcció més precisa cap a la qual hem de fer via és la interpretació immediata i impròpia del nostre ser i del ser que resulta de la nostra comprensió vaga-corrent. Això, però, sempre des de l’assumpció del nostre caràcter òntic-ontològic que porta en si la dimensió preontològica. De manera que el que haurem de fer, com qui diu, és “travessar” la nostra visió òntica, auxiliats ja pel nostre coneixement preontològic, a fi i efecte de descobrir l’àmbit ontològic que essencialment ens identifica. Per tant, l’èxit de l’experiència ontològica que ens plantegem estriba en la posició intermèdia<sup>230</sup> que Heidegger atorga a la comprensió preontològica. Perquè aquesta no sols és el motor essencial del punt de partida òntic per a l’experiència-qüestió, sinó que és el seu aclariment el que ens obre al ser, raó per la qual, al cap i a la fi, aquella sempre és deutora d’allò ja obert en la comprensió preontològica. Aquesta major transparència respecte la diferenciació comprensió òntica, preontològica i ontològica és el resultat d’un aclariment de la distinció comprensió impròpia, la pròpia fosca i la pròpia que ja havíem experimentat de forma vaga en la primera meditació.<sup>231</sup>

D’acord amb Heidegger, doncs, l’experiència ontològica que hem de desplegar consisteix en una analítica existenciària en què, basant-nos en coneixement preontològic, hem d’interpretar pròpiament el nostre ser, tot fent front a l’influx negatiu de la interpretació habitual immediata de caire òntic. Certament, hem de ser molt cauts davant la interpretació existencial<sup>232</sup> [*Existenzielle Auslegung*] que està lligada a l’ens perquè sols ens extravia, ja que ens porta a concebre el ser com un ens. No obstant, alhora hem de tenir clar que l’avenç de la interpretació originària-pròpia sols pot resultar aplicant-se sobre la interpretació existencial. Per això Heidegger afirma que “la interpretació existencial pot exigir una analítica existenciària, almenys si es comprèn el coneixement filosòfic en la seva possibilitat i necessitat”.<sup>233</sup> En aquesta direcció, i avançant un xic la metodologia de l’experiència-qüestió, Heidegger ens aconsella que tinguem present un gran perill: la creença en alguna idea dogmàtica sobre el ser.<sup>234</sup> Cal que suprimim tot dogmatisme

---

<sup>229</sup> *Ibid.*

<sup>230</sup> Com accentua Vigo respecte al caràcter intermedi de la comprensió preontològica: “El punt de fons resideix en el fet que, en el pla de la comprensió preontològica, l’accés al *Dasein* al seu propi ser està signat per un tipus de tensió estructural entre familiaritat i distanciament, que implica tant l’obertura del seu propi ser, en sentit originari, com també al mateix temps, el tendencial ocultament de l’així obert, en el mode de desfiguració” (Vigo, A. G., “El marco metódico. Segunda sección”, a: Rodríguez, R. (ed.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger...*, op. cit., pàgs. 205-206.

<sup>231</sup> Cf. 1.1, pàgs. 143-144.

<sup>232</sup> Rivera tradueix *existenziell* per “existentiva”; mentre que Gaos, per “existencial”. Nosaltres, seguint a Adrián, farem ús de “existencial” (cf. Adrián, J., *El lenguaje de Heidegger...*, op. cit., pàg. 85), ja que no estem d’acord, com expressa Rivera, que “existentiva” indiqui millor l’òntic de l’existència. Al nostre parer, creiem que “existencial” refereix amb claredat a tot allò que té a veure amb l’existència, tal com l’entenem ordinàriament; d’altra banda, des d’una visual ontològica, parlariem d’“existenciària”.

<sup>233</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 22.

<sup>234</sup> En aquí s’adverteix clarament, malgrat encara no faci esment del mètode fenomenològic, el tarannà fenomenològic de l’experiència-qüestió: l’absència de dogmes i idees prèvies com a punt de partida del seu



sobre el ser i qualsevol concepte que resulti d'aquesta actitud, i només acceptar allò evidenciat en la nostra mateixa experiència.

Dit de forma negativa: no s'ha d'aplicar a aquest ens d'una forma dogmàtica i constructiva una idea qualsevol de ser i realitat, per molt 'òbvia' que ella sigui; ni s'han d'imposar al *Dasein*, sense previ examen ontològic, 'categories' esbossades a partir de tal idea.<sup>235</sup>

Aquest principi normatiu, veritablement, ja està funcionant, tot i que de forma implícita, des de la segona meditació, quan per exemple Heidegger ens impulsava a erradicar l'obvi concepte tradicional de ser per iniciar l'apropiació originària de la idea de ser, o bé en la meditació en què tractàvem el caràcter transcendental de l'experiència-qüestió, la no-conceptualització de la qual ens exigia la substitució de conceptes previs teòrics de tipus existencials per idees de ser resultants del mateix desenvolupament de la mateixa analítica ontològica de la nostra existència. Naturalment, tal prudència és necessària per a preparar la interpretació originària, atès que fomenta que "buidem" la nostra ment,<sup>236</sup> o millor dit el nostre ser, d'idees del ser resultants de la nostra forma de ser habitual en què interpretem de forma immediata el ser des de l'ens amb el qual ens relacionem. D'aquí que Heidegger ens exhorta, com ja havia començat a fer en la primera meditació desconcertant-nos i, en la segona, fent sotraguejar la confusió ontològica fomentant la diferència ontològica, a que abandonem la forma de ser interpretadora que ens fa tenir una idea prèvia del ser entès com a ens, i alhora a aprofundir més originàriament en l'ontologia tradicional causant de la confusió ontològica que roman en el nostre ser. De fet, cada cop veiem més bé cap a on, en general, procedint circularment a mode hermenèutic,<sup>237</sup> ens porten les meditacions anteriors: l'aprofundiment originari en la confusió ontològica. I això a fi de comprendre la diferència ontològica present implícitament de forma determinant i guiadora des de l'inici de les meditacions, gràcies a la qual s'ha engegat l'experiència-qüestió. Nogensmenys, aquesta gradual comprensió de la diferència ontològica que estem experimentant, no és res més essencialment

---

desplegament. Això no obstant, no significa que tal mètode no funcioni des de l'inici de les meditacions. La prova és que justament en la segona meditació hem hagut de considerar i posar en qüestió, a fi de començar a tenir present la diferència ontològica, dogmatismes impregnats de confusió ontològica respecte a la naturalesa del ser. A més, alhora es fa visible ja el cicle hermenèutic, el qual encara quedarà constatat amb més força al final de les meditacions elementals, tant en relació a la naturalesa fenomenològica de l'experiència-qüestió, però també en relació a la dilucidació de la diferència ontològica i a la comprensió del temps com a horitzó comprensiu del ser.

<sup>235</sup> *Ibid.*, pàg. 23.

<sup>236</sup> Ment, no! Ser. Recordem: no es tracta d'una experiència mental, sinó transcendental. O altrament dit, no es tracta de reflexionar, d'autoconèixer-se, més aviat de comprendre de forma més cada cop més transparent el món en que som gràcies a un accés més diàfan a la retroactiva irradiació ontològica, o sia, a una il·luminació del ser més intensa.

<sup>237</sup> Amb aquest terme s'expressa la direcció circular de la comprensió que està activa que des de l'inici de les meditacions, i que té com a focus originari el ser. En el fons, la interpretació pròpia del ser que anem efectuant en el desenvolupament progressiu de l'experiència-qüestió sota la determinació del ser implica ja la comprensió del ser: la comprensió preontològica que roman essencial a la nostra comprensió vaga i mitjana.

que la comprensió-aclariment de la “unitat del comprensió del ser”, atès que la diferència ontològica és una característica essencial de l'àmbit del ser, i en darrer terme, un aclariment-comprensió del ser en tant que aquest és essència de tal unitat.

En aquest moment ens adonem que no és del tot correcte, a pesar que en el nostre trajecte meditatiu a vegades ho hem expressat, considerar que l'experiència-qüestió implica la superació de la nostra impròpia forma de ser comprensiva-interpretativa. Més aviat, per ser més exactes hauríem de dir que en la nostra experiència la forma de ser quotidiana en què interpretem impròpiament el ser passa a ser la matèria d'experimentació a mode d'apropiació originària a fi que aflori cada cop més clarament una interpretació que ja està engegada des de l'inici de la primera meditació i que ens defineix essencialment com a *Dasein*, i en virtut de la qual s'ha despertat precisament l'experiència-qüestió. Fixem-nos, en el fons, que l'experiència del sentit del ser o del temps com a horitzó del ser se'ns mostra ara com el despertar d'una forma de ser pròpia en què s'esclareix el sentit del ser i així s'accedeix comprensivament al ser, la qual, des de la primera meditació ja estem començant a fer transparent “partint” des de la nostra interpretació habitual, fins ara hegemònica, en què el ser ens era comprès impròpiament.

Així, doncs, el que és clau és que es desenvolupi una interpretació originària existencial creixent-se des de la forma de ser que s'ha despertat i desplegat des de la primera meditació, però que encara té, a hores d'ara, un nivell baix de desenvolupament. En ella, repetim, hem començat a interpretar pròpiament el nostre ser i el ser, i així a desenvolupar l'experiència del sentit del ser. Dit altrament, la perplexitat inicial en la primera meditació davant la nostra incomprensió del ser és l'expressió incipient d'aquesta interpretació originària que hem de desenrotllar. Naturalment, aquest gir comprensiu no ens serà fàcil, principalment pels obstacles comprensius lligats a la nostra forma de ser en què vivim d'habitud. No obstant, amb arduïtat i laboriositat, podem superar la nostra inèrcia comprensiva negativa, perquè afortunadament el problema no rau en ni molt menys en una falta de capacitat de coneixement ni tampoc en una manca de conceptes adequats, més aviat “es funden en el mode de ser del objecte temàtic i del comportament mateix que el fa tema”:<sup>238</sup> en el nostre ser i la seva comprensió immediata del ser.

A continuació, i tot aprofundint a mode hermenèutic la distinció ontològica, per aclarir més aquest ancoratge ontic-ontològic que té la nostra experiència, Heidegger ens caracteritza més la impropietat de la comprensió corrent-vaga que hem de transcendir com també la naturalesa del procés de comprensió-interpretació necessària per a pervenir tal tasca ontològica. D'una banda, la comprensió corrent-vaga se'ns palesa amb més agudeses com un mode interpretatiu que es

---

<sup>238</sup> *Ibid.*, pàg. 22.

desenvolupa<sup>239</sup> en la nostra forma de ser immediata i regular, la de la quotidianitat mitjana<sup>240</sup> [*durchschnittlichen Alltäglichkeit*]. En aquesta forma de ser corrent i ordinària en què ens vivim de forma originària a nosaltres mateixos, tendim a comprendre-interpretar de forma confusa el nostre propi ser i el ser. Concretament, des de la desconeixença ontològica, interpretem el ser a partir de l'ens amb el qual ens relacionem des del "món".

El *Dasein* té, més aviat, en virtut d'un mode de ser que li és propi, la tendència a comprendre el seu ser des d'aquell ens amb el qual essencial, constant i immediatament es relaciona en el seu comportament, és a dir, des del 'món'.<sup>241</sup>

D'acord amb aquest passatge i la nota del *Hüttenexemplar*,<sup>242</sup> se'ns aclareix ja un dubte aparegut en la meditació anterior respecte el significat del terme "món" escrit entre cometes. El "món"<sup>243</sup> significaria l'àmbit òntic, la totalitat dels ens amb els quals ens relacionem i en virtut dels quals compremem i ens compremem en la nostra forma de ser habitual de caire immediat, és a dir, tot el que està simplement present<sup>244</sup> [*aus dem Vorhandenen*]. Semblant "món", el que se'ns apareix en la quotidianitat mitjana i que habitualment de forma equívoca l'entenem com la nostra constitució de ser, ha de ser el terreny "preparatori" per a transcendir l'ens. Amb paraules de Heidegger: "És doncs en referència a la constitució fonamental de la quotidianitat del *Dasein* com es posarà en

---

<sup>239</sup> Assumim ja la distinció entre la quotidianitat mitjana i la comprensió corrent-vaga lligada a la impropietat. El desenvolupament de l'explicació de tal diferenciació el duem a terme quan considerem la quotidianitat mitjana com a "terreny" de punt de partença de l'analítica existenciària (cf. III, 1.1.2, pàgs. 278-280 i n. 82 de la pàg. 279).

<sup>240</sup> Nosaltres, en concordança amb tots els traductors, traduirem *durchschnittliche Alltäglichkeit* per "quotidianitat mitjana" ["cotidianidad medià" (Rivera, pàg. 38); "'cotidianidad' 'de termino medio' (Gaos, pàg. 27); "quotidienneté morena (Vezin, pàg. 42 i Mart., pàg. 35); "average everydayness" (Stamb., pàg. 16 i Mac.-R., pàg. 38); "quotidianità medià" (Marini, pàg. 63; Volpi, pàg. 30)]. Sols discrepem amb l'adjectivació "termino medio" de Gaos, per raó que no expressa prou clarament la mitjania, la qualitat d'existència mitjana. A més, cal destacar, com informa Rivera, que la *durchschnittliche Alltäglichkeit* és un dels conceptes metodològics fonamentals de *Ser i temps* (cf. Rivera, J. E., "Notas del traductor", *op. cit.*, pàgs. 454-455). En efecte, el desenvolupament de l'experiència-qüestió reclama l'atenció meditativa a la nostra "quotidianitat mitjana", la qual és la forma de ser corrent i ordinària (en el sentit d'usual) en què compremem el món i a nosaltres mateixos, o sigui, la forma en com se'ns dona immediatament la vida quotidiana, prèvia a tota teoria i a tota filosofia.

<sup>241</sup> Heidegger, M., GA 2, pàgs. 21-22.

<sup>242</sup> *Ibid.*, pàg. 22.

<sup>243</sup> A partir d'ara, quan al·ludim al món entès com a totalitat òntica, o sia, tot que és ocupat pels ens, utilitzarem la paraula "món" entre cometes: "món". En canvi, quan ens referim a món entès ontològicament, entès com a manifestació del ser que constitueix el nostre ser, emprarem la paraula "món" sense cometes: món.

<sup>244</sup> Estem plenament d'acord amb Rivera que la traducció de Gaos de *Vorhandensein* i *Vorhandenheit* per "ser ante los ojos" (Gaos, pàg. 54) no diu res en castellà (cf. Rivera, J. E., "Notas del traductor", *op. cit.*, pàgs. 459-460), ni tampoc per a nosaltres, en català. Però, no obstant, no ens sembla adient la traducció de Rivera com "estar-ahí" o "estar-ahí-delante" (Rivera, pàg. 63), atès que ambdues expressions tampoc no són informatives en català. En lloc d'aquestes, nosaltres optarem per "semplice presence" (Volpi, pàg. 60), i per tant, per "mera o simple presència", tot coincidint amb Adrián (cf. Adrián, J., *El lenguaje de Heidegger...*, *op. cit.*, pàg. 190). El perquè rau en el fet que tal traducció ens expressa una referència directa als ens que se'ns presenten davant; correlativament, per referir-nos a *aus dem Vorhanden* emprarem "merament o simplement present". També les traduccions angleses, igual com la francesa de Vezin, ens semblen factibles, ja que ens porten cap a allò present que està davant: "being present" [*Vorhandensein*], "objective presence" [*Vorhandenheit*] (Stamb, pàg. 40); "being-present-at-hand [*Vorhandensein*], "presence-at-hand" [*Vorhandenheit*] (Mac.-R., pàg. 67); "être-là-devant" (Vezin, pàg. 73). Finalment, "esser-sotomano" (Marini, pàg. 131) i "être-sous-la-main" (Mart., pàg. 54), ens semblen solucions poc intuïtives.

relleu, en una etapa preparatòria, el ser d'aquest ens".<sup>245</sup> Per això, hem de veure que la quotidianitat mitjana, la nostra forma de ser habitual i impròpia, aquella que en què nosaltres, com qui diu, ens sentim i vivim de forma immediata abans de qualsevol teorització del que som, serà l'àmbit del nostre ser sobre el qual es consagrarà la interpretació originària expressada com a analítica existenciària, i que ens permetrà que se'ns revelin les estructures essencials que ens conformen com a *Dasein* que som.

En conseqüència, l'analítica existenciària se'ns apareix com el procés d'aclariment ontològic en i a través del qual experimentem inicialment amb originarietat la nostra forma de ser immediata i regular, la de la quotidianitat mitjana en què interpretem el ser com a ens (confusió ontològica). D'acord amb això, Heidegger no ens incita a viure experiències extraordinàries o inusuals per a la recerca del sentit del ser, sinó a centrar-nos en la nostra vida irreflexiva de cada dia.<sup>246</sup> En vista d'això, el missatge de Heidegger torna a ser clar: si no ens alliberem plenament d'aquesta tendència intrínseca al nostre ser que ens habitua d'immediat a comprendre impròpiament el ser, és impossible avançar en el desenrotllament de l'experiència-qüestió. Nogensmenys, el fet que nosaltres comencem a ser conscients del perjudici de la indistinció ontològica, i en conseqüència, sensibles a la guia heideggeriana, ja és un símptoma que l'experiència està desperta en nosaltres. I això, com sabem, mercès a un sobtat aclariment del fons temporal protooriginari ocult essencial al "món" que coneixem quotidianament i que ens sobrevingué involuntàriament ja en la primera meditació.

D'altra banda, la qüestió candent és obtenir més clàries de com avançar en la comprensió-interpretació pròpia del nostre ser. Perquè, efectivament, nosaltres hi estem embarcats, i això d'una forma no-voluntària; ara bé, això, malgrat ens ha empentat a iniciar la investigació ontològica, no ens assegura la seva efectiva realització. Respecte a això, Heidegger ens informa que la tendència a la incomprensió del ser que ens domina en la quotidianitat mitjana amaga en el seu dessota una tendència contrària: una autocomprensió espontània del nostre ser i del ser. Gràcies a aquesta, precisament ens hem vist amb la necessitat, tot perplexos, d'engegar el plantejament ontològic. Heidegger ens ho relata amb aquestes paraules:

---

<sup>245</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 23.

<sup>246</sup> A propòsit d'això, Adrián comenta que "en opinió de Heidegger, el ser de l'home no es revela en situacions límit, en experiències estètiques i vivències religioses, sinó sobretot en les nostres actituds més quotidianes i irreflexives" (Adrián, J., *Guía de lectura de Ser y tiempo* (vol. 1), *op. cit.*, pàg. 115). Ara bé, segons la nostra visual, seria equivocat entendre que l'aprofundiment ontològic del nostre ser no necessiti de situacions límit, ja que justament, com veurem més endavant, l'experiència de la mort, crucial en l'avenç de l'experiència-qüestió, n'és una. Per això defensem que, tal com experimentarem, és necessària l'experiència límit per tal que tingui èxit l'experiència-qüestió, mal que aquella, talment com creiem que ens informa la frase d'Adrián, no s'ha d'entendre com una situació vital que ens posi en contacte en quelcom fora del nostre ser d'índole extraordinari i místic-religiós, sinó, des de i en la nostra quotidianitat mitjana, amb el més pregon del nostre ser.

[...] en el *Dasein* mateix i, per consegüent, en la seva pròpia comprensió del ser, hi ha alguna cosa que més endavant es mostrarà com la retroactiva irradiació ontològica<sup>247</sup> [*ontologische Rückstrahlung*] de la comprensió del món sobre la interpretació del *Dasein*".<sup>248</sup>

Efectivament, hem d'entendre que el desenvolupament de l'experiència del ser és l'expressió de la irrupció cada cop més intensa d'una retroactiva irradiació ontològica provinent del ser en tant que temps protooriginari que acaba neutralitzant a poc a poc la nostra forma de ser impròpia quotidiana.

Com hem dit, el despertar que ens ha sobreprès en la primera meditació és un exemple de semblant irradiació, sense però confondre-la amb la que hem d'assolir amb la compleció de la nostra experiència, ja que aquella, per dir-ho així, implica una experiència del ser que, tot i que aconsegueix un rol orientador fonamental, és dèbil i borrosa, a saber, poc profunda, per la qual cosa necessita la preparació que estem fent del camí-direcció a recórrer. Justament, la naturalesa retroactiva-irradiant inherent en la comprensió pròpia del ser ens capacita a distingir netament aquesta d'una sòlita aprehensió del ser. No haurem d'incentivar, com qui diu, una subtilitat reflexiva, no es tracta de centrar-nos en actes de reflexió,<sup>249</sup> sinó més aviat de la potenciació d'una visió<sup>250</sup> transparent del nostre ser que essencialment ve determinada per l'autoirradiació del ser

---

<sup>247</sup> Nosaltres traduïm *ontologische Rückstrahlung* de la mateixa forma que Gaos, com a "retroactiva irradiació ontològica" (Gaos, pàg. 25), i semblantment a Marini que la vessa com "irradiación ontologica riflessa" (Marini, pàg. 61). La raó fonamental estriba en el fet que la traducció de Gaos sintonitza de forma completa amb la nostra experiència. Experimentem que el ser, per un costat, irradia en el nostre ser deixant-se veure tal i com és en la nostra comprensió habitual del ser, per l'altre, tal irradiació és retroactiva perquè el ser mateix irradiant s'aclareix a si mateix, o altrament dit, la irradiació aclareix el que irradia. No ens sembla adequat, però, traduir el terme alemany per un "reflectir-se ontològic o reflexió ontològica", ja que això pot donar peu a entendre equivocadament que la comprensió del ser que ens aporta la irradiació del ser es duu a terme de forma reflexiva, com si fos, com qui diu, un anar cap a endins nostre. Vegeu "reflejarse ontológico" (Rivera, pàg. 37); "réflexion ontologique" (B.-DeW., pàg. 36, i Mart., pàg. 39); "reflettersi ontologico" (Volpi, pàg. 29); "ontologique reflected back upon" (Stamb., pàg. 16); "ontico-ontologically prior" (Mac.-R., pàg. 37). Diferentment, la irradiació és una il·luminació del ser en el nostre ser en què el ser se'ns fa transparent i que no comporta en absolut, per mor de la naturalesa del ser, cap direcció, ni cap a l'interior ni cap a l'exterior. Finalment, tampoc som partidaris de vessar-la com a "reverberació ontològica"; vegeu "réverbération ontologique" (Vezin, pàg. 41 i Adrián, J., *Guía de lectura de Ser y tiempo* (vol. 1), *op. cit.*, pàgs. 113-114). Tot i que com sosté Adrián, la seva alternativa té l'avantatge que subratlla el caràcter no-reflexiu d'aquesta experiència, no obstant, no ens sembla que contempli la retroactivitat d'aquesta peculiar reflexió transparentant del ser.

<sup>248</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 22.

<sup>249</sup> Aquesta distinció entre retroactiva irradiació ontològica i reflexió marca la diferència entre una filosofia de la consciència i una analítica de l'existència humana. L'experiència-qüestió no implica una reflexió sobre el ser que es realitza des de i en la consciència a la recerca de continguts mentals significatius, més aviat es tracta de fer transparent la "unitat de comprensió del ser" que ja som. Com expressa Adrián: "La filosofia moderna de la consciència recorre al mètode de la reflexió, és a dir, a la capacitat del subjecte de tornar sobre si mateix en un pur exercici d'abstracció teoreàtica; l'anàlisi de l'existència humana, en canvi, parteix de l'autocomprensió preteoreàtica que el *Dasein* té del món" (Adrián, J., *Guía de lectura de Ser y tiempo* (vol. 1), *op. cit.*, pàg. 114). D'acord amb això, entenem que l'experiència del sentit del ser implica aquesta activació d'aquesta comprensió preteoreàtica i transparent en i de la "unitat de comprensió del ser" que queda ocultada en l'imperi de la confusió ontològica, de forma que "la teoria del subjecte es transforma en una hermenèutica de si" (*ibid.*). En conseqüència, haurem d'experimentar que l'apropiació original del nostre ser que ens subministri l'experiència-qüestió no serà un girar-nos vers la nostra consciència, sinó un descobrir-mostrar l'àmbit del ser en què potencialment està la nostra singularitat.

<sup>250</sup> Cf. 1.2, n. 37 i 39, pàg. 149.

travessant el medi de la nostra incomprensió quotidiana. En suma, aquesta irradiació ontològica l'entendem com una il·luminació del ser mateix en el nostre ser a través del qual ell mateix s'aclareix, ja que és el ser mateix que se'ns manifesta com aclarit sentit del ser en la nostra comprensió interpretativa impròpia que domina en la nostra forma de ser quotidiana. Tanmateix no hem d'oblidar que tant el comprendre impropri com propi, no són només accions intel·lectuals voluntàries, més aviat són formes de ser nostres, de manera que la irradiació ontològica a mode il·luminador del ser es manifesta en la nostra experiència transitiva d'un despertar de la forma de ser en què s'interpreta pròpiament el nostre ser i el ser partint d'una forma de ser interpretativa impròpia lligada a la confusió ontològica. Segons això, a nosaltres ja se'ns ha activat-despertat tal interpretació pròpia, ja hem estat irradiats pel ser, de forma que ja estem transitant cap una forma de ser interpretativa que, superant la diferència ontològica, ens ha de permetre més endavant comprendre el nostre ser tal i com és, i així també el ser.

Finalment, Heidegger conclou la meditació remarcant la necessitat de l'analítica existenciària<sup>251</sup> per al bon camí de l'experiència-qüestió, puix que "l'analítica del *Dasein* així concebuda està orientada totalment vers la tasca d'elaboració de la pregunta pel ser [...]".<sup>252</sup> Caldrà, doncs, experimentant la comprensió corrent-vaga de la nostra forma de ser quotidianitat mitjana, descobrir la nostra estructura ontològica i la del ser. Així mateix, és menester que reconeguem que "l'anàlisi del *Dasein* no sols és incomplet, sinó que, en primer lloc, també és *provisional*".<sup>253</sup> Amb coherència amb això, és erroni pensar que amb l'analítica existenciària tindrem una experiència completa del nostre ser, ja que aquesta anàlisi no es pot identificar amb una investigació antropològica per mitjà de la qual accedim a totes les característiques que tenim com a éssers humans. Altrament, creiem que la provisionalitat de l'analítica de la nostra existència estrebaria en el fet que ella està integrada per dos moments preparatoris encaminats a un tercer definitiu on es consumaria l'experiència-qüestió.<sup>254</sup> Més concretament: en un primer moment descobrim el nostre ser, a continuació es revela el sentit del nostre ser, i finalment, es posaria de manifest el temps com a horitzó del ser des de i en el qual s'accedeix a l'àmbit transcendent o ocult del ser: el temps protooriginari. Tanmateix, segons la nostra perspectiva, no hem de malentendre que semblant provisionalitat estreba en el fet que cada moment esdevindria

---

<sup>251</sup> L'analítica existenciària, de manera explícita, serà duta a terme en les futures meditacions de desenvolupament i de consumació.

<sup>252</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 23.

<sup>253</sup> *Ibid.*

<sup>254</sup> Aquesta unitat de tres moments que ja experimentem que caracteritza el desenvolupament de l'experiència-qüestió, integren tres fases (fase de les meditacions elementals, fase de les meditacions de desenvolupament i fase de les meditacions de consumació) amb les quals l'hem dividit a nivell teòric en el present treball d'explicació. El primer moment, el descobriment del nostre ser en què ens acabem experimentant com a cura, seria assolit a al fi de les segona fase, mentre que el sentit del nostre ser com a temps originari, així com el seu apregonament en tant que sentit del ser i, finalment, la consumació de l'experiència-qüestió amb l'accés al temps protooriginari, es realitzaria en la darrera fase de les meditacions de consumació.

una fase distinta i independent de les altres, estimant els dos primers moments com un trajecte necessari i previ absent d'experiència-qüestió que prepararia l'inici, el desenvolupament i compleció de l'experiència-qüestió que es portaria a terme en el tercer moment del curs meditatiu. Al contrari, en virtut de la "unitat de comprensió del ser" aquests moments estan entreseguits de forma fusionada i unificant, de manera que el primer moment, en l'anàlisi de les estructures ontològiques del nostre ser, ja porta en si experiència del temps originari i protooriginari, tot i que en una intensitat dèbil, la qual serà incrementada en el segon moment, en el qual des de i en el temps originari que som experimentarem tal temps i el protooriginari amb més intensitat (més profunditat en l'horitzó comprensiu del ser). Finalment, gràcies al nivell de profunditat assolit al final del segon moment, es transitarà a un tercer moment en què es consumarà l'experiència-qüestió<sup>255</sup> pel fet que des de la màxima pregonesa en l'experiència del temps originari tindrem l'accés ple al temps protooriginari.

Des d'aquesta visual, malgrat que els susdits tres moments concordarien amb les tres seccions planejades,<sup>256</sup> això no és en absolut una justificació per a sostenir que el procés de l'experiència-qüestió estigui trossejat. Certament, tal vegada el mateix Heidegger amb la intenció d'especificar de forma clara i intel·ligible el camí que hem de seguir en la meditació dona peu a pensar en unes fases independents unes d'altres, talment com si fossin baules d'una cadena. Amb tot, hem de tenir en compte que, realment, la intensitat de la meditació precedent guiada i liderada des de l'inici per l'aclariment de la "unitat de comprensió del ser" ens indica el contrari. Dit

---

<sup>255</sup> Creiem que és acceptable també la hipòtesi de Boehms i De Waelens que la provisionalitat de l'anàlisi existenciària s'explicaria pel fet que Heidegger es refereix a la "Primera secció", "Anàlisi preliminar fonamental del *Dasein*", en què s'alliberaria el ser del *Dasein* i que seria l'antesala de la "Segona secció", "*Dasein* i temporalitat", en què s'interpretaria el seu sentit" (cf. Boehm, R., Waelens A. de, "Notes", *op. cit.*, pàg. 281). Nogensmenys, per a nosaltres aquestes dues seccions tindrien una unitat essencial des de la qual són possibles i que, alhora, garanteix l'èxit del projecte ontològic al final de la "Segona secció".

<sup>256</sup> D'acord amb la nostra opinió, la interpretació que fa Rivera a propòsit del terme *vorläufig* és inadequada. Segons aquest traductor, Heidegger està indicant que l'experiència del sentit del ser es realitza en tres moments ben separats uns dels altres que corresponen a les tres seccions planejades, dos dels quals serien provisionals (una anàlisi existenciària conformada per una primera anàlisi de les estructures essencials del *Dasein* que es farà en la 1<sup>a</sup> secció i una segona anàlisi sobre el sentit temporal d'aquelles en la 2<sup>a</sup> secció) amb vista al tercer moment, i definitiu, en la 3<sup>a</sup> secció, en què es realitzaria l'explicació del temps com a horitzó del ser, i així reeixiria l'experiència del sentit del ser. No obstant, aquesta experiència no es fa realitat a *Ser i temps* perquè hi manca el definitiu tercer moment, ja que falta la tercera secció no la va publicar (cf. Rivera, J. E., "Notas del traductor", *op. cit.*, pàg. 455). Defensem, però, que aquesta interpretació és una fragmentació extrema dels moments de l'experiència-qüestió que mutila la unitat essencial del seu procés meditatiu que garanteix l'experiència-resposta a la pregunta pel sentit del ser: l'experiència-qüestió. Igualment discrepem amb von Herrmann perquè, malgrat que ha defensat que en l'anàlisi existenciària hi ha una presència no feta tema del sentit del ser, defensa amb anterioritat a Rivera que a *Ser i temps* no hi ha la resposta a la pregunta pel sentit del ser per mor de l'absència de la tercera secció, i que aquesta es troba en les lliçons de *Die Grundprobleme...* que funcionen com a tercera secció (cf. Herrmann, F.-W. von, *La "segunda mitad" de Ser y tiempo*, *op. cit.*, pàgs. 29 i 65; i, per comprendre els rudiments i el desplegament d'aquesta tesi general, pàgs. 29-90). Així doncs, com que defensem que en la "Introducció" i les dues seccions següents ja s'experimenta-respon la pregunta pel sentit del ser, atès que susciten l'experiència del sentit del ser, considerem que malgrat *Die Grundprobleme...* poden ser una continuació, aquestes lliçons no aporten res que manqui a *Ser i temps*, a tot estirar un intent d'explicitar la diferència ontològica que ja funciona implícitament a *Ser i temps* i que justament possibilita l'èxit de l'objectiu que es proposava: l'efectuació de l'experiència-qüestió.

altrament: la meditació ens convenç que qui marca realment la naturalesa de l'experiència-qüestió no és, a dir veritat, l'expressió escrita de Heidegger, sinó, com ja hem advertit, el ser que transpira mostrant-se com a "unitat de comprensió del ser". Ell ens determina a comprendre aquests tres moments des de la familiarització i orientació determinant de les meditacions elementals (la introducció i les tres seccions planejades) com una unitat en què des de l'inici hi ha experiència-qüestió que s'intensifica gradualment.

A més a més, i emfasitzant més la nostra idiosincràsia interpretativa, aquesta aproximació comprensiva gradual al ser, que naturalment va més enllà d'una caracterització òptica, apunta, en el si de la unitat dels tres moments, al contacte comprensiu del ser des de i en l'experiència del sentit del ser en el nostre ser, o sia, a l'obertura al temps protooriginari des de i en el temps originari. Per això no som del parer que l'experiència-qüestió sigui exactament l'experiència del sentit del ser si s'entén que el límit comprensiu s'aturi en el sentit del ser o el temps originari. Així, defensem que la nostra experiència de i amb *Ser i temps* es consuma, des de la suposició de la no-identitat del sentit del ser i el ser, quan accedim de forma plena al ser en tant que temps protooriginari des de i en el sentit del ser o temps originari en tant que horitzó comprensiu del ser que pertany essencialment a nostre ser. No obstant, però, la consecució exitosa de l'experiència que acabem de descriure a grans trets, talment com hem vist en la present meditació, requereix en la propera fase l'efectuació necessària i imminent d'una analítica ontològica dirigida al nostre ser, la qual s'ha de concebre com el desplegament de l'activació d'una forma de ser interpretativa originària de caire existenciària aplicada a la nostra forma de ser habitual, la de la quotidianitat mitjana.



## 1.7

Meditació 7: L'experiència-qüestió com a desvelament del temps protooriginari des de i en l'experiència del temps originari en tant que horitzó comprensiu del

ser<sup>257</sup>

El tema de la present meditació és, sense dubte, el temps, el significat i la importància del qual ja n'hem tingut notícia. Nogensmenys, ara, capbussant-nos més en el nostre ser, i a fi de reblar l'apuntament de l'experiència ontològica, el text ens condueix a centrar l'atenció en el temps que, estat al fons ocultament en la quotidianitat mitjana, ens constitueix ontològicament. Ens referim al temps originari que és el sentit del nostre ser, i que el filòsof alemany l'anomena temporalitat [*Zeitlichkeit*]: “Com a sentit del ser d'aquell ens que nosaltres anomenem *Dasein*, es mostrarà la *temporalitat*”.<sup>258</sup> La seva importància és clau: puix que sols si l'analítica existenciària ens dona accés a la temporalitat podem donar curs satisfactori a l'experiència-qüestió. Amb tot, Heidegger ens adverteix que:

[...] amb aquesta interpretació del *Dasein* com a temporalitat no haurem donat encara la resposta a la pregunta conductora, és a dir, a la pregunta pel sentit del ser en general. En canvi, haurà quedat preparat [*ist (...) bereitgestellt*] el terreny per arribar a aquesta resposta.<sup>259</sup>

Efectivament, instal·lats en la nostra temporalitat no responem a la pregunta pel sentit del ser, tot i que la posem a punt, la preparem.<sup>260</sup> Amb això, però, no entenem que fins que no pensem a la temporalitat no s'activa l'experiència-qüestió, o sia, no tenim accés, per mínim que sigui, a cap mena d'experiència-resposta. Com sabem, ja des de l'inici de les meditacions ja estem preparant la pregunta pel sentit del ser perquè ja estem “ficats” en semblant pregunta, i per tant, tenim un cert nivell d'experiència-resposta en concomitància amb un contacte comprensiu majorment

---

<sup>257</sup> Aquesta setena meditació, partint del vuitè fragment, recorre tot el paràgraf 5 (Heidegger, M., GA 2, pàgs. 24-26).

<sup>258</sup> *Ibid.*, pàg. 24.

<sup>259</sup> *Ibid.*

<sup>260</sup> Traduïm, com la majoria dels traductors, *bereitstellen* per “preparar” (Rivera, pàg. 38; Gaos, pàg. 27; Vezin, pàg. 43; Stamb., pàg. 17; Mac.-R., pàg. 38; Marini, pàg. 65; Volpi, pàg. 30). Ara bé, nosaltres insistim que aquest preparar és un posar a punt que no té cap connotació lligada a un inici entès cronològicament, talment com si el resultat de l'anàlisi de la temporalitat de l'analítica existenciària fos l'inici de l'experiència-qüestió. En aquest sentit, podríem dir que amb la temporalitat guanya en maduració l'experiència-qüestió. Per això no estem d'acord amb la traducció que fan Boehm i De Waelhens que l'experiència de la temporalitat sigui com una base inicial o un punt de partida: “[l'explicitació del *Dasein* com a temporalitat] fournit une base de départ pour la conquête de cette réponse” (B.-DeW., pàg. 34) [claudàtors de l'autor]. Igualment, refusem la traducció de Martineau, “[...] le sol est posé pour l'obtention de cette réponse” (Mart., pàg. 35), pel fet que porta a pensar que la temporalitat és un assoliment fix que, per dir-ho així, esdevé una baula per a l'obertura a la temporalitat. Contràriament, reiterem, nosaltres sostenim que la temporalitat no es deixa enrere com a base fixa, sinó que es desplega en ser aprofundida, i amb això enfondim l'horitzó comprensiu.

ocult amb el temps en tant que originari i protooriginari. Però, amb més exactitud, entenem que la temporalitat experimentada té un caràcter preparatori perquè, malgrat que s'hi efectua en virtut de la "unitat de comprensió del ser" una intensificació simultània del sentit del ser en tant que horitzó comprensiu del ser (nivell més profund de temps originari), no és un camí acabat, sinó per recórrer en profunditat a fi de descobrir el temps protooriginari: el ser com a tal, l'essencial no-res.

A conseqüència del que estem pensant, palesem més la connexió íntima entre el nostre ser, el temps i el ser, i amb això, la 'regió' de la "unitat de comprensió del ser". Constatem que si està al nostre abast que se'ns reveli el temps protooriginari, que sigui possible l'èxit de l'experiència-qüestió, és degut al fet que el nostre ser és temps originari (sentit del nostre ser-sentit del ser) íntimament lligat al protooriginari, i en el fons, perquè som temps protooriginari. Que ja som, doncs, el que hem de revelar, malgrat que ara està, com qui diu, velat. Això explica que "allò des d'on el *Dasein* comprèn i interpreta implícitament això que anomenem el ser, és *el temps*";<sup>261</sup> que, al cap i a la fi, nosaltres sempre ja estem comprenem-interpretant el ser des de i en el temps, per bé que ho fem de manera impròpia, d'aquí que des de l'inici estiguem embarcats en el preguntar ontològic. Tal estat comprensiu intrínsec al nostre ser justament és el que ens empeny a preguntar pel ser, la qual cosa, en virtut del caràcter essencial del temps, porta en si que "el temps haurà de ser destacat i haurà de ser concebut genuïnament com l'horitzó de tota comprensió del ser i de tot mode d'interpretar-lo".<sup>262</sup>

La intenció del nostre autor per tal que veiem la relació essencial entre el temps com a horitzó comprensiu del ser i la temporalitat del nostre ser comprensiu del ser, o altrament dit, perquè abracem amb la mirada l'àmbit del temps originari, es fa més patent quan ens expressa que:

Per a fer comprensible això [l'horitzó de comprensió del ser] es requereix una explicació originària del temps com a horitzó de la comprensió del ser, des de la visió<sup>263</sup> de [*aus der*] la temporalitat en tant que ser del *Dasein* comprensiu del ser.<sup>264</sup>

---

<sup>261</sup> Heidegger, GA 2, pàg. 24.

<sup>262</sup> *Ibid.*

<sup>263</sup> Malgrat que la traducció més automàtica de *aus der*, i que és la usada per la majoria dels comentadors, és "a partir de" o amb un significat equivalent com a punt de partença, base... (Rivera, pàg. 39; Gaos, pàg. 27; B.-DeW., pàg. 34; Vezin, pàg. 43; Mart., pàg. 36; Volpi, pàg. 31; Marini, pàg. 67); nosaltres l'hem vessat com "des de la visió de". Bàsicament per raó que seguint a Emad (*cf.* 1.2, n. 37, pàg. 149) comprenem que la temporalitat com a fenomen de ser mai pot representar-se a mode d'ens com una base sobre la qual, sinó que quant a expressió de ser només com quelcom fa transparent, que a través d'ella veiem. Segons això, estem plenament d'acord amb les traduccions angleses de *Ser i temps*, que optem per "in terms of" (Stamb., pàg. 17 i Mac.-R., pàg. 39), que podríem traduir al català com a "des del punt de vista de". En aquest sentit, certament, des del punt de vista de la temporalitat, des de la visió que ella ens ofereix, i això vol dir, veient el nostre ser, se'ns fa visible alhora la temporareïtat.

<sup>264</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 24 [claudàtors de l'autor].

D'acord amb això, ens ha de quedar clar que sols aprofundim en el temps originari, o sigui, experimentem el temps com a horitzó de la comprensió del ser,<sup>265</sup> en l'experiència de la nostra temporalitat quant temps originari no tan profund. Quan, dit amb més exactitud, veiem més pregonament el nostre ser a través de la nostra temporalitat. A aquest nivell profund de temps originari, al sentit del ser o horitzó comprensiu del ser, Heidegger l'anomena més tècnicament *temporeïtat del ser* [*Temporalität des Seins*]. Aquesta equivalència *temporeïtat del ser-sentit del ser* queda constatada, d'una banda, per raó que Heidegger ens diu que “solament en l'exposició de la problemàtica de la *temporeïtat* es respondrà a la pregunta pel sentit del ser”,<sup>266</sup> i de l'altra, quan identifica el sentit del ser com a àmbit temporari: “anomenarem a la determinació originària del sentit del ser i dels seus caràcters i modes, obtinguda a partir del temps, *determinació temporària*”.<sup>267</sup>

Però, nogensmenys, l'important rau en el fet que “la tasca ontològica fonamental de la interpretació del ser com a tal inclou, doncs, ressaltar<sup>268</sup> [*herausarbeiten*] la *temporeïtat del ser*”,<sup>269</sup> això és: fer ressortir un estrat prou fondo de *temporeïtat del ser* per tal de fer possible el descobriment del ser-temps protooriginari. Perquè, només des de la *temporeïtat*, des d'aquesta profunditat de temps originari assolit, o sia, des del sentit del ser pervingut des de i en el sentit del nostre ser, se'ns pot obrir el ser tal i com és: el no-res essencial al ser en tant que temps protooriginari. Segons això, hem d'anar alerta de no pensar que s'arriba a l'horitzó comprensiu del ser “a partir de” la temporalitat com si aquesta fos la base sobre la qual s'assentaria una altra cosa distinta, com si la temporalitat del nostre ser fos un esglaó per ascendir a una major originarietat del temps (sentit del ser). Diferentment, com ja havíem vist amb

---

<sup>265</sup> En aquest sentit no estem gens d'acord amb Rivera quan afirma de forma contundent que Heidegger no realitza la tasca de l'experiència de l'horitzó comprensiu del ser perquè no ha determinat el sentit del ser a *Ser i temps* (cf. Rivera, J. E., “Notas del traductor”, *op. cit.*, pàg. 455). Naturalment, d'acord amb la nostra lectura, l'èxit de l'experiència ontològica de l'experiència-qüestió no està en funció d'una “determinació”, la qual cosa sona a una conceptualització, fixació... que realment, és cert, no fa. Però és que no és necessària, perquè la resposta-experiència a la pregunta pel sentit del ser a través de la meditació heideggeriana exigeix, diferentment, un desenvolupament progressiu cada cop més intens de l'experiència del sentit del ser en el sentit del ser del *Dasein* que es fa des de l'inici de *Ser i temps*, o sia, de la visió-penetració en la *temporeïtat* en el si de la nostra temporalitat que ja implícitament està en joc des de la primera meditació.

<sup>266</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 26.

<sup>267</sup> *Ibid.*

<sup>268</sup> No acorda en absolut amb la nostra experiència, tal com fan molts traductors, comprendre *herausarbeiten* com a “desenvolupar” (vegeu Stamb., pàg. 18; Mac.-R., pàg. 40; B.-DeW., pàg. 35; Marini, pàg. 69; Mart., pàg. 36; Volpi, pàg. 32), ja que sembla de forma equivocada que l'experiència de la *temporeïtat* sigui el producte d'una elaboració-producció d'una idea de ser. Més aviat, es tracta de desplegar una interpretació d'estil apofàntica que, ni molt més produeix, sinó que posa en relleu o manifesta el sentit del ser des de la qual accedim comprensivament al ser. En aquest direcció, ens sembla correcta la traducció de Rivera, “desentrañar” (Rivera, pàg. 40), ja que el que hem de fer és descobrir el significat profund del ser des de i en l'horitzó comprensiu; igualment la de Vezin, “travailler per à dégager” (Vezin, pàg. 44), és a dir, treballar per a descobrir, fer visible. Nogensmenys, preferim per ser més intuïtiva i comprensiva, la de Gaos, “poner de manifiesto”, la influència de la qual en combinació amb la nostra experiència, ens ha fet triar “ressaltar”: fer ressortir, treure a la llum.

<sup>269</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 26.

anterioritat,<sup>270</sup> aquest “a partir de” es refereix ja a un veure-penetrar el ser-temps protooriginari, i per tant, l’essencial de la “unitat de comprensió del ser” des de i en la temporalitat. Això vol dir que, segons nosaltres, sols és correcte pensar que l’experiència del sentit del ser es realitza a partir de la temporalitat, si es concep que partir de la temporalitat ja pressuposa una connexió comprensiva amb el ser des de i en el sentit del ser, i que el ser justament determina que s’iniciï tal experiència en la nostra temporalitat tenint com a “objecte” ell mateix.

Així doncs, el missatge clau de la meditació és que l’experiència-qüestió és l’experiència d’aprofundiment gradual en i del temps originari des de i en la qual accedim comprensivament al ser-temps protooriginari. Perquè el ser sols es pot experimentar i fer “visible” temporalment [*zeitlich*].

[...] una vegada elaborada la pregunta pel sentit del ser, haurà de mostrar-se, en funció d’ella, què i com la problemàtica central de tota ontologia enfonsa les seves arrels en el fenomen del temps correctament vist i explicitat [*im rechtgesehen und rechtexplizierten Phänomen der Zeit*].<sup>271</sup>

Sí, l’èxit de l’experiència-qüestió reclama que veiem i explicitem correctament, o sia, que experimentem d’una forma adequada, i això vol dir a manera mostradora-apofàntica, d’acord amb la naturalesa transcendent del ser, el temps originari en el seu fons, el temps entès com a horitzó comprensiu del ser. Aquest, com sabem, però, ja l’estem experimentant, tot i que a nivell baix d’intensitat, des de la primera meditació; no obstant, la imminent analítica existenciària contribuirà a un impuls experimental del nostre ser, i amb això, a una agudització de la visió i explicitació del temps, a saber, a una experiència més fonda del sentit del ser. Per tant, reveiem amb tota la intensitat el paper clau del temps en l’èxit de l’experiència-qüestió, i a més, se’ns aclareix el perquè del sintètic títol *Ser i temps*. Certament, en tant que som temps, des de i en ell, accedim comprensivament al ser, el qual essencialment és temps; o altrament dit, i des d’una mirada més fonda, el títol de *Ser i temps* es justifica perquè d’alguna manera, *Ser i temps* pensats radicalment formen una unitat indissoluble, són ú, són, en fi, temps protooriginari.

En la mesura que l’experiència-qüestió és una experiència temporal, i que hem d’entendre l’àmbit temporal com l’“on” de la determinació originària del sentit del ser, a saber, com l’horitzó de la comprensió del ser, aleshores ens allunyem d’una experiència vulgar del temps perquè “sorgeix l’exigència de matisar el concepte del temps així obtingut, enfront de la comprensió vulgar del temps [...]”.<sup>272</sup> Efectivament, hem de mentalitzar-nos que tan bon punt anem entrant en l’àmbit del ser s’anirà esquerdant la concepció vulgar del temps que impera en la nostra vida

<sup>270</sup> Cf. 1.2, pàg. 149; 1.2, n. 92, pàg. 160 [tant nota com pàgina].

<sup>271</sup> *Ibid.*, pàg. 25.

<sup>272</sup> *Ibid.*, pàg. 24.

corrent amb què confonem el ser amb els ens i que “serveix des de fa temps com a criteri ontològic, o més aviat òntic, de la distinció ingènua de les diferents regions de l’ens”.<sup>273</sup> Ja no es tracta, dominats per la concepció vulgar resultant de la confusió ontològica de la quotidianitat mitjana, de manejar instrumentalment el temps com a ens. El que cal és que distingim les dues nocions de temps i aprestar-nos a estar en guàrdia respecte la interpretació vulgar del temps de la forma de ser quotidiana. Per a això, el filòsof alemany substitueix el terme temporal [*zeitlich*] per temporari [*temporale*], on aquest darrer s’ha de significar certament com a “temporal”, “però, en tal cas, ‘temporal’ no pot ja significar solament ‘el que està en el temps’”.<sup>274</sup> D’acord amb això “anomenarem a la determinació originària del sentit del ser i dels seus caràcters i modes, obtinguda a partir del temps, determinació *temporària* [*temporale Bestimmtheit*]”.<sup>275</sup> A través de la futura analítica existenciària, en camí cap al caràcter temporari del ser, primer serem capaços de delimitar netament el temps com a temporalitat (temps originari) i el temps vulgar, i després ens adonarem que el concepte i la comprensió vulgar del temps sorgeix de la temps originari, i en el fons, del temps protooriginari, i per tant, que del nostre ser sorgeix el temps vulgar, raó per la qual cosa serà menester d’esclarir “com aquest concepte del temps [el tradicional] i, en general, la comprensió vulgar del temps, broten de la temporalitat”.<sup>276</sup>

Ara bé, la subtilització progressiva de la diferència ontològica intrínseca en la delimitació del temps vulgar com a creixent obertura al temps del ser (temps originari-protooriginari) es duu a terme en concomitància amb un diàleg amb la mateixa història de la filosofia. Però aquesta ja no la podem apercebre com un mera disciplina en la qual ens ocupem, sinó com una manera de comprendre que està arrelada en el fons del nostre ser i, per tant, que està lligada essencialment amb la irrupció i desenvolupament de la mateixa forma de ser de l’experiència-qüestió. Altrament dit, ens toca començar adonar-nos que l’avenç en la distinció ontològica i la conseqüent captació del temps a nivell essencial a fi i efecte d’assolir l’objectiu de *Ser i temps* és solidari a la comprensió que la història de l’ontologia està lligada al nostre ser, i concretament, a una forma de ser, la quotidiana mitjana, la superació de la qual ens porta a la forma de ser pròpia del preguntar ontològic.

[...] si la resposta a la pregunta pel ser ha d’oferir-nos el fil conductor per a tota futura investigació, d’allí se segueix que ella no podrà ser adequada mentre no ens faci comprendre el mode de ser específic de l’ontologia feta fins ara i les vicissituds dels seus problemes, de les seves troballes i fracassos, com

---

<sup>273</sup> *Ibid.*, pàg. 25.

<sup>274</sup> *Ibid.*

<sup>275</sup> *Ibid.*, pàg. 26.

<sup>276</sup> *Ibid.*, pàg. 24 [claudàtors de l’autor].

quelcom necessàriament lligat al mode de ser del *Dasein*.<sup>277</sup>

Segons això, hem de veure que l'ontologia tradicional la portem a dins en tant que forma de ser impròpia-quotidiana. I, en conseqüència, ella és l'arrel de la confusió ontològica que ens condiona a interpretar equívocament el ser com un ens. Ultra això, ens adonem que Heidegger ens està dient que l'aparició de l'experiència-qüestió forma part del mateix desenvolupament de la història de l'ontologia que s'expressa en la decadència progressiva de la nostra forma de ser impròpia-quotidiana.

A nivell més concret, l'experiència ontològica ens prescriu que la nostra relació dialògica amb la història de la filosofia entesa com a expressió del nostre ser ha d'orientar-se en primer lloc vers el bressol de la concepció vulgar del temps: Aristòtil. Tot i que no serà realitzat directament per nosaltres, o sia, l'efectuació de la nostra experiència no ens exigeix que estudiem i discutim amb la concepció del temps de filòsofs importants. De fet, i això ja des de la primera meditació, qui realment dialoga amb els filòsofs és el mateix Heidegger, mentre que la nostra, per dir-ho així, matèria de meditació i de diàleg són justament els resultats del seva vivència intensa de la història de la filosofia expressats de cap a cap a *Ser i temps*. D'acord amb això, el que notem és que nosaltres, a través d'aquestes meditacions inicials ja estem fent, per dir-ho així, un diàleg indirecte amb la història de la filosofia, puix que les consideracions de Heidegger ja incorporen de forma sintètica els resultats de les meditacions-diàleg amb la història de la filosofia que anys abans havia escrit i ensenyat en les lliçons de joventut.<sup>278</sup>

En aquest sentit, el resultat del meditat fins ara, la transparència davant la sòlita confusió ontològica des de la visió de la "unitat de comprensió del ser" com l'inicial suspicàcia davant l'hegemònica noció vulgar del temps, resulten de la nostra actitud trencadora a mode indirecte davant la inèrcia de la filosofia tradicional. I tot ens fa pensar, pel que interpretem que Heidegger assevera, que en les meditacions futures de l'analítica existenciària continuarem avançant en l'experiència-qüestió en diàleg indirecte i crític, o millor dit, destructiu, amb la història de la filosofia. En breu, ens queda clar de moment que l'experiència-qüestió està totalment allunyada d'una experiència vulgar del temps d'arrel aristotèlica en què aquest mateix està concebut com a ens transcorrent en un temps. Al contrari, és una experiència temporal, on el temps es comprèn en el seu ser, o sia, en què el temps es concep com a horitzó comprensiu del ser (temps originari),

---

<sup>277</sup> *Ibid.*, pàg. 26.

<sup>278</sup> Estem d'acord amb la convicció d'Adrián i altres, que les lliçons del període de *Ser i temps* s'han d'entendre com un camí en què es va gestant *Ser i temps*. Cf. Adrián, J., "*Ser y tiempo* y el imperativo de una estética de la existencia", *op. cit.*, pàg. 16. En les lliçons de joventut, la tasca de destrucció es concentra en Kant, en Descartes, i a partir d'ell, en la filosofia medieval i la teologia, i finalment, en Aristòtil i la filosofia antiga. Per veure en detall les obres on el filòsof alemany fa aquest diàleg destructiu amb la història de la filosofia, cf. *idem*, *Guía de lectura de Ser y tiempo* (vol. 1), *op. cit.*, pàg. 125.

i progressivament amb més radicalitat com a ser: el no-res del temps protooriginari, o sia, la fusió, com qui diu, del temps i el ser a la qual menciona justament el títol la nostra obra, *Ser i temps*.

Tenint en compte aquesta naturalesa transcendental-temporària amarada de no-res del que hem d'experimentar, encara queda més assentat que no puguem acudir a una habitual deliberada resposta lògica-definitòria. L'èxit en la captació del ser-temps protooriginari sols l'assegura una experiència-resposta, la qual pressuposa la supressió de la intervenció de tota idea del ser expressable en un enunciat, talment com ho fa una experiència de tipus conceptual. Com recalca Heidegger: "Atès que el ser sols és comprensible<sup>279</sup> [*fassbar wird*], en cada cas, des de la perspectiva del temps, la resposta a la pregunta pel ser no pot consistir en una frase aïllada i cega"<sup>280</sup> com tampoc el seu resultat "requereix ser registrat com un simple 'punt de vista' [...]"<sup>281</sup>. No podem esperar de l'experiència ontològica en què estem sumits que ens aportí un resultat enunciable, que es pugui proferir amb proposicions, ja que per damunt de tot el que ens demana és una experiència.<sup>282</sup> Amb això Heidegger ens adverteix que al final de *Ser i temps* no arribarem a obtenir un punt de vista diferent sobre el ser, només una pura i aconceptual experiència del no-res transcendent del ser. A conseqüència d'això:

El sentit més propi de la resposta [de l'experiència-resposta] consisteix en prescriure a la investigació ontològica concreta que doni començament a la interrogació investigadora dins de l'horitzó que haurà estat posat al descobert.<sup>283</sup>

Certament, segons la nostra visual, el pensador de la Selva Negra ens indica que l'experiència ontològica sempre està començant en la temporareïtat o horitzó comprensiu del ser, que ni molt menys hi ha un final definitiu de l'experiència-qüestió. A través de la pregonesa del temps originari no hi ha res a empunyar d'una vegada per totes, ja que en el no-res de l'àmbit del ser regna la inacabable completa inescrutabilitat; per aquest motiu no hi ha res a enunciar definitivament a mode de conclusió. En aquest sentit, bé que l'experiència-qüestió adquireix la

---

<sup>279</sup> Acceptem, tal com defensen molts estudiosos, la traducció de *fassbar* com a "comprensible" o "ser comprensible". Així: "être saisi" (B.-DeW, pàg. 35); "comprehensible" (Stamb., pàg. 18); "grasped" (Mac.-R., pàg. 40); "dev'esser capito" (Marini, pàg. 69); "coglibile" (Volpi, pàg. 32). Ara bé, sempre i quan es circumscriu bé aquesta significació en el marc d'ús referent a l'experiència-qüestió. En l'experiència-qüestió, certament, es comprèn el ser des de i en el temps entès com a horitzó comprensiu del ser, no obstant, això no vol dir, ni molt menys, que es compregui representacions per mitjà de conceptes, això és, tenint-ne alguna idea; més aviat, es duu a terme una captació de tipus apofàntica del ser. Per aquesta raó, no acceptem "concevable" (Vezin, pàg. 44), "être conçu" (Mart., pàg. 36) i "apresable" (Gaos, pàg. 29), atès que sembla que del ser pugui ser conceptualitzat, i així fixat, a la manera representativa. Finalment, l'opció "captable" (Rivera, pàg. 40), no és prou informativa en català, ja que indica un guanyar-se o atreure's alguna cosa, mentre que l'accés comprensiu al ser és molt més que això.

<sup>280</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 26.

<sup>281</sup> *Ibid.*

<sup>282</sup> Cf. 1.2, n. 66, pàgs. 154-155.

<sup>283</sup> *Ibid.* [claudàtors de l'autor].

màxima intensitat cap al final de *Ser i temps*, no finalitza allí, la qual cosa no justifica l'apologia que en una altra obra posterior, a la fi, es completi plenament.<sup>284</sup> A dir veritat, la nostra experiència sempre està començant perquè permanentment, des de i en la profunditat del temps originari, podem avançar en l'aprofundiment en el temps protooriginari. Nogensmenys, això no significa que, com qui diu, no existeixi un nivell de suficiència que garanteixi l'efectuació exitosa de l'experiència-resposta, mal que, en virtut de l'àmbit de no-res sobre el qual ens ocupem, no es pugui determinar d'una forma matemàtica. Pel que hem vist, el criteri és l'accessió a una capa molt profunda en el temps originari (horitzó comprensiu del ser) des d'on se'ns desvelaria ja mínimament, ja que mai de forma absoluta, el temps protooriginari. En vista d'això, hem de tenir en ment que no podem esperar grans respostes a la pregunta del sentit del ser, que "la resposta no dona més que això":<sup>285</sup> una experiència sempiternament incompleta<sup>286</sup> basada en un permanent aprofundiment del temps protooriginari des de i en el fons del temps originari.

En conclusió, a hores d'ara tenim més clar que en aquestes meditacions inicials estem experimentant els fonaments que fan viable l'experiència-qüestió des de i en el transcurs introductori d'aquesta experiència. També que el proper pas significatiu és endegar l'analítica existenciària en la qual hem d'interpretar originàriament la nostra forma de ser quotidiana arrelada a l'ontologia tradicional per tal de fer aflorar la forma pròpia interpretativa de ser. Perquè, al cap i a la fi, és en l'agudització progressiva d'aquesta que ens serà possible més endavant l'èxit de la nostra experiència: l'exhibició suficient del ser-temps protooriginari des del fons del temps originari.

---

<sup>284</sup> D'acord amb nosaltres, ja es posa de manifest en aquestes meditacions elementals la inadequació de la interpretació positiva de *Ser i temps* que sosté que l'experiència ontològica que s'hi emprèn queda completada, i per tant, té èxit, en les lliçons posteriors publicades en *Die Grundprobleme...* Les raons de fons, per a nosaltres estreben el fet que, com ja hem explicat, la pretesa tercera secció que reproduirien aquestes lliçons ja està integrada en el cos textual de *Ser i temps*, no com a explicació del temps com a horitzó, la qual cosa no és possible en virtut de la naturalesa del ser, sinó com a experiència-resposta del ser des de i en el temps sobre la base d'una diferència ontològica implícita funcionant de forma permanent des de l'inici.

<sup>285</sup> *Ibid.*

<sup>286</sup> Convenim amb Leyte que *Ser i temps* és una obra incompleta, malgrat que aconsegueix la tasca que es proposa: suscitar l'experiència del sentit del ser. "Però si en relació amb el contingut de l'obra va quedar com a fragment, filosòficament resulta decisiu no oblidar el projecte original que de moltes maneres, encara que potser no sols segons les projectades, va tenir continuació i, per dir-ho així, 'transcorregué'" (Leyte, A., *Heidegger, op. cit.*, pàg. 43).



## 1.8

### Meditació 8: La necessitat d'una destrucció de la tradició ontològica<sup>287</sup>

Partint del que hem meditat, en la mirada vers el nostre ser entenent-lo com a expressió de ser, fem patent immediatament que som temps originari i, en el fons, temps protooriginari. Heidegger, però, ara ens demana que precisem més la temporalitat (el sentit del nostre ser), a fi de discriminar-hi la historicitat [*Geschichtlichkeit*] i la història [*Geschichte*] com a determinacions seves.

El ser del *Dasein* té el seu sentit en la temporalitat. Però aquesta alhora és la condició que fa possible la historicitat com un mode de ser temporal [*zeitlichen*] [...] El caràcter de la historicitat és previ al que anomenem història [...].<sup>288</sup>

A més a més, d'acord amb aquest passatge, la relació temporalitat-historicitat-història és, a pesar de la seva generalitat, molt clara: la història té les seves arrels en la historicitat, i aquesta, emergeix de la temporalitat. La conseqüència de tot això, tot i que ara mateix ens és poc comprensible, és que la història es desplega des de i en el nostre ser, des de la temporalitat, i per raó d'això, la mateixa experiència-qüestió, en tant que històrica, irromp del nostre ser temporal. I com que, a més, la temporalitat, en tant que temps originari poc profund, és una manifestació del ser-temps protooriginari, ens és manifest des de la visual històrica la destinació a la quan està sotmesa l'experiència-qüestió en què ens trobem.

El caràcter històric del preguntar ontològic podem entendre'l de dues maneres. D'una banda, des del carés que en ell tenim la possibilitat d'entrar en contacte comprensiu amb la nostra temporalitat i historicitat, i per tant, amb el nostre ser històric. D'altra banda, pel fet que aquesta immersió qüestionadora quant a tal està caracteritzada per la historicitat:

[...] si en aquest preguntar ha quedat oberta la mirada per a l'essencial historicitat del *Dasein*, aleshores serà impossible no veure que el preguntar pel ser, la necessitat òntica-ontològica del qual ja ha estat assenyalada, està caracteritzat, també ell, per la historicitat.<sup>289</sup>

D'acord amb això, hem d'estar amatents a que la investigació ontològica que hem emprès es troba inserida en el mateix destinal esdevenir històric del nostre ser. D'aquí que es fa més forta la nostra convicció que, de manera general, la nostra història personal i el plantejament de la

---

<sup>287</sup> Aquesta vuitena meditació abraça el paràgraf 6 anomenat "La tasca d'una destrucció de la història de l'ontologia". (Heidegger, A., GA 2, pàgs. 27-36).

<sup>288</sup> *Ibid.*, pàg. 27.

<sup>289</sup> *Ibid.*, pàg. 28.

qüestió ontològica que en forma part està, a l'últim, moguda de forma determinant i oculta pel ser-temps protooriginari. O, dient-ho amb més concreció, que la lectura del prefaci de *Ser i temps* gràcies a la qual irrompé la necessitat d'indagar el nostre ser no és arbitrària,<sup>290</sup> sinó articulada ocultament sota la inclinació provinent del més profund del nostre ser. Així les coses, se'ns fa difícil evitar la sensació que estem inclinats a desenvolupar l'experiència-qüestió, atès que ella justament es troba en el destí històric del nostre ser.

Ara bé, hem de considerar que com el temps històric té la seva base en la historicitat del nostre ser, aquesta és, per dir-ho així, temps més essencial, raó per la qual no té res a veure amb el temps tal com el concebem en la nostra comprensió corrent-vaga. Aquesta alteració dràstica de la nostra visió habitual del temps, a desgrat que Heidegger ens ho indica a manera d'iniciació tot deixant entendre que caldrà aprofundir-hi molt més, ens sotraga sobtadament de forma enèrgica. Això ens predisposa, de forma introductòria, a ser sensibles al temps que expressa la historicitat. Un temps que en comptes de funcionar successivament i lineal recurrent el passat-present-futur, és l'expressió del nostre ser determinant-se a ser el nostre passat des del nostre futur, o sia, que el temps és el nostre ser essent el nostre passat al qual ens anticipem de forma permanent existint. Com diu Heidegger: "El *Dasein* 'és' el seu passat en la forma pròpia del *seu* ser, ser que, dit elementalment, 'esdevé' sempre des del seu futur".<sup>291</sup> Naturalment, de primeres, ens sembla impossible que siguem el passat, quan aquest estem convençuts que ja s'ha acomplert i acabat. No obstant això, si repensem la temporalitat que ens insinua que som, hem de concloure que el nostre passat està essent ara, que som, per dir-ho així, un ser arribant a ser el que hem estat; o altrament dit, que el passat, el present i el futur no són seccions de temps amb què mesuram el que fem, sinó que fusionats i relacionats íntimament conformen el nostre ser. Així, doncs, Heidegger ens empeny preliminarment a experimentar diferentment, de forma més essencial, el nostre ser. A pensar-lo com a temps que està a la base del temps cronològic lineal passat-present-futur en què el passat està viu en nosaltres ara mateix perquè ens hi estem avançant permanentment. Tal consideració és ja part del trajecte de l'experiència del sentit del ser<sup>292</sup> que haurà de ser fressat amb més força en el decurs futur de l'analítica existenciària.

---

<sup>290</sup> Recordem que, ja des del principi, una de les impressions més fortes que ens subministra la immersió en l'experiència ontològica està lligada al seu caràcter no-voluntari, al fet que no és fruit d'una decisió prèvia conscient. I d'aquí, com a fons essencial d'això, de la rellevància del fondo i ocult ser-temps protooriginari com de la seva manifestació en tant que "unitat de comprensió del ser" (cf. 1.2, pàgs. 157-161; 1.3, pàg. 173).

<sup>291</sup> *Ibid.*, pàg. 27.

<sup>292</sup> Certament, nosaltres diem que tenim passat, però no que som passat. Com molt bé explica Vezin, en la substitució del verb "tenir" per el "ser", Heidegger no provoca un atemptat sintàctic, "sinó un canvi de temporalitat. Dir: jo sóc el meu passat, vol dir que aquest passat és (present) en mi, ell dura encara, ell no ha acabat i mai haurà acabat de ser en mi" (Vezin, F., "Notes", *op. cit.*, pàg. 536). Justament, aquest passat viu en nosaltres i ens constitueix, és el que Heidegger ens impel·leix a experimentar amb més força, de manera que comencem a sentir que el passat precisament no ha finalitzat, sinó que roman present en nosaltres determinant el que som ara mateix.

Prenent el fil d'aquest esbós conceptual nou del temps, Heidegger concreta més<sup>293</sup> en què ha de consistir la nostra relació dialògica amb la història de la filosofia. Per a això necessitem centrar més l'atenció a la tradició [*Tradition*]: el coneixement obvi, superficial i mancat d'originarietat llegat històricament per l'ontologia tradicional i pertanyent al nostre ser-passat en i amb el qual, sota el govern de la confusió ontològica, comprenem impròpiament el ser entenent-lo com a ens.

[...] el *Dasein* no sols té la propensió a caure en el seu món, és a dir, en el món en el qual és, i a interpretar-se pel mode com es reflecteix en ell, sinó que el *Dasein* queda també, i a l'una amb ell, a mercès de la seva pròpia tradició, més o menys explícitament assumida.<sup>294</sup>

Ara bé, per ser més exactes, del que es tractarà que és que aquesta atenció sigui tan intensa que assumim explícitament o ens apropiem originàriament de la tradició de la història de l'ontologia, això és, que fem, usant la terminologia heideggeriana, una destrucció<sup>295</sup> de la història de l'ontologia [*Destruktion der Geschichte der Ontologie*].

Continuant amb la meditació, s'escau de copsar el caràcter productiu que té aquesta apropiació originària de caràcter destructor atribuïda a l'experiència-qüestió. Atès que “la destrucció no pretén sepultar el passat en el no-res; té un propòsit *positiu*; la seva funció negativa és solament implícita i indirecta”.<sup>296</sup> La cosa estreba en “un retorn positiu al passat, és a dir, una apropiació productiva del mateix”.<sup>297</sup> Per consegüent, es tracta d'una destrucció<sup>298</sup> que no vol

---

<sup>293</sup> Ja a la meditació anterior havia estat descrit de forma preliminar com l'experiència-qüestió és un diàleg amb la història de la filosofia (cf. 1.7, pàgs. 208-209).

<sup>294</sup> Heidegger, M., GA 2, pàgs. 28-29.

<sup>295</sup> Ens unim a la majoria dels traductors que considerem en el nostre treball que interpreten literalment *Destruktion* fent ús en el seus idiomes del terme “destrucció”. D'acord amb afirma Rivera, l'expressió *Destruktion* es refereix a la destrucció ontològica, un concepte fonamental en la filosofia de Heidegger. Aquest mot s'ha d'entendre literalment com a “de-strucció”, això és, la tasca de desmuntar quelcom que ja està muntat, amb la intenció d'adreçar-se als elements fonamentals dels que està constituït. Així, doncs, *Destruktion* no té cap connotació negativa, sols es refereix al fet de desenrigidir la tradició filosòfica anquilosada, i això posa en relleu les grans i fecundes intuïcions de base que hi romanen sebollides (Rivera, J. E., “Notas del traductor”, *op. cit.*, pàg. 456). Per aquest motiu la solució de “désobstruction” usada per Vezin ens sembla inadequada, ja que no té en compte l'activitat de descomposició amb intenció apropiant originària, donant-nos a entendre equívocament que sols consisteix en una obertura absent de destrucció que treu els obstacles en què estan fixats en la mateixa història de l'ontologia.

<sup>296</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 31.

<sup>297</sup> *Ibid.*, pàg. 29.

<sup>298</sup> Certament, la destrucció de la història de l'ontologia, per dir-ho així, forma part del procés-mètode de desenvolupament de l'experiència-qüestió, per la qual cosa “no es pot descriure com una tasca purament històrica que li hagués estat implantada en l'analítica existenciària des de fora com si simplement servis d'il·lustració històrica” (Grondin, J., “La destrucció hermenèutico-fenomenològica de la pregunta por el ser (§§1-6)”, *op. cit.*, pàg. 33). Com indica Volpi, la destrucció “indica la disposició ‘metodològica’ heideggeriana en la discussió de l'ontologia tradicional en l'època de *Ser i temps*” (Volpi, F., “Glossario” a: Heidegger, M., *Essere et tempo*, Longanesi, Milà, 2015, pàg. 587). Per tant, tal com expressa Colomer: “La pregunta que interroga pel ser adquireix, doncs, la seva vertadera concreció en la prossecció de la tasca destructora de la tradició ontològica” (Colomer, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger III*, Herder, Barcelona, 2000-2002, pàg. 501). Així doncs, la realització a mode destructor de l'experiència-qüestió té la finalitat d'obrir l'espai originari, fins llavors tapat per la tradició metafísica, des d'on preguntar i d'experimentar-respondre que vol dir “ser”.

suprimir el passat, sinó accedir a les possibilitats més originàries que romanen essencials, per bé que ocultes, al dessor de d'aquest passat-tradició. Gràcies a això, tot desencobrint la tradició i anant a allò que li és originari, el nostre preguntar va guanyant transparència històrica.

Si es vol que la pregunta mateixa pel ser es faci transparent en la seva pròpia història, serà necessari assolir una fluïdesa de la tradició endurida, i desfer-se dels encobriments produïts per ella.<sup>299</sup>

Efectivament, la destrucció ens permetrà encertir-nos gradualment de l'obstacle comprensiu que suposa la tradició<sup>300</sup> arrelada al nostre ser i del seu lligam íntim amb la confusió ontològica. Del fet que la tradició “no torna pròpiament accessible allò ‘transmès’ per ella, sinó que, contràriament, immediatament i regularment ho encobreix”<sup>301</sup>, i no només això, que a més “ens fa oblidar fins i tot tal origen”.<sup>302</sup> És evident, llavors, com la tradició no-apropiada impedeix que rutlli l'experiència-qüestió pel fet que “li sostrau [al *Dasein*, o sia, a nosaltres] la direcció de si mateix, el preguntar i l'elegir”.<sup>303</sup> Sota l'efecte de la tradició no-apropiada, la qual concretament és la metafísica,<sup>304</sup> no elegim preguntar pel sentit del ser perquè, immersos en l'oblit de la confusió ontològica, no tenim cap mena de necessitat de preguntar pel ser; certament, com se'ns relatava en la segona meditació: “[...] malgrat tot l'interès per la ‘metafísica’, ella [la pregunta pel sentit del ser] ha caigut en l'oblit”.<sup>305</sup> No obstant, tal elegir si l'entem de forma impròpia podria ser contradictori amb el que hem experimentat abans, atès que la nostra experiència ha estat clara respecte això: no elegim preguntar ontològicament. Això s'explica pel fet que Heidegger comprèn el terme “elegir” des d'una perspectiva no-voluntarista, d'acord amb la qual la llibertat no radica en el fet de decidir voluntàriament quelcom, sinó en una sensació de participació en el que fas però conduïda i dirigida pel ser, a saber, en el cas del preguntar consistiria en un deixar-nos preguntar pel ser.<sup>306</sup> Conseqüentment, ja s'insinua tímidament un efecte important que comporta el desenrotllament de la nostra experiència: el guany de la llibertat genuïna, de l'elegir pròpiament, els quals estan als antípodes de la llibertat i l'elegir entesos per

---

<sup>299</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 30.

<sup>300</sup> Ens agrada l'accent que posa Greisch en l'obstacle que significa la tradició en el desenvolupament de l'experiència-qüestió, el qual és mantenir-nos en l'oblit de la qüestió del ser. “Per això la situació paradoxal de la tradició de pensament que és consagrada el més explícitament a l'elaboració d'un saber conceptual del ser, a saber, l'ontologia: ella contribueix a l'oblit (el mot *Vergessenheit* té el mateix sentit actiu que al paràgraf 1) de la qüestió del sentit del ser!” (Greisch, J., *Ontologie et temporalité*, op. cit., pàg. 96).

<sup>301</sup> Heidegger, M., pàg. 29.

<sup>302</sup> *Ibid.*

<sup>303</sup> *Ibid.* [claudàtors de l'autor].

<sup>304</sup> Seria fals pensar que “la qüestió de l'oblit del ser” es refereix al fet que els filòsofs s'han oblidat de parlar del ser. Realment, el que es tracta de pensar és com la metafísica tradicional sempre s'ha consagrat a la percaça del ser apositada en la dimensió de l'oblit. Cf. Beaufret, J., *Entretiens avec Frédéric de Towarnicki*, op. cit., pàgs. 37-38.

<sup>305</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 29 [claudàtors de l'autor].

<sup>306</sup> Cf. 1.2, n. 78, pàg. 157.

la comprensió-interpretació corrent-vaga.

Segons la nostra experiència i corroborant la sensació en ella de la presència immanent de la interacció dialògica amb l'ontologia tradicional,<sup>307</sup> semblant dinàmica destructora comença ja des de la primera meditació. En ella ens deixàvem preparar per a una primera temptativa de comprensió de l'influx negatiu de l'ontologia tradicional, i específicament dels seus prejudicis obstaculitzadors que governen en la comprensió corrent-vaga que “constantment susciten i alimenten la convicció que no és necessari preguntar pel ser”.<sup>308</sup> Així mateix, però, la compleció de la nostra experiència ontològica sols s'esdevé amb el terme de la destrucció ontològica. En efecte: “Tan sols quan s'hagi portat a terme la destrucció de la tradició ontològica, la pregunta pel ser cobrarà la seva vertadera concreció”.<sup>309</sup> Heidegger accentua, malgrat que nosaltres defensem que ja estem fent de forma indirecta la destrucció ontològica,<sup>310</sup> que aquesta tasca de compleció destructora és realitzarà més endavant i alhora en concreta quin ha de ser el contingut: les etapes decisives de la història de l'ontologia.

En el marc del present tractat, la finalitat del qual és l'elaboració fonamental de la pregunta pel ser, la destrucció de la història de la ontologia –destrucció que pertany essencialment al plantejament de dita pregunta, i sols és possible dins d'ell– no pot portar-se a terme sinó en algunes de les etapes decisives i fonamentals d'aquesta història.<sup>311</sup>

En efecte, s'han d'examinar en la seva originarietat tres fases clares en la història de l'ontologia que estan representades pel pensament de tres grans metafísics: Aristòtil, Descartes i Kant. I l'objectiu concret és si, i fins a quin punt, en la història de l'ontologia, i en concret, en la filosofia d'aquests tres pensadors, el ser s'ha interpretat des del temps: “[...] la destrucció es veu enfrontada a la tasca de la interpretació de les bases de l'ontologia antiga a la llum de la problemàtica de la temporareïtat”.<sup>312</sup> Segons Heidegger, la conclusió a la qual hem d'arribar és que a l'ontologia li va quedar oculta la funció ontològica del temps, perquè en el fons s'entenia el temps des d'una comprensió vulgar i tradicional degut al domini de la forma de ser quotidiana. Així, van quedar encoberts tant el ser-temps protooriginari com l'originari situats al dessota originàriament com a fonament del desplegament de les teories ontològiques tradicionals. I la raó essencial de tot això és que precisament va faltar una ontologia del *Dasein*, una anàlisi ontològica del nostre ser, a saber, accedir de forma adequada al nostre ser a fi comprendre el temps de forma pròpia i així

---

<sup>307</sup> Cf. n. 293, pàg. 214.

<sup>308</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 4.

<sup>309</sup> *Ibid.*, pàg. 36.

<sup>310</sup> Cf. 1.1, n. 23, pàg. 146.

<sup>311</sup> *Ibid.*, pàg. 31 [subratllat de l'autor].

<sup>312</sup> *Ibid.*, pàg. 34.

interpretar el ser des del temps, de manera que s'entengui el ser de forma temporal.

En arribar a les acaballes de la meditació Heidegger emfasitza novament<sup>313</sup> el caràcter ineludible i revivificador de l'experiència-qüestió. La cosa és que aquests dos trets han de rebre la màxima llum tan bon punt finalitzi la destrucció ontològica. Un passatge és ben il·lustratiu del que diem:

Llavors [un cop s'hagi realitzat la destrucció de la tradició ontològica] quedarà capacitada per a provar de forma cabdal el caràcter ineludible de la pregunta pel sentit del ser, demostrant així en quin sentit es pot parlar d'una 'repetició' d'aquesta pregunta.<sup>314</sup>

Per un costat, realment ens serà enterament visible el que estem experimentant ja dèbilment: que no està a les nostres mans d'eludir el preguntar ontològic, de, com qui diu, controlar-lo a la nostra mesura tot decidint si l'efectuem o no, o si interrompem el seu desenvolupament, etc. Perquè, en el fons, no depèn de la nostra voluntat, sinó de la dinàmica del nostre ser moguda originàriament pel ser. Per l'altre, veurem plenament, com fem ara de manera immadura, que això d'aproximar-se al ser és un reviure. Un despertar una forma de ser que roman al fons adormida en el nostre dedins en tant que éssers existents. Però, endemés, com a nou guany experimental, ara capim amb concreció que tal forma de ser, oculta i essencial al nostre ser i que governa l'esdevenir de l'experiència-qüestió, no és res més que el contacte comprensiu ocult que tenim en el nostre ser amb el ser, l'ocult no-res del temps protooriginari, el qual, en darrer terme, determina i constitueix la història de la filosofia. Sota aquest estímul acreix, doncs, la transparència tocant a la direcció que recorre la nostra experiència i sobresurt aleshores més el que ja experimentàvem en meditacions anteriors: que es tracta d'experimentar allò originari, ocult i determinant en la mateixa història de l'ontologia:<sup>315</sup> el temps protooriginari. I és justament per mor de la naturalesa

<sup>313</sup> El despertar o revivificació l'hem sentit anteriorment ja amb molta força (cf. 1.1, pàgs. 144-145; 1.2, n. 68-69, pàgs. 155 [tant notes com pàgines]).

<sup>314</sup> *Ibid.*, pàg. 36.

<sup>315</sup> Estem plenament d'acord amb Marzoa que la història de la filosofia està governada al dessota i de forma oculta pel sentit del ser que és el temps originari, el qual seria "el no-pensat", no concebut com allò que s'ha de pensar perquè encara no s'ha pensat; més aviat el que per la seva naturalesa té aquesta naturalesa o constitució i funda la filosofia, el pensat. En el fons doncs la història de la filosofia "no s'ha d'entendre un bloc identificable eruditament amb la tradició, sinó molts comptats intents. Però tampoc la doctrina de cada un d'aquests intents (Aristòtil, Plató, Kant, Descartes...), sinó allò que en l'obra d'aquests pensadors fou constituent però desaparegué en l'exposició de la doctrina" (Marzoa, F. M. *Iniciación a la filosofía, op. cit.*, pàg. 38). De forma semblant, De Towarnicki accentua que la innovadora tesi de Heidegger plantejada a *Ser i temps* és el temps originari com el 'no-dit' de la metafísica. Que "no es tracta pas d'un 'no-dit' en el sentit d'una llacuna a omplir, d'un buit a curullar, sinó que es tracta d'un no-dit en el sentit de: refús positiu de deixar-se dir" (Beaufret, J., *Entretiens avec Frédéric de Towarnicki, op. cit.*, pàg. 32; cf. pàgs. 31-38). Segons nosaltres, Sallis està en sintonia amb ambdues visions, atès que advoca, que essencialment, *Ser i temps* és una obertura a la no-filosofia (que entenem que inclouria allò preontològic no-pensat que actua i guia ocultament l'experiència de *Ser i temps*), un moviment endarrere respecte a la metafísica que va justament als seus límits, al seu focus embrionari. Cf. Sallis, J., *Echoes. After Heidegger, op. cit.*, pàg. 34. El moll de *Ser i temps*, doncs, i que l'experiència-qüestió en fa eco, és que el no-pensat, atemàtic o no-dit (el sentit del ser) essencial a l'àmbit preontològic al qual pertanyem essencialment com a *Dasein*, que requereix una filosofia que, en

transcendental d'aquest 'indret' originari que "tal preguntar s'obliga constantment a si mateix a enfrontar la possibilitat d'obrir un horitzó encara més originari i universal, d'on pugui venir la resposta a la pregunta: què vol dir 'ser'?"<sup>316</sup> Per la qual cosa tornem a ser instats altre cop<sup>317</sup> a que tinguem present que, per dir-ho així, l'acabament de *Ser i temps* no significa la seva experiència definitiva.<sup>318</sup> Constantment, doncs, en l'apregonament progressiu de l'horitzó comprensiu del ser (temps originari) s'obren noves possibilitats de comprensió del ser (temps protooriginari). D'aquí que ens torni a repetir que "tota investigació [la d'índole ontològica] ha de prevenir-se d'una sobrevaloració dels resultats",<sup>319</sup> i en base a això que estem abocats al fracàs si expectem en la nostra experiència ontològica atenyi un terme transparent, terminant i irrefutable a l'estil d'una idea-definició exacta. Al contrari, ens espera una experiència peculiar que ens posarà al davant del que profundament som: el no-res transcendental del temps protooriginari.

---

el fons, com diu Sallis, és no-filosofia, ja que va al dedins essencial que possibilita-limita tot resultat filosòfic-metafísic. Així doncs, la història de la filosofia és essencialment "el no-pensat", el temps originari, que hi respira regnant al dessota, i amb vista al qual camina la no-filosofia de l'experiència-qüestió. A l'igual que Marzoa considerem que el sentit del ser és el no-pensat, i segons això, que l'horitzó comprensiu del ser mai és pensable, sinó experimentable de forma fenomenològica. Amb tot, però, per a nosaltres el sentit del ser o temps originari és no-pensat en tant que manifestació del ser-temps protooriginari, el qual seria essencialment el permanentment ocult que originàriament governa realment la història de la filosofia i l'experiència-qüestió destinada en el curs d'aquesta. Així, d'acord amb la nostra perspectiva, en i des de l'experiència descobridora del temps originari accedim comprensivament al ser-temps protooriginari sota la seva autodeterminació.

<sup>316</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 36.

<sup>317</sup> Cf. 1.7, n. 286, pàg. 211 [tant nota com pàgina].

<sup>318</sup> Si *Ser i temps* no està acabat, això no és fruit, com defensen els intèrprets negatius (cf. I, 3.4, pàgs. 115-130), d'un fracàs de l'experiència del sentit del ser, o sia, per raó que no hi ha cap rastre d'experiència del sentit del ser en aquesta obra, sinó perquè, en virtut de la naturalesa del ser, l'experiència del sentit del ser mai s'acaba. En aquesta línia, no estem d'acord com pensen molts intèrprets negatius que en el treball posterior a *Ser i temps* Heidegger intenta finalitzar *Ser i temps* tot consumant l'experiència del sentit del ser que havia quedat inacabada. Per consegüent, refusem la interpretació de Dastur com la d'altres que són del parer que tot i la renúncia de Heidegger, el 1927, de publicar la seva primera versió de la tercera secció, "això no implicava que hagués abandonat el projecte de pensar la Temporalitat del ser a la llum de l'analítica existencial. Hom pot al contrari considerar que tot el seu treball fins al 1930, a través dels seus cursos i publicacions, ha estat consagrat a l'elaboració d'aquesta problemàtica i al no acabament de *Ser i temps*" (Dastur, F., *Heidegger et la question du temps*, op. cit., pàg. 94). Segons la nostra experiència, l'objectiu ontològic-fonamental s'acompleix en el mateix *Ser i temps*, independentment si Heidegger procurava des de la insatisfacció d'escriure una tercera secció a fi d'acomplir l'objectiu aparentment frustrat de *Ser i temps*. En suma, per a nosaltres l'ontologia fonamental de *Ser i temps* no fretura de cap tercera secció, i a més a més, a causa del caràcter insondable del ser, tota l'obra posteriorment immediata a aquesta obra magna, més que compleció de *Ser i temps* és un desplegament de l'experiència suficient a nivell ontològic per naturalesa sempre inacabada realitzada ja en la "Introducció" i les dues primeres seccions de *Ser i temps*. Pel que fa al fet necessari de no tenir finalització *Ser i temps* a causa justament de la realització fe l'experiència del sentit del ser (cf. Leyte, A., *Heidegger*, op. cit., pàgs. 42-43).

<sup>319</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 36 [claudàtors de l'autor].

## 1.9

Meditació 9: Introducció en el caràcter fenomenològic  
de l'experiència-qüestió<sup>320</sup>

D'acord amb el que hem meditat, no hem de tenir cap ombra de dubte que l'experiència-qüestió és l'experiència pròpiament ontològica, a saber, l'ontologia originària. La raó és sabuda: és l'única que, empenyent-nos a escodrinyar de forma destructora la tradició que està incrustada en el nostre ser i ens confon ontològicament, ens pot permetre avançar en la consecució del descobriment del ser tal i com és, el ser-temps protooriginari. Però ara, per a fer un pas endavant, es tracta que, immersos en l'experiència ontològica, albirem justament el mateix procedir que hem estat seguint sense tenir-ne claredat i seguir-lo així d'ara en endavant amb més força. D'acord amb això, és important que considerem que, en realitat, no estem ni mai ho hem estat situats a fora del camí metòdic de la nostra experiència, per la qual cosa Heidegger no pretén ni descriure'l ni que el visquem des de fora, sinó des de la seva immersió en ell. Així, amb aquesta inspecció aconseguirem una major preparació per a portar a terme explícitament l'analítica existenciària en la fase meditativa pròxima.

D'entrada, podem dir que el mètode de l'experiència-qüestió, en tant que aquesta té un caràcter genuïnament ontològic, és necessàriament el fenomenològic. Dit altrament: en la mesura que és el ser tal i com és, o sia, l'ocult ser-temps protooriginari, i no la seva idea o representació, el que ens orienta en els objectius, en allò que ens hem d'exigir i el camí a recórrer a fi d'inspeccionar-lo, “la forma de tractar aquesta pregunta [la del sentit del ser] és la *fenomenològica*”.<sup>321</sup> En virtut d'això hem d'estar amatents que no ens ha d'interessar el “què” del ser, sinó el seu “com”. Segurament la màxima husserliana és l'expressió més condensada de l'actitud metodològica inherent al nostre preguntar: “ja les coses mateixes!”, o sia, que les coses mateixes en el seu ser han de ser el centre d'atenció de la nostra experiència. Per mor de la seva naturalesa ontològica-fenomenològica, en fer l'experiència-qüestió “no es tracta de respondre a les exigències d'una disciplina ja donada, sinó al revés: que a partir de les necessitats objectives de determinades preguntes i de la forma de tractament exigida per les ‘coses mateixes’[el ser], podria configurar-se tal vegada una disciplina”.<sup>322</sup> En conseqüència, no estem adscrits a cap disciplina determinada amb la prescripció d'elaborar de forma intencionada i metòdica una pregunta que, en aquest cas, tingui per objecte el ser; diferentment, estem sotmesos, per dir-ho així, al mètode que ens imposi el ser, això és, rendits indefectiblement a l'exigència d'allò mateix

---

<sup>320</sup> Aquesta novena meditació abraça una part del paràgraf 7 anomenat “El mètode fenomenològic de la investigació” (*ibid.*, pàgs. 36-46).

<sup>321</sup> *Ibid.*, pàg. 37 [claudàtors de l'autor].

<sup>322</sup> *Ibid.* [claudàtors de l'autor].



sobre el que preguntem. Així, doncs, embarcats en el preguntar ontològic, el ser-temps protooriginari, en tant que essencial al nostre ser, des de i en el nostre ser, guia-exigeix allò que hem de buscar, a ell mateix, de manera que empenyent-nos a l'àmbit originari del ser ens situem experimentalment en l'"indret" on es configuren totes les disciplines.

En avançar en la concreció del tarannà fenomenològic de la nostra experiència, el pensador alemany ens adverteix ràpidament i clara que seria erroni equiparar l'experiència-qüestió amb l'experiència de la Fenomenologia,<sup>323</sup> tot i que, certament, comparteixen la necessitat d'una radicalització del quefer ontològic.<sup>324</sup> La raó essencial és que aquella va més enllà dels objectius i pressupòsits d'aquesta.<sup>325</sup> Justament, segons nosaltres, aquestes tres meditacions que vindran ens agençaran per a copsar el diferencial propi de la nostra experiència i la farà avançar. Per a això, en primer lloc, elucidant més l'aparentment òbvia màxima husserliana, cal que assolim el concepte preliminar de la fenomenologia.

Efectivament, es tracta de 'quelcom obvi' [el caràcter fenomenològic de l'experiència-qüestió expressat en la màxima husserliana], i aquesta cosa òbvia la volem veure de prop, en la mesura en la qual amb això podem il·lustrar el procediment d'aquest tractat. Ens limitarem, doncs, a l'exposició del concepte preliminar de la fenomenologia.<sup>326</sup>

L'objectiu de la tinença d'aquest concepte preparatori, doncs, és que compreguem que l'experiència-qüestió, en tant que aprofundiment de la fenomenologia husserliana, és pròpiament la investigació fenomenològica, i això vol dir l'expressió pura del mètode fenomenològic. Nogensmenys, ja d'entrada hem de combatre la idea errònia que ens trobem ara mateix en el punt inicial de l'aclariment del caràcter fenomenològic de la nostra experiència. De fet, aquest examen ja està activat per la incitació del ser des de la primera meditació, quan ens empenyé a aclarir la confusió ontològica adherida a la nostra comprensió impròpia habitual. Segons això, no és que a

---

<sup>323</sup> L'experiència de "a les coses mateixes!" de l'experiència-qüestió difereix de l'experiència husserliana. Perquè, al cap i a la fi, el fenomen, el ser, per a Husserl és un contingut de consciència (un ens en el fons) que amb un adequat mètode el podem experimentar. Però del que es tracta en la nostra experiència és de prendre 'contacte comprensiu amb l'àmbit transcendental que està ocult i, que per la seva naturalesa, s'encobreix tot impossibilitant la seva objectivació. En paraules de Leyte: "Si l'anomenada Fenomenologia deia "ja les coses mateixes!", l'evocació de Heidegger no varia, el que ocorre és que reconeix una resistència insalvable, al menys si es jutja a la llum del propòsit de la Fenomenologia. (...) la màxima 'ja les coses mateixes!' cobra un nou i doble sentit: per una banda, la recerca de les coses ha de passar pel reconeixement de la seva constitució, que resideix en el seu caràcter ocult; per altra, tal vegada s'hagi de reconèixer que ni hi ha coses ni són possibles [...]" (Leyte, A., *Heidegger, op. cit.*, pàgs. 33-34).

<sup>324</sup> En efecte, com defensa Greisch, el desenvolupament de l'experiència-qüestió porta en si el seguiment d'una direcció marcada pel principi fenomenològic husserlià: "a les coses mateixes". "De forma molt clara, la represa de la qüestió del sentit del ser és associada a la màxima fenomenològica: 'A les coses mateixes'" (Greisch, J., *Ontologie et temporalité, op. cit.*, pàg. 101).

<sup>325</sup> Per a veure de forma esquemàtica les diferències entre fenomenologia reflexiva de Husserl i la fenomenologia hermenèutica de Heidegger es pot consultar el quadre de Adrián, J., *Guía de lectura de Ser y tiempo* (vol. 1), *op. cit.*, pàgs. 139-142.

<sup>326</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 37-38 [claudàtors de l'autor].

partir d'ara ens calgui comprendre la metodologia fenomenològica autèntica per tal d'aplicar-la en les meditacions següents, sinó que ja des de la primera meditació estem dilucidant gradualment el caràcter fenomenològic de l'experiència-qüestió. Així, com qui diu, estem ja a l'endins del mètode i, correlativament, és del tot inescaient entendre la present meditació com un mer apartat metodològic,<sup>327</sup> altrament forma part del curs mateix del progrés de l'experiència-qüestió. En aquest sentit, no ens estem referint a un mètode qualsevol, que, per dir-ho així, en fem ús quan i com volem. Això ens trasllada al caràcter no-arbitrari de l'experiència-qüestió, i al seu torn, a la seva font originària: el temps protooriginari ocult i essencial en la “unitat de comprensió del ser”.<sup>328</sup>

Així les coses, a fi de fer transparent la màxima husserliana Heidegger ens fa posar atenció als dos termes que componen el terme “Fenomenologia”. I, d'antuvi, des d'un punt de vista etimològic superficial, tal vocable no significa res més que la “ciència dels fenòmens”. Ara bé, si volem atènyer el vertader caràcter fenomenològic de l'experiència-qüestió, el que hem d'aclarir és què volen dir exactament a nivell essencial aquestes dues expressions. Amb aquesta intenció la paraula “fenomen” [*Phänomen*] sobresurt diferenciant-se dels fenòmens [*Phänomene*]. Mentre que el fenomen és el que es mostra en ell mateix, els fenòmens serien allò mostrat, el que resultaria de l'auto mostrar-se del fenomen.

Com a significació de l'expressió ‘fenomen’ ha de retenir-se, doncs, la següent: *el-que-es-mostra-en-ell-mateix* [*das Sich-an-ihm-selbst-zeigende*], el patent [*das Offenbare*]. Els ‘fenòmens’, són llavors la totalitat del que es troba a la llum del dia o que pot ser tret a la llum, el que alguna vegada els grecs

---

<sup>327</sup> Tal com explica Greisch, l'exposició i funció del mètode fenomenològic no té res a veure amb cap tractat del mètode a l'estil cartesià, talment com si l'obra fos el producte de l'experiència resultant de l'aplicació de les regles metodològiques explicades. En les seves paraules: “[...] allò que és vertaderament el mètode fenomenològic, no és pas un ‘discurs del mètode’ que pot revelar-lo, sinó tan sols la seva posada en obra efectiva” (Greisch, J., *Ontologie et temporalité*, op. cit., pàg. 101). Certament, estem d'acord que el mètode que segueix l'experiència-qüestió no s'explica a mode teòric essent independent de la seva posada en pràctica. Això per la raó que l'exposició del mètode és part del contingut de la meditació en què aquell funciona i fa avançar l'experiència-qüestió. En la mateixa línia Adrián justifica aquest caràcter no-expositiu i funcional del mètode fenomenològic en l'experiència del sentit del ser amb el fet que no hi ha a *Ser i temps* unes regles per poder tenir l'experiència del sentit del ser (cf. Adrián, J., *Guía de lectura de Ser y tiempo* (vol. 1), op. cit., pàg. 143). D'acord amb nosaltres, és el mateix avenç de l'experiència-qüestió empès per l'aclariment metodològic, que ens condueix al camí concret del desocultament del ser. Amb altres paraules, creiem que ha de ser el progrés de la nostra experiència el que ens permeti desocultar el ser, o més ben dit, que l'anem desocultant a poc a poc, sense adonar-nos-en, en desenvolupar l'experiència del sentit del ser tot posant en pràctica la metodologia fenomenològica inherent en ella.

<sup>328</sup> Ens avenim plenament amb les conviccions de Marzoa i Leyte. Ambdós coincideixen que el procediment fenomenològic de l'experiència-qüestió no obeeix a una decisió d'algú o de nosaltres mateixos, la qual cosa és solidari amb el caràcter destinat o no-arbitrari que hem discernit en la nostra experiència-qüestió. Les paraules d'aquest intèrprets són ben clares al respecte: d'una banda, “si, com sembla, la pròpia actitud fenomenològica ens ha portat a aquest camí, és a dir, si no és que ens haguem proposat o algú ens hagi proposat fer aquest viatge, sinó que pel fet d'atendre a les coses ens trobem ‘embarcats’ en ell [...]” (Marzoa, F. M., *Heidegger y su tiempo*, op. cit., pàg. 28), de l'altra, “no s'elegeix, així doncs, escriure una obra o un camí, com si això obeís a una decisió metodològica” Leyte, A., *Heidegger*, op. cit., pàg. 10). En suma, d'acord amb nosaltres, la clau de volta radica en el despertar de la pregunta pel sentit dels ser incitat-determinat pel ser, el qual ja enclou inherentment de forma determinant i desplegant-se progressivament el procedir fenomenològic.

identificaren, pura i simplement, com *ta onta* (els ens).<sup>329</sup>

Malgrat que Heidegger no ens ho enunciï explícitament, nosaltres, gràcies al que hem meditat amb anterioritat, entenem ja que el fenomen es refereix al ser i els fenòmens, als ens. Per raó d'això notem com Heidegger ens impulsa a aclarir més la diferència ontològica, la que hi ha entre el ser i l'ens, tot tenint present llur relació essencial. I en aprofundir en aquesta direcció, a més a més, ens crida l'atenció la importància del com del nostre accés al fenomen en la seva presentació. En efecte, el ser o el fenomen (que el designa ara en general com l'ens [*das Seiende*]) es mostra de forma diferent depenent de com accedim a ell, per tal com la manera com se'ns mostra el ser depèn de com l'experimentem: “[...] l'ens [*das Seiendes*] pot mostrar-se des de si mateix de diverses maneres, cada vegada segons la forma d'accés a ell”.<sup>330</sup> D'acord amb això, hem de veure clar que les meditacions que estem fent ens estant preparant per tal que el ser se'ns mostri des de si mateix tal i com és, o sia, per tal que, a l'últim, se'ns reveli el temps protooriginari. Si això és així s'explica pel fet que habitualment, en la comprensió corrent-vaga, no accedim adequadament al ser. Llavors aquest se'ns mostra en ell mateix tal com no és ell mateix, com el que té l'aspecte de [*da so Aussehende wie*], o sia, com a ens perceptible i representable, la qual cosa ens situa fora del preguntar ontològic i abocats a realitzar una mera experiència ontològica tradicional cega al propi sentit del ser. En suma, l'èxit de l'experiència del sentit del ser estreba en com experimentem-accedim al ser, la qual cosa porta en si que procedim de tal manera (d'una manera pròpiament fenomenològica) que el ser es mostri des de si mateix tal i com és, i no com no és.

Naturalment, aquesta forma de comparèixer del ser com a allò que no és, com a ens, té lloc en la nostra hegemònica quotidianitat mitjana, i “tal mostrar-se l'anomenem *aparèixer* [*Scheinen*]”.<sup>331</sup> Allò aparegut, que té l'aspecte de..., és l'ens producte de l'autostrar-se del ser en què ell mateix s'oculta a si mateix, i així se'ns oculta a nosaltres. A conseqüència d'això, esguardem amb llum més intensa la relació essencial, malgrat ser diferents, entre el ser i l'ens. Ja que sols pot haver-hi ens, o sia, un mostrar que no mostra en ell mateix el que es mostra, quan hi ha un esdevenir mostrador des d'ell mateix, quan hi ha ser. O dit amb paraules de Heidegger: “Tan sols en la mesura en que alguna cosa, conforme al seu sentit mateix, pretén mostrar-se, és a dir, ser fenomen, *pot* mostrar-se com alguna cosa que ell *no és*, *pot* ‘tan sols semblar...’”.<sup>332</sup> En resum: comprenem que l'ens és aparença, una modificació privativa del fenomen, el resultat de l'autostrar-se del ser en què aquest es priva de ser ell mateix. Amb això, la meditació fomenta que pensem tot el percebut de forma immediata com a aparença ocultadora del ser-fenomen, i al

---

<sup>329</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 38.

<sup>330</sup> *Ibid.*

<sup>331</sup> *Ibid.*, pàg. 39.

<sup>332</sup> *Ibid.*

mateix temps, que tinguem present que no podem quedar-nos enganxats en l'aparent. Precisament, aquesta augment de coneixença de l'aparença circumdant és vital per a l'èxit de les nostres meditacions, ja que ens empeny a dirigir l'atenció a l'autostrar-se originari: el fenomen, a saber, el temps protooriginari.

Ara bé, per tal de comprendre més bé el fenomen, ens és menester examinar més detalladament l'aparèixer delimitant-lo curosament de l'“aparició”<sup>333</sup> [“*Erscheinung*”] i de la “simple aparició” [“*blosse Erscheinung*”]. Això és congruent, puix com sabem,<sup>334</sup> és l'ens, o sia, l'aparença que som nosaltres (*Dasein*), el que hem d'aprofundir per a la percaça d'una experiència-resposta. Parlant en termes generals, cal que discernim sense confusió que a diferència de l'aparèixer, ni la manifestació ni la simple manifestació són vies d'accés al ser, ja que en elles no hi ha cap mena d'autostració del ser; o sia, el ser mateix, el mostrat, no és el que es mostra. De manera que en el mostrat no hi ha cap presència experimentable del ser o fenomen, ja que, en el fons, no hi ha una connexió essencial transparent i experimentable entre el mostrat i el que es mostra, el ser.

Concretament, podem visualitzar més nítidament la manifestació referint-la com un anunciar-se que no mostra el que s'anuncia (el fenomen) en el que es mostra; mentre que la simple manifestació, un anunciar-se que es mostra en si mateix producte de la irradiació del que s'anuncia que queda constantment velat (el fenomen). La cosa és que en ambdós casos, però, el fenomen queda ocult i desconex del que es mostra, o sia, no es mostra en el mostrat. En canvi, el que succeeix amb l'aparèixer del fenomen és que l'ens és l'expressió del fenomen; amb altres paraules: que el mostrat del que es mostra és fenomen, atès que roman una connexió essencial entre l'ens i el ser (fenomen), de forma que en l'ens és experimentable el ser. Per aquesta raó, ara ens queda més clar el diàleg meditatiu en què estem involucrats apunta a l'aparèixer del fenomen, o altrament dit, a l'autostrar-se del ser, atès que, en darrer terme, constitueix un àmbit més originari i essencial al de la manifestació i la simple manifestació. Conseqüentment, la nostra atenció s'ha d'adreçar a l'aparença, i en concret, a l'ens que som nosaltres en què, per virtut del

---

<sup>333</sup> Pel que fa a la nostra opció de traducció hi ha varies coses a dir. Primer, hem desistit de la d'“aparença” (Gaos, pàg. 39; Stamb., pàg. 27; Mac.-R., pàg. 51; Volpi, pàg. 43), tot i que inicialment era la que ens semblava que ens donava una visió més clara del referit amb el terme *Erscheinung*. La raó és que ens coincideix amb la nostra substantivació de l'aparèixer, aparença, que usem per a referir-nos al ens que som nosaltres des del punt vista purament ontic bé que essencialment remet a l'ontològic, per la qual cosa es contradeia amb l'altra significació que justament es refereix a l'ens a través del qual no és possible l'accés ontològic. Segon, no ens agrada l'opció de “manifestació” (Rivera, pàg. 49; Marini, pàg. 97) perquè creiem que aquest terme casa molt amb mostració, justament la forma de comparèixer del ser, raó per la qual nosaltres els emprem indistintament. Tercer, per raó de ser una alternativa fosca i nua d'informació tampoc creiem escaient “fenomen” (B.-DeW, pàg. 46; Mart., pàg. 43). Segons això, estimulats per la solució d'“ap-parition” (Vezin, pàg. 55), hem triat “aparició” perquè, a més, posa èmfasi en què el centre d'atenció és el que està a la vista, el que té l'aspecte de..., o sia, l'aparegut en què des de i en ell no hi accés al ser.

<sup>334</sup> Respecte això, cf. especialment 1.3, pàgs. 167-168; com també 1.5, pàgs. 180-193.

nostre ser òntic-ontològic, hi ha obertura a la presència oculta i essencial del fenomen-ser, i per tant, ens experimentable.

D'acord amb això, ens adonem com, per la via de la reflexió metodològica, Heidegger ens disposa per a la futura analítica existencial. Ens reforça que no podem prescindir de l'ens, al contrari, que justament l'ens-aparença que som és el que hem de "penetrar", i això vol dir d'acord amb les meditacions anteriors, que primerament és menester que analitzem originàriament i de forma provisional l'ens que som a nivell quotidià. Així, cada cop tenim més clar que del que es tracta en l'experiència-qüestió és de fer un trànsit de l'ens al ser, essent ens que som ja ser, sota la determinació del ser. I si això no ho poden fer els ens que no tenen la mateixa forma de ser nostra, malgrat que siguin també el resultat de l'auto-mostració a mode d'aparença del ser, és pel fet que, digue-m'ho així, som una aparença especial, o sia, som ens, com ja sabem, amb una peculiaritat òntica-ontològica que ens capacita de comprendre el ser i de preguntar-nos per ell talment com estem fent ara.

No obstant això, ara, si volem empènyer la meditació necessitem dilucidar més la significació originària oculta en la concepció formal de fenomen a la qual hem arribat: el que es mostra en si mateix.

Si en aquesta manera d'entendre el concepte de fenomen queda indeterminat quin és l'ens que es designa com a fenomen, i queda oberta la qüestió de si el que es mostra és un ens o un caràcter de ser de l'ens, llavors s'haurà assolit solament el concepte *formal* de fenomen.<sup>335</sup>

Certament, per bé que a nosaltres ja ens ha conduit tàcitament a identificar-lo amb el ser, el fenomen entès formalment no ens expressa de forma directa com ell es concreta exactament. Per això cal que detallem de forma explícita el concepte formal de fenomen, la qual cosa ens portarà a veure'l com a indicació expressa del ser i a corroborar la nostra anterior experiència anticipant. A aquesta concreció de la naturalesa pròpiament fenomenològica del fenomen, o sia, al procés de recerca de significació originària del fenomen, Heidegger l'anomenarà "desformalització del concepte formal de fenomen" [*formalen Phänomenbegriffs*]. Ateses les reflexions anteriors, és obvi que aquesta desformalització que ens ha d'obrir a una caracterització més precisa de l'"objecte" últim de l'experiència-qüestió porta en si una redefinició més originària de l'experiència fenomenològica husserliana. Nogensmenys, també, com ja veurem, la seva efectuació implicarà que acabem distingint i delimitant de forma clara el fenomen de l'experiència-qüestió de la significació vulgar de fenomen.

---

<sup>335</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 42.

[...] si s'ha d'arribar a comprendre el concepte fenomenològic de fenomen, qualsevol que sigui el mode com es determini en forma més precisa el que es mostra, és indispensable comprendre el sentit del concepte formal de fenomen i la seva legítima aplicació en la significació vulgar.<sup>336</sup>

Segons el nostre punt de vista, Heidegger, per a dinamitzar la susdita desformalització, ens exhorta a que analitzem el concepte “*logos*” que compona el terme “Fenomenologia”.<sup>337</sup> Però cal, abans de tota altra cosa, molta cautela amb el terme “*logos*”, perquè ens hem d'esforçar a entendre'l amb el significat de parla<sup>338</sup>[*Rede*], i no en l'acostumat sentit de judici. Si ens cenyim a aquesta nova connotació, aleshores la fenomenologia esdevé un mètode-procediment inherent en l'experiència-qüestió que consisteix en un parlar dels fenòmens, però no un parlar-enunciar en forma de judici, talment com si es tractés de judicar els fenòmens. Si és així, l'experiència fenomenològica originària que hem de fer nostre no se centra en una exercitació gradual d'una facultat especial de judici que ens instal·laria en una presa de posició respecte dels fenòmens. I, endemés, en tant que el judici és una valoració mitjançada per una activitat mental-representativa, Heidegger ens torna a dir que l'experiència ontològica-fenomenològica no té res a veure amb una activitat representativa, a saber, que no haurem de representar els fenòmens. Això ens xoca molt, i acreix l'estat crític epistemològic i ontològic<sup>339</sup> en què ens trobem. Perquè, de fet, ens sembla cosa de ciència-ficció això de desplegar l'ús d'un llenguatge no-representatiu que està tant als antípodes del llenguatge quotidià de tipus representatiu fem servir habitualment.

Amb vista a guanyar més claredat tocant a la parla, Heidegger ens endinsa una mica més en la inspecció del concepte *logos*. Aquest es refereix al llenguatge essencial, al “fer patent allò

---

<sup>336</sup> *Ibid.*

<sup>337</sup> Malgrat que, pel que diu Heidegger, sembla que la delimitació de la significació de la paraula *logos* sigui una fase prèvia a la posterior explicació del concepte preliminar de la fenomenologia on sembla que començaria a desformalitzar-se el concepte formal de fenomen, nosaltres advoquem, d'acord amb la nostra experiència meditativa, que la dilucidació del significat originari de *logos* ja forma part del procés de desformalització del concepte formal de fenomen, i correlativament, de l'assoliment actiu del concepte preliminar de fenomenologia.

<sup>338</sup> Nosaltres, a l'igual que Gaos, que tradueix *Rede* per “habla”(Gaos, pàg. 42) i Marini com a “parlare” (Marini, pàg. 105), traduïm aquest terme per “parla” i no per “discurs”, com fan alguns traductors (Volpi, pàg. 47; Mart., pàg. 45; B.-DeW., pàg. 49; Stamb., pàg. 30; Mac.-R., pàg. 55). Atès que creiem que l'alternativa “discurs” podria fer creure que *Rede* s'ha d'entendre com un llenguatge reflexiu i teorètic, quan realment és pràctic i dialògic. Cf. Adrián, J., *El lenguaje de Heidegger...*, op. cit., pàgs. 140-141. A més a més, tampoc estem d'acord amb les traduccions que vessen aquest terme com “parole” (Vezin, pàg. 59), “decir” (Rivera, pàg. 457), perquè sembla que Heidegger es refereix sols al llenguatge habitual format per paraules. D'acord amb la nostra interpretació, i en oposició a Rivera (Rivera, pàg. 457), no creiem que en aquest context *Rede* es refereix simplement en un dir en forma d'enunciats, i que posteriorment en el paràgraf 34 significarà l'essència del llenguatge. Altrament, nosaltres ja creiem que ara Heidegger ens està portant al llenguatge essencial, a l'experiència del fons originari del llenguatge com a instrument expressiu i els seus enunciats constituents.

<sup>339</sup> La crisi en què ens trobem des de la primera meditació, en efecte, no consisteix tan sols en fer cabal que la nostra comprensió del que són les coses és inadequada (de tipus epistemològica), sinó, i d'una forma més preeminent, de l'advertiment que la forma de ser amb què vivim habitualment no és la pròpia, que no som pròpiament (de tipus ontològica), la qual cosa és la font originària de la mancança epistemològica. D'aquí que, en el fons, l'experiència-qüestió ens sotragueja en el nostre ser tot impulsant-nos a apropiari-nos del nostre ser propi.

del qual es parla en la parla [...]”<sup>340</sup> a saber, al parlar que fa patent, manifesta, que deixa veure el fenomen. En suma, “el *lóyos* fa veure alguna cosa (*phainesthai*), és a dir, allò del qual es parla, i ho fa veure *per al* que ho diu o, correlativament, per als que parlen entre si”<sup>341</sup>. Això vol dir que l’experiència que hem de desenvolupar ens deixarà-veure el fenomen, però, a més a més, en la mesura que “la parla ‘fa veure’ des de, *apo...*, des d’allò mateix del qual es parla”<sup>342</sup> aquest deixar-veure (el parlar) parteix del que és vist (del que es parla). D’aquí que, i ens sembla enormement important, la parla no és, com qui diu, la nostra parla entesa com a expressió oral amb la qual usualment ens transmetem idees, sinó la veu<sup>343</sup> del ser mateix; per la qual cosa allò sobre el qual precisament hem de basar la nostra experiència-resposta és la parla entesa com el llenguatge de l’esdevenir del ser sota el determini del seu fons essencial: el temps protooriginari.<sup>344</sup> En aquest sentit, se’ns fa comprensible que el ser-temps protooriginari ens parla perquè és essencialment parla, o sia, s’auto mostra esdevenint, i així fa possible el ser dels ens i concretament els d’un tipus especial que sent la necessitat de preguntar-se pel ser. En definitiva, cal que capim que la parla reflecteix el llenguatge essencial que articula i governa l’experiència-qüestió, tot essent-ne ella mateixa l’objecte d’experimentació d’aquesta. En efecte, l’esdevenir-veu del ser-temps protooriginari és motor originari i objecte alhora de l’experiència-qüestió, de manera que, com qui diu, el ser-temps protooriginari s’aproxima comprensivament a si mateix tot determinant-se a ser l’ens-aparença que som nosaltres i incentivant-nos a preguntar per ell.

Veiem doncs ara des d’un altre angle el caràcter destinat de l’experiència-qüestió, i com aquest ja s’insinua, en vista de la singularitat de la veu del ser, com a escolta peculiar.<sup>345</sup> Ara doncs podem complementar el que ja havíem experimentat en la cinquena meditació.<sup>346</sup> Nosaltres, a l’igual que els ens que ens circumden, existim com a expressió-manifestació del ser; però, a més a més, aquesta és el desenvolupar-se de la veu del ser mateix, o sia, l’esdevenir del ser-temps protooriginari. Altrament dit, el ser surt a la llum i alhora s’oculta parlant i així

---

<sup>340</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 43.

<sup>341</sup> *Ibid.*

<sup>342</sup> *Ibid.*

<sup>343</sup> Hem decidit referir-nos al llenguatge del ser com a veu del ser per tal de diferenciar plenament aquest llenguatge essencial del llenguatge oral o el llenguatge lligats a l’àmbit òntic. D’acord amb això, com més endavant veurem amb major precisió, el ser s’expressa parlant amb la seva veu, però no transmetent pensaments per mitjà d’un llenguatge oral o d’un altre tipus. En aquest sentit, la raó principal de l’elecció de “veu” radica en el fet que aquest terme ens remet a un so semblant a la veu humana i així, basant-nos en aquesta indefinició, pot encaixar amb el caràcter silenciós del sonar de la parla del ser.

<sup>344</sup> Per això, no estem d’acord amb Rivera que el ‘dir’ al qual es refereix *logos* en el context d’aquesta meditació, sigui el que es manifesta en forma d’enunciats; diferentment creiem que ja en aquí (i no hem d’esperar, com defensa Rivera, al paràgraf 34) *logos* significa l’essència del llenguatge, i porta en si la idea d’una articulació (cf. Rivera, J. E., “Notas del traductor”, *op. cit.*, pàg. 457).

<sup>345</sup> Marzoa transmet clarament el fenomen que se’ns comença a anunciar: “[...] que la qüestió del ser arrenca d’un trobar-se ja en tot cas en l’ens, en les coses, que això és sinònim que sempre ja s’escolta un dir” (Marzoa, F. M., *Heidegger y su tiempo*, *op. cit.*, pàg. 46). Tal dir és, per a nosaltres, la veu del ser, que com estem experimentant, se’ns adreça i possibilita de forma destinal que preguntem pel seu sentit.

<sup>346</sup> Cf. 1.5, pàgs. 182-191.

esdevenint sentit del ser, *Dasein* i ens que no té la nostra forma de ser. I pel que fa a nosaltres, quant a ens òntic-ontològics, en el nostre dedins tal parlar ja l’hem estat oient tímidament, raó per la qual hem emprès el camí de l’experiència-resposta.

Un cop caracteritzada de forma general la parla, se’ns palesa el seu rol essencial en la nostra forma de ser i la comprensió-interpretació que possibilita. Les nostres dues modalitats bàsiques de ser, la pròpia i la impròpia, emergirien respectivament de la parla pròpia i impròpia: la doble possibilitat d’autostracció lingüística del ser-temps protooriginari. D’una banda, la parla pròpia resulta en una mostració pròpia del ser (el fenomen) que ens permet poder experimentar el ser tal i com és a través de la nostra forma de ser pròpia involucrada en l’experiència-qüestió en què interpretem originàriament el ser. D’altra banda, en la parla impròpia s’autostraccia el ser tal i com no és (aparença), la qual cosa comporta una forma de ser impròpia oblidadissa de l’experiència-qüestió sota el govern de la comprensió corrent-vaga.

Nogensmenys, d’acord amb la nostra interpretació, Heidegger sap molt bé que si no aconseguim anar més al fons d’aquests dos parlars, aquesta caracterització introductòria pot acabar en un mera exposició teòrica sens cap efecte en la nostra experiència. Degut a això, hem de fer nostre com el parlar autèntic (i amb això, tinguem present, ens referim al dinamisme del temps protooriginari), bé que no ens adonem en la quotidianitat mitjana, està constantment actiu a manera oculta possibilitant que ens sigui visible el món quotidià. Perquè, en realitat, la perceptibilitat i intel·ligibilitat dels ens circumdants als quals ens adrecem parlant, es funda en el fenomen; dit altrament, que l’aparença és fenomen privat d’ell mateix. En aquest sentit, el parlar autèntic, la veu del ser<sup>347</sup> en què aquest es mostra tal i com és, està, com qui diu, funcionant permanentment en un segon pla de manera essencial permetent que els ens siguin el que són i puguem parlar d’ells. Amb tot, “no tot ‘parlar’ té *aquest* mode de palesar que és propi del fer-

---

<sup>347</sup> La importància de la parla en la qüestió del sentit del ser és subratllada per Marzoa, tot i que aquest intèrpret empra el terme “decir”. Ens diu que la pregunta pel ser que, sempre es refereix a l’ens i a l’existència d’un ens, sempre està vinculada-lligada a un ‘dir’ (enunciar), de manera que “[...] assumint que sols hi ha ens amb almenys la possibilitat de quelcom així com un dir, la referència a l’ens en la pregunta pel ser es tradueix en que qui fa la pregunta la fa escoltant sempre ja algun dir [...]” (Marzoa, F. M., *Heidegger y su tiempo*, op. cit., pàg. 22). Nosaltres experimentem ja la importància del llenguatge en l’experiència-qüestió, atès que ella es realitza en una mena d’escolta a una parla. S’hi escolta un parlar que no té veure amb l’“entre”, amb el que fa que això sigui això i allò sigui allò; un parlar que no és l’enunciar de l’enunciat, sinó que està lligat al ser, a allò que és pèrdua i s’escapa. D’acord amb Marzoa, “tal dir haurà de ser aquell en el que, certament, és dit l’ens, però és dit precisament quan el dir en qüestió té el caràcter d’obrir i descobrir originari, en el qual cada cosa és situada en la seva pròpia llum” (*idem*, *El sentido y lo no-pensado*, op. cit., pàg. 60). Així doncs, interpretem la veu del ser com un dir excel·lent, el del ser, del qual derivaria l’enunciat i que coincideix amb la pèrdua. En paraules de Marzoa, “tal excel·lència [la del dir, la de la parla en tant que veu del ser] no és sinó el que cada cosa [...] sigui dita de manera que allò que precisament no es dit, perquè sempre està ja i sempre ja queda enrere, precisament no sent dit, d’alguna manera soni; soni, com correspon, quedant enrere, escapant-se” (*idem*, *Heidegger y su tiempo*, op. cit., pàg. 31) [claudàtors de l’autor]. Ens interessa sobretot que l’experiència del sentit del ser no és sols un preguntar peculiar i assenyalat, sinó també un escoltar a una parla distingida (no de res que enuncii, ni d’un enunciat), la del ser. La parla o veu del ser és el mateix esdevenir-se del ser compareixent mostrant-se ònticament tot escapant-se. Això sona, però no com enunciat!



veure mostrador”<sup>348</sup> del parlar autèntic; diferentment, el parlar inautèntic és el llenguatge habitual sonor fruit de l’esdevenir a mode concret del parlar autèntic, ja que “en la seva realització concreta, el parlar (el fer-veure) té el caràcter d’un llenguatge oral [*Sprechens*],<sup>349</sup> de la comunicació vocal en paraules”.<sup>350</sup> O sia, que la parla es consuma-realitza en el parlar-comunicar que deixa veure alguna cosa: l’ens. En efecte, a través de successos psíquics (representacions mentals) associats a paraules que sonen representem alguna cosa que hi ha fora i que coincideix amb elles, els ens. Per tant, el nostre llenguatge representatiu deixa veure les coses, els ens, el quals es trobarien a l’exterior, però això sols és possible per, diguem-ho així, una parla pròpia, l’originària, un fer-veure mostrador que “fa veure alguna cosa en el seu estar *junt* amb alguna cosa, fa veure alguna cosa *en tant que* alguna cosa”,<sup>351</sup> el qual justament és l’essència del deixar-veure representatiu del parlar inautèntic.

Queda clar pel que Heidegger ens comunica que ens hem d’aprestar a parlar pròpiament, i això no vol dir, des d’una comprensió impròpia del llenguatge, que hem d’expressar-nos més francament o coses per l’estil. Més aviat, es tracta d’internar-nos en el fons essencial del nostre llenguatge representatiu abocat a l’aparença-ens i en allí escoltar l’esdevenir lingüístic del ser mateix, del fenomen. Certament, a hores d’ara, i això ens incomoda, ens queda fosc com ha de ser aquesta escolta, que no ha de tenir com a objecte cap comunicació oral, sonora, sols l’autostracció del ser. El que sí tot seguit ens deixa clar el pensador alemany, és que la preparació de tal trànsit també comporta que elucidem i abandonem el concepte de veritat com a concordança lligat a la nostra comprensió corrent-vaga per un de més originari vinculat a la forma de ser pròpia que hem de fer nostra. Certament, “és de fonamental importància alliberar-se d’un concepte constructiu de la veritat que l’entén com a ‘concordança’”,<sup>352</sup> per raó que l’adequació del veure-representatiu intern amb l’ens exterior del qual es parla (veritat vista des de la quotidianitat mitjana) no expressa la veritat originària. Aquesta, la que haurem d’experimentar, es denotada per la paraula grega *aletheia*.<sup>353</sup> I no té res a veure amb la coincidència de la

---

<sup>348</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 44.

<sup>349</sup> No opten per traduir *Sprechens* per “del parlare” (Volpi, pàg. 48), “d’un parler” (Mart., pàg. 46), “del parlare in lingua” (Marini, pàg. 107), “del hablar” (Rivera, pàg. 53), “speaking” (Stamb., pàg. 30 i Mac.-R., pàg. 56). Ens sembla que, d’acord amb la nostra interpretació de *Rede* com a “parla”, podria portar a confondre el que justament convé molt bé de diferenciar: la veu del ser (*Rede*) i el llenguatge sonor habitual de caire quotidià (*Sprechen*). Així mateix no creiem convenient les solució de “langage” (B.-DeW., pàg. 50), ja que és massa general per aquest context en què s’indica un llenguatge de caire oral. Així, doncs, inspirats per les traduccions “de l’oral” (Vezin, pàg. 59) i “del proferir sonidos” (Gaos, pàg. 43), i amb el criteri de centrar-nos en la significació específica que li dona Heidegger, hem decidit fer ús de “llenguatge oral”, atès que, a més, el fet que sigui oral marca el diferencial respecte la veu del ser que és precisament silenciosa.

<sup>350</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 44.

<sup>351</sup> *Ibid.*

<sup>352</sup> *Ibid.*

<sup>353</sup> La paraula “*aletheia*” és un vocable d’origen grec, reprès per l’analítica existencial de Heidegger, que es tradueix per “veritat” i fou utilitzat primerencament per l’antiga filosofia aristotèlica. Des de l’etimologia d’aquest terme, tenint en compte que la unió de les arrels del terme grec “*aletheia*” formem el concepte “des-ocultament”,

representació i la cosa sobre la qual es parla (ens), més aviat amb el ser-veritat del *logos* (l'experiència-qüestió): un treure de l'ocultament a l'ens del qual es parla, o sigui, descobrir. De manera que la parla pròpia, el deixar-veure que és veritat originàriament, és una experiència descobridora. Així doncs, l'experiència-qüestió és l'experiència de la veritat originària, del ser, que no reclama en absolut activitat representativa, sinó el descobrir a mode d'escolta de l'ocultat temps originari per a accedir a l'encara més ocult temps protooriginari.

El 'ser vertader' del *lóyos*, és a dir, l'*aletheuein*, significa: en *leyein* com *apophaivesthai*, treure del seu ocultament l'ens *del qual* es parla, i fer-lo veure com a no-ocult (*alethes*), és a dir, *descobrir-lo*.<sup>354</sup>

D'acord amb això, en el desenrotllament de la nostra experiència ontològica haurem de fer front constantment a la tendència encobridora de l'experiència representativa de la nostra quotidianitat mitjana. Perquè, l'experimentar representatiu sempre, independentment que sigui veritat o fals el judici, ja està atrapat en la veritat com a concordança, per la qual cosa sempre s'atura i queda absorbit en l'aparença, essent-li impossible de penetrar en el fenomen. En suma, com diu Heidegger, condicionat per la impropietat del llenguatge representatiu, el *Dasein* quan "al mostrar alguna cosa recorre cada vegada a una altra cosa, i d'aquesta forma, fa veure alguna cosa *com* alguna cosa, assumeix, junt amb aquesta estructura sintètica, la possibilitat de l'encobriment".<sup>355</sup> Ara bé, això no vol dir que haguem de desentendre'ns enterament de l'experiència representativa, perquè, a part que ens seria impossible fer-ho completament en virtut que la quotidianitat mitjana no és res accidental, sinó una de les nostres formes de ser, d'altra banda, la necessitem, com qui diu, per tenir accés a la veritat originària. I és que no podem oblidar que la veritat representativa (la fundada en la concordança) és un fenomen de la veritat, o sia, una derivació de la veritat originària, que és una consumació del deixar-veure mostrador del fenomen; dit amb les paraules de Heidegger: "la 'veritat del judici' és sols la contrapartida d'aquest encobriment –és a dir, un fenomen de veritat *múltiplement fundat*".<sup>356</sup> Per raó d'això, la meditació ens impel·leix, si volem tenir èxit en la nostra experiència, a no perdre de vista que la veritat originària sols la descobrirem "dreçant les orelles" al fons primitiu de l'activitat representativa: la parla pròpia.

D'acord amb el que hem dit, en tant que experiència originària d'índole descobridora, l'experiència-qüestió no es pot classificar ni com a realista ni idealista,<sup>357</sup> atès que ambdues

---

l'experiència-qüestió no és cap mena de representació del ser, sinó un desocultament del ser, entenent el "del" de forma genitiva i acusativa.

<sup>354</sup> *Ibid.*

<sup>355</sup> *Ibid.*, pàg. 45.

<sup>356</sup> *Ibid.*

<sup>357</sup> Per a nosaltres, en aquest moment meditatiu, ja a les acaballes de les meditacions elementals, Heidegger deixa ben clar el seu refús al realisme i l'idealisme, i per tant, de la inadequació d'intentar encabir l'experiència del sentit del ser en el marc d'un d'aquests corrents filosòfics tradicionals. D'acord amb això, discrepem del realisme òntic de

definicions estant en l'àmbit de l'experiència representativa derivada primitivament de la veritat originària de l'àmbit del ser, o dit amb paraules de Heidegger, "realisme i idealisme desconeixen amb igual radicalitat el sentit del concepte grec de veritat".<sup>358</sup> Endemés, la parla com a veritat originària reflecteix el dinamisme de la "unitat de comprensió del ser" l'experiència de la qual se'ns ha despertat ja a l'inici de les meditacions de *Ser i temps*. Reveiem que, en el fons, el desplegament del preguntar ontològic consisteix en un descobriment gradual a mode d'escolta de la veritat originària immanent en la parla pròpia, en el llenguatge del temps protooriginari, i d'aquí al contacte comprensiu transparent amb aquest mateix.

---

Carman, de l'idealisme temporal de Blattner i del pragmatisme d'Okrent, perquè, d'acord amb nosaltres, en tant que reflecteixen postures radicades en el si de l'idealisme o el realisme, els és impossible d'expressar a nivell profund la naturalesa de l'experiència que suscita *Ser i temps*. Segons el realisme òntic de Carman, els ens en ells mateixos, independent del que són per a nosaltres des de i en el ser entès com a condició hermenèutica que ens constitueix essencialment, no depenen de nosaltres: "[...] que els ens presents (*occurrent entities*) existeixen i tenen una estructura espaciotemporal determinada independent de nosaltres i de la nostra comprensió del ser" (Carman, T., *Heidegger's analytic*, *op. cit.*, pàg. 157; tocant a les crítiques de Carman a l'idealisme ontològic de Blattner, *cf. ibid.*, pàgs. 168-175; i per veure les explicacions del seu realisme òntic, *cf. ibid.*, pàgs. 155-204). D'altra banda, per a Blattner, Heidegger és un idealista ontològic fruit del seu compromís previ amb l'idealisme temporal: "El meu suggeriment bàsic és aquest: la filosofia del ser primerenca de Heidegger està enfocada al seu idealisme ontològic, la tesi que el ser (però no els ens) depèn del *Dasein*. Aquest idealisme ontològic està fonamentat, com hem vist, en el seu idealisme temporal" (Blattner, W. D., *Heidegger's Temporal Idealism*, *op. cit.*, pàg. 290; també respecte això *cf. ibid.*, pàgs. 278, 293 i 290-291). Per Blattner, des de l'assumpció de la diferència ontològica, Heidegger és un idealista transcendent sobre el ser, però no sobre els ens. La comprensió del que són els ens depèn del *Dasein*, però els ens en si són independents del *Dasein*. El problema de Heidegger, segons Blattner, és que no se'n surt de derivar explicatòriament el temps ordinari de la temporalitat originària i fracassa el seu idealisme, portant-lo a una postura mística en les seves últimes obres. Finalment, d'acord amb el pragmatisme d'Okrent, la pregunta pel sentit el ser és una qüestió pragmàtica: "quines són les condicions necessàries per a ser un agent intencional?" (Okrent, M., *Heidegger's pragmatism*, *op. cit.*, pàg. 7), que és contestada, caient en un aporia, remuntant-se a una dimensió no-subjectiva, producte d'una argumentació transcendent basada en el verificacionisme. En aquest sentit, l'experiència del sentit del ser acaba essent, per Okrent, una experiència pragmàtica en el marc d'una metafísica subjectivista (*cf. ibid.*, pàgs. 3-10).

D'acord amb la nostra interpretació ontològica que està en les coordenades de Marzoa, assumint i aguditzant la visió de von Herrmann, defensem primer de tot que l'experiència del sentit del ser és una experiència transcendent, l'ontològica *per se*, per la qual cosa va més enllà de la dimensió subjectiva a la qual s'aferren els tres intèrprets per a legitimar la seva possibilitat. Segonament, per a nosaltres, les coses presents (els ens) en elles mateixes són independents de nosaltres no el sentit, tal com defensen aquests tres intèrprets, que puguin subsistir de forma independent de la nostra comprensió del ser. Més aviat, sostenim que la seva independència respecte el nostre ser, en base a la diferència ontològica, radica en el fet que depenen originàriament del ser que n'és la seva essència, i que transcendeix la nostra comprensió del ser que és, en darrera instància, manifestació del ser. Ara bé, tot i que els ens no depenen de nosaltres, es descobreixen determinats pel ser en el nostre ser, de manera que no pot existir un ens sense *Dasein*, tot i que són en tant que no-res ocults en el ser. En conclusió, d'acord amb la nostra meditació, l'experiència del sentit del ser no és comprensible de forma pròpia des d'una òptica realista (s'hi inclou el pragmatisme) o idealista.

<sup>358</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 45.

## 1.10

## Meditació 10: Desenvolupament del caràcter fenomenològic de l'experiència-qüestió<sup>359</sup>

Segons el que hem meditat, sabem que l'experiència-qüestió que estem desenvolupant es caracteritza essencialment per ser un fer-veure descobridor (*logos*) a mode d'escolta del que, estant ocult, es mostra en ell mateix: el fenomen (el qual tàcitament i de forma indirecta ja hem experimentat com el ser-temps protooriginari). Tal definició del fenomen, no obstant, malgrat s'ha desformalitzat ja una mica gràcies a l'aprofundiment significatiu del concepte *logos*, encara és massa general i no ens facilita l'assoliment del caràcter fenomenològic del fenomen. El perill, tot i que ja estem veient que el fenomen és el ser, és que, en virtut de la manca claredat, ens sigui fàcil caure sense adonar-nos l'errònia conceptualització vulgar el fenomen, és a dir, entendre'l de forma encoberta com a ens (confusió ontològica). Això, naturalment, ens barraria el camí en la possessió del concepte preliminar de la fenomenologia com a característica essencial de la fenomenologia autèntica intrínseca en el quefer de l'experiència-qüestió, i al mateix temps, ens n'impediria l'avenç.

La manca de concreció de la descripció formal de la fenomenologia a la qual hem arribat es fa patent en el que hem assumit de moment de forma explícita: l'experiència-qüestió és “un mode *tal* de captar els objectes, que tot el que es discuteix sobre ells ha de ser tractat en directa mostració i justificació”.<sup>360</sup> Escatint una mica aquesta definició es poden destacar una sèrie de trets formals: un, l'“objecte” a experimentar, el fenomen, no està delimitat; dos, és una experiència-procediment, una experiència-com, atès que no busca el què sinó el com mostrar i tractar el fenomen; tres, es considera sols allò en directa mostració-descobridora i legitimació [*direkter Aufweisung und direkter Ausweisung*],<sup>361</sup> i res d'aliè teòric previ, raó per la qual és una experiència purament descriptiva, tot i que no científica, que descriu doncs deixant-veure a

---

<sup>359</sup> Aquesta desena meditació comprèn els primers onze fragments de l'apartat C “El concepte preliminar de la Fenomenologia” del paràgraf 7 (*ibid.*, pàgs. 46-50).

<sup>360</sup> *Ibid.*, pàg. 46-47.

<sup>361</sup> Com expressa Rivera, aquestes dues paraules són fonamentals en la fenomenologia. *Aufweisung* significa mostració, exhibició, i *Ausweisung*, justificació, legitimació, acreditació (Rivera, J. E., “Notas del traductor”, *op. cit.*, pàg. 458). Menys tècnicament, segons nosaltres, la relació d'ambdós termes signifiquen aquesta mostració-descobridora que alhora es acreditadora-legitimadora de la visió d'allò que és, de la contemplació de la cosa, la qual es realitza en l'experiència ontològica fonamental. A nivell general no acceptem traduccions que acostin a un o als dos termes al significat de “demostrar” o “certificar” (vegeu Marini, pàg. 113 i Gaos, pàg. 45), ja que s'oposaria a la naturalesa de la mostració-descobridora a la qual es refereixen. Per tal d'emfasitzar la naturalesa descobridora incompatible amb res lligat a l'experiència empírica habitual, nosaltres hem decidit, influenciats per la traducció “mise en lumière et una legitimation directes” (B.-DeW., pàg. 97), vessar l'expressió *direkter Aufweisung und direkter Ausweisung* com “directa mostració-descobridora i legitimació”. Hem preferit “legitimació” a “justificació” per a evitar el màxim connotacions associades amb facilitat a l'experiència habitual. D'altra banda, la paraula “directa” no l'escrivim en plural perquè creiem que la conjunció “i” no separa com a activitats independents la mostració i la legitimació, sinó que, en realitat, és duen a terme cooriginàriament.

manera mostradora-desocultadora d'acord amb la forma de comparèixer d'allò evidenciat: el fenomen. Amb aquesta descripció, però, no ens hem allunyat de la significació vulgar del fenomen, ja que, com qui diu, això a experimentar pot ser l'ens. D'aquí que cal fer una passa més, ara de forma explícita, per tal de concretar des d'un punt vista originari el concepte formal de fenomen, la qual cosa ens ha de dur a la identificació manifesta del fenomen amb el ser en tant que tal. Semblant desformalització del concepte formal de fenomen és duta a terme en el rellevant tercer fragment de l'apartat C anomenat "El concepte preliminar de fenomenologia".<sup>362</sup> En ell experimentem plenament el concepte fenomenològic de fenomen que conforma, junt amb el concepte fenomenològic de *logos* meditat anteriorment, el concepte preliminar de fenomenologia, o sia, la fenomenologia entesa originàriament que constitueix la naturalesa pròpia de l'experiència-qüestió. El missatge clau, concretant i confirmant amb major transparència el que ja havíem experimentat indirectament, és que el fenomen que ha de ser deixat-veure de forma mostradora, i d'acord amb nosaltres, en l'experiència-qüestió, és el ser de l'ens: allò que, tot i quedant ocult en el que immediatament i regular es mostra, al mateix temps li és essencial i fonament. Altrament dit per Heidegger:

[...] allò que eminentment roman *ocult* o recau de nou en l'*encobriment*, solament es mostra '*dissimulat*', no és aquest o aquell ens, sinó, com ho han demostrat les consideracions anteriors, el *ser* de l'ens.<sup>363</sup>

Aquesta identitat entre el fenomen i el ser també es confirmada per la nota *a* del *Hüttenexemplar* en què afirma que el fenomen és la veritat del ser,<sup>364</sup> i més avall en el cinquè fragment del susdit apartat C: "el concepte fenomenològic de fenomen entén com allò que es mostra el ser de l'ens, el seu sentit, les seves modificacions i derivats".<sup>365</sup> Notem doncs com Heidegger ens remarca que el fenomen, allò a experimentar en l'experiència-qüestió, no és l'ens, no és el que concebem amb la significació vulgar del fenomen, sinó el ser,<sup>366</sup> i correlativament, el temps protooriginari. De fet, això ja ho havíem considerat amb anterioritat, malgrat que encara no ho havíem associat amb el fenomen. És a dir, el desenvolupament de l'experiència-qüestió ens està exigint la intensificació de la diferència ontològica que es despertà ja en l'inici del nostre meditar, i això comporta la distinció cada cop més clara del fenomen-ser de l'ens i l'ens, així com la relació

---

<sup>362</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 46.

<sup>363</sup> *Ibid.*, pàg. 47.

<sup>364</sup> *Ibid.*

<sup>365</sup> *Ibid.*, pàg. 48.

<sup>366</sup> D'acord amb Boehm i De Waelels, aquest és el moment crucial (localitzat al final del tercer fragment de l'apartat C "El concepte preliminar de fenomenologia") en el qual la fenomenologia se separa de la de Husserl (cf. Boehm, R., i Waelels, A. de, "Notes", *op. cit.*, pàg. 284). I per nosaltres alhora un avenç en l'experiència-qüestió!

essencial que mantenen. Fent això experimentem amb més força que l'experiència-qüestió és realment l'autèntica experiència fenomenològica.

D'altra banda, comprenem la raó per la qual la meditació heideggeriana no assentava des del principi l'equivalència fenomen-ser/temps protooriginari. Era una estratègia meditativa per tal que, sota la seva guia, lentament féssim i consolidéssim per nosaltres mateixos l'experiència fenomenològica del fenomen. En breu, el fenomen fenomenològicament parlant és el ser. I el que el caracteritza, en virtut de la seva riquesa originària de ser, és la seva naturalesa i forma de comparèixer, la qual expressa la seva diferència respecte l'ens, però alhora la relació essencial que hi ha entre ambdós. De manera que no sols el fenomen és el ser i compareix d'un mode peculiar (naturalesa formal del fenomen) que determina el caràcter descriptiu de l'experiència-qüestió, sinó, a més a més, com ja hem anat veient,<sup>367</sup> té una relació essencial amb l'ens del qual n'és el fonament, atès que, en el fons, el ser “pertany essencialment al que immediatament i regularment es mostra (l'ens), fins al punt de constituir el seu sentit i fonament”.<sup>368</sup>

Ara bé, la compleció de la concreció-desformalització del concepte fenomen no acaba aquí. Ens falta ara aprofundir en allò essencial en el fenomen-ser: la seva peculiar forma de comparèixer. Gràcies a això, recordem que no estem aprenent com fer ús de la metodologia que hauré d'aplicar *a posteriori* per a fer avançar l'experiència-qüestió, sinó ja hi estem immersos en ella tot fent-la avançar, i amb això ja preparant-nos per a la imminent anàlisi existencial. Així, doncs, ara l'assumpte és il·luminar la compareixença a manera de mostració ocultadora del fenomen-ser, la qual es concreta en l'esdevenir del fenomen en ens-aparença. Certament, que el ser apareix, i aparèixer significa mostrar-se de forma oculta com a ens. Com expressa Heidegger, hem de tenir clar que: “Encobriment és el contraconcepte de ‘fenomen’”.<sup>369</sup> D'acord amb això, reiterem, el fenomen (el ser de l'ens) s'encobreix automostrant-se, tot essent-ne sentit i fonament, en allò que no és com a donat immediatament i regularment, o sia, com a ens. L'encobriment més freqüent i perillós del ser és la “disimulació” [*Verstellung*]: “regularment ocorre que el que abans va estar descobert encara resulta visible, malgrat sols com aparença”.<sup>370</sup> Això explica justament que la pregunta pel ser, o sia, l'activació de l'experiència-qüestió que sortosament ara està en marxa i cal desplegar, s'hagués oblidat; en altres paraules, que “el ser pot quedar fins a tal punt encobert que arribi a ser oblidat, i d'aquesta manera emmudeixi tota pregunta sobre ell o

---

<sup>367</sup> Aquesta relació ser-ens en què, mantenint-se la diferència entre ambdós, l'ens és manifestació del ser, ja des de l'inici l'hem anat experimentant cada cop amb més intensitat. Es tracta, és clar, de l'experiència de la diferència ontològica. Tot i que contínuament, de forma implícita, Heidegger ens acara enfront la diferència ontològica, sí que és cert que s'inicia explícitament al començ de la segona meditació (cf. 1.2, pàg. 148-149) i rep un impuls potent a la novena (cf. 1.9, pàgs. 221-224).

<sup>368</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 47.

<sup>369</sup> *Ibid.*, pàg. 48.

<sup>370</sup> *Ibid.*

sobre el seu sentit”.<sup>371</sup> En aquí s’intensifica, i això òbviament forma part de l’evolució de l’experiència-qüestió, el nostre reconeixement de la facilitat d’oblidar el ser en virtut del seu autodinamisme mostrador-ocultador.

Ara bé, cal posar atenció, i ara ja som capaços de fer-ho amb més pregonesa, en la diferència ontològica; en efecte, al fet que l’aparença és fenomen, a saber, que l’ens és mostració privativa del ser, però sent el ser, ja que aquest es mostra com a ens. I l’important, tornem-hi, és que en l’ens no es manifesta el ser sinó que s’auto mostra, de manera que l’ens és ser: “[...] tant hi ha d’aparença, tant de ser”.<sup>372</sup> Altrament dit: el mostrar-se del fenomen no és un manifestar-se perquè és un mostrar-se que ja no amaga res darrere d’ell: “el ser de l’ens és el que menys pot ser concebut com quelcom ‘darrera’ del qual encara hi hauria una altra cosa que ‘no apareix’”.<sup>373</sup> En definitiva, no hi ha res darrere del ser de l’ens que quedi, com qui diu, amagat: “‘darrera’ dels fenòmens de la fenomenologia, per essència no hi ha cap altra cosa [...]”.<sup>374</sup> Així, ens és possible tenir experiència del ser des de l’ens, sempre i quan tinguem en compte que “des de l’ens” sempre vol dir “en l’ens”, com qui diu, fent transparent l’ens, atès que l’ens, en essència, és ser. Certament, ressurt el fet que l’experiència-qüestió s’ha d’adreçar a l’ens preliminarment perquè el ser es mostra ocultadament com a ens, però experimentant-lo originàriament portem a l’ocultació el ser. L’ens en el seu ser, doncs, no l’hem d’entendre com una fase prèvia de l’experiència del ser, més aviat en tant que el ser és ens, experimentem el ser atenent al fons ocult de l’ens. D’acord amb això, evidenciem novament que l’experiència-qüestió no és un transitar de l’ens al ser, un pas primer a l’ens, i després de l’ens, un altre pas al ser; altrament, doncs, en virtut del fet que l’ens és ser no mostrat tal com és en ell mateix, a nivell essencial és una experiència simultània de l’ens i d’allò ocult que li és essencial: ser-temps protooriginari.

Així les coses, cal que tinguem ben present, ja que serà trajecte de la futura analítica existencial, que l’ens que som nosaltres, el que caracteritza la nostra forma de ser habitual, la corrent-vaga de la quotidianitat, no és res més que l’auto mostració oculta del ser.<sup>375</sup> En efecte, el ser s’oculta en l’ens en la forma de ser quotidiana en què vivim en la nostra vida de cada dia, en la qual el malentendem tot interpretant-lo com a ens. Perquè recordem que el ser de l’ens és visible en la seva aparença quan apareix com allò que no és en ell mateix, o sia, apareix com a ens.

---

<sup>371</sup> *Ibid.*, pàg. 47.

<sup>372</sup> *Ibid.*, pàg. 48.

<sup>373</sup> *Ibid.*

<sup>374</sup> *Ibid.*

<sup>375</sup> Com expressa Marzoa, l’experiència-qüestió es durà a terme en aquesta pèrdua del ser ocultant-se com a ens, o sia, en la rellevància, que és la tematització de les coses en què prenen rellevància les coses i que és el resultat de l’auto mostració ocultadora del ser: “[...] que la rellevància és la pèrdua o de que això sols succeeix perdent-se” (Marzoa, F. M., *Heidegger y su tiempo, op. cit.*, pàg. 14) i “no es tracta de cap dualitat de significats en la paraula ‘ser’, sinó que l’únic significat d’aquesta paraula està justament en la xarnera –en el caràcter doble [‘la ‘doble’]– d’allò que la rellevància és pèrdua, que la distància o el joc té lloc en tant que a la vegada s’esfuma” (*ibid.*, pàg. 15).

Segons això, en tant que nosaltres som ens privilegiats en virtut de la nostra constitució òntica-ontològica, o sia, pel fet de tenir una relació de ser en el nostre ser amb el ser, és coherent que el nostre ser quotidià sigui el camí-objectiu d'anàlisi a l'hora de desenvolupar l'experiència-qüestió. D'aquesta manera, enfortim l'experiència de la necessitat i la ineludibilitat d'analitzar originàriament molt més a fons en un futur proper el nostre ser quotidià a través de l'analítica existenciària, la qual cosa portarà en si la penetració originària d'aquesta dissimulació del ser quant a ens resultant de la dinàmica interpretativa del nostre ser quotidià.

Aquesta idiosincràtica i dissimuladora forma de comparèixer del ser determina, d'entrada, que l'experiència-qüestió tingui un caràcter descriptiu-mostratiu. Que d'allò que es tracta en la nostra experiència és de tirar endavant un deixar-veure de forma mostrativa-descobridora allò ocultat i essencial en l'ens que ens apareix immediatament i habitual: el ser. Per això haurem de ser cauts en el sentit que ens haurem de cenyir escrupolosament al camí-direcció que ens doni accés a la mostració ocultant del ser com a ens. "D'aquí se segueix que tant el punt de partida de l'anàlisi, com l'accés al fenomen i la penetració a través dels encobriments dominants requereixin una particular precaució".<sup>376</sup> Aquesta precaució és la que ha imperat en les meditacions que hem realitzat fins ara, en les quals precisament s'ha concretat com l'ens *Dasein* en la seva quotidianitat mitjana és l'autoostració del ser com a ens privilegiat i, per tant, base del punt de partida de l'analítica existenciària. En conclusió, l'efectuació de l'experiència-qüestió, en tant que fenomenològica, a través del desenrotllament de l'analítica existenciària, ens permetrà l'experiència del ser-temps protooriginari sempre des de i en l'ens quotidià que som nosaltres, ja que, en darrer terme, l'ens és la forma de comparèixer, tot i que oculta, del ser, i consegüentment la manera en la qual ens és accessible.

A més a més, a causa d'aquesta naturalesa encobridora del ser, hem de prevenir-nos contra el fet que el ser, de manera natural, se'ns estarà escapant permanentment determinant-nos a comprendre'l des d'un fosc sentit del ser, o sia, des del temps vulgar, de manera que confonent-nos ontològicament l'interpretem com a ens. Això és el que ha passat al llarg de la història de la filosofia en les ontologies tradicionals fins i tot més rellevants. Per evitar-ho ens és necessari no pretendre que la nostra investigació sobre el ser, per dir-ho així, retingui o capturi representativament de forma condensada allò que és el ser, sinó, altrament, ens hi hem d'atansar ben a prop per mitjà d'una espècie de reconeixement.<sup>377</sup> En aquest palesem que és una mena de

<sup>376</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 49.

<sup>377</sup> Seguint a Marzoa, entenem que l'experiència del sentit del ser no és un pensar, més aviat una experiència-reconeixement d'allò que permanentment se sostrau: "Succedeix, contràriament, que el 'no' del 'no-pensat' és fidelitat a la 'cosa mateixa', i no és en absolut actuació de la filosofia com actitud humana. Això que es tracta de reconèixer, *aion, moira, alethein*, sols es manifesta en tant que allò que se sostrau. Reconèixer-ho significa reconèixer el seu sostraire's [...]" (Marzoa, F. M., *Heidegger y su tiempo, op. cit.*, pàg. 39). Ara bé, a diferència de Marzoa, nosaltres sostenim que el que primitivament se sostrau no és el sentit del ser, sinó allò que és la possibilitat originària del sentit



reconeixement-immersió en i de la naturalesa transcendental i escàpola de l'àmbit de no-res del ser, que no suposa cap idea, conclusió o definició amb què poden ser concebibles els ens. Per això és cabdal la destrucció ontològica implícita, ja que gràcies a l'apropiació originària a la qual ens compelm, intensifiquem l'aclariment del sentit del ser i accedim a allò que s'escapa permanentment: el ser. Però, alerta!, d'aquesta experiència del ser no en resultarà un coneixement fixat i estable a mode de conceptual, sinó més aviat una experiència insondable<sup>378</sup> a mode reconeixedor-mostratiu.

Amb tot, Heidegger accentua que malgrat que l'experiència fenomenològica en què estem embrancats és una peculiar visió mostrativa absent de representació, no té res en comú amb una il·luminació de caràcter místic o religiós, ni en general, amb cap coneixement casual i directe. Puix que “la idea d'una aprehensió i explicació ‘originària’ a la vegada que ‘intuïtiva’ dels fenòmens [l'experiència del sentit del ser] implica exactament el contrari de la ingenuïtat d'una ‘visió’ fortuïta, ‘immediata’ i impensada”.<sup>379</sup> Primer de tot, l'experiència-qüestió no és en absolut fortuïta perquè és una possibilitat de ser necessària en el nostre ser a causa del seu caràcter destinat. En aquest sentit, no pot no succeir-nos per atzar, si ens succeeix és perquè s'havia de desplegar del nostre ser. Tampoc no és immediata, ja que necessita una preparació i elaboració, l'efectuació de les quals s'està duent a terme a manera introductòria en les meditacions presents. I, finalment, no és irreflexiva, ja que ella és el reflex de l'exercici del pensar més profund, l'expressió de l'autèntic pensar: l'ontologia fenomenològica. Però sí que és originària i intuïtiva. Originària en el sentit que es dirigeix a allò essencial, que descobreix originàriament el ser dels ens en i des del sentit del ser. I intuïtiva perquè, en el fons, consisteix en un acte-visió fenomenològic<sup>380</sup> en què, transparents a la distinció ontològica, en comptes de reflexionar des de

---

del ser en tant que la seva manifestació: el temps protooriginari.

<sup>378</sup> L'experiència-qüestió, com ja hem explicat, no finalitza. Atès que la seva realització implica sempre l'obertura de nous horitzons, a saber, és insondable. Llavors és natural que el resultat d'aquesta experiència sigui l'atenyiment de no-res. Un no-res que reflecteix la naturalesa transcendent, escàpola i plena del ser, com també que en la immersió experimental en el si de la qual no hi albirem cap final, sols abisme de no-ser impossible permanentment d'empunyar representativament.

<sup>379</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 49 [claudàtors de l'autor].

<sup>380</sup> Així doncs, el veure de l'experiència-qüestió és, essencialment, un veure fenomenològic (com Heidegger l'anomenava, una ‘mirada fenomenològica’) en què es compleix intuïtivament allò inaparent: el sentit del ser i del ser (cf. 1.2, n. 37, pàg. 149). Ara bé, tal com expressa Masís, aquesta “fenomenologia de l'inaparent” (expressió, “*Phänomenologie des Unscheinbaren*”, usada pel mateix Heidegger el 1973 en una carta a R. Munier, cf. J-L. Marion, J-L., *Reduction and Givenness. Investigations of Husserl, Heidegger and Phenomenology*, Northwestern University Press, 1988, pàg. 60) pot semblar erròniament aporètica. No obstant això, el que l'experiència-qüestió ens permetrà posar en clar és que el caràcter aporètic i, en conseqüència, l'afirmació que l'experiència ontològica-fenomenològica a *Ser i temps* no és viable, es deu a una mala comprensió de la naturalesa del que investigarem: el ser. Ja veiem, tot i que veurem més a fons, i això de forma fenomenològica, que justament l'àmbit del ser no és un *nihil negativum*, sinó l'oblidat àmbit no-temàtic del no-res. Per això, del que es tracta de fer és de descriure fenomenològicament el no-res del ser, és clar, amb una visió especial, la fenomenològica, que sense convertir en tema deixa que el no-res resplendeixi en el mateix ens quant a essencial a aquest (cf. Masís, J., “Pensar el Desierto Contra el Desierto...”, *op. cit.*, pàgs. 10-11); també, considerar altre cop les idees de Marzoa i Leyte, (cf. 1.2, n. 41 i 66, pàgs. 150 i 154, respectivament).

la lògica quotidiana, “penetrem” d’una forma no-representativa en profunditat en la “unitat de comprensió del ser”.

Tal visió de l’experiència-qüestió requereix la tinença de conceptes que justament facin transparent l’ocult àmbit del ser romanent en l’ens per mitjà de l’execució d’un acte desocultador originari. Heidegger els anomena conceptes fenomenològics, i segons el nostre punt de vista, ja hem estat testimoni de l’efectivitat d’un, bé que de forma introductòria perquè falta ser desenvolupat en la futura analítica existenciària. Parlem del concepte preliminar de l’existència que ens ha auxiliat en la l’inici d’una caracterització inicial més essencial del nostre ser. Aquest i altres tipus de conceptes que l’experiència ontològica ens conduirà a fer servir ens traslladen a les coses mateixes en reexecutar l’acte descobridor,<sup>381</sup> això és, a experimentar progressivament de forma desocultadora el ser dels ens als quals es refereixen precisament els conceptes ontològics.<sup>382</sup> Naturalment, per a fer això hem d’anar més enllà de la comprensió lingüística immediata de caire habitual vehiculada a través del llenguatge i que atén als ens representats. Tal destorb, però, no és tan fàcil d’evitar, i això n’hem de ser conscients. Sempre estem en perill d’extraviar-nos anant a parar a la comoditat de la comprensió corrent-vaga perquè, en el fons, la naturalesa del ser és escàpola, s’oculta-defugint.<sup>383</sup> En efecte, “els conceptes i les proposicions fenomenològics originàriament extrets, estan exposats, pel fet mateix de comunicar-se en forma d’enunciat, a la possibilitat de desvirtuar-se”.<sup>384</sup> I en aquí rau la dificultat de l’experiència fenomenològica: preservar el caràcter originari dels conceptes fenomenològics.

Precisament, atesa la naturalesa encobridora i fugitiva de la forma de compareixença del sentit del ser i la dificultat que accentua Heidegger a l’hora de mantenir l’originarietat dels conceptes referents a l’àmbit del sentit del ser (altrament dit: de garantir l’actitud pròpiament fenomenològica de l’experiència-qüestió), justifica l’inevitable escapament esporàdic del sentit del ser inherent a la pròpia experiència heideggeriana. Ens expliquem: considerem que la nostra

---

<sup>381</sup> En efecte, l’experiència-qüestió descobreix en l’execució de la seva experimentació-descobriments, de manera que s’entenen els conceptes ontològics des del seu sorgir necessari de les coses mateixes. Altrament, l’experiència quotidiana no executa aquest acte de descobriments, o sia, “no garanteix que qui llegeix i comprèn [que qui experimenta] torni a executar l’acte descobridor originari”. Cf. Rivera, J. E., “Notas del traductor” *op. cit.*, pàg. 458 [claudàtors de l’autor].

<sup>382</sup> De fet, com ja veurem de forma més viva, és incorrecte parlar, en l’estadi inicial i embrionari del concepte, de concepte ontològic. En realitat els conceptes ontològics, en la seva fase inicial de maduració-descobriments, són conceptes preontològics. De manera que tot concepte ontològic és un desenvolupament d’un concepte preontològic. La revelació d’allò ontològic, en ser el més llunyà, precisament requereix investigació, mentre que allò preontològic és la base de la qual partim i ens guia en la investigació per atènyer els conceptes ontològics. Això ho veurem imminentment a propòsit dels conceptes preontològics (també *a priori* o formals) de l’existència i del ser-en-el-món, els quals caldrà, sota el seu guiatge, i en el fons, de la inclinació del ser-temps protooriginari essencial a ells, desformalitzar i que esdevinguin ontològics.

<sup>383</sup> Com Marzoa expressava de forma diàfana, del sentit del ser, allò preguntat-experimentat, mai se’n pot tenir una resposta, sinó una experiència d’un “escapament”: “[...] no és motiu de la pregunta allò en el qual senzillament s’està; és qüestió allò que d’alguna manera s’escapa o es perd” (Marzoa, F. M., *Heidegger y su tiempo*, *op. cit.*, pàg. 11).

<sup>384</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 49.

investigació fenomenològica ens ensenya, d'una banda, que tenint en compte la dificultat de referir-se a l'àmbit del ser a través d'un llenguatge escrit d'arrel representativa, a vegades Heidegger, sobretot quan es proposa explicar-nos esquemàticament i de forma simple el procés de l'experiència-qüestió, s'expressa una mica equívocament,<sup>385</sup> la qual cosa ens assenjala un cert defugiment del sentit del ser.

El nostre filòsof mateix reconeix la possibilitat que la seva obra caigui en dificultats d'aquest tipus: “la possibilitat de l'anquilosament i que es torni inaprehensible [*Ungriffigkeit*] el que originàriament estava a ‘l'abast de la mà’ acompanya al treball concret de la fenomenologia mateixa”.<sup>386</sup> Però d'altra banda, també hem d'observar que, en vista de la naturalesa fenomenològica del ser, això és plenament normal, i que tot i que el nostre pensador podria haver emprat unes expressions més adequades al terreny ontològic, no obstant, una lectura atenta de les seves meditacions permet copsar la “unitat de comprensió del ser” i, essencialment la veu del ser, que transpira guiant exitosament el despertar i desenvolupament de l'experiència-qüestió. En tot cas, ens sembla que Heidegger testimonieja el repte incòmode que porta en si la descripció d'una experiència fenomenològica autèntica, la de “fer-la crítica davant de si mateixa en un sentit positiu”.<sup>387</sup> Repetim: segons el nostre punt de vista, les petites equivocitats d'aquestes meditacions elementals són plenament normals atenent la peculiaritat i dificultat del desenvolupament d'una autèntica fenomenologia: l'experiència-qüestió. Al mateix temps, el nivell meditatiu al qual hem arribat també ens convenç que la nostra investigació dialogant amb la meditació heideggeriana és pròpiament fenomenològica, o altrament dit, que estem desenvolupant satisfactòriament l'experiència-qüestió. Un indicatiu estriba en el fet que, dialogant amb la investigació fenomenològica heideggeriana, estem essent empesos per l'experiència-qüestió a ser crítics amb l'experiència fenomenològica de Heidegger.

Finalment, la naturalesa encobridora del ser ens instiga a repensar l'únic tipus de resposta que pot tenir el pregunta que s'hi adreça: l'experiència-resposta. Ens hem de treure del cap categòricament la cerca d'una resposta convencional, ja que no hi ha cap cosa a ser retinguda, empunyable, posseïda, mitjançant un conjunt de representacions enunciables fixes en la nostra ment. Sols, contràriament, ens “trobarem” l'àmbit del no-objectivable: la transcendència del no-res, allò no-ens, o sigui, temps originari-protooriginari que encobrint-se se'ns fa visible esdevenint ens-aparença.

---

<sup>385</sup> Si no es va en compte, expressions com “a partir de” (cf. 1.2, n. 37, pàg. 149), “caràcter provisional” de l'experiència-qüestió (cf. 1.1, nota 23, pàg. 146), “l'anàlisi existencial prepara” (cf. 1.6, n. 260, pàg. 204) [subratllat de l'autor] i d'altres, poden donar peu a negligir la “unitat de comprensió del ser”, i en correlació, a ometre el fonament de la viabilitat de l'èxit de l'experiència-qüestió.

<sup>386</sup> *Ibid.*

<sup>387</sup> *Ibid.*

## 1.11

Meditació 11: L'experiència-qüestió com a  
filosofia-ontologia fenomenològica<sup>388</sup>

És veritat que l'experiència de la desformalització del concepte “fenomen” a partir de la dilucidació fenomenològica del concepte “*logos*” i “fenomen”, i la distinció d'aquest del concepte vulgar de “fenomen”, ens ha permès tenir un coneixement més clar que l'experiència-qüestió és l'experiència ontològica fonamental i la pròpiament fenomenològica. Però, tot i això, encara hem d'aprofundir més en la relació essencial que hi ha entre la nostra experiència, l'ontologia fonamental i la fenomenologia.

Primer de tot, no hem de vacil·lar gens ni mica que l'ontologia, l'experiència-qüestió, és fenomenologia pel fet que “l'ontologia sols és possible com a fenomenologia”.<sup>389</sup> I això perquè, com ja hem vist, la via d'accés real al sentit del ser i al ser és fenomenològica. Com expressa Heidegger: “Fenomenologia és el mode d'accés i de determinació evidenciant del que ha de constituir el tema de l'ontologia [el tema de l'experiència-qüestió: el ser]”.<sup>390</sup> Però encara, si no volem caure en el parany de la nostra quotidianitat comprensiva, hem de ser més precisos: la nostra experiència ontològica no és sols ontologia, sinó ontologia fonamental. La raó és la següent: en lloc d'intentar adreçar-nos directament al ser en general concebent-lo com a ens tal com fa la metafísica, la nostra direcció s'encamina a l'àmbit de comprensió del ser, el sentit del ser, des de i en on se'ns fa accessible el ser com no-ens. Això palesa, a més, com la destrucció de la història de l'ontologia que hem experimentat des de l'inici del meditar i que interpretem que continuarà en l'analítica existencial, és una destrucció fenomenològica, és a dir, és el desplegament concret inicial del procediment fenomenològic que impregna l'avenç de l'experiència-qüestió. A més a més, i d'enorme rellevància, Heidegger ens insisteix que aquesta experiència ontològica fonamental es realitza en l'experiència del nostre ser com a *Dasein* que som en virtut del nostre caràcter distingit òntic-ontològicament.

En fer l'aclariment de les tasques de l'ontologia, va sorgir la necessitat d'una ontologia fonamental; aquesta té com a tema l'ens òntic-ontològicament privilegiat (el *Dasein*), i d'aquesta manera es veu enfrontada al problema cardinal, això és, a la pregunta pel sentit del ser en quant a tal [*die Frage nach*

---

<sup>388</sup> Aquesta onzena meditació abraça els tres darrers fragments del paràgraf 7 (*ibid.*, pàgs. 50-52).

<sup>389</sup> *Ibid.* pàg. 48.

<sup>390</sup> *Ibid.* [claudàtors de l'autor].

*dem Sinn von Sein überhaupt*<sup>391</sup>].<sup>392</sup>

Aquesta ja experimentada ineludibilitat de la investigació-experiència del sentit del nostre ser s'accentua màximament quan aquesta meditació ens estimula, tot recolzant-se amb el guanyat en les reflexions a propòsit del fenomen i el *logos*, a concretar més de què tracta la descripció fenomenològica intrínseca a l'experiència-qüestió. La resposta contundent del filòsof alemany és: "el sentit de la descripció fenomenològica en tant que mètode és el de la *interpretació* [*Auslegung*]"<sup>393</sup>.

D'acord amb això, l'experiència-qüestió, en tant que descripció fenomenològica (que deixa-veure) és interpretació.<sup>394</sup> És un *logos*, un parlar interpretatiu-descobridor en què se'ns mostra el ser-temps protooriginari des de i en el temps originari, o sia, des de l'aclariment del sentit del ser (la temporareïtat) en la comprensió del ser que ens pertany (sentit del nostre ser: temporalitat) que és l'expressió essencial del que som. Ara bé, semblant interpretació, que en un grau inicial ja estem efectuant, no la veiem amb claredat. Una major claror només l'aportarà més endavant la implementació de la futura analítica existenciària, gràcies a la qual aconseguirem aclarir més la interpretació del nostre ser i del ser, i comprendre més diàfanament el significat de la interpretació fenomenològica hermenèutica inherent a la nostra experiència.<sup>395</sup>

---

<sup>391</sup> Ens sembla interessant recalcar el que Marini insisteix: "Überhaupt pot ser traduïda de moltíssimes maneres però, no obstant tal varietat de sentits i de usos, en la locució *Sein überhaupt* i en tota determinació existenciària de ser en la qual es recorre, a *Ser i temps* l'expressió va traduïda com 'en quant a tal/com a tal/en absolut', exclouent una generalitat que és precisament *sota iudice* en tota la terminologia de *Ser i temps*" (Marini, A., "Tradurre « Sein und Zeit », a: Heidegger, M., *Essere et tempo*, Mondadori, Milà, 2006, pàg. 1361). Ja el mateix Heidegger en la nota del *Hüttenexemplar* remarca que *überhaupt* no fa referència a un gènere, al ser entès a mode d'ens general (Heidegger, M., GA 2, pàg. 50, a). Per aquesta raó, en virtut de la importància que allò del que es tracta de treure a la llum és el ser en general, però no en el sentit representatiu de general com a gènere que l'associa a l'ens, ens semblen inescients per vagues la majoria de traduccions de *überhaupt* amb la connotació de "en general" (Stamb., pàg. 35; Mac.-R., pàg. 61; Gaos, pàg. 48; Vezin, pàg. 38; B.-DeW., pàg. 55; Mart., pàg. 49; Volpi, pàg. 53). En canvi, l'alternativa de "in assoluto" (Marini, pàg. 121) no ens sembla equívoca, per bé que optem per "en cuanto tal" (Rivera, pàg. 57) per la seva precisió i no equívocitat. L'objectiu important és justament ser transparent a aquesta universalitat no-genèrica del ser que ja hem experimentat en la primera meditació, i en endavant a mesura que hem anat avançant l'experiència-qüestió tot aprofundint en la diferència ontològica l'hem fet cada cop més transparent. Justament, el fet que la dimensió del ser és transcendència absent de generalitat còsica, ens porta en l'avenç de l'experiència-qüestió a adonar-nos que no hi ha cap contingut a experimentar-representar, sinó més aviat pur no-res.

<sup>392</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 50.

<sup>393</sup> *Ibid.*

<sup>394</sup> El fet que el mode de procedir de l'experiència-qüestió sigui hermenèutic i no teòric-reflexiu dona lloc al gir hermenèutic de la filosofia. Això és el resultat del desplegament de les potencialitats de la fenomenologia que porta al concepte preliminar de fenomenologia, el qual implica la concreció del principi husserlià "a les coses mateixes" i permet el pas d'una fenomenologia reflexiva, la de Husserl, a una d'hermenèutica, la de l'experiència-qüestió. Von Herrmann interpreta aquesta accentuació hermenèutica de la fenomenologia heideggeriana en oposició al caràcter reflexiu de la fenomenologia husserliana, defensant que la fenomenologia de Husserl es determina a partir d'una actitud de tall teòric i reflexiu, mentre que la versió heideggeriana de la fenomenologia es caracteritza per una dimensió atèrica i prereflexiva (cf. Herrmann, F.-W. von, *Der Begriff der Phänomenologie bei Husserl und Heidegger*, op. cit.

<sup>395</sup> Per tant, estem d'acord amb Greisch que, en el moment de la meditació en el qual ens trobem, no podem encara comprendre bé el significat profund del caràcter hermenèutic de l'experiència que estem vivint. Com l'interpret francès expressa: "nosaltres descobrirem progressivament l'abast considerable d'aquesta tesi [que la fenomenologia del *Dasein* és hermenèutica]. Caldrà per això d'entrada clarificar el sentit exacte del mot *Auslegung* ('explicitació')

El *loyos* de la fenomenologia del *Dasein* té el caràcter de l'*ermeveuein*, pel qual li són *anunciats* a la comprensió del ser que es pròpia del *Dasein* mateix l'autèntic sentit del ser i les estructures fonamentals del seu propi ser.<sup>396</sup>

Així les coses, l'experiència del sentit del ser és la mateixa fenomenologia del *Dasein*, i per consegüent, és interpretant el nostre ser quan se'ns obrirà la "unitat de comprensió del ser" i, en el fondo, el ser-temps protooriginari. Això significa que l'èxit de l'experiència-qüestió recolza, tot i que no originàriament, en experimentar a fons el nostre ser, la temporalitat, la qual cosa és allò al qual el pròleg i la introducció de *Ser i temps* ens estant encaminant i preparant de formes diferents.

Certament, de forma diàfana a través del passatge citat de més amunt experimentem el vincle íntim, o més exactament, essencial, entre el sentit del nostre ser i el sentit del ser, i amb això de la "unitat de comprensió del ser" que fonamenta l'accés del primer al segon. A més, aquesta experiència queda encara més enfortida amb la relació explícita que s'estableix entre ambdós en l'expressió "pel desocultament del sentit del ser i de les estructures fonamentals del *Dasein* [...]".<sup>397</sup> Fixem-nos que Heidegger de cap manera uneix el sentit del nostre ser i el sentit del ser sinó que, tal com ja quedava clar en les anteriors meditacions inicials, són ja una unitat essencial, de manera que la temporalitat és "indret" de la comprensió i obertura l'horitzó originari de la investigació ontològica, el sentit del ser. Però, de més a més, no sols ratifiquem experimentalment que l'experiència del sentit del nostre ser i del ser és simultània, i això en virtut de la "unitat de comprensió del ser", sinó que en contacte profund en el nostre ser experimentem el sentit de la nostra existència, del nostre propi ser. D'aquí que ja entreveiem que la intensitat de l'experiència del nostre ser augmentarà vertiginosament en el decurs futur de l'"analítica de l'existencialitat de l'existència".<sup>398</sup> És a dir: a mesura que tot accedint al fondo del sentit del nostre ser ho fem també al del sentit del ser, alhora i de forma paral·lela experimentem de forma progressiva i cada cop més plena el nostre propi ser, el que som realment.

Amb altres paraules, com ja reflexionàvem en la tercera i cinquena meditacions,<sup>399</sup> l'experiència-qüestió ens singularitza, ens fa ser el que som pròpiament, i això, pel que ens avisa Heidegger, ho constatarem a mesura que avancem en el desenvolupament de l'analítica existencial. A resultes d'això, s'enforteix el nostre convenciment que, d'alguna forma en aquesta experiència que estem desplegant ens "juguem", per dir-ho així, el nostre ser. I això per

---

que no és pas totalment sinònim d'interpretació [*interprétation*], però que s'oposa més clarament al terme reflexió [*reflection*], tal com l'entén Husserl" (Greisch, J., *Ontologie et temporalité, op. cit.*, pàg. 108) [claudàtors de l'autor].

<sup>396</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 50.

<sup>397</sup> *Ibid.*

<sup>398</sup> *Ibid.*

<sup>399</sup> Cf. 1.3, pàg. 165 (especialment n. 116) i 170-171.

què? Doncs perquè som més transparents a aquesta relació pràctica agonística que bateja en el nostre ser en relació al que hem de ser. Però, alhora, ja és prou forta la nostra convicció que això, l'experiència ontològica en què ens apropiem del que som, no es deu exclusivament a la nostra voluntat, sinó més aviat a l'influx del ser en el nostre ser en el qual està enclòs que estiguem ara precisament experimentant com la nostra singularització real depèn del desplegament de l'experiència-qüestió.<sup>400</sup> En efecte, aquesta porta en si l'assoliment de la nostra singularitat i especificitat existencial, o sia, del nostre ser propi que ens identifica essencialment de forma original, i això essencialment pel fet que ens trasllada a la transcendència del nostre ser. En paraules de Heidegger: “La transcendència del ser del *Dasein* és una transcendència privilegiada, posat que en ella es dona la possibilitat i la necessitat de la més radical individuació [*radikalsten Individuation*]”.<sup>401</sup>

Concretament, d'acord amb nosaltres, aquest procés d'individuació que ha començat en aquestes meditacions inicials, serà aprofundit en l'analítica existencial a través de la intensificació del trànsit progressiu d'una forma de ser comprensiva-interpretativa impròpia de la quotidianitat a una forma de ser comprensiva-interpretativa originària associada a una forma de ser pròpia, la qual cosa, arribarà a canviar la nostra forma de pensar i estil de vida. Ara bé, és menester tenir en compte que aquesta radical individuació no es pot confondre amb una individualització psíquica de tipus òntica, ja que es tracta de l'àmbit del ser al qual pertanyem i ens és propi. En efecte, no ens delimitem més intensament com a esfera interna (subjecte) respecte a un exterior, sinó més aviat ens apropiem del ser que és nostre. Per aquesta raó, la individuació, en comptes de significar-la com a individualització, bé que n'és l'essència d'aquesta, és, com ja hem comentat, una singularització.<sup>402</sup>

Atenent la transcendència del nostre ser, Heidegger ens empenya a “gratar” encara més originàriament en la diferència ontològica tot cospant la rellevància del progrés de dilucidació de la diferència ontològica en el desenvolupament de l'experiència-qüestió.<sup>403</sup> Com ja ho havia fet

---

<sup>400</sup> Reiterem, com es concretarà més endavant en les meditacions de desenvolupament, que la convicció d'aquest lligam entre l'experiència-qüestió i la realització plena del nostre ser s'insereix en la lectura d'Adrián de *Ser i temps* des de la perspectiva de la cura de si, en què s'entén que en aquesta obra “es tracta de desplegar la possibilitat d'un si mateix més intens, essencial i propi [...]” (Adrián, J., “‘Ser y tiempo’ y la tradición del cuidado de sí”, *op. cit.*, pàg. 99).

<sup>401</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 51.

<sup>402</sup> Estem d'acord amb la crítica de Páez dirigeix a Dreyfus i a d'altres intèrprets que consideren que el *Dasein* s'esgota en la forma de vida humana quotidiana, és a dir, que la singularitat del *Dasein* equival a la seva individualitat. Realment, i d'acord amb Páez, “el *Dasein* designa un ens amb una forma de ser singular (singularitzada i apropiada en l'existir propi), que trobem d'entrada en l'àmbit humà, i que no s'esgota amb el que pensem sota el terme ‘individu’ o forma de ser ‘individual’” (Páez, R., *La qüestió del món (1927/1930)*, *op. cit.*, pàg. 71; *cf.*, a més, pàgs. 72-76). En aquest sentit, defensem que l'experiència-qüestió és un procés en marxa de singularització desplegat en transcendir-nos, dut a terme en l'existència d'aquí i ara, que ens permet apropiari-nos de la nostra pròpia constitució ontològica: del que som, des de i en el qual es forja la individualització.

<sup>403</sup> Es torna a palesar com Heidegger medita aprofundint en espiral (cercle ontològic o comprensió hermenèutica), que alhora vol dir també, com l'experiència-qüestió avança a través d'un augment de comprensió en espiral. En el

amb força en la segona meditació,<sup>404</sup> el filòsof alemany recalca que “el ser, com a tema fonamental de la filosofia, no és un gènere de l’ens, però concerneix a tot ens”.<sup>405</sup> Per tant, malgrat que el ser i l’ens es distingeixen, el ser és l’essència de l’ens i aquest la mostració privativa del ser. No podem doncs copsar el ser sota cap determinació òntica, o dit altrament, el ser no s’esgota en una determinació òntica, perquè la seva naturalesa no és òntica, a pesar que es mostri així. Certament, té una naturalesa que, en el fons, està més enllà de l’ens perquè és de caire transcendental: “*Ser és el transcendens pur i simple*”.<sup>406</sup> Ara bé, tal com aclareix en una nota dels *Huttenexemplar*,<sup>407</sup> el ser és transcendència, però no entesa a la manera metafísica tradicional grega-platònica i escolàstica, “sinó transcendència en tant que l’extàtic-temporalitat-temporareïtat [*das Ekstatische-Zeitlichkeit-Temporälität*]”.<sup>408</sup> En efecte, la diferència ontològica se’ns presenta en el seu punt més culminant des de l’inici del camí meditatiu, i així fa un salt l’experiència-qüestió, ja que ens sentim compel·lits a no dubtar el més mínim que el ser no és un ens, sinó que el transcendeix. I això no vol dir que el ser, essent transcendència, quedi esgotat a nivell d’essència en la transcendència, o sia, no vol dir que el ser equivalgui a la transcendència (l’extàtic-temporalitat-temporareïtat), ja que “però transcendència des de la veritat del ser”.<sup>409</sup> Segons això, en veritat, experimentem que la transcendència, *l’exstatische-Zeitlichkeit-Temporalität*, és l’expressió amb terminologia heideggeriana de la “unitat de comprensió del ser” en què radica ocultament i de forma essencial el ser-temps protooriginari que equivaldria a la susdita veritat del ser.

Així que el ser, en el fons, és la font originària de la transcendència de la “unitat de comprensió del ser” a la qual estem vinculats essencialment des de i en el nostre ser.<sup>410</sup> En aquí, doncs, tornem a veure la relació essencial entre el sentit del nostre ser i el sentit del ser, atès que la temporalitat, el sentit del nostre ser, forma a mode extàtic una unitat amb la temporareïtat, el sentit del ser, o sia, pel que podem interpretar de moment, que el sentit del nostre ser és al mateix temps en i a fora del sentit del ser. Nogensmenys, la unitat essencial a mode extàtic de la

---

fons, cada una de les meditacions que anem recorrent, van reprement cada cop amb més fondària els distints conceptes ontològics la comprensió dels quals són crucials per l’avenç de l’experiència-qüestió, o sia, anem descobrint a poc a poc les coses mateixes de les quals sorgeixen els conceptes ontològics com ser, sentit del ser, la diferència ontològica, “la unitat de comprensió del ser”, la unitat temporareïtat-temporalitat, la destrucció ontològica, la no-arbitrarietat, el caràcter insondable del ser, etc.

<sup>404</sup> Cf. 1.2, pàgs. 147-149.

<sup>405</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 51.

<sup>406</sup> *Ibid.*

<sup>407</sup> *Ibid.*, a.

<sup>408</sup> *Ibid.*

<sup>409</sup> *Ibid.*

<sup>410</sup> D’acord amb Dastur, la transcendència del ser reflecteix el lligam essencial entre el ser comprensiu del *Dasein* i el ser: “la problemàtica de la transcendència permet doncs de fer visible aquest més enllà del ser que constitueix l’horitzó de la seva comprensibilitat sense abandonar l’esfera’ del *Dasein* [...]” (Dastur, F., *Heidegger et la question du temps*, op. cit., pàg. 100). Nogensmenys, a pesar de la connexió essencial entre el nostre ser i el ser, discrepem de Dastur del fet que aquest no-abandonament de l’esfera del *Dasein* impliqui l’anul·lació de la independència del ser.



temporalitat i temporareïtat es distingeixen de la riquesa de ser del ser, essent aquest l'essència d'aquells.<sup>411</sup>

D'acord amb la transcendència del ser i del nostre ser no hi ha cap dubte que l'experiència-qüestió és una experiència transcendental. En ella ens adrecem partint de l'ens que som nosaltres mateixos, que en essència, vol dir partint del ser, ja que som expressió de ser, al sentit del ser: a allò essencial a l'ens i que el transcendeix tot obrint-nos al ser; en efecte, “tota obertura del ser [Erschliessung von Sein] com el *transcendens* és coneixement *transcendental*”.<sup>412</sup> I aquest coneixement transcendental que és obertura al ser és la veritat fenomenològica originària, el mateix mostrar-se del ser en ell mateix en el nostre ser: “la veritat fenomenològica (estat d'obertura del ser) [(Erschlossenheit von Sein)] és veritats *transcendentalis*”.<sup>413</sup> Segons això, l'experiència-qüestió és un recórrer, tot obrint-la, l'estat d'obertura del ser<sup>414</sup> que som i que, en virtut d'existir, ens és oberta a nosaltres.<sup>415</sup> Vist això, correlacionem de forma immediata la “unitat de comprensió del ser”, l'*exstatische-Zeitlichkeit-Temporalität* i l'estat d'obertura del ser perquè es referien a un mateix fenomen: al pla d'immanència<sup>416</sup> d'experiència comprensiva bàsica que possibilita i garanteix l'èxit de l'experiència-qüestió. En fer èmfasi en l'estat d'obertura del ser, Heidegger torna a enfortir la comprensió d'aquesta relació essencial que hi ha entre nosaltres i el ser, o sia, entre l'obertura del nostre ser i la del ser. En aquest passatge

---

<sup>411</sup> D'acord amb nosaltres, aquesta exhortació a que l'èxit de l'experiència-qüestió radica en la immersió comprensiva elucidant en l'immanent àmbit transcendent de relació íntima entre la *Zeitlichkeit* i la *Temporalität* (pla immanent de la “unitat de comprensió del ser”) que es reflecteix en l'expressió *l'exstatische-Zeitlichkeit-Temporalität*, mostra que la unitat en la diferència de la *Zeitlichkeit-Temporalität* ja s'experimenta intensament en els inicis de *Ser i temps*. Per aquesta raó, no creiem que les lliçons de *Die Grundprobleme...* omplin cap llacuna de *Ser i temps* tocant a l'experiència ontològica. A dir veritat, ara ja estem experimentant la unió íntima entre la temporalitat i la temporareïtat, que “el terme '*Temporalität*' no coincideix amb el de *Zeitlichkeit* [...] que aquella significa la *Zeitlichkeit* en la mesura que aquesta es considerada com a condició de possibilitat de la comprensió del ser i de l'ontologia com a tal” (Heidegger, M., GA 24, pàg. 324). Per aquesta raó, malgrat pugui semblar-ho, no estem d'acord amb Grondin que amb la temporareïtat i la temporalitat en el fons, s'esdevingui una distinció artificial en l'elaboració de la temporalitat del *Dasein* (cf. Grondin, J., “La destrucció hermenèutico-fenomenològica de la pregunta per el ser (§§1-6)”, *op. cit.*, pàg. 31). Perquè, malgrat la fusió íntima entre ambdós, els dos termes no signifiquen el mateix perquè estan a nivells de profunditat de ser diferents; o sia, la temporareïtat en tant que sentit del ser és un nivell més fondo de temporalitat originària que la temporalitat en quant sentit del ser del *Dasein*. Dit, d'acord amb la nostra terminologia, a pesar que la temporalitat i la temporareïtat conformen el temps originari, la diferència entre ambdós és en grau d'intensitat de ser lligada al nivell de temps originari. La temporareïtat és un nivell més profund de temps originari que la temporalitat.

<sup>412</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 51.

<sup>413</sup> *Ibid.*

<sup>414</sup> L'estat de l'obertura del ser, com diu Vezin, constitueix una de les peces clau de la complexa terminologia de *Ser i temps*, atès que “l'estat d'obertura del ser en qüestió és tant estat d'obertura del ser com estat d'obertura del *Dasein*” (cf. Vezin, F., “Notes”, *op. cit.*, pàg. 538). D'acord amb von Herrmann, el doble estat d'obertura compon l'essència (“*die Sache selbst*”) de *Ser i temps* (cf. Herrmann, F.-W. von, *Subjekt und Dasein*, *op. cit.*, pàg. 21ss.). En efecte, com anirem veient, nosaltres quant a *Dasein* som obertura, estem oberts al món, a nosaltres mateixos, a la resta de *Dasein*, i principalment, al ser, ja que des de i en ell és possible la triple obertura esmentada.

<sup>415</sup> Acceptem la convicció de Sallis, doncs, que la rellevància de *Ser i temps* reposa en el gir de l'atenció al nostre ser, al *Dasein*, i més concretament, en la comprensió del ser que ens defineix essencialment i que és ja estat d'obertura [Erschlossenheit]. Per això, segons l'estudiós nord-americà, es podria dir que “l'estat d'obertura demostra ser *die Sache des Denken* a *Ser i temps*” (Sallis, J., *Echoes. After Heidegger*, *op. cit.*, pàgs. 25-26).

<sup>416</sup> Cf. 1.5, n. 193, pàg. 185.

experimentem amb més força que la “unitat de comprensió” estaria formada per aquesta doble obertura en el fons determinada pel ser. En suma, és sòlida ja la impressió que l’obertura del ser o “unitat de comprensió del ser” és una doble obertura unida essencialment; d’una banda, obertura del nostre ser que equivaldria al sentit del nostre ser o temporalitat, i de l’altra, l’obertura del ser que correspon al sentit del ser o temporalitat, amb el benentès, i en aquí rau la unitat essencial que experimentem des de l’inici de les meditacions, que l’obertura del nostre ser ja està prèviament determinada per l’obertura del ser.

Un cop arribat al tram final d’aquesta meditació, Heidegger ens condueix a mode d’espiral a completar la caracterització de l’experiència ontològica de *Ser i temps* per tal que la compreguem com la filosofia autèntica. Si ho recordem, ja en la segona meditació<sup>417</sup> indicava que el despertar d’aquesta experiència significa “el primer pas filosòfic en la comprensió del problema del ser”,<sup>418</sup> el qual consisteix “en no determinar l’ens en tant que ens derivant-lo d’un altre ens, com si el ser tingués el caràcter d’un possible ens”.<sup>419</sup> Ara, en propietat del concepte preliminar de fenomenologia estem més capacitats per a comprendre amb més subtilitat que el caràcter òntic-fenomenològic propi de l’experiència-qüestió està lligat estretament a fet que és l’esdevenir filosòfic autèntic; o sia, que “la filosofia és ontologia fenomenològica universal”.<sup>420</sup> D’això doncs resulta que la filosofia mateixa és aquesta experiència ontològica-fenomenològica, és a dir, l’experiència-qüestió que estem desenvolupant en aquestes meditacions i que continuarà en l’analítica existenciària:<sup>421</sup> una experiència essencialment filosòfica (ontologia fonamental) que és ontològica, tot arrencant de la comprensió preontològica, perquè en ella s’accedeix al ser, i fenomenològica, atès que el seu procedir és intrínsecament fenomenològic.<sup>422</sup> És errat, doncs, considerar la fenomenologia com un corrent filosòfic.

Els aclariments que hem fet del concepte preliminar de fenomenologia indiquen que allò que li és essencial no consisteix en ser un ‘corrent’ filosòfic real. Per damunt de la realitat està la possibilitat.

---

<sup>417</sup> Cf. 1.2, pàg. 148.

<sup>418</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 8.

<sup>419</sup> *Ibid.*

<sup>420</sup> *Ibid.*, pàg. 51.

<sup>421</sup> Greisch expressa clarament el caràcter filosòfic de l’analítica existenciària: “[...] per tal que pugui néixer una analítica existenciària, un ens determinat, en tal circumstància el filòsof, ha d’elegir una possibilitat de ser entre els nombrosos comportaments que s’ofereixen a ell, en tal circumstància el *filosofar!*” (Greisch, J., *Ontologie et temporalité*, op. cit., pàgs. 88-89). I aquest filosofar precisament és el desenvolupament de l’experiència-qüestió que estem desplegant gradualment.

<sup>422</sup> D’acord amb nosaltres, és summament interessant el que sosté Sallis respecte la mena de filosofia que es realitza a *Ser i temps* i el tipus de metodologia que condiona, atès que l’experiència-qüestió n’és una clara expressió. Sallis defensa, a grans trets, que el filosofar de l’ontologia fonamental és la transició de la no-filosofia (la pre-filosofia estintolada en la comprensió preontològica que tenim) a la filosofia (l’explicitació de la no-filosofia enclosa en la nostra essència) que es basa en el desplegament de la nostra essència mateixa (en què s’estintola la continuïtat de la no- i pre-filosofia i la filosofia) i que garanteix al caràcter metodològic clau de l’anàlisi ontològic del nostre ser. Vegeu Sallis, J., *Echoes. After Heidegger*, op. cit., pàg. 18.

La comprensió de la fenomenologia consisteix únicament en aprehendre-la com a possibilitat [*Möglichkeit*].<sup>423</sup>

Justament, l'experiència-qüestió significa el guany de desenvolupament potencial que li manca i està en embrió en la fenomenologia entesa com a corrent filosòfic. Aquest es concreta en la no-identificació de la investigació ontològica amb una mera teorització filosòfica, o sia, en la dissolució del seu caràcter teòric, gràcies a un davallament cap al fondo experimental no-teòric el qual es funda justament tota teorització: la relació essencial entre el ser i el temps, el ser-temps protooriginari. Això s'expressa nítidament en l'abandonament de la interpretació teòrica del ser com a ens. En aquesta línia, l'experiència-qüestió no és res més que el desplegament de la possibilitat immanent<sup>424</sup> que rau en la teoria fenomenològica real, la husserliana,<sup>425</sup> la filosofia essencial a la fenomenologia acadèmica. Vist això, notem doncs com Heidegger ens impulsa en aquest seguit de meditacions anteriors, i de forma determinant en aquesta, a erradicar tota tendència a teoritzar per avançar en el foment d'una experiència ontològica fonamental.

En coherència amb el que predicava a propòsit de la transcendència del ser i de la direcció general de trajecte meditatiu en general, el nostre filòsof, des de l'angle de visió de l'experiència-qüestió com a filosofia autèntica, insisteix en el fet que aquesta sols es desenvolupa en una hermenèutica del *Dasein*, a saber, en una analítica existenciària. El pressupòsit que roman al fons, i que hem experimentat de forma implícita de forma permanent des de l'inici de les meditacions, és l'existència de la "unitat de comprensió del ser". Certament, al capdavall, com sabem, nosaltres hem d'interpretar la nostra existència per a arribar al sentit del ser. És a dir: "la filosofia és una ontologia fenomenològica universal, que té el seu punt de partida<sup>426</sup> en l'hermenèutica del *Dasein*",<sup>427</sup> però com ja havíem reflexionat en una meditació anterior no es pot entendre "punt de partida" com si el ser del *Dasein* fos la base inicial des d'on després arribaríem al sentit del

---

<sup>423</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 51-52.

<sup>424</sup> Una mostra de la presència de la destrucció de la història de l'ontologia en aquestes meditacions és precisament el curs d'aquesta meditació a través de la qual Heidegger, dialogant de forma apropiadora amb la fenomenologia de Husserl com a representant ja de l'ontologia tradicional, hi descobreix l'experiència del sentit del ser que roman en potència en la fenomenologia husserliana. Això el porta a identificar l'experiència del caràcter temporal del ser més enllà de la consciència transcendental.

<sup>425</sup> Ens sembla molt encertada l'observació de Rivera quan associa la realitat amb l'experiència fenomenològica husserliana i la possibilitat encara no explotada d'aquesta amb l'experiència fenomenològica heideggeriana. D'aquí que pel traductor sudamericà "*Ser i temps* vol ser una explotació d'aquestes possibilitats inexplorades de la fenomenologia [la de Husserl]" (Rivera, J. E., "Notas del traductor" *op. cit.*, pàg. 458) [claudàtors de l'autor]. Recollint el que expressa Rivera, nosaltres defensem que aquesta meditació, partint del camí recorregut en les altres, justament ens impel·leix a fer aquest treball d'aprofundiment-exploració que Heidegger reputa com experiència ontològica formal (la de la fenomenologia de Husserl), però no desenvolupada, per la qual cosa requeria una experiència desformalitzadora del fenomen: la comprensió que el fenomen és el ser.

<sup>426</sup> Però, no entès com a inici temporal de l'experiència-qüestió. Efectivament, segons el seu caràcter de no-novetat, sempre ja tàcitament, en la mesura que existim, estem tenint-ne l'experiència; d'aquí que no comenci sinó que es desperti (cf. 1.1, pàgs. 141 i 144-145; 1.2, pàg. 156; 1.4, pàgs. 177-178).

<sup>427</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 51.

ser.<sup>428</sup> De fet, la “unitat de comprensió del ser” mostrada en les meditacions anteriors ja ens assegurava que quan ens obrim comprensivament al nostre ser ja al mateix temps estem accedint comprensivament al sentit del ser.

De forma que aquest punt de partida en comptes d'equivaldre a un “a partir de” l'hem de significar com a “en”. Així, reiterem, l'activitat filosòfica autèntica de l'experiència del sentit del ser es realitza en l'experiència del sentit del nostre ser. Heidegger corrobora aquesta idea, tot pal·liant l'ambigüitat anterior, en la nota del *Hüttenexemplar* en què subratlla que l'existència s'ha d'entendre com a referida al ser, és a dir, com ja essent el ser: “‘Existència’ en el sentit de l'ontologia fonamental, és a dir, referida en si mateix a la veritat del Ser, ¡i sols així!”<sup>429</sup> L’“a partir de...” d'una analítica existenciària vol dir doncs a partir del ser del *Dasein* que ja està lligat essencialment al sentit del ser, o sia, així a partir del ser. Certament, com diu Heidegger, entenem que si “el concepte vulgar de fenomen es torna fenomenològicament rellevant”<sup>430</sup> en l'experiència-qüestió, és perquè justament aquesta comprensió del ser com a ens, és el seu “a partir de”. Amb això volem dir que naturalment, i és el que estan preparant aquestes meditacions, l'ens que té la forma de ser quotidiana que som és el camí-direcció de l'experiència-qüestió. Per això haurem de fer una anàlisi existenciària en què examinem la forma de ser amb què interpretem el nostre ser i el ser com a ens: la quotidianitat del *Dasein* d'on neix la significació vulgar de fenomen. Però, reiterem, partir de la nostra forma de ser en què som ens (en què el ser s'auto mostra com a ens), la de la quotidianitat, no vol dir realment partir de l'ens, ja que en realitat es parteix del ser, ja que l'ens és ser, tot i que privant-se en el seu mostrar-se a ell mateix. Enfilant la conclusió, el pensador de la Selva Negra consolida la meditació recalcant-nos el vincle essencial entre l'experiència-qüestió, la nostra existència i el ser, i per tant, de la importància del transfons de la “unitat de comprensió del ser”. Ho fa emfasitzant que l'experiència del sentit del ser és la filosofia entesa com a ontologia fenomenològica universal [*universale phänomenologische Ontologie*] que té:

[...] el seu punt de partida en l'hermenèutica del *Dasein*, la qual, com analítica de l'existència, ha fixat el terme del fil conductor de tot qüestionar filosòfic en el punt d'on aquest *sorgeix* [*enspringt*], i en el

---

<sup>428</sup> Aquesta és, recordem, la flagrant mala lectura dels intèrprets negatius. El nostre ser, en el fons, la temporalitat, no és de cap manera l’“indret” on s'inicia o la base inicial sobre la qual comença l'experiència-qüestió. Diferentment, el sentit del nostre ser o temporalitat és el “terreny” on s'efectua aquesta experiència sota la guia i determinació del ser. En aquest sentit, si hem de referir-nos a un inici, experimentem que aquest és el ser essencial a la “unitat de comprensió del ser” des de i en el qual es descobreix en nostre ser qüestionador del sentit del ser.

<sup>429</sup> *Ibid.*

<sup>430</sup> *Ibid.*, pàg. 49-50.

que, a la seva vegada, retorna<sup>431</sup> [zurückschlägt].<sup>432</sup>

En conseqüència, hem de retenir que no sols l'experiència-qüestió sorgeix de l'existència humana, sinó que hi retorna en el sentit que la il·lumina-aclareix en un moviment de retorn. O sia, entenem que l'autor ens vol dir en aquest passatge clau<sup>433</sup> que l'experiència de la nostra existència (analítica existenciària) és necessària en el desplegament de l'experiència-qüestió i que sorgeix-brolla de la nostra mateixa existència, però no sols entenent-la reduïdament com el nostre ser, sinó en la seva essencial referència al ser, és a dir, referint-se al temps originari (temporalitat-temporarietat), i en l'arrel, al ser-temps protooriginari. D'acord amb això, la pregunta pel sentit del ser sorgeix de l'essència de la nostra existència, cosa que vol dir que, en el fons, brolla del ser que és essencial al nostre ser. Però no sols això, forma part també de la genuïna filosofia que hem de dur a terme, que, determinada pel ser, retorni-il·lumini la nostra existència permetent-nos tant l'accés comprensiu al ser des de i en el sentit del nostre ser-sentit del ser com també alhora que es produeix una radicalització de la nostra individuació.<sup>434</sup> Conseqüentment, la nostra experiència ontològica és immanent i sense metafísica en el sentit que el ser que recerquem a experimentar no és cap metafenomen o quelcom transcendent entès com més enllà del nostre ser, sinó fons essencial del sentit del ser i mostrant-se com aquest: ser que conforma el nostre ser essent el nostre ser.<sup>435</sup>

En virtut de l'àmbit de no-res transcendent del ser amb el qual hem de prendre contacte

---

<sup>431</sup> Rivera, Boehm-Waehrens i Volpi tradueixen el terme alemany *zurückschlagen* per "repercutir". El traductor espanyol, en les seves notes, associa el "repercutir" a un il·luminar l'existència humana: "El fil conductor del qüestionament filosòfic retorna a l'existència, o més literalment, d'acord al text alemany, repercuteix en ella [zurückschlägt], en tant que el qüestionament filosòfic il·lumina a l'existència humana" (Rivera, J. E., "Notas del traductor", *op. cit.*, pàg. 458). A nosaltres ens sembla adequat entendre aquest terme alemany com un retornar il·luminador, però preferim per ser més intuïtiu, mantenint la connotació d'il·luminació, vessar-lo com a "retornar" a l'igual que Gaos, Stambaugh i Macquarrie-Robinson.

<sup>432</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 51.

<sup>433</sup> Estem d'acord amb Grondin que aquest passatge és potser el més rellevant de *Ser i temps*, atès que afirma que l'ontologia i la fenomenologia han de partir de l'hermenèutica del *Dasein*, la qual cosa és primordial si es vol comprendre el rebot sobre l'existència de l'ontologia fenomenològica, i a més, com ja ressaltarem més endavant el lloc de la qüestió ètica en Heidegger (*cf.* III, 1.1.2, n. 24, pàg. 266; III, 1.2.3, n. 210, pàgs. 318). En definitiva, compartim amb aquest intèrpret que "no hi ha doncs res més natural que els aclariments de l'hermenèutica del *Dasein* [que nosaltres anomenem l'experiència-qüestió] rebotin o repercuteixin sobre el *Dasein* mateix. La filosofia reconduïda al seu propi origen ha d'aplicar-se al *Dasein* mateix" (Grondin, J., "L'hermenéutique dans Sein und Zeit", a: Courtine, J.-F. (ed.), *Heidegger 1919-1929. De l'hermenéutique de la facticité à la méthaphysique du Dasein*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1996, pàg. 192; *cf.* tot l'article, pàgs. 179-192).

<sup>434</sup> El paper de la filosofia a *Ser i temps*, com hem ressaltat tot referint-nos a l'experiència-qüestió, no s'ha de limitar al coneixement teòric, sinó que de forma més preeminent ha de concebre's des de la seva dimensió pràctica. En aquest sentit, estem totalment d'acord amb Adrián que, a *Ser i temps*, "la filosofia es converteix en un eficaç instrument per a l'autorealització humana. La filosofia no sols construeix enormes edificis teòrics i resalta l'aspecte del coneixement, sinó que aporta un conjunt d'ensenyances sobre la vida en forma d'un saber sapiencial que invita a una transformació de la vida [...]" (Adrián, J., "'Ser y tiempo' y la tradición del cuidado de sí", *op. cit.*, pàg. 102).

<sup>435</sup> Tal com a afirma Colomer: "la seva recerca [la de Heidegger i, alhora, la nostra] queda inevitablement circumscrita a l'àmbit fenomènic i transcendental i, per aquesta raó, intramundà i històric del ser, tal com el comprèn en la seva facticitat. L'home resta, doncs, confirmat en la seva funció de mitjancer de la relació ens-ser i, per aquesta raó, en la seva condició de lloc d'origen i de retorn de tota la problemàtica filosòfica" (Colomer, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger* III, *op. cit.*, pàg. 508 [claudàtors de l'autor]).

comprensiu, Heidegger ens confessa que ens trobarem, com a ell li passa, mancats de llenguatge per a referir-nos-hi. Això vol dir que ens haurem d'avesar, si volem reeixir sota el seu guiatge en l'experimentació del ser, als termes i expressions lletjos i feixucs que utilitza. I no es deuen a cap caprici, sinó a l'exercici genuí del filosofar que exigeix l'ús d'expressions noves i inhabituals, però riques a nivell ontològic, que ens obren la via a l'àmbit del ser.<sup>436</sup> Un dels factors que explica la tremenda complexitat i duresa dels conceptes molts dels quals apareixeran a les meditacions de consumació<sup>437</sup> és l'influx negatiu de la tradició filosòfica.

I a on les forces són essencialment menors i el domini de ser que s'intenta obrir, ontològicament molt més ardu que el proposat als grecs, creixerà també la complexitat en la formació dels conceptes i la duresa en l'expressió.<sup>438</sup>

Si l'àmbit ontològic a experimentar és més ardu per a nosaltres, això es deu al fet que ja ha passat molt temps des que originàriament va haver-hi experiència ontològica pròpia. Hi hagut, en efecte, molta teorització ontològica des de llavors, a saber, molta història de l'ontologia, que com sabem hem de fer l'esforç de reapropiar-nos-la experimentant de forma originària la seva experiència ontològica de base. En conseqüència, Heidegger ens agullona a mantenir la plena atenció en el fet que l'èxit de l'experiència-qüestió radica en apregonar la mateixa experiència ontològica tradicional que ha dominat al llarg de la història de la filosofia. I això implica que, fem front a la conceptualització i a les idees d'índole representativa i oblidadisses de l'àmbit del sentit del ser de la tradició filosòfica. Per raó que dificulten la familiarització i comprensió dels rars i toscos conceptes ontològics fonamentals necessaris per el desenvolupament de l'experiència-qüestió. Però aquesta apropiació originària de la història de l'ontologia sols es pot escometre en una anàlisi del nostre ser, una, com ja hem dit moltes vegades, anàlisi existenciària que tindrà com a "objecte" el nostre ser quotidià: la manera en que el ser està més a prop de nosaltres, malgrat que comprès impròpiament.

Malgrat que Heidegger sembla que ens avisi que aquesta complicada i nova conceptualitat serà emprada en l'anàlisi existenciària, ja en aquestes meditacions inicials trobem termes feixucs i molt allunyats del nostre mapa lingüístic corrent. Així mateix, nosaltres, a fi i efecte de descriure amb la màxima fidelitat la nostra experiència ontològica amb *Ser i temps*, i a més

---

<sup>436</sup> Com expressa de forma molt clara Adrián, el llenguatge heideggerià apunta íntimament a la recuperació de l'oblit de la pregunta pel sentit del ser a fi d'aprehendre la riquesa i complexitat de vessants del ser. Cf. Adrián, J., *El lenguaje de Heidegger...*, op. cit., pàgs. 15-17.

<sup>437</sup> Ens referim a la tercera i darrera fase de l'experiència-qüestió, on principalment es desenvolupa i reïx l'experiència del temps protooriginari des de i en el temps originari. És, principalment, degut a la visió tan diferent del temps que Heidegger sosté, que es veurà obligat, a fi d'evitar males interpretacions i fer-se entendre, a emprar una terminologia rude i complexa.

<sup>438</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 52.

considerant que la transcendència del ser és el nostre "objecte" temàtic, també hem determinat nova terminologia que pot semblar rude. Això erròniament ens pot donar peu a pensar que *Ser i temps* és un típic tractat filosòfic, quan realment en acostar-nos-hi a través d'aquestes preliminars meditacions, hem constatat no sols que la terminologia heideggeriana és crucial per avançar en l'experiència-qüestió, sinó que aquesta obra més que un text filosòfic convencional, és un camí meditatiu cap a l'aprofundiment singularitzant de la nostra existència en i des de la comprensió pròpia del ser. Així, un cop ens hem avesat a l'aspresa de l'expressió de Heidegger, ens hem adonat que la seva terminologia, en el fons, no té res d'artificial ni tècnica-acadèmica, sinó que està estretament relacionada amb la complexitat dels matisos de la realitat del ser essencial a l'existència humana. I és que, de fet, "una cosa és parlar en forma narrativa sobre l'ens i l'altra, captar l'ens en el seu ser".<sup>439</sup> En efecte, el motiu fonamental de la inicial i aparent duresa de les expressions rau en el fet que a l'hora de veure-descobrir l'àmbit del ser<sup>440</sup> "amb freqüència falten no sols paraules, sinó sobretot tot la 'gramàtica'".<sup>441</sup> Realment, ja hem experimentat fortament aquesta manca de gramàtica tant en Heidegger com en nosaltres en la dificultat per a ser denotat l'àmbit del ser que integra el ser, el sentit del ser, el sentit del nostre ser..., la qual cosa ens ha empès a fer ús del terme "unitat de comprensió del ser" i correlacionar-lo amb algun d'específicament heideggerià com "*l'exstatische-Zeitlichkeit-Temporalität*" o l'"estat d'obertura del ser"; com també servint-nos del vocable "experiència-qüestió" per a assenyalar la nostra experiència ontològica suscitada per la meditació heideggeriana. Però repetim, al cap i a la fi, aquesta complexitat lingüística és normal i no ens ha de cohibir, sinó al revés, ser un estímul per a l'esforç necessari en la immersió en la vivència ontològica. Perquè ja sabem que la font d'aquest inconvenient és la naturalesa del mateix "objecte" d'experiència de l'experiència-qüestió: el ser. Ell, en virtut de la diferència ontològica, no és un ens, de manera que el llenguatge en què es desenvolupa la nostra experiència no pot ser en absolut el de l'experiència representativa quotidiana que té com a focus d'atenció l'ens. Cal conformar-nos escoltant de forma especial, en veritat, a la veu del ser, a un llenguatge més originari, de tipus descobridor-mostratiu, al qual Heidegger intenta, de forma fenomenològica, traslladar-nos-hi. En aquesta direcció, és menester que enfortim la confiança que en la mesura que ens familiaritzem amb la seva terminologia i la d'encuny propi en concomitància amb l'avenç de l'experiència-qüestió, l'estranyesa inicial es convertirà en clarividència ontològica.

---

<sup>439</sup> *Ibid.*, pàg. 52.

<sup>440</sup> Aquesta importància del llenguatge en l'ontologia de Heidegger l'expressa amb claredat Adrián, quan afirma que el pensar del sentit del ser exigia un llenguatge especial. "El llenguatge heideggerià també destaca per aquesta necessitat de renovació, per aquest ímpetu de ruptura amb la tradició a fi de pensar la 'veritat del ser'. Si es vol pensar el ser com a ser i no sols com a ens, s'ha de crear un vocabulari diferent al de la tradició, fins i tot s'ha d'utilitzar una sintaxi distinta" (cf. Adrián, J., *El lenguaje de Heidegger...*, op. cit., pàg. 18).

<sup>441</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 52.

## 1.12

### Meditació 12: Recapitulació i distinció entre el pla-projecte i el desenvolupament de les meditacions<sup>442</sup>

Segons la nostra visual, en aquesta meditació podem distingir dues parts corresponents a dos objectius distints. D'una banda, una primera en què Heidegger ens exhorta a fer una revisió sintètica i significativa de les experiències clau del trajecte reflexiu anterior a fi de consolidar el camí-direcció i vigoritzar l'experiència-qüestió futura. De l'altra, una segona on traça esquemàticament el pla-projecte que haurà de seguir el nostre curs meditatiu.

A títol esquemàtic, partint de l'assumpció plena del caràcter pròpiament fenomenològic de l'experiència-qüestió assolida en la meditació anterior, Heidegger ens impulsa a fer un repàs de la nostra experiència subratllant-ne alguns aspectes bàsics: a) que és la filosofia genuïna en tant que ontologia fenomenològica efectuada des de i en el pla immanent de la "unitat de comprensió del ser"; b) que el nostre ser, en tant que som *Dasein*, n'és el fil conductor; c) que porta en si la progressiva individuació radical (la propietat de ser); i, d) que està tramada d'historicitat en virtut de què som històrics.

Així, doncs, l'objectiu és que revivim amb força aquest aspectes accentuats per tal d'impulsar la nostra experiència ontològica. A tal fi és menester que fem cabal que l'experiència-qüestió és la filosofia en majúscules, l'ontologia fenomenològica universal que resulta del desplegament potencial i essencial d'allò pròpiament fenomenològic de la fenomenologia husserliana. En la primera meditació, per dir-ho així, vam despertar la filosofia del nostre ser, és a dir, des de i en el nostre ser vam ser incitats, ja immersos en tant que existents tot essent-la en la "unitat de comprensió del ser" pel ser, a recercar-desocultar-lo en el nostre ser des de i en el sentit del ser. Segons això, el filosofar de de debò no és res més que una experiència existencial de caire destinal en que ens ha tocat de viure i reviscolada de forma escrita sota la guia de de Heidegger en què, al cap i a la fi, hem de descobrir fins a l'essencial la "unitat de comprensió del ser" que som.

Certament, aquest desocultació introductòria de la "unitat de comprensió del ser" en ha portat a la discriminació del fenomen i de la fenomenologia autèntics, i així a l'essència de l'experiència-qüestió entenent-la com a filosofia a mode d'ontologia fenomenològica, la qual cosa ha estat part del mateix trajecte per progressar en l'assoliment comprensiu del sentit del nostre ser i del sentit del ser, o sia, en la realització de l'experiència-qüestió, i per tant, una preparació per a l'analítica existenciària que vindrà. Perquè la filosofia pròpiament parlant, és a

---

<sup>442</sup> Aquesta darrera meditació de la primera etapa comprèn el paràgraf 8 anomenat "El pla del tractat" (*ibid.*, pàgs. 52-53).



dir, l'experiència-qüestió, brolla de i retorna a l'existència, d'aquí que sigui "per la via de la interpretació específica d'un ens determinat, el *Dasein*, que és a on haurà d'assolir-se l'horitzó per a la comprensió i la possible interpretació del ser".<sup>443</sup> És imperiós doncs, si volem prosperar en l'experiència-qüestió, que ens interpretem, que experimentem fenomenològicament de forma pròpia l'ens que som, cosa que implica en realitat experimentar el nostre ser. D'acord amb això, i considerant les meditacions que hem fet, ens cal llavors experimentar-nos com a ens peculiar òntic-ontològic, o sia, com ens que, en el fons, és expressió-manifestació de ser. Des de i en aquesta experiència que, en virtut de la unitat amb diferència entre el sentit del nostre ser i del sentit del ser, porta en si no sols un aclariment del sentit del nostre ser sinó del sentit del ser, ens és possible l'experiència del sentit del ser que ens permet l'accés comprensiu propi al ser. Però, a més a més, no podem ometre que l'experiència en què estem involucrats ens extrema a nivell de ser, o sia, ens fa ser més radicals ontològicament; en paraules de Heidegger, que l'experiència ontològica és "la radicalització d'una essencial tendència de ser que pertany al *Dasein* mateix, és a dir, de la comprensió preontològica del ser".<sup>444</sup> L'aproximació a la transcendència del nostre ser,<sup>445</sup> doncs, de forma progressiva ens individua a l'extrem, ens fa ser més propis, ja que tot i que "la pregunta pel sentit del ser és la més universal i la més buida [...] també implica la possibilitat de la més radical individuació en el *Dasein* singular".<sup>446</sup> És veritat que, en un principi, el fet que preguntem pel sentit del ser pot induir-nos a pensar equivocadament que apuntem a quelcom molt general, quan realment no és així, ja que justament l'experiència qüestionadora va associada a una experiència singularitzant pel que fa al nostre ser.

No podem, per tant, deixar-nos endur pel miratge o aparença que el resultat de l'experiència-qüestió és una resposta indeterminada i molt abstracta plenament desconnectada del nostre ser concret; res més allunyat: ens concerneix a nivell individual al màxim. En breu, el que pretén Heidegger és fer-nos adonar que en preguntar pel sentit del ser estem preguntant ja pel nostre propi i individual ser, i que per tant, elaborant la resposta a aquesta pregunta, a saber, desenvolupant l'experiència-qüestió, ja estem singularitzar-nos de forma indefectible. Finalment, Heidegger recalca que no podem passar per alt el caràcter històric de l'experiència-qüestió. Si "aquest ens [*Dasein*] en si mateix és històric [*'geschichtlich'*]",<sup>447</sup> aleshores, en la mesura que

---

<sup>443</sup> *Ibid.*, pàg. 53.

<sup>444</sup> *Ibid.*, pàg. 20.

<sup>445</sup> Heidegger expressava: "La transcendència del ser del *Dasein* és una transcendència privilegiada, posat que en ella es dona la possibilitat i la necessitat de la més radical individuació" (*ibid.*, pàg. 51). En aquesta transcendència del nostre ser, que representa l'"indret" de connexió comprensiva entre nosaltres i el ser al qual accedim a través de l'experiència transcendental del sentit del ser, es troba el nostre propi ser. De manera que la progressiva transcendentalització a la qual ens condueix l'experiència-qüestió és essencialment una gradual radicalització-apropiació del nostre ser.

<sup>446</sup> *Ibid.*, pàg. 52.

<sup>447</sup> *Ibid.*, pàg. 53.

l'experiència-qüestió realitza la dilucidació-experiència del *Dasein*, del nostre ser, necessàriament aquella porta en si una experiència del nostre ser-històric. Això enclou, tot fent front als prejudicis heretats ontològics que impregnen el nostre ser,<sup>448</sup> una progressiva apropiació originària de la tradició ontològica en concomitància amb la nostra individuació i comprensió més pròpia del nostre ser i del ser.

Com a cloenda de la recapitulació, entenem que és molt important que atenguem el guany d'experiència que ens ha aportat l'adquisició del concepte fenomenològic de fenomen. Perquè ens permet visualitzar amb més braó que nosaltres som ens que essencialment comprenem el ser, i que els ens descoberts en el nostre ser són manifestacions en què s'encobreix, per dir-ho així, el ser. En efecte, el fenomen apareix; i què vol dir això? Que el ser apareix com a ens. I els ens som nosaltres, els *Dasein* i els que no som *Dasein*. De manera que el fenomen, o sia, el ser es mostra com el que som nosaltres, com a ens que comprenem el ser, raó per la qual s'explica que essencialment som expressió de ser, i també com a ens que no tenen la forma de ser nostra des de i en el nostre ser en virtut del nostre ser compreniu del ser. Però som nosaltres, els que exclusivament en virtut de ser manifestacions-expressions del ser privilegiades (preeminència òntica-ontològica), aquells que podem experimentar el sentit del ser, o sia, comprendre originàriament el ser. Això enforteix més la nostra impressió que la pregunta pel sentit del ser elaborada en les meditacions fetes fins ara, no és res més que la forma de ser d'una manifestació privilegiada del ser, la de l'ens *Dasein*, el ser del qual és comprensió del ser que en ser desenvolupada condueix a la seva experiència autocomprensiva pròpia. Altrament dit: plantejar la pregunta pel sentit del ser és fer créixer-madurar comprensivament i pràctica el nostre ser d'una forma pròpia. I en tal progressiva apropiació comprensiva del nostre ser, tot desplegant l'experiència-qüestió, no solament experimentem gradualment a l'uníson el temps originari, o sia el sentit del nostre ser (la temporalitat) i el sentit del ser (la temporareïtat), sinó que accedim comprensivament al ser-temps protooriginari, a allò transcendental, l'ocult no-res continent de la màxima riquesa originària de ser des de i en el qual es determina la comprensió del ser, i per tant, la nostra existència.

En la segona part d'aquesta meditació ens xoca primerament que l'estructura del pla-projecte de *Ser i temps* que apunta a l'elaboració de l'experiència ontològica no queda reflectida íntegrament en les meditacions gràcies a les quals s'ha de desenvolupar el projecte. En realitat,

---

<sup>448</sup> Convenim, d'acord amb això, amb la manera de llegir i experimentar *Ser i temps* que té Adrián: “[...] m'agrada llegir *Ser i temps* com una invitació a realitzar un viatge interior; un viatge que té quelcom d'odissea plagada d'obstacles i perills, uns desconeguts i altres coneguts, que hem d'esquivar per a conduir la nostra vida a bon port” (Adrián, J., *Guía de lectura de Ser y tiempo*, *op. cit.*, pàg. 30). En efecte, el desenvolupament de l'experiència-qüestió és un viatge-camí que ens encamina, tot comprenent pròpiament el ser, a una vida singular i pròpia.

el tractat sols està compost<sup>449</sup> per les dues primeres seccions de la 1a part, “Etapla preparatòria de l’anàlisi fonamental del *Dasein*” i “*Dasein* i temporalitat”, mentre que la 3a secció, “Temps i ser”, i tota la 2a part, són absents. D’altra banda, en la descripció de la tasca-objectiu general de la 1a part (que enclou les tres seccions planificades), “La interpretació del *Dasein* a partir de la temporalitat i l’explicació del temps com a horitzó transcendental de la pregunta pel ser”, assenjala que és necessari fer: a) la interpretació del *Dasein* a partir de la temporalitat, i després, b) l’explicació del temps com l’horitzó transcendental de la pregunta pel sentit del ser. Ens sorprèn, no obstant, considerant el contingut de les meditacions anteriors, que sigui necessari una explicació del temps com a horitzó transcendental de la pregunta pel ser. Què cal explicar? No n’hi ha prou, segons s’ha meditat, per a realitzar amb èxit l’experiència-qüestió, o sia, accedir originàriament a la temporareïtat, i d’aquí al ser-temps protooriginari, de desenvolupar a fons l’experiència de la nostra temporalitat?

D’acord amb les meditacions elementals, ens sembla incoherent i innecessari que l’èxit del projecte heideggerià requereixi una tercera secció on s’hagi d’explicar el temps com a horitzó transcendental de la pregunta del sentit del ser (segon objectiu de la 1a part). Però, a més a més, per acabar d’adobar-ho, aquesta tercera secció no es troba en el tractat.<sup>450</sup> Per a nosaltres, en canvi, tot el que el nostre autor planifica que s’enllestirà en la tercera secció, la culminació de l’experiència del sentit del ser, ja es consuma en la “Segona secció” des d’una base inicial introductòria assentada en les meditacions elementals i desenrotllada en les de desenvolupament. En aquí rau justament la transcendència de les meditacions elementals que hem recorregut: aquestes ens brinden la fonamentació de l’experiència-qüestió en internar-nos en una experiència anticipant en gros del sentit del ser. Això vol dir que, òbviament, amb l’experiència de la “unitat de comprensió del ser” que acabem de fer, no satisfem l’objectiu de *Ser i temps*, atès que ella no equival a l’experiència progressiva en detall de la temporalitat i la temporareïtat (temps originari) i des d’aquesta la del ser (temps protooriginari) que haurem de portar a cap en les futures meditacions de desenvolupament i de consumació (1a i 1a seccions de *Ser i temps*). Ara, sols, tot i que ja és molt!, hem, com qui diu, albirat panoràmicament tot el camí que cal que fressem en particular d’ara endavant.

D’aquesta manera, el mateix curs de la meditació ens fa refractaris a la necessitat d’una explicació del temps com a horitzó transcendental de la pregunta pel sentit del ser un cop s’ha interpretat el sentit del nostre ser. Perquè, en el fons, atenent exclusivament la planificació, sembla

---

<sup>449</sup> Cf. Heidegger, M., GA 2, pàgs. 53-54.

<sup>450</sup> Per a una explicació del treball de composició i impressió de *Ser i temps*, així com solidàriament sobre la redacció de la Tercera secció, “Temps i ser”, cf. Herrmann, F.-W. von, *La “segunda mitad” de Ser y tiempo*, op. cit., pàgs. 29-36.

que Heidegger pensi, contràriament al que de forma rellevant es posa de manifest en les meditacions fins ara realitzades, que l'horitzó comprensiu del ser o temporeïtat sigui explicable i hagi de ser d'explicat una vegada coneixem la nostra temporalitat; o altrament dit, fa la impressió que ens vulgui fer pensar que, al cap i a la fi, l'experiència-qüestió no és res més que una teorització de l'horitzó comprensiu del ser.

Nogensmenys, d'una banda, d'acord amb la naturalesa del ser, com ja s'ha meditat, aquest sols és accessible a una experiència peculiar d'estil descobridor-mostratiu mitjançada per conceptes ontològics i no per la típica explicació lògica-conceptual òntica, i d'altra banda, la temporalitat mai pot ser un baula necessària que des de la qual *a posteriori* podrà iniciar-se a mode causal-lògic una experiència-explicació del sentit del ser. A dir veritat, el temps com a horitzó transcendental és el sentit del ser, i aquest pel que s'ha experimentat en aquestes meditacions, no és explicable, sols experimentable fenomenològicament. D'aquí que ens veiem frustrats davant del pla-projecte, o sia, que aquest ens sembli que no es conforma amb la línia meditativa iniciada. Experimentem, tot criticant la mateixa activitat fenomenològica heideggeriana que ens impulsa a desplegar aquesta experiència-qüestió, que el pla-projecte no té cap pes en la direcció de les futures meditacions, ja que el que realment empeny l'objectiu central del tractat ja exposat en el prefaci són les bases experimentades en aquestes meditacions elementals. Per tant, el mateix desenvolupament inicial de l'experiència-qüestió que hem alenat ens inclina irremeiablement a invalidar, per dir-ho així, el pla-projecte. Aquest, en veritat, no condueix-guia les meditacions, sinó a l'inrevés, les meditacions fan, per dir-ho així, aparèixer el pla-projecte per a invalidar-lo i això justament conforma el camí de l'experiència-qüestió que estem fent. Per això, la meditació heideggeriana no queda estancada en el pla-projecte, o amb altres paraules, l'experiència-qüestió de cap manera s'estronca a causa de la disconformitat entre el contingut del pla-projecte i el desenvolupament inicial de les meditacions i de les futures que se'n seguiran. A l'inrevés!, sense ombra de dubte confirmem, gràcies precisament a l'experiència possibilitada per les mateixes línies escrites per Heidegger, la dissociació del projecte i el seu desenvolupament.<sup>451</sup>

Per consegüent, corroborem que la fi de l'experiència-qüestió no consistirà en una

---

<sup>451</sup> En aquest sentit, coincidim plenament amb la tesi de Leyte. Experimentem que el pla-projecte tindrà èxit per a nosaltres, com creu Leyte, perquè l'escrit el fa fracassar; de manera que el pla-tractat, tot i que fracassi, tindrà una funció molt clara: garantir la viabilitat de l'experiència-qüestió. Com Leyte mateix assevera: "[...] és el projecte el que es genera a partir de l'obra escrita, del seu fracàs, i no al revés. És rellevant invertir aquesta incomprensió, en lloc de seguir la tòpica segons la qual primer s'elabora el projecte i després es compleix, considerant com un accident la interrupció de la seva execució, generalment per motius externs a la pròpia qüestió de l'obra" (Leyte, A., *Heidegger, op. cit.*, pàg. 14). Nosaltres estem d'acord, ja que veiem el projecte com el resultat del meditat. El meditat fa que el projecte fracassi, però això no vol dir que fracassi l'objectiu del projecte. Gràcies a les meditacions elementals ja albirem el fracàs del pla-projecte, atès que veiem que les tres seccions són, en el fons, una unitat. La tercera secció quedarà fosa en les dues primeres perquè, al cap i a la fi, amb la maduració de l'analítica existenciària ja s'experimentarà amb plenitud el temps com a horitzó del ser.

explicació terminant del temps com a horitzó comprensiu. Altrament, es basarà en un increment gradual de la intensitat comprensiva pròpia del ser iniciat en les meditacions elementals (que corresponen al prefaci i la “Introducció” de *Ser i temps*), desenrotllat en les de desenvolupament (que incumbeix a la 1a secció) i, finalment, pervingut en les de consumació (que pertocuen a la 2a secció). En suma, l’experiència inicial de la “unitat de comprensió dels ser” duta a terme en aquestes meditacions elementals ens impulsen a llegir com una unitat amb continuïtat el meditat en el prefaci, la “Introducció” i les dues seccions de *Ser i temps*.

Així les coses, en base a la nostra lectura, ens advé imperiosament una qüestió: per què Heidegger concep un pla-tractat en què el procés d’assoliment de l’objectiu de l’obra, l’experiència del sentit del ser, és essencialment distint del que estableixen i fonamenten les meditacions inicials anteriors? O, formulada més a la nostra manera, i d’acord amb nosaltres de mode més essencial, per què queda omesa la “unitat de comprensió del ser” en el pla-tractat? El que podem respondre en el nivell de meditació en què ens trobem és que inevitablement, en el camí-relat de la seva experiència del sentit del ser, esdevé víctima del seu “objecte”-objectiu: el terreny fugisser i escàpol de l’ “àmbit del ser”. Ens sembla que a Heidegger mateix, a l’enunciar a mode planificador i molt teòric el trajecte meditatiu o la seva experiència-guia del sentit del ser, a causa de la naturalesa del ser, desvirtua l’àmbit del ser, o sia, passa per alt la “unitat de comprensió del ser”. Efectivament, ell mateix doncs cedeix, malgrat que mínimament, a la força comprensiva quotidiana sota l’empenta permanent de la dinàmica escàpola i encobridora del ser. I d’aquest perill immanent en el procedir òntic-fenomenològic de l’experiència ontològica ja n’era plenament conscient: “Els conceptes i proposicions originàriament extrets [en l’efectuació de l’experiència-qüestió], estan exposats, pel fet mateix de comunicar-se en forma d’enunciat, a la possibilitat de desvirtuar-se”.<sup>452</sup> Però reiterem, això ho fa des de i en l’experiència latent de la “unitat de comprensió del ser”, mostra del qual és que el seu text ens mou a adonar-nos de la seva omissió i ens adverteix que aquesta forma part del camí necessari que ha de seguir el desplegament de la nostra experiència-qüestió.

Finalment també ens sobta que la 2a part planificada, la de la destrucció fenomenològica de la història de l’ontologia, sigui absent, a desgrat que forma part del camí necessari que ha de recorre l’experiència-qüestió. No obstant, no ens sembla cap mena d’inconvenient, i fins i tot trobem raonable que tal part no existeixi en el *Ser i temps* definitiu. D’acord amb el nivell d’experiència-qüestió que hem assolit, notem que la destrucció ontològica ja està integrada en el camí meditatiu que hem fressat, així com en els seus resultats, per la qual cosa també preveiem que ho estarà del mateix mode en la futura analítica existenciària.

---

<sup>452</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 49 [claudàtors de l’autor].

Un cop arribats a aquí, ens torna a assaltar, ara de forma més explícita, una altra pregunta: si el pla-tractat és el reflex clar de l'omissió necessària de Heidegger, atesa la naturalesa del ser, de la "unitat de comprensió del ser" des de i en una experiència ja de la "unitat de comprensió del ser", quina funció doncs té aquest pla-projecte en el si del desenvolupament de l'experiència-qüestió? No és, de fet, innecessària aquesta segona part de la dotzena meditació? La nostra resposta és que el pla-projecte té una funció important en el desenvolupament de l'experiència-qüestió, i d'acord amb això, que és necessària en el nostre camí meditatiu. Superficialment, com ja hem comentat, aquesta segona part de la meditació podria semblar que és contrària als interessos de Heidegger, o sia, que realment significa un trencament amb la base i el procediment de l'experiència-qüestió establert en les meditacions anteriors. Nogensmenys, res és més allunyat que això. Perquè se'ns fa palès, un cop transitades les onze meditacions, que el pla-tractat no es pot comprendre pròpiament, i per tant veure que realment no té res a veure amb el desenvolupament de les meditacions, sense l'arrelament experimental a la "unitat de comprensió del ser". En efecte, gràcies al pla-tractat apareix amb més força la "unitat de comprensió del ser" que hem anat experimentant, i amb això, la fonamentació sòlida de la viabilitat de l'experiència plena en detall del sentit del ser que portarem a terme en les dues pròximes fases meditatives. És doncs aquesta força oculta i escàpola de la "unitat de comprensió del ser", i en darrera instància, el ser-temps protooriginari, el que ens ha precipitat en el fons a la identificació de la infidelitat del mateix pla-tractat a la naturalesa real del procés de l'experiència ontològica de *Ser i temps*. En definitiva, la meditació del pla-tractat ens permet incrementar l'experiència-qüestió per raó que se'ns aclareix més la presència central de la "unitat de comprensió del ser".

Fenomenològicament podríem expressar-ho així: la mateixa experiència fenomenològica de Heidegger incita "a fer-la crítica davant si mateixa en un sentit positiu".<sup>453</sup> Certament, ens sembla que justament aquesta percepció del desencaixament del pla-tractat amb les meditacions anteriors, o sia, d'aquest discerniment de falta d'originarietat ontològica, és una prova d'aquesta autocrítica de la fenomenologia. Per dir-ho així, Heidegger ens incita a criticar la seva investigació ontològica, talment com ho ha de fer tota original anàlisi fenomenològica. És per això, insistim, que la no-originarietat del pla-tractat ens fa experimentar amb més força, tot fent-la reviu amb més intensitat, la "unitat de comprensió del ser" i el seu paper transcendental en l'èxit de l'experiència-qüestió. En conclusió, constatem que n'hi haurà prou amb la primera i segona seccions futures (que són les que, de fet, constitueixen *Ser i temps*) per realitzar l'objectiu de *Ser i temps*: l'experiència del temps com a horitzó comprensiu del ser. Atès que, al cap i a la fi, ja experimentem de forma anticipada que la incompleció del pla-tractat (la no-elaboració de la

---

<sup>453</sup> *Ibid.*

tercera secció ni de la segona part) forma part del camí necessari de l'èxit de l'experiència heideggeriana a la recerca comprensiva del sentit del ser, i des de i en ella del ser-temps protooriginari, i correlativament, del desenvolupament de la nostra experiència-qüestió sota la seva guia.

**SER I TEMPS: UNA EXPERIÈNCIA DEL TEMPS  
COM A HORIZÓ COMPRENSIU DEL SER**

# III.

## **MEDITACIONS DE DESENVOLUPAMENT<sup>1</sup>**

1a part de l'analítica existenciària  
(“Primera secció” de *Ser i temps*)

---

<sup>1</sup> Les meditacions de desenvolupament comprenen la “Primera secció” de *Ser i temps*, excepte el seu tercer capítol (*ibid.*, pàgs. 55-306).



## 1.

### *L'experiència del ser-en-el-món quotidià<sup>2</sup>*

#### 1.1

#### L'experiència formal de l'existència i el ser-en-el-món<sup>3</sup>

##### 1.1.1

##### Meditació 1: Introducció, ruta i estructura de l'analítica existenciària<sup>4</sup>

En virtut de la l'experiència de la “unitat de comprensió del ser” duta a terme en les meditacions elementals, l'inici d'aquesta meditació ens porta, d'una banda, a la consolidació de tres vivències molt importants en el nostre viatge meditatiu, i de l'altra, a un aclariment del seu camí i estructura comprensiva.

Per un costat, quan llegim el títol de la part tornem a reviure dues impressions: primera, l'“i” que hi ha entre la “Interpretació del *Dasein* a partir de la temporalitat” i “l'explicació del temps com a horitzó transcendental de la pregunta pel ser”, no l'entendem com si marqués la separació de dues fases de reflexió independents que estan connectades, en què després d'una s'esdevindria una altra. Al contrari, creiem que tot experimentant la temporalitat que ens constitueix ja estem accedint a l'horitzó transcendental del ser (sentit del ser) i d'aquí al ser.<sup>5</sup> Alhora ens xoca l'ús del terme “explicació”, atès que ens fa pensar en un desenvolupament teòric i lògic, quan realment el que creiem que succeeix és una gradual mostració-descobriments en el si de la temporalitat constitutiva del nostre ser. En suma, nosaltres llegim el títol com una indicació que del que es tracta en aquesta nova fase meditativa és d'incrementar l'experiència de la temporalitat.

Per l'altre, el contingut de dues notes a peu de pàgina del *Hüttenexemplar* relacionades amb el títol d'aquesta la part assenten el que creiem que traspuava el pla-tractat. En concret, en

---

<sup>2</sup> L'experiència fonamental del ser-en-el-món és el resultat de la meditació del primer, segon, tercer i cinquè capítols de la “Primera secció” de *Ser i temps* (*ibid.*, pàgs. 55-233).

<sup>3</sup> Aquesta primera experiència-fase de l'experiència formal de l'existència i del ser-en-el-món abraça el primer i el segon capítol de la “Primera secció” de la “Primera part” de *Ser i temps* (*ibid.*, pàgs. 55-84).

<sup>4</sup> Aquesta primera meditació de desenvolupament comprèn la primera part no numerada anomenada “La interpretació del *Dasein* a partir de la temporalitat i la explicació del temps com a horitzó transcendental de la pregunta pel sentit del ser” (*ibid.*, pàg. 55).

<sup>5</sup> Rivera, contràriament, deixa clar en les seves “Notas del traductor” que en el títol apareixen els dos grans temes de la “Primera part”, i que la primera part del títol abraça les dues primeres seccions de la “Primera part” de *Ser i temps*. Mentre que la segona part del títol es refereix al que hauria d'haver estat tractat en la tercera secció no publicada en què es respondria a la pregunta pel sentit del ser (Rivera, J. E., “Notas del traductor”, *op. cit.*, pàgs. 458-459). No obstant, aquesta separació de la primera i segona parts del tema no és fidel a la nostra experiència ontològica de *Ser i temps*.

la nota a, Heidegger assenyala referint-se a la primera meitat del títol “La interpretació del *Dasein* per la temporalitat” que “sols això, en aquesta part publicada”;<sup>6</sup> mentre que en la nota b, al·ludint a la segona meitat del títol, “l’explicació del temps com horitzó transcendental de la pregunta pel ser”, comenta que sobre aquest tema consultem el curs del semestre d’estiu de 1927, el de *Die Grundprobleme...*<sup>7</sup> Vist això, queda més confirmada la hipòtesi que hem defensat sintèticament en la nostra introducció i desplegat en la darrera meditació elemental.<sup>8</sup> De fet, el filòsof alemany creia de debò, fruit de la latent dinàmica ocultadora i escàpola del ser, que en la part publicada de *Ser i temps* no havia completat l’experiència del sentit del ser que s’havia proposat com a tasca fonamental perquè que no havia anat més enllà de l’experiència de la temporalitat.<sup>9</sup> Coherentment amb això, la compleció de *Ser i temps* es realitzaria a les lliçons següents de *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, en les quals, finalment escometria l’explicació del temps com a horitzó transcendental.<sup>10</sup>

Assumit el que hem dit, ens queda molt clar pel seu títol que haurem d’emprendre una anàlisi fonamental preparatòria del *Dasein* [*vorbereitende Fundamentalanalyse des Dasein*]. I malgrat que ja en tenim una noció, tot i que molt bàsica, Heidegger en subratlla els seus caràcters fonamental i preparatori a fi d’agençar-nos millor. Si és fonamental es deu al fet que, com ja hem experimentat en les meditacions elementals,<sup>11</sup> és la via única i ineludible a fi d’obtenir una experiència-resposta a la pregunta pel sentit del ser. Però, a més a més, per a nosaltres, aquest vessant radical va més enllà, perquè estem encertits, a diferència de Heidegger, que és en el mateix desenvolupament d’aquesta analítica que es realitzarà amb èxit l’objectiu de *Ser i temps*, sense haver d’esperar una explicació suplementària *a posteriori*. Endemés, aclarim<sup>12</sup> la seva

<sup>6</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 55.

<sup>7</sup> *Ibid.*, b.

<sup>8</sup> Cf. I, 1.5, pàgs. 17-18; II, 1.12, pàgs 253-258

<sup>9</sup> Com ja veurem, aquesta tesi, d’acord amb la nostra visió, es confirma plenament en les observacions que fa Heidegger en el darrer paràgraf de *Ser i temps*, el 83 (cf. IV, 3.1, pàgs. 574-586).

<sup>10</sup> Rivera destaca la claredat amb què en la nota a (*ibid.*, a) Heidegger expressa que el primer dels dos temes de la 1a part del pla del tractat (“la interpretació del *Dasein* a partir de la temporalitat”) és abordat en la part publicada de *Ser i temps*. També que en la nota b (*ibid.*, b), informa que la tercera secció de la 1a part (allí on havia de dur a terme “l’explicació del temps com a horitzó transcendental de la pregunta pel ser”) no es va publicar i que l’escomet a *Die Grundprobleme...* (Rivera, J. E., “Notas del traductor”, *op. cit.*, pàg. 459). Amb això Rivera, de forma implícita, junt amb altres intèrprets que ho fan de forma explícita, advoca que l’èxit de *Ser i temps* depèn de les lliçons de *Die Grundprobleme...* (cf. I, 3.3, pàgs. 103-114). Tanmateix, d’acord amb la nostra opinió, tal interpretació és incorrecta, ja que l’experiència nuclear de la 3a secció, l’experiència de la temporalitat, ja s’efectua en l’experiència de la temporalitat a *Ser i temps*. Així que si es defensa que l’experiència (i no cap explicació teòrica!) de la temporalitat es realitza en els *Die Grundprobleme der Phänomenologie* és perquè en comptes de comprendre’s la resposta a la pregunta pel sentit del ser com una experiència des de i en el nostre ser, és entesa com una explicació teòrica-lògica del temps com a horitzó comprensiu del ser.

<sup>11</sup> Tot i que freqüentment al llarg de les meditacions elementals Heidegger ens insisteix en la rellevància de l’anàlisi a fons del nostre ser per a donar curs a l’experiència existencial, especialment a l’inici de la tercera i a tota la cinquena meditació es fa ben palès (cf. II, 1.3, pàgs. 164-165; II, 1.5, pàgs. 180-193).

<sup>12</sup> En efecte, en la cinquena meditació elemental ens havíem adonat que calia anar amb compte amb la manera d’entendre el tarannà preparatori de l’anàlisi existencial (cf. II, 1.5, n. 220 i 223, pàgs. 192-193) [tant notes com pàgines]; com també en la setena meditació en relació al caràcter preparatori de la temporalitat (cf. II, 1.7, n. 260, pàg.

funció preparatòria, puix que en absolut té a veure amb un disposar totes les condicions necessàries per tal que finalment comenci d'una vegada per totes l'experiència ontològica, sinó més aviat al·ludeix a un arranjamant d'allò que ja roman, bé que ocultament, en nosaltres de forma activa i guiadora. Dit més específicament, interpretem que aquesta anàlisi és un tot, malgrat que es desplega en el cos textual de *Ser i temps*, en dues seccions, la primera de les quals és una preparació per la següent. Així, en aquesta 1a secció ens obrirem a les estructures ontològiques fonamentals, però no perquè *a posteriori* ens embarquem en l'esclariment del sentit del nostre ser, i després al seu torn, en una tercera secció localitzada en *Die Grundprobleme der Phänomenologie* estiguéssim ja aprestats per a començar llavors la conceptualització de la temporeïtat.<sup>13</sup> Contràriament a aquesta lectura cronològica, el caràcter preparatori de l'anàlisi d'aquesta 1a secció es posa de manifest en el fet que ja en ella mateixa, i des de i en l'experiència aportada procedent de les meditacions elementals, s'està, tot aclarint les nostres estructures ontològiques, il·luminant-aclarint progressivament el sentit del nostre ser i alhora del ser-temps protooriginari.<sup>14</sup>

Un cop dit això, tot seguit, se'ns fa avinent que en aquest apartat no numerat que introdueix el que és l'inici de la 1a secció arrenquen les meditacions de desenvolupament que conformen tota la 1a part de l'anàlisi existenciària que, al seu torn, comprèn el contingut que considerem més significatiu<sup>15</sup> de la 1a secció de *Ser i temps*. Aquestes meditacions de desenvolupament ens permetran desenrotllar l'experiència nostre ser i del ser ja despertada i desplegada a nivell inicial, però fundacional, en les meditacions elementals del prefaci i la "Introducció". En vista d'això, a més, es desprèn que l'èxit de l'experiència-resposta, però, exigirà també una 2a part de l'anàlisi existenciària corresponent a la 2a secció i que s'articula a través de les meditacions de consumació. Nogensmenys, la concreció del camí i dels seus objectius i continguts ja ens l'oferirà el mateix recorregut meditatiu del tram analític que ens concerneix ara. En canvi, sí que Heidegger ja ens orienta una mica sobre la ruta que seguirà aquesta 1a part de l'anàlisi existenciària, la qual cosa ens exigeix de descriure un xic el que nosaltres hem anomenat experiències fonamentals i experiències-fase. Com veurem l'anàlisi

---

204 [tant notes com pàgines]).

<sup>13</sup> En aquest sentit no estem d'acord en la significació que Rivera confereix a "Etapa preparatòria". En breu, que l'anàlisi de la 1ª secció prepararia per a l'esclariment del sentit del nostre ser que es realitzaria en la 2ª secció (cf. Rivera, J. E., "Notas del traductor", *op. cit.*, pàg. 459).

<sup>14</sup> D'acord amb això, discrepem amb Adrián, i d'aquesta línia de lectura de *Ser i temps*, que defensa que el caràcter preparatori es refereix al fet que aquesta secció es limita a subministrar el punt de partida per a investigar ulteriorment en la 2a secció la temporalitat del ser del *Dasein*, sense que es produeixi cap aclariment del sentit del ser del *Dasein*. Cf. Adrián, J., *Guía de lectura de Ser y tiempo* (vol. 1), *op. cit.*, pàg. 148.

<sup>15</sup> Hem d'aclarir que la nostra experiència ontològica amb *Ser i temps* no enclou la meditació de tots els paràgrafs de *Ser i temps*, sinó la d'aquells que han estat significatius per a nosaltres; és a dir, dels que han agullonat el nostre camí ontològic. En relació això, els paràgrafs que hem omès són: tots els del capítol tercer de la "Primera secció" (14-24) i els 75, 76, 77, 80 i 82 del capítol cinquè de la "Segona secció".

existenciària s'esdevé, partint de les meditacions elementals, de l'experiència que procedeix de les meditacions de desenvolupament i de consumació, la qual està basada en les proporcionades per les experiències fonamentals que resulten de les diferents experiències-fase entrelligades producte de les meditacions individuals.<sup>16</sup>

A mode de guia ja a propòsit d'aquest apartat no numerat tenim una concreció de l'estructuració general de la nostra experiència ontològica. Així, dit esquemàticament, el guany en comprensió ontològica que ens brindaran les meditacions de desenvolupament, les que corresponen a la 1a part de l'analítica existenciària, resultarà de dues experiències fonamentals que se segueixen en aprofundiment: l'experiència del ser-en-el-món quotidià<sup>17</sup> i l'experiència angoixant de la cura [*Sorge*].

En primer lloc, doncs, “mantenint el punt de partida fixat a la investigació [la delimitació feta de l'analítica existenciària], s'haurà de posar al descobert en el *Dasein* una estructura fonamental: el ser-en-el-món [*In-der-Welt-sein*]”.<sup>18</sup> Per a això, són necessàries algunes experiències-fase:

- a) L'experiència formal de l'existència (l'haver de ser i *ser- sempre-meu*) i del ser-en-el-món que conforma la interpretació formal de l'existència (meditacions 2, 3 i 4) que és la base de la interpretació existenciària futura. Experimentarem formalment l'existència, delimitarem bé l'analítica existenciària i aclarirem l'estructura ontològica del ser-en-el-món que ens constitueix que ha de servir de medi per a fer la interpretació ontològica de la quotidianitat mitjana en la qual es farà explícit i concret el contingut formal de la idea d'existència.
- b) L'experiència del qui quotidià com a l'un. Serà producte d'una primera meditació preliminar d'orientació metodològica, seguida d'una altra en la primera part de la qual a nivell formal analitzarem les estructures ontològiques cooriginàries al ser-en-el-món, el ser-amb i la co-existència, i com ambdues es concreten més com a sol·licitud, i una segona part en la qual interpretem existenciàriament la sol·licitud veient com es concreta, a trets general, existencialment en el nostre comportament quotidià. Finalment, en l'última

<sup>16</sup> Ha de quedar clar que nosaltres relatem la nostra experiència del sentit del ser que ens suscita *Ser i temps*, la qual cosa no vol dir que la nostra experiència se cenneixi exactament a l'ordre dels continguts del text heideggerià. Més aviat, el nostre text és una unificació sintètica ordenada del nostre trajecte meditatiu propi que resulta del nostre diàleg hermenèutic amb aquesta obra magna de Heidegger i que hem posat per escrit dividint-lo en meditacions que tenen un contingut i una extensió determinada. A nivell jeràrquic, el nostre camí meditatiu s'articula en tres “grans” meditacions (meditacions elementals, de desenvolupament i de consumació) compostes i producte d'experiències fonamentals, d'experiències-fase i, finalment, de les meditacions individuals. Per a tenir major claredat respecte l'estructura de les meditacions de la tesi, cf. I, 1.7, pàgs. 24-25, i especialment l'esquema-estructura: I, 1.10.2, pàg. 35.

<sup>17</sup> Tot i que en aquesta meditació introductòria escrivim l'original alemany al costat de la nostra traducció d'aquests importants termes heideggerians, com ara *In-der-Welt-sein*, *Mitsein*, *Selbstsein*, *Befindlichkeit*, *Verstehen*, *Rede*, *Angst* i *Sorge*, no justifiquem aquí la nostra traducció. L'explicació terminològica la realitzarem més endavant quan la mateixa experiència ontològica ens porti a la necessitat de determinar bé el significat d'aquestes termes i la seva transcendència en la nostre camí meditatiu.

<sup>18</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 55 [claudàtors de l'autor].

meditació, fent ús del desenvolupament formal del ser-en-el-món i de la solidària idea formal del jo, arribarem a experimentar el ser quotidià: l'un.

- c) L'experiència formal dels existenciaris en què durem a terme un desenvolupament més intens de l'experiència formal feta del ser-en-el-món. Ens aproximarem conceptualment al ser-en en tant que obertura (*Da*) per a preparar òptimament la l'experiència formal dels existenciaris que farem en la següent meditació. En aquest, a mode formal, inspeccionarem les formes de ser-en (la disposició afectiva [*Befindlichkeit*], el comprendre [*Verstehen*] i la parla [*Rede*]).
- d) Finalment, l'experiència existenciària dels existenciaris, en la qual ja portarem a terme de ple una anàlisi existenciària i contactarem comprensivament amb el ser-en-el-món quotidià. Està composta per una primera meditació en què experimentarem existenciàriament, tot i que forma fragmentada, els tres existenciaris; i després, es conclou amb una altra meditació, de caire unitari, ja que accedirem a la unitat essencial que connecta i aplega els existenciaris, per la qual cosa atenyem el ser del ser-en-el-món quotidià: la caiguda.

Després, des de i en l'experiència del ser-en-el-món quotidià ens és possible l'experiència angoixant de la cura; en paraules de Heidegger: "basant-nos en l'anàlisi d'aquesta estructura fonamental [el ser-en-el-món], es fa possible indicar d'un mode provisional el ser del *Dasein*. El seu sentit existencial és la *cura*".<sup>19</sup> Això requerirà fressar dues meditacions-fases a través de les quals anirem aprofundint en la cura que conforma el nostre ser i, finalment, en la darrera on des del guanyat, a partir de la investigació sobre què és la realitat i la veritat, s'incrementarà més la claredat de la comprensió del ser.

Un cop delineada la primera part de la nostra ruta existenciària, és important ja des d'ara, tot i que ja en farem ressò més detalladament en el mateix trajecte meditatiu, que tinguem present tres coses. Una: que en aquesta la part d'anàlisi existenciària, a través d'una interpretació formal i, tot seguit, existenciària, anirem apregonant el nivell de comprensió ontològica del nostre ser i del ser. Dues: que tal obertura comprensiva al ser junt amb la consciència de l'imperant confusió ontològica que anem experimentant cada cop amb més força des de l'inici del les meditacions elementals, ens desestabilitza i ens immergeix en un estat de crisi comprensiu. Ens adonem que no coneixem realment el que som ni el ser de les coses per raó que som impropis. Tres: durant aquesta la part de l'anàlisi, a pesar d'una increment intens i permanent de la comprensió del nostre ser concomitant a una crisi existencial cada cop més potent, no hi ha encara acció (comportament pràctic) d'acord amb aquest guany de coneixement o visió ontològica. Amb altres

---

<sup>19</sup> *Ibid.* [claudàtors de l'autor].

paraules, l'experiència d'aquesta 1a part és totalment de caràcter comprensiu, no obstant, preparatòria per tal que, en la 2a part, en l'acme de la nostra crisi, aquesta comprensió intensa-transparent del nostre ser es manifesti-desplegui en acció.

### 1.1.2

#### Meditació 2: El concepte formal de l'existència

(l'haver de ser i *ser- sempre-meu*)<sup>20</sup>

En el fragment inicial del paràgraf 9 “El tema de l’anàlisi del *Dasein*”, Heidegger deixa clar que el focus d’atenció de l’anàlisi existenciària és indiscutiblement el nostre ser, que “l’ens l’anàlisi del qual constitueix la nostra tasca ho som cada cop nosaltres mateixos”.<sup>21</sup> Tal anàlisi es basarà, com veurem, en el coneixement preontològic inicial i bàsic sobre el qual havíem tingut notícia en les meditacions elementals: la definició provisional de l’existència.<sup>22</sup> Considerem que aquesta noció formal preliminar de l’existència funciona com a xarnera entre les meditacions elementals i de desenvolupament, i entesa a fons és, per mor del paper guaiador que té,<sup>23</sup> l’expressió de l’activitat latent i oculta del pla immanent de la “unitat de comprensió del ser” i, en darrer terme, del ser-temps protooriginari.

Ara, però, el tema d’atenció és el nostre ser preontològic i, concretament, els dos trets de l’existència que resulten de la susdita definició provisional de l’existència: l’haver-de-ser [*Zu-sein*] i el *ser- sempre-meu* [*Jemeingkeit*]. Aquests coneixements formals no són cap invenció ni arbitrarietat de Heidegger, més aviat brollen del nostre contacte comprensiu preontològic, del ser que es manifesta vagament en nosaltres mateixos pel fet que som expressió de ser. Examinant-los amplièm el coneixement de la peculiar relació que tenim amb el nostre ser, ens familiaritzem amb la dinàmica prereflexiva de fons que permanentment actua i amb la qual articulem la relació amb el nostre ser i el ser.

Tocant a l’haver-de-ser, la qüestió és meditar, sense buscar cap què o cap suport de referència òntic, què vol dir exactament que “l’‘essència’ d’aquest ens consisteix en el seu haver-de-ser<sup>24</sup> [*in seine Zu-sein*]”.<sup>25</sup> Cal que, sobretot, centrem l’atenció en la idea d’haver-de-ser, i veure que, en primer lloc, és una concreció de la indicació més vaga de “li va” de la definició provisional anterior. En efecte, a nosaltres en el nostre ser “ens va” el nostre ser, i això vol dir

---

<sup>20</sup> Aquesta segona meditació de desenvolupament comprèn el paràgraf 9 “El tema de l’anàlisi del *Dasein*” (*ibid.*, pàgs. 56-60).

<sup>21</sup> *Ibid.*, pàg. 56.

<sup>22</sup> Cf. II, 1.5, pàgs. 181-182.

<sup>23</sup> En efecte, això ja ho hem constatat amb anterioritat: com la comprensió preliminar de l’existència és camí, tot ressonant-nos, cap a l’aprofundiment del nostre ser i del ser (cf. II, 1.5, pàgs. 180-182). A propòsit d’això, estem en harmonia amb la tesi de Greisch que la definició formal del concepte d’existència té un rol director en tota l’obra. Cf. Greisch, J., *Ontologie et temporalité*, op. cit., pàg. 121.

<sup>24</sup> Estem d’acord amb Grondin que l’haver-de-ser suggereix que el nostre ser, el nostre *Dasein* és una tasca per nosaltres. Que allò que Heidegger ens vol dir és que tenim una capacitat d’autoreflexió sobre les nostres pròpies possibilitats d’existència, la qual té una profunda importància ètica, atès que es relaciona amb una decisió que hem d’assumir concernent al nostre ser-en-el-món. Cf. Grondin, J., “The ethical and young hegelian motives in Heidegger’s Hermeneutics of facticity”, a: Kisiel, Th., i Buren, J. (ed.), *Reading Heidegger from the start...*, op. cit., pàg. 347.

<sup>25</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 56.

que el nostre ser no està donat d'una vegada per totes, sinó que l'hem de realitzar, que tenim la feina d'arribar a ser, de posar en joc el nostre ser. I l'important rau en què ens fixem que allò prioritari no és el què del nostre haver-de-ser, sinó el seu com. O sia: independentment del que serem, això o allò, tenim fixat, diguem-ne, el com ser-ho en la forma de l'haver-de-ser, de posar en joc el nostre ser, vulguem o no.

Aquest caràcter indefectible de l'haver-de-ser queda encara més clar quan en la nota d<sup>26</sup> del *Hüttenexemplar* el caracteritza com una destinació [*Bestimmung*]. En efecte, estem destinats a haver-de-ser en el sentit que existir implica una ineluctable realització del nostre ser tot essent. Com expressa Heidegger: “com a ens d'aquest ser, ell està entregat<sup>27</sup> al seu propi ser [*ist es seinem eigenen Sein überantworten*]”.<sup>28</sup> No sols, doncs, som permanentment, vulguem o no, i d'una forma o altra, el nostre ser, sinó que el nostre ser ens determina que haguem d'existir d'aquesta manera. Estem determinats pel nostre ser a haver-de-ser-lo sigui com sigui, a haver de consagrar-nos tot existint a realitzar el nostre ser sotmesos a la seva direcció: ens és pròpiament imposat pertànyer al nostre ser tot havent-lo-de-ser.<sup>29</sup> En aquest sentit, certament, la nostra existència és essencialment una relació pràctica<sup>30</sup> indefectible respecte el nostre ser de la qual no ens podem, com qui diu, alliberar. D'aquí que allò que ens mou primàriament no és el coneixement cognoscitiu del nostre ser, una mena d'autocontemplació, sinó la construcció-posada del nostre propi ser.<sup>31</sup>

Segons això, no tenim una identitat plena ja fixada que haguem de desenvolupar tot existint. Atès que el nostre ser està pro-posat com a quelcom que hem de realitzar, que essent sempre apuntem al que hem de ser, sempre, per dir-ho així, ens falta completar el nostre ser, i mai ens caracteritzem per haver empunyat enterament la nostra identitat. Així doncs, el pensador alemany ens condueix a pensar que nosaltres no som ens que de forma necessària i continua despleguem una identitat plena prèvia. En ser haver-de-ser, ens toca construir el propi ser a través

---

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> Ens sembla magnífica la traducció de Rivera de *überantworten* per “entregar” (Rivera, pàg. 63). Per aquesta raó nosaltres hem optat per la mateixa paraula en català. La raó és aquesta: aquest vocable expressa molt bé aquest, per dir-ho així, lliurament ontològic. El fet que en, en virtut de la dinàmica del nostre ser, estem dedicats permanentment al nostre ser, hi estem entregats per mor que l'hem-de-ser tot realitzant-lo, o sia, que estem sumits en el nostre ser havent-lo de realitzar, vulguem o no. D'acord amb la nostra perspectiva, no ens agrada la traducció que fa Stambaugh com a “confiar” [*entrusted*] (Stamb., pàg. 41) perquè queda apaivagat el sentit d'inclusió ontològica; i finalment, rebutgem de totes la que fa Gaos com a “entregado a la responsabilidad” (Gaos, pàg. 53), ja que sembla que l'haver-de-ser tingui un mòbil moral, en comptes de ser la pura expressió de la mobilitat del nostre ser.

<sup>28</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 56.

<sup>29</sup> Cf. Boehm, R., i Waehlens, A. de, “Notes”, *op. cit.*, pàg. 284.

<sup>30</sup> Sintonitzem plenament amb la lectura eminentment pràctica que fa Volpi de l'haver-de-ser. Cf. Volpi, F., “*Dasein* comme praxis...”, *op. cit.*, pàgs. 18-19.

<sup>31</sup> Aquesta relació del *Dasein* amb el seu propi ser, fonamentalment pràctica i no teòrica, ha estat magistralment defensada per Volpi i Adrián. Cf., per exemple, Volpi, F., “*Dasein* comme praxis...”, *op. cit.*, pàgs 1-44; i Adrián, J., “El joven Heidegger. Assimilación y radicalización de la filosofía práctica de Aristóteles”, a: *Anales del Seminario de Metafísica*, 3 (2001), pàgs. 179-22.



de formes possibles de ser amb què realitzem el nostre haver-de-ser.<sup>32</sup> Com que no ens és donat prèviament de forma plena el què som, no hi ha un mode de ser concret necessari al qual ens dirigim indefectiblement, sinó un camp de possibilitats de ser que sols és possible perquè som ser-en-el-món, o sia, perquè essent-en-el-món estem oberts a possibilitats de ser. En efecte, el com del nostre ser està destinat, però no la realització concreta mundana d'aquest com en un què expressats en forma de ser determinada. En aquest sentit, és palès ja el lligam indissoluble entre l'existència quant a haver-de-ser i l'estructura del ser-en-el-món i que queda ben corroborat en la nota b<sup>33</sup> del *Hüttenexemplar*. Aquesta possibilitat de ser mundana concreta desplegada en l'haver-de-ser no ens és ni molt menys indiferent, ens afecta pel fet que podem ser-la, fer-la nostra, independentment de com ens l'apropriem.

El segon caràcter formal de l'existència és el *ser-sempre-meu*<sup>34</sup> [*Jemeinigkeit*], el qual significa que “el ser d'aquest ens és sempre *meu* [*ist je meines*]”.<sup>35</sup> L'haver-de-ser no és en absolut un esdevenir que ens és indiferent,<sup>36</sup> ja que siguem el que siguem, el que som havent-ho-de-ser sempre<sup>37</sup> ho som nosaltres mateixos.<sup>38</sup> El *ser-sempre-meu*, doncs, ens autoritza a parlar de “jo sóc”, però no, com veurem, en la forma d'una generalitat borrosa de “ser humà”, “persona” o “subjecte”, sinó en la nostra forma de ser concreta, atès que, al cap i a la fi, “el *Dasein* és el meu cada vegada en aquesta o aquella forma de ser”.<sup>39</sup> Dit de forma més pràctica, Heidegger s'està esforçant per dir-nos que l'existència és sempre nostra, que és viscuda directament per nosaltres, que se'ns dona en primera persona. Així, en la mesura que la forma de ser en què realitzo l'haver-de-ser no és una possibilitat lògica indiferent, em veig amb la necessitat d'assumir-la o rebutjar-

---

<sup>32</sup> En aquí, com diu Rodríguez, aflora el concepte pràctic de ser com a autorealització. Segons l'estudiós espanyol, “[tal concepte] és el que constitueix la idea d'existència i el que determina que hi hagi en el *Dasein* una originària obertura al propi ser, obertura que no és altra que aquesta ‘comprensió del ser’ de la qual parteix tota empresa de *ST*” (Rodríguez, R., “La exposició de la tarea de un análisis preparatorio del *Dasein* (§§8-11)”, a: Rodríguez, R. (coord.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger...*, op. cit., pàg. 56).

<sup>33</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 56.

<sup>34</sup> Hem optat per defugir les expressions massa llargues i poc intuïtives amb objecte de facilitar la comprensió ràpida de la significació originària. Per això hem traduït *Jemeinigkeit* per “*ser-sempre-meu*”, tot manllevant “*esser-sempre-mio*” (Volpi, pàg. 61). Certament, hem considerat la traducció catalana de Páez com a “*ser-en-cada-cas-meu*” (Páez, R., *La qüestió del món (1927/1930)*, op. cit., pàg. 17), però a l'igual que “*ser-cada-vez-mío*” (Rivera, pàg. 64), “*ser, en cada caso, mío*” (Gaos, pàg. 54), “*être-chaque-fois-à-moi*” (Vezin, pàg. 74), “*in each case mineness*” (Mac.-R., pàg. 68) i “*always-being-my-own-being*” (Stamb., pàg. 42), són recarregades. D'altra banda, no podem acceptar l'alternativa de “*être-mien*” (B.-DeW., pàg. 63) atès que no és fidel al sentit de *Jemeinigkeit* perquè no té en compte aquest caràcter constant del ser-meu. Finalment, en base a la nostra opció traduïm *je meines* per “sempre meu”.

<sup>35</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 56.

<sup>36</sup> Com expressa lúcidament Rodríguez, la *Jemeinigkeit* accentua el caràcter no-neutral del *Zu-sein*. Cf. Rodríguez, R., “La hermenèutica del sí mismo en *Ser y tiempo*”..., op. cit., pàg. 64.

<sup>37</sup> És remarcable que observem, com assenyala Rivera, que “cada vegada” [*je*] s'ha d'entendre com una estructura formal que es realitza sempre, per bé que cada vegada de forma distinta, o sia, que en cada situació presenta una manera particular de ser” (Rivera, J. E., “Notas del traductor”, op. cit., pàg. 459). Nosaltres, en correspondència a la nostra opció de traducció, transferim aquesta argument al “sempre” [*je*].

<sup>38</sup> Estem totalment d'acord que l'expressió *is je meine*, per nosaltres el “*ser-sempre-meu*”, designa que el nostre ser ens concerneix perquè és nostre sempre en la seva totalitat (cf. Boehm, R., i Waehlens, A. de, “Notes”, op. cit., pàg. 284).

<sup>39</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 57.

la en tant que és meva, o sia, d'apropiar-me-la d'alguna manera.

Així, immersits en la nostra existència com haver-de-ser del caràcter *ser-sempre-meu*, ens trobem situats en la dinàmica prereflexiva del nostre ser. Aleshores se'ns fa patent quin és el punt central al qual Heidegger ens arrossega a prendre en consideració. Es tracta de l'assumpció indefectible que necessàriament ens toca dur a terme respecte a les nostres formes possibles de ser en què realitzem l'haver-de-ser. En aquesta direcció, ens fem conscients que el que ens vol dir el pensador alemany és que l'important no és quina possibilitat de ser duem a terme, per exemple si ara mateix estudiem o passem, sinó de com ens comportem respecte a aquests poder-ser que són nostres, de quina manera els assumim. Dit altrament: cal que fem transparents que som haver-de-ser, que estem referits a possibilitats de ser que hem d'assumir, i que tal assumpció que és una apropiació, un fer nostre el poder-ser, pot portar-se a terme de moltes formes. En conseqüència, el punt neuràlgic de la meditació rau en el com de l'apropriació. Perquè, en veritat, existint ja sempre sigui com sigui ens hem apropiat d'alguna mode del que som en virtut que l'haver-de-ser és nostre; en paraules de Heidegger “ja s'ha decidit d'alguna manera en quina forma el *Dasein* és sempre meu”.<sup>40</sup> Nogensmenys, hi ha moltes maneres de fer aquesta apropiació: sigui per inèrcia, o bé perquè toca, o per interès, o per elecció pròpia...

Ara bé, allò que hem de treure a la llum amb força és que tenim la possibilitat d'apropiar-nos genuïnament de les nostres possibilitats de ser.<sup>41</sup> Aquesta importància de l'apropriació ens indica ja que l'atenció al com ens comportem<sup>42</sup> respecte el nostre ser, o sia, de com ens apropiem del nostre ser, té un paper important en l'avenç i la consumació exitosa de l'experiència-qüestió.

Malgrat, però, que des de l'inici d'aquesta meditació el pes de la reflexió ha estat situat principalment en el nostre ser, no hem d'oblidar que estem preocupats en una ontologia fonamental. D'acord amb això, Heidegger ens adverteix de no perdre mai de vista que “és el ser *mateix* el que li va cada vegada a aquest ens [al que som nosaltres]”;<sup>43</sup> que aquesta relació essencial de caire pràctic entregada al nostre ser porta en si i s'articula des de i en una relació amb el ser. Tornem a veure doncs la connexió essencial entre el nostre ser i el ser,<sup>44</sup> la qual cosa

---

<sup>40</sup> *Idem*.

<sup>41</sup> Ens referim, com diu Rodríguez, a un complex “segon àmbit de possibilitat” que no es percep a primera vista (cf. Rodríguez, R., “La exposició de la tarea de un anàlisi preparatori del *Dasein* (§§8-11)”, *op. cit.*, pàg. 56).

<sup>42</sup> Coincidim amb Vezin que aquí, com ja ens hi remetrem quan parlem més endavant de la cura, ja té lloc una experiència anticipadora de la cura. Cf. Vezin, F., “Notes”, *op. cit.*, pàg. 541. A més a més, això és una constatació que en l'experiència del sentit del ser, ja des del seu inici i en el seu desenvolupament, s'estan experimentant de forma implícita i prèvia tots els fenòmens existenciaris més profunds que més endavant en tindrem una experiència explícita: el ser-en-el-món, la cura, la temporalitat-temporeïtat, i en darrer terme, el ser. Altrament dit, el que fem en l'experiència-qüestió és aclarir de forma hermenèutica en espiral el coneixement preontològic de la unitat de comprensió que ja som.

<sup>43</sup> Heidegger, GA 2, pàg. 56.

<sup>44</sup> Estem absolutament en consonància amb la idea de Boehm i De Waelhens que justament la susdita frase “és el ser *mateix* el que li va cada vegada a aquest ens” expressa una idea crucial de la concepció heideggeriana de *Ser i temps*: “la *identitat* del ‘seu’ ser al qual el *Dasein* es relaciona (al qual li va a ell) i del ‘ser’ simplement [...]”, i que en

és la font d'explicació que el nostre ser hagi de ser el tema de l'analítica. A més, gràcies a l'esclariment de noció preontològica provisional de l'existència, ara se'ns concreta que la comprensió pròpia del nostre ser que ens ha de permetre l'accés al ser implica la realització d'una apropiació genuïna del nostre ser.

Tot seguit, podem assentar més el coneixement de l'especificitat del nostre ser si, des del prisma de la comprensió de l'existència com a haver-de-ser, considerem atentament la sentència que expressa que "l'essència del *Dasein* consisteix en la seva existència<sup>45</sup> [*in seiner Existenz*]"<sup>46</sup>. Això porta en si anar amb cautela amb la nostra tendència a interpretar ònticament els termes "essència" i "existència". D'entrada, amb les cometes que té el terme "essència" el filòsof alemany ja ens indica que vol prevenir-nos d'entendre el mot a la manera habitual, i consegüentment, que té la intenció d'accentuar la importància de deslliurar-nos de la dictadura semàntica de l'ontologia tradicional que el significa com l'ens general, comú i fonamental que identifica el ser de les coses.

Diferentment, la nostra existència, per dir-ho així, no té essència en el sentit que tingui, com hem vist, una identitat plena amb si mateixa de caràcter òntic, sinó que si podem parlar d'essència ho hem de fer veient-la de forma no-òntica. Això vol dir, concretant més el que ja hem anat exposant, que l'existència quant a haver-de-ser no és l'existència entesa en el sentit tradicional d'*existentia* associada a la simple-presència<sup>47</sup> [*Vorhandensein*]; no som uns ens que allò que ens caracteritza essencialment és la simple presència. Altrament, com hem après al llarg de les meditacions elementals,<sup>48</sup> nosaltres som quelcom més profund que ens simplement presents per raó que som expressió de ser: relació de ser en el nostre ser amb el ser.<sup>49</sup> Per aquesta motiu,

---

conseqüència, "l'home (el *Dasein*) és doncs l'ens en el ser del qual 'li va' el ser en general" (cf. Boehm, R., i Waehlens, A. de, *op. cit.*, pàg. 285). Nosaltres afegiríem, concretant, que tal identitat, que com ja hem dit no s'ha d'entendre lògicament (cf. I, 1.6, n. 56, pàg. 21 [tant nota com pàgina]), garanteix l'èxit de l'experiència del sentit del ser. Nogensmenys, tot i que convenim també amb aquests intèrprets que a *Ser i temps* no està *fonamentada* (s'entén a nivell teòric) aquesta identitat, de la qual cosa es deriva la convicció que el *Dasein* és manifestació del ser mateix, discrepem (com ja hem establert a nivell general en la nostra introducció, cf. ) que això signifiqui que Heidegger no respon a *Ser i temps* a la qüestió del sentit del ser (cf. I, 1.6, pàgs. 18-23). La raó fonamental és que sostenim que no cal, o dit més exactament, no és possible, fonamentar-la, ja que una lectura no-teoritzant de *Ser i temps* permet l'accés a l'experiència-resposta que assegura l'èxit del projecte ontològic d'aquesta magna obra. En aquesta línia, defensem que és la manca de consciència (ambigüitat i foscor sobre aquesta identitat implícita des de l'inici de *Ser i temps*, a la qual ens referim com a "unitat de comprensió del ser", i que Heidegger expressa explícitament a vegades, tot i que a voltes roman borrosa, i fins i tot, contradita) de Heidegger que a *Ser i temps* s'experimenta-respon a la qüestió del sentit del ser allò que l'impulsa a pensar que *Ser i temps* queda inacabat i que caldrà completar-lo en les lliçons d'estiu de *Die Grundprobleme*...

<sup>45</sup> La traducció de Rivera, a diferència de tots els altres traductors, omet el pronom "seva" precedent al terme "existència", per la qual cosa vessa la frase així: "L'essència del *Dasein* consisteix en existència". (Rivera, pàg. 63). Creiem que aquesta omissió és un equívoc perquè el fet que l'existència sigui nostre és clau justament en la caracterització del nostre ser. No som part, o propietat d'una mena d'existència general i borrosa, sinó que l'existència és pròpiament nostra.

<sup>46</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 56.

<sup>47</sup> Sobre les raons de la nostra traducció, cf. II, 1.6, n. 244, pàg. 198.

<sup>48</sup> Cf., especialment, II, 1.5, pàgs 181-189.

<sup>49</sup> Tal com subratlla contundentment Vezin, i anirem veient-ho contínuament, "és això [que el *Dasein* l'entenguem

per tal que dirigim constantment el nostre pensament a aquesta noció no-habitual d'ésser humà, la del *Dasein*, i no ens extraviem amb l'influx de l'habitual de la qual ens hem d'alliberar, el terme habitual i impropri per a referir-se a l'existència, *existentia*, serà reemplaçat per *Existenz*. Naturalment, amb aquesta distinció *existentia/Existenz* es constata una vegada més l'inherent procés de dilucidació de la diferència ontològica de l'experiència-qüestió.<sup>50</sup>

En aquesta distinció que ja estem compromesos ens hem d'adonar que els caràcters que formen part de la nostra constitució existencial, són els que Heidegger anomena existenciaris [*Existenzialen*] en contrast amb les categories [*Kategorien*] que són els trets determinants dels ens que no tenen la nostra forma de ser, dels que merament estan presents. A propòsit d'això, una de les característiques centrals de l'analítica existencial de la nostra experiència-qüestió, a diferència de l'experiència ontològica tradicional, és que immersos en ella assumirem cada cop més intensament (l'inici de tal assumpció es troba ja en el despertar de l'experiència-qüestió) la diferència entre existenciaris i categories. En aquí es torna a posar de manifest tant el cercle hermenèutic intrínsec a la nostra experiència-qüestió com el seu caràcter destructor de l'ontologia.

D'una banda, experimentem altre cop que, en el fons, la distinció que estem fent i que anticipem que farem de forma cada cop més aguda entre els existenciaris i les categories, forma part de la progressiva diferenciació ontològica que caracteritza el transcurs de l'experiència-qüestió. Perquè, en darrera instància, el que hem de treure a la llum és el ser a través i en l'esclariment de les característiques essencials del nostre ser (els existenciaris). Ara bé, això exigeix que puguem, naturalment, diferenciar i veure la interacció de forma clara entre els existenciaris i les categories, cosa que sols és factible quan es pervé un nivell d'intensitat suficient d'experiència ontològica. Certament, un cop aclarit suficientment l'horitzó comprensiu o sentit del ser, i així accedim experimentalment al ser, a saber, en l'experiència ja consumada del sentit del ser, ens serà possible veure més clara la relació entre el nostre ser i els ens, entre l'ens que som nosaltres i l'ens que no té la nostra forma de ser. En paraules de Heidegger: "Sobre la connexió d'ambdues modalitats dels caràcters de ser [existenciaris i categories] sols es podrà tractar una vegada aclarit l'horitzó de la pregunta pel ser".<sup>51</sup>

---

com a simple presència] contra el qual l'anàlisi del *Dasein* no cessa de lluitar" (Vezin, F., "Notes", *op. cit.*, pàg. 542). I la raó és clara: l'aturar-se en la simple presència és una comprensió impròpia del ser que barra el pas a la comprensió pròpia del nostre ser i del ser.

<sup>50</sup> La distinció terminològica entre "essència" entre cometes, vessada com a *Existenz*, designant una essència que no és immutable ni intemporal i que defineix la relació que tenim nosaltres amb el nostre propi ser, i *existentia* entesa com a simple presència [*Vorhandenheit*], tindrà un protagonisme permanent al llarg de *Ser i temps*. Cf. Herrmann, F.-W. von, *Hermeneutische Phänomenologie...* (v. 2), *op. cit.*, pàgs. 35-36. Certament, d'acord amb el nostre parer, tal demarcació clara des del principi del camí meditatiu és transcendental per prosperar en l'avenç de l'experiència-qüestió, atès que l'esclariment del sentit del ser reclama l'aprofundiment progressiu de l'*Existenz*.

<sup>51</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 60 [claudàtors de l'autor].

Independentment de la descoberta futura que ens esperi sobre la relació del nostre ser i els ens a resultes de l'avenç de l'experiència-qüestió, fins ara, i bàsicament a partir de la meditació sobre la naturalesa del fenomen feta en les meditacions inicials, estem convençuts que els ens i les categories, les seves característiques de ser, són manifestacions del ser que es descobreixen des del nostre ser. La base experimental d'aquesta afirmació se sustenta en el fet que nosaltres som en el món i els ens es descobreixen-comprenen tot manifestant-se des del món sota la determinació del ser. En conseqüència, no contemplem cap independència òntica dels ens.<sup>52</sup> Així, el que ens sembla convincent és interpretar els ens com a manifestacions privatives del ser, mentre que el ser dels ens a l'igual que la comprensió del ser la confereix el ser independent-transcendent i alhora lligat essencialment amb el nostre ser. En suma, entenem que les categories, com a trets essencials dels ens que no som nosaltres, es manifesten des de i en els existenciaris (ser del *Dasein*) sota la determinació del ser.

D'altra banda, per raó de la relació essencial entre la diferenciació ontològica i la destrucció de l'ontologia, també es fa més viu el procés de destrucció ontològica que porta en si el curs de l'experiència-qüestió. Perquè, en el fons, la comprensió profunda de la nostra existència, que exigeix internar-nos en les existenciaris delimitant-los transparentment de les categories, ens trasllada experimentalment al que ens guia permanentment de forma latent i oculta, al temps que ens identifica essencialment i que es diferent del temps dels ens: el ser-temps protooriginari. En altres paraules, com ja experimentàvem en les meditacions elementals a propòsit de la definició essencial de l'experiència-qüestió, aquesta, parlant essencialment, és experiència del ser des de i en la temporareïtat-temporalitat.<sup>53</sup>

Ara bé, al mateix temps, aquesta experiència de l'existència també ens allunya del marc de comprensió de l'home i de la vida de l'existencialisme.<sup>54</sup> La tesi existencialista que l'existència

---

<sup>52</sup> Ja a aquestes alçades, la nostra experiència amb *Ser i temps* ens porta a posicionar-nos en contra del realisme òntic. No obstant, una argumentació més sòlida d'aquesta crítica l'efectuarem molt més endavant quan, en el si de l'experiència de la cura, meditem sobre l'existència i demostrabilitat o no del món exterior (cf. 2.4, pàgs. 398-401).

<sup>53</sup> Ho hem vist, més concretament i intensa, en la setena meditació elemental (cf. II, 1.7, pàgs. 204-211, també cf. II, 1.11, pàgs. 240 i 243-244).

<sup>54</sup> Recordem que el mateix Heidegger va desempallegar-se de l'etiqueta d'existencialista que li havia enganxat Sartre. El pensador francès, el 1946, en *El existencialisme es un humanisme*, classificava la filosofia heideggeriana com a corrent existencialista ateu. Afirmava: "El que tenen en comú (referint-se als tipus d'existencialisme) és simplement que consideren que l'existència precedeix a l'essència o, si es vol, que cal partir de la subjectivitat" (Sartre, J. P., *El existencialisme es un humanisme*, Edhasa, Barcelona, 2002, pàg. 27). Però, el 1947 Heidegger mateix va publicar la *Brief über den "Humanismus"* (carta dirigida a Beaufret) en la qual criticava amb claredat a Sartre pel fet que l'afirmació que l'existència precedeix l'essència persevera en l'oblit del ser; en darrer terme, doncs, continua essent metafísica tradicional, o sigui, experiència metafísica. En paraules de Heidegger "la inversió d'una frase metafísica segueix essent una frase metafísica. Amb aquesta frase es queda aturat, junt amb la metafísica, en l'oblit del ser" (Heidegger, M., GA 9, pàg. 328). Seguint aquesta línia, Xolocotzi ha expressat amb claredat com l'òptica interpretativa existencialista ha independitzat la pregunta per l'existència de la pregunta pel ser, amb la qual cosa s'oblida el plantejament fonamental heideggerià (cf. Xolocotzi, A., *Fenomenologia de la vida fàctica...*, op. cit., pàgs. 16-17. D'acord amb això, hem de tenir clar que l'experiència que estem fent s'allunya de l'existencialista-metafísica perquè no s'adequa a la intencionalitat fonamental-ontològica.

funda l'essència, de manera que el nostre ser es forja durant la nostra existència no és en absolut compatible amb la naturalesa de l'experiència-qüestió. Segons Heidegger, l'experiència de l'existencialisme continua essent metafísica a pesar que hagi prioritzar l'existència enfront de l'essència. La raó és que manté en oblit la pregunta pel sentit del ser perquè, al cap i a la fi, s'omet el ser destacant exclusivament l'existència entesa d'una forma òntica.

Així les coses, en base a la interpretació de l'existència com expressió de ser i haver-de-ser, el lema que hem de tenir gravat a títol de guia orientadora, i que enclou una intensa consideració de la diferenciació ontològica, és: no som una cosa, un ens existent (simple presència). Essent exactes, no som ens, no som cap cosa, sinó un no-ens que es relaciona amb si mateix. Amb això Heidegger ens està, com qui diu, encaminant a anul·lar els sentits i la raó com a via de comprensió del que som, puix que allò que ens identifica no ho podem percebre ni raonar de semblant manera com els típics caràcters òntics que aparenten definir-nos i que, en veritat, són exclusius dels ens que no som nosaltres. En comptes dels sentits i la raó, es tracta d'anar desvetllant una altra forma de coneixement associada íntimament a una experiència transcendent que s'obri a l'àmbit del nostre ser i del ser.

En suma, a fi que sigui viable l'experiència-qüestió, la preocupació de Heidegger, ja des de l'inici de les nostres meditacions, és contínuament neutralitzar la nostra tendència-temptació quotidiana a la distracció, que arrelada a l'ús del raonament de l'experiència, s'acostuma còmodament a una noció de ser humà a mode de simple presència. Perquè, com ja sabem, hem d'entendre, o millor dit, hem de viure intensament que allò que realment som no és, essencialment, un ens, atès que les nostres característiques essencials no són òntiques, tot i que es despleguin existint ònticament. Sí que és veritat, que per costum i tradició, és molt fàcil concebre'ns com a ens simplement presents, tot pensant que som un exemplar que pertany al gènere d'ens entesos des de la simple presència; no obstant això, res és més equivocat, puix que "el *Dasein* no pot concebre's mai ontològicament com cas i exemplar d'un gènere del que està simplement present".<sup>55</sup> En comptes de propietats còsiques, els trets que ens identifiquen són formes de ser possibles, les quals concorden amb el fet que som expressió de ser; en aquest sentit, Heidegger assevera que "el terme '*Dasein*' amb el qual designem a aquest ens no expressa el seu què, com taula, casa, arbre, *sinó el ser*".<sup>56</sup> Una nota del *Hüttenexemplar*,<sup>57</sup> malgrat ens reclami molta atenció, pot ajudar-nos a incrementar la vivència de l'expressió de ser que som. Hem de fer visible que amb el terme "*Dasein*" designem el ser, i el ser és el ser del *Da*, però entenent que el "del" fa la funció alhora de genitiu i objectiu. D'acord amb això, en tant que *Dasein* som en el

---

<sup>55</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 57.

<sup>56</sup> *Ibid.*

<sup>57</sup> *Ibid.*

*Da*, i el *Da* [“l’allí”] és el ser com essència del *Da* i el ser pertany al *Da*. Com a *Dasein*, doncs, tant som el ser del *Da*, el ser que en essència és estat d’obertura del ser oberta pel ser, o sia, és ser; com també som el ser en l’essència del qual s’obre-manifesta el ser, això és, el ser en què s’expressa-manifesta el ser. En suma, de moment hem de retenir que el que ens identifica essencialment no és la simple presència sinó l’existència, la qual cosa significa que som uns ens especials en virtut que som expressió del ser i lloc de manifestació del ser: que hem de relacionar-nos amb el nostre ser essent-lo des de ja una relació prèvia i concomitant amb el ser i determinada per ell.

Un cop experimentada l’existència a nivell general des del fil conductor de la noció formal de l’existència, Heidegger detalla més la naturalesa de la nostra existència i l’apropiació que li és intrínseca. La via és introduir-nos més en la vivència<sup>58</sup> del *ser-sempre-meu*, de manera que siguem capaços de discriminar que bàsicament aquest pot realitzar-se de dues maneres, a saber, que hi ha dos modes de possibilitats de ser:<sup>59</sup> el de la propietat<sup>60</sup> [*Eigentlichkeit*] i la impropietat [*Uneigentlichkeit*]. O sia, hem d’extremar l’atenció sobre el fet que l’existència la podem realitzar de dues maneres possibles: pròpiament o impròpia. Segons això, “aquest ens [nosaltres, el *Dasein*] pot en el seu ser ‘escollir-se’, guanyar-se a si mateix, pot perdre’s, és a dir, no guanyar-se mai o sols guanyar-se ‘aparentment’”.<sup>61</sup> Bàsicament, Heidegger ens informa, immergint-nos en el joc agonístic que batega en el nostre ser respecte al com existir, que l’existència pròpia és relativa a un “escollir-se” en el seu ser, a un guanyar-nos a nosaltres mateixos, mentre que la impròpia, a un perdre’ns en el nostre ser, o guanyar-nos amb aparença. L’èmfasi torna a situar-se en experimentar amb claredat la dinàmica d’apropiació que implica existir, però no amb cap sentit moral, sinó ontològica. La idea és que, si volem reeixir en l’experiència del sentit del ser, ja des d’ara tinguem cada cop més comprensió-visió de la rellevància del fet d’apropiar-nos

---

<sup>58</sup> Com la mateixa experiència-qüestió ens revelarà, aquest caràcter viscut nostre de l’existència que representa el “ser-sempre-meu” no té res d’introspectiu. Perquè, en veritat, com de forma clara expressa Adrián, “Heidegger rebutja la imatge cartesiana d’un gabinet de la consciència amb les seves representacions mentals per a explicar el nostre accés al món” (Adrián, J., *Guía de lectura de Ser y tiempo* (vol. 1), *op. cit.*, pàg. 155).

<sup>59</sup> Seguint les nostres meditacions elementals, estem d’acord amb Rivera que allò que ens diu Heidegger és que el *ser-sempre-meu* pot dur-se a terme de diferents maneres, i que a grans trets, que és pot *ser-sempre-meu* impròpiament o pròpiament (*cf.* Rivera, J. E., “Nota del traductor”, *op. cit.*, pàg. 460).

<sup>60</sup> D’acord amb Rivera, Gaos i Vezin, traduïm *Eigentlichkeit* i *Uneigentlichkeit* per “propietat” i “impropietat”, respectivament, en lloc d’“autenticitat” i “inautenticitat” talment com sostenen els traductors anglesos, italians i els altres dos traductors francesos. Perquè, com explica Adrián, la dicotomia propietat/impropietat, com veurem bé més endavant, no implica el contrast d’una existència vertadera o falsa, sinó modes d’existència despleats en la quotidianitat (*cf.* Adrián, J., *Guía de lectura de Ser y tiempo* (vol. 1), *op. cit.*, pàgs. 159-160). En efecte, en tant que formes de ser, estem al·ludint al dinamisme del nostre ser, el qual no es pot pensar en termes de veritat/fals. Si equiparem *Eigentlichkeit* a una existència autèntica i *Uneigentlichkeit* a una d’inautèntica, pot semblar erròniament que tenim un mode de ser definit que ens identifica vertaderament i que hem de descobrir vivint. D’altra banda, un altre motiu en defensa de la nostra traducció és que, partint del que comenta Rodríguez, *Eigentlichkeit* i *Uneigentlichkeit* es refereixen a la manera de relacionar-nos apropiadorament amb el nostre propi ser, d’aquí que s’escaigui “propietat” i “impropietat”, per la qual cosa també justifica que *eigentlich* es vessi en ‘propi’ per conservar el joc de l’apropiar-se. *Cf.* Rodríguez, R., “La hermenèutica del sí mismo en *Ser y tiempo*”, *op. cit.*, pàg. 64.

<sup>61</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 57.

genuïnament del nostre ser per a poder estar preparats, un cop ben madurs, d'actuar-hi en correspondència.<sup>62</sup> I especificant més, i recalcant altre cop el punt central, no perdre'ns en les possibilitats de ser concretes que duem a terme de forma incessant en el dia a dia, sinó testimoniar en nosaltres mateixos la possibilitat de ser més profunda<sup>63</sup> que té a veure amb la manera com assumeixo les possibilitats concretes.

Justament la propietat i impropietat de ser es defineixen en com, des d'aquesta possibilitat de ser pregona nascuda del fet d'existir, assumim de forma apropiadora les nostres possibilitats de ser. No podem evitar, i naturalment és el que es proposa el nostre autor, que revisem el nostre nivell de propietat i impropietat, que ens preguntem sobre si realment fem nostre el que anem fent, si realment per exemple assumim com realment nostre el que emprenem... Som propis quan assumim plenament com a nostre el que fem, ens elegim a nosaltres mateixos, ens guanyem..., mentre som impropis quan no sentim com a nostre el que fem perquè no ho hem apropiat genuïnament, no ens elegim a nosaltres mateixos, ens perdem...

El missatge de Heidegger ja comença a ressonar-nos en el nostre dedins amb més nitidesa: és menester que ens adonem que si volem aproximar-nos al ser hem de fer transparent la nostra pèrdua, el nostre baix nivell d'apropiació pròpia. Naturalment, això és solidari amb la conscienciació de la nostra incomprensió del ser (falta de distinció ontològica) que primava en les meditacions elementals,<sup>64</sup> ja que precisament la ceguesa davant l'existència en quant haver-de-ser, o sia, respecte la naturalesa del nostre ser que està estretament lligada a la impropietat del ser és el que alimenta la confusió ontològica i l'oblit del ser. Per tant, comencem a comprendre de forma més concreta que hem de ser més propis, que hem de guanyar-nos a nosaltres mateixos, si volem experimentar-respondre la pregunta pel sentit del ser. Tal albirament de la pèrdua ens torba, ja que ens fa visible que tenim una potencialitat de propietat per a desplegar, o sia, que podem ser propis. Aquest trasbalsament es congria amb l'estat crític que carreguem però, pressuposa ja per part nostre una experiència íntima i molt dèbil de la propietat de ser en potència per a ser posada en marxa; certament, “haver-se perdut i o haver-se guanyat encara, ell ho pot sols en la mesura en la qual, per la seva essència, pot ser *propi*, és a dir, en la mesura que s'apropia a si mateix [*sich zu eigen ist*]”.<sup>65</sup>

<sup>62</sup> En aquest sentit, l'experiència-qüestió és una experiència pràctica del *Dasein* del si mateix [*Selbst*]. Cf. Adrián, J., *Guia de lectura de Ser y tiempo* (vol. 1), *op. cit.*, pàg. 158.

<sup>63</sup> Rodríguez explica, de forma atractiva i lúcida, la possibilitat de doble rang que posa de manifest des d'ella mateixa l'estructura bàsica de l'existència. Cf. Rodríguez, R., “La exposició de la tarea de un anàlisi preparatorio del *Dasein* (§§8-11)”, *op. cit.*, pàg. 56

<sup>64</sup> Cal recordar que, en el fons, el curs de les meditacions elementals s'ha encaminat, principalment, gràcies a l'accés a la “unitat de comprensió del ser”, a que ens adonem de la nostra incomprensió del ser, això és, que no distingim el ser de l'ens (indistinció ontològica). Pel que fa a alguns moments d'aquesta visualització de l'arrelada indistinció ontològica a nostra impropietat de ser, cf. II, 1.2, pàg. 153-154; II, 1.4, pàgs. 177-178; II, 1.6, pàgs. 195-197; II, 1.7, pàgs. 207-208; II, 1.10, pàg. 232-233.

<sup>65</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 57.



En suma, guiats-inclinats pel coneixement preontològic formal de l'existència i en el fons pel ser, hem efectuat una interpretació formal de l'existència de la qual hem extret “*el sentit formal* de la constitució existenciària del *Dasein* [*Existenzverfassung des Daseins*]”.<sup>66</sup> Amb aquesta idea no-òntica de l'existència ens hem adonat de les despòtiques actituds teòriques respecte l'existència que petrifiquen el domini de la comprensió del ser com a mera presència, i amb això ens agencem progressivament per a eludir els obstacles de la confusió ontològica. D'aquí que ara capim amb més detall el nexa essencial entre l'ontologia del nostre ser i la del ser. Ens és més clar que el camí que hem de recórrer consistirà en una experiència del nostre ser en què incrementem la nostra propietat de ser i alhora des de i en aquesta, tot sortint de la confusió ontològica, ens aproximarem comprensivament al ser-temps protooriginari.

Així doncs, amb la comprensió preontològica que ens ha brindat l'existència i el *ser-sempre-meu* ens trobem a punt per iniciar, com qui diu, un segon pas: la interpretació existenciària. Abans, però, d'efectuar-la, ens cal esclarir de què tracta, i per a això ens cal assentar encara més què ens ha aportat la crucial interpretació formal anterior.

El que és cert és que ara mateix disposem d'un coneixement preontològic de l'existència, que és no-òntic, tot i que encara obscur i imprecís. I no té res a veure amb un punt de vista sobre el que som; en efecte, “no significa, construir el *Dasein* a partir d'una possible idea concreta d'existència”.<sup>67</sup> Si el que hem experimentat és bàsic i fonamental per continuar el camí de l'experiència-qüestió, és per raó que no ha consistit en una assumpció d'idees concebudes arbitràriament que han de funcionar com a terreny base d'una argumentació lògica-teòrica. Més aviat, hem descobert coneixement essencial sobre nosaltres, sobre la nostra existència i el ser. O sia, gràcies a l'impuls de Heidegger hem tret a la llum un coneixement que ja compreníem i que constitueix el nostre ser, i això sense cap ideació del que som. No tenim, llavors, cap mena d'indicació còsica, per la qual cosa, com pretenia Heidegger, aconseguim en el nostre punt de partença esquivar l'actitud teòrica cosificadora. Al mateix temps, com hem comprovat, tenim una informació molt valuosa, per bé sigui purament formal. Som ens que hem-de-ser en el mode de *ser-sempre-meu*, raó per la qual inevitablement existint ens apropiem d'alguna manera o altra, del nostre ser, i l'apropiació genuïna esdevé clau per al curs de l'experiència-qüestió. Aquesta informació preontològica serà la que indicarà-guiarà la nostra interpretació existenciària a fi i efecte que identifiquem aquella en concreció en el nostre comportament quotidià.<sup>68</sup>

---

<sup>66</sup> *Ibid.*, pàg. 58 [la cursiva de l'autor].

<sup>67</sup> *Ibid.*

<sup>68</sup> Rodríguez assevera que la indicació formal de la idea d'existència té la funció de guiar-nos en la interpretació dels nostres comportaments concrets, així com ens diu que hem d'acudir als fenòmens per a dotar de contingut la idea d'existència, i a la vegada, comprendre'ls a partir d'ella. En paraules de l'especialista espanyol: “No es pot, per tant, romandre en ella [la idea d'existència] com si fos un concepte ja adquirit i ferm, sinó que cal seguir la seva indicació i veure com es compleix aquesta estructura d'anar-nos el propi ser com a possibilitat en les moments fonamentals

D'acord amb això, ja veiem que la interpretació existenciària que haurem d'engegar es basa en la formal. Serà el coneixement ontològic que resultarà de l'esclariment del coneixement preontològic de caire formal. I això no és res més, ara de forma més aclarida, que la relació entre la comprensió pròpia i la pròpia-tèrbola que experimentàvem just als inicis del nostre meditar.<sup>69</sup> Concretant més, per consegüent, en la futura interpretació existenciària haurem d'interpretar la constitució existenciària a mode formal que s'expressa en les dues indicacions formals ja vistes: l'haver-de-ser i el *ser- sempre-meu*. Certament, és d'imperiosa necessitat “per a la interpretació *ontològica* [l'existenciària] d'aquest ens la indicació de desenvolupar la problemàtica del seu ser partint de l'existenciàritat de la seva existència”.<sup>70</sup> En efecte, hem d'extreure el “suc” a la noció formal de l'existència, que en la mesura que és una *indicació formal*,<sup>71</sup> ens guiarà acudint als fenòmens per dotar de contingut a la idea d'existència i, a la vegada, per a comprendre'ls a partir d'ella. Així que l'objectiu en la interpretació existenciària que emprendrem no és estimar la idea d'existència com un concepte ja adquirit i ferm, sinó observar la seva potència indicativa i atestar com es compleix aquesta comprensió prefilosòfica de l'existència en els moments fonamentals que integren el nostre ser. És a dir, ens tocarà concretar i reexperimentar des de i en el nostre ser,<sup>72</sup>

---

del ser-en-el-món” (Rodríguez, R., “La exposición de la tarea de un análisis preparatorio del *Dasein* (§§8-11)”, a: Rodríguez, R. (coord.), *op. cit.*, pàg. 61) [claudàtors de l'autor].

<sup>69</sup> Cf. II, 1.1, pàgs. 143-144.

<sup>70</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 58 [claudàtors de l'autor].

<sup>71</sup> Per a una exposició molt completa de la idea i la funció de la indicació formal, cf. Rodríguez, R., “La indicación formal y su uso en *Ser y tiempo*”, a: Rodríguez, R., i Cazzanelli, S. (eds.), *Lenguaje y categorías en la hermenéutica filosófica*, Biblioteca Nueva, Madrid, pàgs. 157-177; i el capítol IV de Rodríguez, R., *La transformación hermenéutica de la filosofía*, *op. cit.*

<sup>72</sup> En aquest sentit, estem d'acord amb Grondin que les proposicions heideggerianes són indicacions orientatives formals que requereixen per part del lector una apropiació específica i no prescriptiva. Així, “no reemplaçant el despertar que pertoca a cadascun de nosaltres, l'hermenèutica del *Dasein* s'accontentarà doncs amb indicacions formals” (Grondin, J., “L'hermenéutique dans Sein und Zeit”, *op. cit.*, pàg. 189). De manera que, segons Grondin, cada *Dasein*, a la seva pròpia manera, ha de realitzar a partir del text heideggerià la seva pròpia autoil·luminació de l'existència tot fugint de l'autoalienació. També cf. Grondin, J., “The ethical and young hegelian motives in Heidegger's hermenéutics of facticity”, *op. cit.*, pàgs. 353-354. Igualment, en relació a aquest propòsit Adrián subratlla la rellevància de l'ús freqüent del “nosaltres” en el text heideggerià: “*Ser i temps* posa l'èmfasi en el ‘nosaltres’: l'ús de la primera persona del plural tracta de coimplicar a l'autor i el lector en una recerca comuna, però que, al seu torn, preserva la seva manera de ser individual” (Adrián, J., *Guía de lectura de Ser y tiempo* (vol. 1), *op. cit.*, pàg. 152). Finalment, el mateix Heidegger havia confirmat amb anterioritat la necessitat que el lector fes la seva apropiació, la seva experiència, en pensar els conceptes relatius al ser del *Dasein*: “Com a frases pronunciades, totes les expressions sobre el ser del *Dasein* [...] tenen el caràcter d'indicació [...] elles indiquen la possible comprensió de les estructures del *Dasein* i la seva possible conceptualització que és accessible a tal comprensió” (Heidegger, M., GA 21, pàg. 410).

Segons nosaltres, aquest formalisme meditatiu junt amb l'ús del “nosaltres” té un lligam íntim en la nostra convicció que *Ser i temps* és un profund exercici meditatiu en què ens veiem arrossegats a dialogar i reflexionar amb el que ens transmet Heidegger. A resultes d'això, no arribem a una resposta lògica, a la contestació vertadera a la pregunta pel sentit del ser, sinó a una experiència-resposta individual. En altres paraules, el que és rellevant d'aquesta obra és que, independentment de la veritat o falsedat del que expressa el pensador alemany, el desenvolupament de l'experiència-resposta a la pregunta pel sentit del ser, a través dels seus conceptes clau, produeix unes efectes-experiències que impacten granment el nostre ser duent-lo a la seva transformació (cf. I, 1.4, n. 23, pàgs. 9). I això no vol dir que això succeeixi pel fet que el text heideggerià mogui la nostra voluntat i apel·li a la nostra capacitat de decisió, sinó perquè ens obre gradualment el nostre ser, i amb això incrementem progressivament l'experiència del nostre ser, tot anant més enllà de la superficialitat del nostre àmbit voluntari.

i amb això comprendre la nostra impropietat i propietat,<sup>73</sup> el que constitueix l'existenciarietat.<sup>74</sup>

No obstant això, el nostre problema metòdic no acaba amb l'atribució expressa i explícita al "domini fenomènic *sui generis*" de la idea d'existència d'una funció de guia de la interpretació dels comportaments concrets de la nostra existència. A més ens falta tenir notícia del terreny experimental en el qual analitzarem i concretarem la constitució formal existenciària: l'existència i el *ser-sempre-meu*. Tal àmbit d'experiència, emperò, en virtut de tenir un mode de ser que no és el dels ens simplement presents, no és fàcil de fixar amb precisió.

[...] la seva correcta presentació [l'ens que som nosaltres els mode de ser dels quals no és la simple presència] és tan poc òbvia, que la seva determinació constitueix una part essencial de l'analítica ontològica d'aquest ens.<sup>75</sup>

La cosa és assegurar-nos bé del punt de partida, de no introduir subreptíciament una determinada idea d'existència. I el camí és l'ònticament més proper i conegut: "l'horitzó immediat que ha de preparar-se per a l'analítica del *Dasein* és el de la seva quotidianitat mitjana [*durchschnittliche Alltäglichkeit*]"<sup>76</sup> Retornant al que ja ens deia a les meditacions elementals,<sup>77</sup> Heidegger ressalta la importància de la forma de ser quotidiana per a l'analítica i l'èxit de l'experiència-qüestió. Un cop experimentada *a priori* l'existència, ens hem d'internar en la nostra constitució existenciària, i concretament, fer-ho des de i en la nostra forma de ser immediata i regular en què des den i en ella s'esdevé la realització la nostra existència impròpia<sup>78</sup> en el si de la mitjania<sup>79</sup>

---

<sup>73</sup> Des de l'existència, doncs, comprendre la doble possibilitat de ser: "Cal doncs interpretar l'autenticitat i la inautenticitat [per a nosaltres, la propietat i la impropietat] des de l'existència, i no a la inversa" (Boehm, R., i Wahlens, A. de, "Notes", *op. cit.*, pàg. 285) [claudàtors de l'autor].

<sup>74</sup> Tal com expressa Rodríguez, la interpretació existenciària sota el fil conductor determinant de la interpretació formal (coneixement formal de l'existència) no és ni molt menys el resultat d'un veure evident, de l'evidència; no té res a veure amb una acte puntual, autònom i absolut. Al contrari, les indicacions formals es concreten realitzant les formes de ser que elles indiquen. Cf. Rodríguez, R., *La transformació hermenèutica de la filosofia, op. cit.*, pàgs. 159-160 i 172-173.

<sup>75</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 58 [claudàtors de l'autor].

<sup>76</sup> *Ibid.*, pàg. 67, n. 9.

<sup>77</sup> Cf. sobretot l'inici de la sisena meditació, II, 1.6, pàgs. 195-197.

<sup>78</sup> Compartim amb Adrián la idea que a la "Primera secció" de *Ser i temps* Heidegger ens empeny a analitzar els modes de ser impropis del *Dasein*, mentre que a la futura "Segona secció" exposa els modes de ser propis a través dels quals el *Dasein* pren consciència de la seva impropietat. Cf. Adrián, J., *Guia de lectura de Ser y tiempo* (vol. 1), *op. cit.*, pàgs. 159-160. Tanmateix, nosaltres creiem que en l'experiència de la impropietat es produeix ja una experiència de la propietat, la qual serà amplificada en la "Segona secció". Segons això, en la "Segona secció" s'aprofundeix en la nostra propietat de ser, tot desenvolupant l'experiència de la impropietat de ser i del ser que li correspon.

<sup>79</sup> En consonància amb la majoria dels traductors, traduïm el substantiu *Durchschnittlichkeit* per "mitjania". Trobem inacceptable comprendre'l com a "mediocrité" (Mart., pàg. 55), puix que de cap manera *Durchschnittlichkeit* té un sentit negatiu en el context de *Ser i temps*. Tampoc no ens agrada "término medio" (Gaos, pàg. 144), atès que no queda clar el caràcter mitjà en termes positius al qual es refereix el mot alemany en qüestió. La seva significació és positiva, atès que reflecteix la forma de viure habitual, la de cada dia, sense cap matís negatiu relatiu a quelcom d'escàs valor i mèrit. Així, el que denota està estretament lligat a allò mitjà en el sentit d'indiferent, és a dir, del fet que no apunta ni cap un extrem ni al seu contrari. Segons això, la mitjania de la quotidianitat rau en la seva indiferència originària del viure respecte a dues possibilitats de ser diametralment distintes: la propietat i la

[*Durschnittlichkeit*]: el nostre viure quotidià en la més indiferent immediatesa i regularitat. Es tracta que ens immergim en el nostre viure originari, immediat i irreflexiu, en què no domina l'objectivació cosificant de la vida. I malgrat que, absorts en la impropietat, ens quedi fosc aquest terreny irreflexiu quotidià, això no ens dona cap dret d'ometre'l com a inexistent; en efecte, “aquesta indiferència de la quotidianitat del *Dasein* no és un *res*, sinó una caràcter fenomènic positiu d'aquest ens”.<sup>80</sup> Efectivament, la vida en el seu pla immediat i irreflexiu té interès i significat, ja que d'aquesta brolla la nostra autocomprensió immediata, d'ella brosta la transparència originària de la nostra existència pròpia.<sup>81</sup>

El que ens demana ara Heidegger, doncs, és que fem un camí molt diferent al de l'ontologia tradicional, la qual oblida el ser perquè omet l'analítica existenciària i l'examen de la quotidianitat que li és inherent. Es tracta, al contrari, que des de la tinença-guia de la idea formal d'existència, que la nostra investigació ontològica miri fixament a la immediatesa de la quotidianitat perquè és en aquesta on podem localitzar tots els trets ontològics essencials de tota forma d'existència. I és que, de fet, en la quotidianitat no hi ha cap distinció encara entre tipus humans o formes peculiars d'existència, ni tan sols entre propietat/impropietat, atès que tant la propietat com la impropietat són possibilitats de ser que fenomenològicament sorgeixen a partir de la quotidianitat i no al revés.<sup>82</sup>

Però, tot i que l'àmbit de manifestació immediat i fenomenològicament més evident del nostre ser és la mitjania de la quotidianitat, això no vol dir que empunyem tal claredat en la nostra comprensió òntica immediata. Degut a això, cal que preparem la mirada ontològica de la quotidianitat mitjana, o sigui, caldrà que en fem una interpretació ontològica. D'aquí, com veurem, la necessitat d'esclarir ontològicament l'estructura ontològica del ser-en-el-món que ens constitueix, de manera que en vista d'aquesta puguem il·luminar adientment a nivell ontològic la nostra quotidianitat i així veure en aquesta amb concreció existenciària la idea formal d'existència

---

impropietat.

<sup>80</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 58.

<sup>81</sup> En aquest sentit, de forma molt lúcida Vezin accentua que en aquesta anàlisi de la quotidianitat mitjana de *Ser i temps* es manifesta clarament la ‘filosofia concreta’ que és la fenomenologia. Que la “idea que comanda tota la temàtica de la quotidianitat mitjana, és que allò que nosaltres fem i veiem, allò que nosaltres som en no importa quin moment de la nostra vida amaga una significació ontològica que cal arribar a esclarir” (Vezin, F., “Notes”, *op. cit.*, pàg. 555).

<sup>82</sup> Com ja s'insinua per com hem descrit fa un moment la quotidianitat mitjana, estem plenament d'acord amb Rodríguez que cal distingir entre la quotidianitat mitjana i la impropietat de ser (com també de la propietat de ser, tot i que això és molt més evident). Perquè la quotidianitat mitjana com a tal reflecteix la modalitat indiferenciada en què es registraran les diverses estructures ontològiques que recullen els existenciaris i esdevé la font originària des d'on es realitza la propietat i impropietat de ser. Cf. Rodríguez, R., “La exposició de la tarea de un anàlisi preparatorio del *Dasein* (§§8-11)”, *op. cit.*, pàg. 62. En paraules nostres, la quotidianitat mitjana quant a tal, és la vida viscuda en la seva originarietat sobre la qual tracta amb devoció intensa en les seves lliçons de joventut. Finalment, d'acord amb la matisació feta, nosaltres fonamentalment distingirem la quotidianitat mitjana, la immediata i indiferent forma de viure'ns, de la impropietat de ser i la seva comprensió impròpia d'índole vagacorrent, referint-nos a aquesta darrera com a “quotidianitat impròpia”, i altres vegades com a “impropietat”, “impropietat de ser”, “comprensió impròpia” entre d'altres.

(o sia, dur a terme la interpretació ontològica).

Vist això, hem de ser conscients que, a pesar de la seva immediatesa òntica, la quotidianitat és un fenomen molt complicat que exigeix una correcta interpretació ontològica. D'aquí, repetim, la necessitat d'acudir a l'estructura ontològica del ser-en-el-món en meditacions futures. De forma anticipant, Heidegger ja ens anuncia el que ens haurem de trobar: que la mitjanja, l'originarietat irreflexiva de la nostra vida, inercialment s'esdevé-mou ocultant el nostre ser i fent que en fugim. Dit altrament, que inicialment la interpretació ontològica de la quotidianitat mitjana és, en el fons, anàlisi de la impropietat de ser pel fet que la quotidianitat mitjana és manifesta immediatament com a forma de ser impròpia. En aquesta direcció, la nostra investigació ontològica primerament haurà de descobrir els caràcters formals de l'existència en la nostra existència impròpia.

També en ella [en el mode de la impropietat] li va al *Dasein*, en una determinada manera, el seu ser, respecte al qual es condueix en el mode de la quotidianitat mitjana, encara que sigui fugint *davant d'ell* i oblidant-se *d'ell*.<sup>83</sup>

Així doncs, l'efectiva viabilitat de l'experiència-qüestió porta en si la necessitat de sortir de l'estat de pèrdua i d'oblit del ser solidàries a l'apropiació no-genuïna de la nostra existència impròpia. Llavors, es torna a posar de manifest quin és el centre d'atenció de l'analítica existenciària. Si hem d'investigar ontològicament la quotidianitat mitjana des del ser-en-el-món és perquè ens adonem que hem de canviar la forma com ens conduïm respecte el nostre ser des de i en la quotidianitat, ja que justament tal forma de ser és la que impedeix que experimentem el sentit del ser. Dit altrament: que hem de guanyar-nos el nostre ser per tal de ser pròpiament i així desembarassar-nos de la foscor de la confusió ontològica. Aquest comportament crucial per a l'èxit de l'experiència ontològica, l'existir pròpiament, o sia, el de guanyar-nos genuïnament a mode apropiador el nostre ser, se'ns presenta ara com un apregonament transparent des de la impropietat de la quotidianitat mitjana en tant que tal, com a expressió originària de la relació del nostre ser amb el ser que, en darrer terme, està estintolada pel ser-temps protooriginari. De manera que, dit més a fons, albirem ja que l'objectiu profund de l'analítica existenciària de l'experiència-qüestió de *Ser i temps* és el desvelament del fons essencial de la quotidianitat mitjana: el ser-temps protooriginari.

Arribats aquí, no hi ha cap ombra de dubte que hem entrat de ple en l'analítica existenciària i el seus conceptes fonamentals que són decisius en el camí futur de l'experiència-

---

<sup>83</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 59 [claudàtors de l'autor].

qüestió.<sup>84</sup> Sabem, dit sintèticament, que allò que toca a partir d'ara és explicitar i concretar ontològicament (això identifica la investigació ontològica) el contingut preontològic de la idea formal d'existència en l'ònticament més proper, la nostra quotidianitat mitjana, però en pro a la fidelitat ontològica això ho hem de fer des de i en l'esclariment de l'estructura ontològica que ens constitueix: el ser-en-el-món. Nogensmenys, abans d'emprendre aquest pas, Heidegger, a fi i efecte d'assegurar bé la direcció de la imminent empresa, ens demana que en la propera meditació ens esforcem una mica més a delimitar l'analítica existenciària en què estem immersos d'altres tipus d'investigacions antropològiques. Perquè hem d'estar atents a no sucumbir, ni que sigui dèbilment, a la imatge de l'home, d'encuny reflexiu i cega a l'autocomprensió de la quotidianitat, que proposen disciplines com l'antropologia, la psicologia i la biologia. Breu, l'interessant és que “al delimitar-la [l'analítica existenciària] respecte altres possibles investigacions del *Dasein*, el tema de l'analítica [el nostre ser a fer visible] pot circumscriure's encara amb major precisió”.<sup>85</sup>

A tall de conclusió, hem de tenir en compte com el coneixement preontològic enclòs en la idea formal d'existència és la manifestació a mode guiadora de la “unitat de comprensió del ser”, i en essència, del ser-temps protooriginari. De manera que en experimentar formalment la nostra existència ja estem, des de i en la temporareïtat-temporalitat, inclinats pel ser a accedir comprensivament, tot i que molt feblement, al ser. Això no obsta que aquest accés comprensiu preontològic al ser que és vague i confús l'haurem d'esclarir o intensificar, sota la guia determinant del ser, amb la investigació ontològica de l'analítica existenciària que portarem a terme. Aquesta presència permanent determinant de forma latent i oculta del ser en el curs de la nostra experiència-qüestió queda palesa atenent el mateix dinamisme expressiu del ser quant a parla. Ja que experimentem que els dos punts de partença crucials de l'experiència-qüestió, el que es refereix a la necessitat de plantejar-nos la pregunta pel sentit del ser en l'inici de les meditacions elementals, igual com a la tinença d'aquest coneixement preontològic de base expressat en la idea formal de l'existència de la meditació present, són el resultat de l'escolta a la veu del ser. És a dir, ja a hores d'ara, ens adonem que el text heideggerià, des de l'inici de les meditacions elementals, ha possibilitat que l'esdevenir-veu del ser-temps protooriginari que està actiu en el nostre ser en tant que existents, ens arribi d'alguna manera, que l'escoltem de forma dèbil i confusa.

Amb això, enfortim més la idea<sup>86</sup> que l'experiència del sentit del ser és, a diferència del

---

<sup>84</sup> Com assenyala Greisch, aquest paràgraf 9 és dels més importants a nivell terminològic, ja que s'hi exposen els conceptes fonamentals que articularan tota l'analítica: “*Dasein*”, “haver-de-ser”, “*ser-sempre-meu*”, “presència”, “existència”, “existenciari”, “propietat”, “impropietat” i “quotidianitat mitjana” (cf. Greisch, J., *Ontologie et temporalité*, op. cit., pàg. 111. Certament, segons nosaltres, aquestes conceptes apareixeran de forma crucial, i cada cop amb més transparència, al llarg de la nostra experiència-qüestió.

<sup>85</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 60 [claudàtors de l'autor].

<sup>86</sup> Cf. II, 1.9, pàgs. 226-230.

pensar tal com es comprèn habitualment com a activitat reflexiva de caràcter lògic-representatiu, una escolta especial. En virtut que som expressió de ser estem constantment en contacte comprensiu amb el ser, malgrat aquest sigui vague i confús, i això significa que el ser ens està parlant contínuament, o sia, que el llenguatge de ser està permanentment actiu en el nostre ser. Per això entenem que, d'una banda, l'inici de l'experiència-qüestió és una intensificació-refinament de l'escolta rude de la veu del ser essencial al nostre ser que caracteritza la nostra existència quotidiana impròpia, que ens impel·leix a posar en entredit l'obvi coneixement del ser que aparentment creiem tenir. I, de l'altra, som del parer que la interpretació formal d'existència que serà la base de l'existenciària futura és contingut no-ontic "emès" per la mateixa veu del ser al qual ens ha obert la meditació heideggeriana.

## 1.1.3

Meditació 3: Fixació de l'anàlisi existencial<sup>87</sup>

L'experiència ontològica ens demana molt de rigor per evitar la fascinació esgarriadora que, de manera natural, ens ocasiona la fertilitat i aplicabilitat dels resultats de tot tipus d'investigacions antropològiques. La idea de Heidegger és clara: en aquestes disciplines (l'antropologia, la psicologia i la biologia) no s'examina realment el nostre ser perquè en elles no es fa una ontologia del *Dasein*, a saber, en elles no s'efectua la pregunta ontològica fonamental, la que qüestiona el ser i el ser de l'home. La raó de fons és que estan sustentades en una visual antropològica d'arrel antiga-cristiana que brota del domini històric de la nostra forma de ser de la quotidianitat impròpia.<sup>88</sup> Segons això, el destorb per a una realització adequada de l'anàlisi rau, en el fons, en la nostra manera d'interpretar el ser condicionada per la nostra forma de ser quotidiana impròpia. Dit més concretament, la noció antropològica antiga-cristiana que està incrustada en el nostre ser no l'hem d'entendre sols com un reguitzell d'idees importants que circulen pel nostre cap, sinó com un conglomerat bàsic del nostre ser i del nostre comportament expressat en la vida quotidiana de forma inadvertida que ens obstaculitza la transparència del coneixement ontològic que ens defineix, i en conseqüència, ens impedeix comprendre'ns pròpiament. Diguem-ho més clar: rememorant el meditat en la reflexió sobre la destrucció ontològica inherent a l'experiència-qüestió, l'antropologia cristiana-antiga és tradició, i com a tal, ens l'hem de reapropiar originàriament.

Per tant, aquesta reapropiació destructora ha de tenir com a fitó la nostra tradicional visió antropològica, la que dominant tirànicament en la nostra quotidianitat ens diu de forma impròpia què som. Per a això és important debilitar-la identificant-ne la seva doble constitució genètica. Per un costat, la noció antropològica quotidiana es nodreix de la visió antiga, la qual entén l'home com un ens simplement present que està dotat de la facultat de la raó, sense que, però, la forma de ser d'aquest ésser viu en tant que ens present, igual com la de la raó, s'hagin aclarit. Això fa que aquest ens compost quedi obscur en el seu ser. Per l'altra, hi roman l'influx de l'antropologia cristiana que incorpora a la visió antiga la idea que l'ens simplement present racional és transcendent en la mesura que ha estat creat per Déu i es comunica amb Déu. La unió d'aquestes dues visions porta a definir l'home com un ens simplement present racional i transcendent. Ara bé, Heidegger insisteix que aquesta noció del ser de l'home no aprofundeix en el nostre ser, ja que aquest exigeix un davallament amb més ímpetu del nostre ser. En conclusió:

---

<sup>87</sup> Aquesta tercera meditació comprèn els paràgrafs 10 i 11 (*ibid.*, pàgs. 61-70).

<sup>88</sup> Ens sembla important fer èmfasi que, sent escrupolosos, no és ben bé la nostra forma de ser quotidiana la que oblidava el ser, sinó la forma de ser quotidiana impròpia que es realitza des de i en aquella (*cf.* 1.1.2, n. 82, pàg. 279). Nogensmenys, per raons d'economia lingüística, quan el context facilita clarament la significació, usarem "quotidià", "quotidiana" i "quotidianitat" per designar el comportament comprensiu impropri.



Les fonts decisives per a l'antropologia tradicional, val a dir, la definició grega i el fil conductor teològic, indiquen que, més enllà d'una determinació essencial de l'ens anomenat 'home', la pregunta pel seu ser s'oblida, i que a aquest ser se'l comprèn més aviat com a quelcom 'obvi' en el sentit de la simple presència de les altres coses creades.<sup>89</sup>

Així doncs, el seguiment adient de l'analítica existenciària i, correlativament, la realització de l'experiència-resposta, requereix una investigació més originària que la de la visió antropològica antiga-cristiana de la quotidianitat. Amb aquest gir remeiem la deficiència fonamental de la filosofia,<sup>90</sup> la seva submissió a la tendència de fons quotidiana a "que la 'vida' mateixa, en tant que mode de ser, no es converteix en problema ontològic".<sup>91</sup> Però, no hem d'oblidar, a fi i efecte d'enfortir la direcció ontològica fonamental de l'analítica existenciària, que aquesta lluita contra la confusió ontològica és la que ja vam emprendre en despertar l'experiència-qüestió.<sup>92</sup> Perquè, en el fons, el fonament de la confusió ontològica és la tradició de la filosofia antiga i el cristianisme incrustats temps ha en el nostre ser; d'aquí que ens costi posar en dubte la idea tradicional que som exclusivament ens simplement presents dotats de raó i transcendència. Realment, doncs, aclarim més què estem fent en aquest procés progressiu de dilucidació ontològica en el curs de l'experiència-qüestió: el desembarassament progressiu de la visual antropològica tradicional de la metafísica. Al mateix temps, aquest aclariment és cabdal, i d'aquí el perquè d'aquesta meditació, perquè fomenta, en incrementar el nivell de dilucidació ontològica, una major seguretat i precisió en el camí futur de l'analítica.

Aquesta influència de la tradició antropològica en el nostre ser quotidià es palesa en la visió del nostre ser com a jo-subjecte heretada de l'antropologia moderna capitanejada per Descartes. Per això, Heidegger defensa que "una de les primeres tasques de l'analítica consistirà en fer veure que si es pretén partir d'un jo o subjecte immediatament donat, s'erra de forma radical el contingut fenomènic del *Dasein*".<sup>93</sup> En aquesta noció del ser de l'home no preguntem realment pel nostre ser, o sia, pel ser del *Dasein*. Es pressuposa, veient clarament les empremtes antropològiques tradicionals, una coseïtat, un ens que roman a sota, la qual cosa significa que el ser del *Dasein* s'entén com a ens, com a simple presència que es distingeix per la seva facultat racional i la seva vinculació amb Déu. De fet, si ens fixem bé, quan pensem de forma quotidiana

---

<sup>89</sup> *Ibid.*, pàg. 66.

<sup>90</sup> D'acord amb això, tal com expressen Boehm i De Waehrens, la filosofia és enterament (tesi que mantindrà fins al 1936) analítica de l'existència. Cf. Boehm, R., i Waehrens, A. de, "Notes", *op. cit.*, pàg. 286. Aquesta idea s'adiu plenament amb la nostra interpretació que la filosofia, és a dir, l'ontologia pròpiament, s'expressa en l'experiència-qüestió: una analítica existenciària que és alhora ontologia fonamental.

<sup>91</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 62.

<sup>92</sup> Tinguem en compte que a la segona meditació, ben aviat, s'assentava el problema de la confusió ontològica, i la necessitat d'esclarir-la en base a una experiència especial no-lògica, la de l'experiència-qüestió (cf. II, 1.2, pàg. 147).

<sup>93</sup> *Ibid.*, pàgs. 61-62.

sobre l'home, l'entendem com un cos i una ment, una simple presència que pensa. D'això doncs, en continuació amb la perplexitat inicial que aflorà a l'inici de les meditacions elementals,<sup>94</sup> ens n'hem d'alliberar fent-nos-en conscients, la qual cosa és concomitant al sotragueig torbador resultant d'una major limpidesa de la nostra incomprensió.

Tampoc les investigacions de Dilthey, apuntant a la qüestió sobre la vida, són capaces d'analitzar ontològicament la vida com una forma de ser, i d'aquesta manera ometen el ser de la vida.<sup>95</sup> Fins i tot, ni la fenomenologia de Scheller, com tampoc la de Husserl, no aprofundeixen en el ser del *Dasein*, perquè la seva investigació fenomenològica de la persona no planteja justament el ser d'aquesta. Certament, hem de considerar de forma positiva que convenen amb la nostra analítica existenciària que el nostre ser no és cap cosa, cap substància, cap subjecte, tot i que no acaben d'immergir-se en la dimensió del ser del *Dasein*. Això perquè el ser-persona com a unitat cos-ànima-esperit que ens identifica, que ens distingeix de les coses i dels objectes que ens envolten, queda indeterminat i pressuposat. En fi, “encara que decididament més radical i diàfana, la interpretació fenomenològica de la personalitat tampoc arriba fins la dimensió de la pregunta pel ser del *Dasein*”.<sup>96</sup>

Conseqüentment, hem d'evitar decididament qualsevol guiatge per part de les investigacions antropològiques heretades, ja que estan fundades en un subsol comprensiu antropològic antic-cristià. Si no és així, és més fàcil caure en la confusió ontològica, o sigui, abraçar, encara que sols sigui superficialment, la simple presència com a constituent ontològic del nostre ser, de manera que s'extravia l'experiència-qüestió.

Sens dubte, el terreny ferm i segur que tenim per tal d'eludir l'extraviament en el camí ontològic vers al nostre ser, és el coneixement preontològic ofert per la definició formal de l'existència. Així, es tracta de mantenir-nos oberts a aquest *a priori* ontològic, expressió vaga del nostre ser, que és la guia tàcita i oculta de la nostra investigació existenciària. I, reforçant més la no-arbitrarietat de la definició formal de l'existència,<sup>97</sup> no hem de pensar en absolut, ja que ens entrebancaríem en la visió quotidiana del *a priori*, que tal *a priori* de l'existència és una pura especulació desarrelada del nostre ser; més aviat, és l'expressió primitiva, bé que vaga i confusa,

---

<sup>94</sup> Cf. II, 1.1, pàgs. 141-143.

<sup>95</sup> El que és valuós per a Heidegger del treball de Dilthey és que representa un esforç de comprensió filosòfica de la vida, cosa que el porta a caracteritzar-la en termes històrics. No obstant això, el seu problema ontològic és que no es pregunta pel sentit mateix de ser històric, de manera que no pot aprofundir en l'estructura mateixa de la vida i els seus modes de ser que passa per la realització prioritària d'una anàlisi del *Dasein*. O sia, com expressa Adrián: “La diferencia [de Dilthey] respecte a Heidegger és la falta d'impostació ontològica. Heidegger es pregunta per les implicacions ontològiques del ser de la historia” (Adrián, J., *Heidegger y la genealogía...*, op. cit., pàg. 182 [claudàtors de l'autor]; per a una major explicació de l'apropiació heideggeriana de Dilthey, cf. *ibid*, pàgs, 173-186).

<sup>96</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 63.

<sup>97</sup> Ja la inicial definició provisional de l'existència l'enteníem no com una mera definició mental decidida reflexivament, sinó com un coneixement sorgit del nostre dedins que cal fer madurar en el curs del desenvolupament de la nostra experiència ontològica (cf. II, 1.5, n. 170, pàgs. 183-184 [tant nota com pàgina]).

del nostre ser que és en potència explicitable per la nostra inspecció ontològica. En suma, “l’obertura [*Erschliessung*] de l’apriori no és una construcció ‘apriorística’”,<sup>98</sup> sinó l’expressió del nostre ser del qual en tenim un coneixement vague a manera preontològica o prefilosòfica i que en potència es aclarible per mitjà d’una investigació ontològica de tipus existenciària, la de l’experiència-qüestió

Un prova clara, com ja hem vist, que la idea formal d’existència no consisteix en una construcció *a priori* merament teòrica és que justament “la investigació de l’*a priori* exigeix la correcta preparació del terreny fenomènic”.<sup>99</sup> En efecte, com sabem, en les properes meditacions serà la nostra quotidianitat en la seva modalitat impròpia la base d’experimentació a mode de concreció d’aquest *a priori* de l’existència. No obstant, no des d’una comprensió òntica de la quotidianitat talment com tenim de forma immediata, sinó des d’una inspecció ontològica a través d’una mirada a través del nostre ser com a ser-en-el-món. Abans, però, de dilucidar l’estructura del ser-en-el-món a fi d’interpretar ontològicament la nostra quotidianitat mitjana, ens és menester prèviament començar de manera privativa a determinar de què parlem quan ens hi referim. Segons això, podem dir que la preparació del terreny existenciari, aquell que hem d’experimentar existenciàriament (la quotidianitat mitjana), exigeix primer en aquesta meditació un aclariment atenent a la quotidianitat mateixa, i segon, un realitzat en la meditació pròxima que exigeix l’esclariment del ser-en-el-món.

Des de l’inici de l’analítica existenciària, doncs, cal que tinguem com a principi que la “quotidianitat no coincideix amb primitivitat [*Primitivität*]”.<sup>100</sup> No pot basar-se la nostra investigació ontològica en els resultats extrets d’estudis a l’entorn de les formes primitives de la vida humana. Heidegger ens ho justifica dient-nos que la quotidianitat és una forma de ser més essencial que la primitivitat, atès que aquella la té tot ésser humà independentment de l’època i es manifesta semblantment en qualsevol època. A més, el nostre ser no s’experimenta a través d’estudis despersonalitzats consagrats a l’estudi de la primitivitat, més aviat requereix una immersió per part nostre que ens obri a l’experiència originària de la nostra quotidianitat.<sup>101</sup> Altrament dit: al nostre ser sols podem arribar-hi experimentant-lo ara i aquí partint exactament del nostre ser quotidià, de la nostra forma de ser de la vida de cada dia des de la llum i amb vista a la llum del coneixement formal preontològic o *a priori*. Per tant, no valen estudis teòrics a l’estil de l’etnologia que, en darrer terme, tenen com a base una idea d’ésser humà heretada de la confusa, a nivell ontològic, antropologia filosòfica.

---

<sup>98</sup> *Ibid.*, pàg. 67.

<sup>99</sup> *Ibid.* [claudàtors de l’autor].

<sup>100</sup> *Ibid.*, pàg. 68.

<sup>101</sup> Tenim la convicció que l’experiència-resposta de *Ser i temps* reclama indefectiblement una permanent submersió del lector en el seu propi ser.

En conclusió, deixant-nos guiar per l'*a priori* de l'existència, hem de retenir que la viabilitat de l'experiència-qüestió implica ser ferris en l'abandonament de tota via d'accés al nostre ser que se sustenti en una idea de ser de l'home com a simplement present a l'igual que els ens que envolten, la qual està basada ocultament en la tradició antiga-cristiana arrelada al nostre ser històric. Avançant, i de forma preliminar, Heidegger ens introdueix en el que serà el tema específic de la propera meditació: la preparació de l'experiència existenciària de la quotidianitat a través del saber ontològic del ser-en-el-món. La necessitat de semblant accés mostra precisament que "el *plantejament inicial* d'una analítica existenciària del *Dasein* no està mancat de dificultats".<sup>102</sup> Ens cal, primer de tot, fer front a la dominant però inadequada idea de món. L'hegemònica i habitual és la que va lligada a la noció del tradicional d'ésser humà en tant que simple presència: d'un ens que viu dins en un ens-món, la qual cosa ha obstaculitzat a la filosofia l'accés al terreny d'obertura del ser del *Dasein*, i d'aquí, al ser. Diferentment, nosaltres hem d'atènyer el concepte ontològic de món, i això requereix que ens aventurem a concebre de forma transparent l'estructura ontològica del ser-en-el-món.<sup>103</sup> En aquesta línia, haurem de veure que, en comptes de concebre el món com a ens, l'haurem de discernir com constitutiu del nostre ser, com allò en què som-en.

Ara bé, i per a concloure, ens veiem amb la necessitat de fer explícita<sup>104</sup> la viabilitat del pas de la idea formal de l'existència a la del ser-en-el-món. La raó és neta: tal trànsit és fonamental per al curs continuat i fluid de la nostra experiència-qüestió, atès, pel que sabem, que el camí inicial de la investigació ontològica sols podrà ser recorregut si es relleven els trets concrets de la nostra existència compresa formalment a través del ser-en-el-món des de, però, la guia prèvia ja de la idea formal de l'existència. D'acord amb la nostra lectura, en el moment en què ens trobem, tant quan parlem de la idea d'existència com del ser-en-el-món ens referim a coneixement preontològic. Això perquè, d'una banda, és coneixement que és vist-extret de la nostra constitució òntica-ontològica privilegiada, o sia, per la nostra condició de ser expressió del ser, i de l'altra, perquè és un coneixement vague i confús que s'ha de desformalitzar, sota la seu guiatge, tot concretant-se en els nostres comportaments existencials.

No obstant això, creiem que la necessitat del concepte de ser-en-el-món ha irromput sota la mateix determinació de la idea formal d'existència, ja que en aquesta ja és implícit l'existència

---

<sup>102</sup> *Ibid.*, pàg. 69.

<sup>103</sup> Es dissol ja el dubte sobre quin rol té el ser-en-el-món en la nostra experiència ontològica (cf. II, 1.5, pàgs. 186-187), puix que és patent ja a hores d'ara la transcendència que té en el seu desenrotllament adequat. De fet, convé recordar com assenyala Adrián, que "un dels fils conductors de l'argumentació heideggeriana és l'essencial copertinença de *Dasein* i món" (Adrián, J., *Guía de lectura de Ser y tiempo* (vol. 1), *op. cit.*, pàg. 181).

<sup>104</sup> Cal dir que el lligam essencial de la idea formal d'existència (haver-de-ser i *ser-sempre-meu*) i l'estructura ontològica del ser-en-el-món despuntava ja dèbilment en l'anàlisi justament de l'haver-de-ser. Perquè, dit sintèticament, el nostre haver-de ser es posa en joc en el món (cf. 1.1.2, pàgs. 267-268).

d'un món entès ontològicament, on hem de ser-en, com a camp de desplegament de l'haver-de-ser que és *ser-sempre-meu*, o sigui, de possibilitats de ser. D'aquí que veiem que la continuïtat en l'analítica existenciària està intacta, puix que si l'estructura ontològica del ser-en-el-món és fonamental per veure l'existència concreta en la seva puresa ontològica, es deu al fet que aquella surt a la llum des de i en la idea formal de l'existència com una manera per aquesta d'autocomprendre's amb concreció. En el fons, doncs, la idea formal de l'existència reflecteix de forma confusa l'esdevenir del nostre ser en què des de i en ell mateixa aflora una conceptualització (la del ser-en-el-món) amb la qual pot fer-se transparent de manera concreta. Però fixem-nos que tornem altre cop a la no-arbitrarietat de la nostra experiència ontològica, ja que és el ser com a essència del nostre ser, de la nostra existència, que originàriament guia-determina que justament nosaltres experimentant confosament el dinamisme del nostre ser (amb la idea formal de l'existència) veiem la necessitat d'acudir a la conceptualització del ser-en-el-món que brolla del nostre ser mateix per tal d'interpretar ontològicament la nostra existència (realitzar l'experiència-qüestió).

## 1.1.4

Meditació 4: L'estructura del ser-en-el-món<sup>105</sup>

Com a preludi de la meditació, Heidegger assenta la rellevància del rol orientador de la definició preontològica del nostre ser per al desenrotllament de l'analítica existenciària; com també de la necessitat que a través de la mateixa analítica,<sup>106</sup> en base a la conceptualització de l'estructura ontològica del ser-en-el-món, pugui prendre contingut ontològic l'existència. En paraules de Heidegger:

[...] aquestes determinacions de ser del *Dasein* [l'haver-de-ser i el *ser-sempre-meu*] hauran de ser vistes i compreses *a priori* sobre la base de la constitució de ser que nosaltres anomenem *ser-en-el-món*. El punt de partida adequat per a l'analítica del *Dasein* consisteix en la interpretació d'aquesta estructura.<sup>107</sup>

Així doncs, d'acord amb la nostra lectura, queda ben assentada la rellevància del desenvolupament conceptual del ser-en-el-món i el seu lligam íntim amb la definició formal de l'existència. Ambdós coneixements són preontològics pel fet que els tenim *a priori* com a punt de partença sense haver-los experimentant en el nostre comportament existencial. No obstant, com veurem, són clau com a guia i impuls per a la realització de l'anàlisi existenciària en què interpretarem ontològicament la nostra existència quotidiana, tot veient com els comportaments d'aquesta estan tramats i són el contingut en què han pres contingut els coneixements preontològics desenvolupats formalment.

Ara bé, ens sembla important destacar el rol diferent respecte a la idea formal d'existència que fa el desenvolupament formal del ser-en-el-món en el si de la nostra experiència-qüestió. Perquè si Heidegger ens transmet que ser-en-el-món interpretat haurà de ser, com qui diu, com una espècie d'ulleres que ens permetran veure i comprendre el coneixement formal de l'existència, aleshores ens esta indicant que, si bé hi ha un parentiu molt estret entre ambdós d'índole cooriginària en tant que reflexos de la nostra constitució de ser i del ser, el ser-en-el-món

<sup>105</sup> Aquesta quarta meditació comprèn el paràgrafs 12 i 13 (Heidegger, M., GA 2, pàgs. 71-84).

<sup>106</sup> En aquesta concreció de la conceptualització formal radica el treball de dilucidació fenomenològica de l'experiència-qüestió. En aquest sentit, estariem d'acord amb Greisch, que precisament la fenomenologia hermenèutica seria la conjunció del veure (adquisició del coneixement formal) i l'interpretar (l'elucidació fenomenològica), ja que "[...] veure i interpretar són aquí [en l'experiència del sentit del ser] absolutament inseparables: *fenomenologia hermenèutica!*" (Greisch, J., *Ontologie et temporalité, op. cit.*, pàg. 121) [claudàtors de l'autor]. Tanmateix, com ja veurem, per a nosaltres, la interpretació com a tal no s'inicia fins a la tercera meditació de la segona experiència-fase del qui quotidià amb l'anàlisi de la sol·licitud que precedirà la del qui quotidià, i prosseguirà llavors en la quarta experiència-fase existenciària del ser-en-el-món (un cop en la tercera experiència-fase s'ha interpretat formalment més a fons l'existència i les formes de ser-en del ser-en-el-món) i en la cinquena, i última, la relativa a l'angoixant de la cura.

<sup>107</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 71 [claudàtors de l'autor].

té un caràcter més determinant. D'això, que potser serà aclarit més endavant, pot ser-ne una prova el fet que, com havíem experimentat anteriorment,<sup>108</sup> existim en un món, l'haver-de-ser que és *ser-sempre-meu* es realitza en un món en què som-en, de forma que la profunditat d'aquest ser-en, que preveiem ja que ens duu al fons del nostre ser i d'aquí al ser, podria ser l'explicació d'aquesta determinació cooriginària que ara mateix experimentem.

Per a immernir-nos en l'elucidació del ser-en-el-món ens és necessari rememorar que no ens podem valer d'idees *a priori* derivades de construccions lògic-teòriques, sinó es tracta que posem en pràctica el "veure" fenomenològic.<sup>109</sup> Com ens diu el nostre autor: "el que pretenen aquestes anàlisis és arribar a la visió<sup>110</sup> d'una estructura originària del ser del *Dasein* [el ser-en-el-món] [...]".<sup>111</sup> I, com sabem, sols podem arribar a veure el ser-en-el-món "perquè ell sempre ja està 'vist' d'alguna manera en tot *Dasein*".<sup>112</sup> Efectivament, per raó que aquesta estructura ontològica, en tant que és contingut preontològic i forma part del nostre ser, la som, ja és en el nostre ser tot i que de forma vaga i confusa. Això vol dir que en l'explicitació del ser-en-el-món, com ja veurem, haurem de fer front al seu cobriment quotidià, és a dir, que constantment "l'exhibició fenomenològica del ser-en-el-món té el caràcter d'un rebuig de distorsions i encobriments d'aquest fenomen".<sup>113</sup>

Observant atentament el quefer fenomenològic, és menester primer de tot arrencar del que ja sabem del ser-en-el-món: és un constituent del nostre ser que expressa la comprensió del ser que ens identifica essencialment (l'obertura del nostre ser al ser) i el 'lloc' des d'on es descobreixen i esdevenen comprensibles els ens. Tot seguit, però, partint d'aquesta comprensió general, el que ens pertoca, degut a que "amb ella [l'expressió composta 'ser-en-el-món'] es fa referència a un fenomen unitari [*einheitliches*]",<sup>114</sup> és inspeccionar els moments estructurals que formen aquesta estructura unitària del ser-en-el-món. S'evidencia amb claredat l'objectiu: atènyer una visió de la unitat del ser-en-el-món. No obstant, hem de tenir en compte que el que tenim entre mans no és cap objecte concret extern, sinó l'expressió del nostre ser de la qual en tenim una experiència continua, tot i que de forma tàcita i fosca, raó per la qual l'hem de desvelar des

---

<sup>108</sup> Cf. 1.1.2, pàgs. 267-268; 1.1.3, pàgs. 285-286; 1.1.3, n. 104, pàg. 287.

<sup>109</sup> Durant les meditacions inicials, varies vegades, ja hem anat dilucidant la naturalesa d'aquest "veure" fenomenològic intrínsec en l'experiència-qüestió i així exercitant-lo, la qual cosa és crucial per l'avenç adequat de l'experiència-qüestió. Cf. II, 1.2, n. 37 i 39, pàg. 149.

<sup>110</sup> Tot i que ens sembla adient vessar *Sehen* per "veure", com fan la majoria dels traductors, nosaltres escollim "visió" influenciats per "visione" (Volpi, pàg. 75). Ens sembla que aquesta alternativa intensifica el caràcter especial del veure fenomenològic en el sentit que realça el seu caràcter mostrador-descobridor dirigit al fons essencial del perceptible i intel·ligible. Segons això, no trobem escaient traduir *Sehen* per "discernement" (Mart., pàg. 63) per raó que redueix el veure ontològic a una activitat sensitiva-intel·lectiva.

<sup>111</sup> Heidegger, GA 2, pàg. 73.

<sup>112</sup> *Ibid.*, pàg. 78.

<sup>113</sup> *Ibid.*

<sup>114</sup> *Ibid.*, pàg. 71.

de i en el nostre ser.

Aquests tres moments estructurals del ser-en-el-món que han de ser objecte de la nostra atenció són “en el món” [*in der Welt*], l'ens [*Seiende*] i el ser-en [*In- Sein*]. Amb altres paraules, hem de descobrir-nos com a “ens que som-en (en) el món”. I en virtut d'aquesta unitat estructural, la clarificació d'un moment comporta la dilucidació dels altres i del tot que formen, per la qual cosa en l'esclariment d'un moment es fa més visible la totalitat del fenomen.

Ara bé, de forma preliminar Heidegger ens alerta que seria infructuós de cara a la nostra experiència ontològica que sobrevalorem aquesta estructura ontològica. Pel fet “que el ser-en-el-món és certament una estructura del *Dasein* necessària *a priori* que, no obstant això, no és suficient, ni molt menys, per tal de determinar plenament el seu ser”.<sup>115</sup> En veritat, tot i que l'estructura de ser-en-el-món és un constituent ontològic *a priori* del nostre ser, no és de cap manera l'expressió de la naturalesa més fonda del nostre ser. Això ens porta, per dir-ho així, a enfondir contínuament la nostra visió, a no sentir-nos sadollats un cop visionem el ser-en-el-món. La cosa és tenir sempre en consideració que més essencialment al ser-en-el-món hi romanen altres fenòmens identificadors del nostre ser com ara, pel fet de ser ontològicament més fondo i més proper, el fenomen de la cura, el qual d'ell sols tenim coneixement que haurem de trobar-nos-el en una experiència més a fons del ser-en-el-món.<sup>116</sup> Però, com sabem, el més abismal i essencial del nostre ser, i que hem de descobrir a través de la nostra investigació ontològica, és el ser en tant que tal, el temps protooriginari, el qual com el més essencial no-res mai és empunyable com a tram còsic últim definitiu, tot posant de manifest la inescrutabilitat intrínseca de l'àmbit del ser.

Tenint en vista això, d'acord amb la nostra lectura, el desplegament conceptual del ser-en-el-món està capitanejat i orientat per l'experiència del ser-en, atès que en ell s'expressa nuclearment la relació de ser comprensiva entre el nostre ser i el món, i correlativament amb el ser. El fet que som ser-en ens ha de permetre entendre que essencialment no som cossos humans a dins d'un indret físic anomenat “món”, tot i que ens xoqui per l'influx antropològic habitual d'arrel antiga-cristiana. No ens és accidental el ser ens que som-en, atès que ser-en “no és una ‘ propietat ’ que el *Dasein* tingui a vegades i altres vegades no tingui, *sense* la qual ell pogués *ser* igual que amb ella”,<sup>117</sup> sinó que constitueix un existenciari, un constitutiú ontològic del nostre ser.

És veritat que la tradició incrustada en la nostra comprensió ens confon impel·lint-nos a equiparar el ser-en amb el “ser-dins”<sup>118</sup> [*Inwendigkeit*]. En efecte, ens sembla més obvi des de

---

<sup>115</sup> *Ibid.*, pàg. 72.

<sup>116</sup> *Cf.* 1.1.1, pàgs 262-264.

<sup>117</sup> *Ibid.*, pàg. 77.

<sup>118</sup> Hem optat per traduir *Inwendigkeit* per “ser-dins”, a l'igual que “être-dans” (B.-DeW., pàg. 78) i “esser dentro” (Volpi, pàg. 77), per dues raons: primera, perquè ens sembla molt intuïtiva, ja que expressa molt clarament la manera



la quotidianitat impròpia pensar que ser-en-el-món és ocupar un lloc dins el conjunt d'ens que anomenem "món",<sup>119</sup> de manera que nosaltres i el món compartim espai. Tal il·lusòria representació l'hem de posar entre parèntesis; hem de ser conscients de l'equivocitat de la inclinació a entendre'ns com ens merament presents que som dins del "món". Fixem-nos, ara des de l'atenció al món, que continuem submergits en el camí d'evidenciació de la dominant confusió ontològica que s'expressa en la nostra forma de ser quotidiana. I és que, realment, el punt important actual, si volem reeixir en l'experiència del sentit del ser, tot i ser extremadament dificultós, és avançar en la comprensió ontològica del món que és solidari, és clar, amb l'agudització de la visió de la diferència ontològica. En aquesta direcció ens ha d'esdevenir cada cop més nítid que:

[...] el ser-en fa referència a una constitució de ser del *Dasein* i és un existenciari. [...] no pot pensar-se amb aquesta expressió en la simple presència d'un cosa corpòria (el cos humà) 'en' un ens simplement present.<sup>120</sup>

Així doncs, la nostra relació essencial amb el món circumdant no és físic-corporal. Hem de fer l'esforç de no veure'ns a nosaltres mateixos com un mera cosa composta de cos-ment que, a l'igual que les coses que ens envolten, ocupem un espai en el gran espai-"món" que ens circumda, i que ens relacionem entre nosaltres i amb els altres ens diferents de nosaltres a manera física. En conseqüència, cal que enderroquem la idea tradicional que som éssers humans en el sentit antropològic tradicional.<sup>121</sup> Nosaltres, com a *Dasein*, tenim una manera diferent d'estar en l'espai, no som corporalitat espacial, sinó espai existenciari (*existenziale Räumlichkeit*), i tal espacialitat exclusiva sols es pot comprendre des de la idea ontològica de món. En paraules de

---

purament espacial-òntica en què els ens presents es troben en el "món"; segona, es diferencia bé i distintament del ser-en [*In-Sean*], la manera en què sols nosaltres, el *Dasein*, ens "trobem" en el món, i del "ser-enmig" [*Sean bei*], la forma exclusiva que com a *Dasein* ens "trobem", tot essent-en, en el "món". A diferència de Volpi, emperò, nosaltres creiem rellevant l'ús guionet entre "ser" i "dins" per accentuar la unitat indissociable d'aquesta estructura essencial de la simple presència. D'acord amb això, també ens sembla correcta "estar-dentro-de" (Gaos, pàg. 77), tot i que massa llarga, ja que escurçant-la no perdria la seva genuïna significació. Finalment, destacar que rebutgem per aportar una significació poc clara totes les altres traduccions que fan servir la connotació d'"interioritat": "interioridad" (Gaos, pàg. 68); "insiderness" (Stamb., pàg. 56; Mac.-R., pàg. 82); "interiorité" (Vezin, pàg. 90; Mart., pàg. 64); "internité" (Marini, pàg. 72).

<sup>119</sup> Reiterem que el terme "món" està escrit entre cometes tal com Heidegger ho fa ja en l'inici del paràgraf 14 (Heidegger, M., GA 2, pàg. 85), per raó que aquesta paraula s'utilitza com a concepte òntic, i significa llavors la totalitat dels ens que poden ser simplement presents dins del món, o sia, fa referència a la comprensió que es realitza quotidianament del món com a lloc espacial a dins del qual hi ha els ens, o sia, el "món" en què són a dins els ens que no tenen la nostra forma de ser. En paraules de Heidegger: "[...] descriure fenomenològicament el 'món' significarà: mostrar i fixar en conceptes categorials en el ser de l'ens que està present dins del món. Els ens dins del món són les coses i les coses 'dotades de valor'" (*ibid.*). En canvi, el terme "món" sense cometes significa el concepte ontològic de món, el qual és el constitutiu del nostre ser en què som-en.

<sup>120</sup> *Ibid.*, pàg. 73.

<sup>121</sup> En la cinquena meditació elemental ja havíem considerat, a mode de primera aproximació analítica al nostre ser, la inadequació de l'antropologia tradicional a l'hora de caracteritzar el nostre ser (*cf.* II, 1.5, n. 209-210, pàgs. 189-190 [tant notes com pàgines]).

Heidegger: “Sols la comprensió del ser-en-el-món com estructura essencial del *Dasein* fa possible la intel·lecció de l’*espacialitat existenciària* del *Dasein*”.<sup>122</sup> En comptes d’ocupar un espai com fan els ens, nosaltres estem en l’espai d’una manera distinta. Per això, hem de deixar de banda l’atenció tradicional al lligam espai-cos a fi de comprendre’ns i aprofundir més en l’espacialitat peculiar, l’existenciària, que roman més al fons de la d’allò corporal i espiritual. En breu, hem de comprendre que ser-en-el-món és una altra manera d’al·ludir a la nostra condició òntica-ontològica privilegiada. Que el món amb el qual tenim un relació essencial constitueix el nostre ser, i conseqüentment, que tal relació amb el món, en comptes de referir-se a un encaixament espacial, és fonamentalment obertura comprensiva al ser en quant expressió de ser. Des de l’existenciàritat, doncs, el món, en comptes de ser un gran lloc-receptacle físic, és la dimensió no-física del ser: l’automanifestació del ser i alhora ‘lloc’ d’irrupció del ser amb el qual el nostre ser a mode de ser-en hi està íntimament lligat comprensivament. Per tant, no formem part d’un món intern anomenat subjecte separat físicament dels ens considerats objectes pertanyents a un món extern, no hi ha cap mena de coincidència entre el nostre ser i el ser dels ens, si la pensem com una entesa entre un món intern i extern. Realment, la coincidència està fundada i s’esdevé essencialment en el món en què nosaltres, en tant que *Dasein*, som-en, i des de i en el qual ens descobrim a nosaltres com a ens òntics-ontològics privilegiats i als altres ens que no són com nosaltres.

Naturalment, aquesta visió òntica del món és el senyal inequívoc del domini de la confusió ontològica de la tradicional quotidianitat, raó per la qual l’adonar-nos que és una mera il·lusió representativa ens empenta a ser molt més conscients de l’oblit del ser en què estem instal·lats. En aquesta línia, Heidegger ens torna a insistir que la causa de l’oblit del ser, ara des del carés de l’omissió del món tal com és, és la matriu metafísica de la nostra forma de ser quotidiana. En paraules seves: “una eliminació [la del ser-en-el-món] que no està motivada ontològicament, encara que sí ‘metafísicament’, en la ingènua opinió que l’home és primer una cosa espiritual, que després queda confinada a un espai”.<sup>123</sup> En aquí Heidegger estableix clarament la diferència entre l’ontologia i la metafísica,<sup>124</sup> la darrera com la disciplina que, tal com ja vàiem en les meditacions elementals, no qüestiona el ser perquè l’oblida, de manera que no ens subministra la genuïna experiència ontològica; dit diferentment, l’experiència metafísica no fa la pregunta ontològica fonamental, ja que malentén el *Dasein* com un ens simplement present amb

---

<sup>122</sup> *Ibid.*, pàg. 76.

<sup>123</sup> *Ibid.* [claudàtors de l’autor].

<sup>124</sup> Boehm i De Waehlens remarquen que aquest passatge és el primer a *Ser i temps* en què Heidegger oposa la seva ontologia a la metafísica. Tal oposició, sobretot a partir del 1936, estarà en primer pla en els seus escrits (cf. Boehm, R., i Waehlens, A. de, “Notes”, *op. cit.*, pàg. 287). Per a nosaltres, sobretot és destacable la idea que l’experiència-qüestió no és l’experiència ontològica de la metafísica tradicional.

espacialitat a l'estil de l'ens. D'altra banda, l'experiència ontològica, la de l'experiència-qüestió, tot ometent-superant la visió tradicional de l'home com a simple presència i així visionant ontològicament el ser-en-el-món i la solidària espacialitat existenciària, s'apregona en el ser del *Dasein*, la via adequada per a experimentar el ser.

A fi de potenciar més l'experiència del ser-en, o sia, de veure amb més profunditat aquesta relació íntima de naturalesa incorporal entre nosaltres i el món, Heidegger recorre a l'etimologia i ens diu que "en" originàriament no significava "dins", en un altre. L' "in" alemany procedeix d' *innan-*, i segons el seu significat, "in" d'*innan* vol dir residir, habitar, mentre que "an", estar acostumat, familiaritzat... Segons això, si volem comprendre genuïnament la relació de ser-en hem d'aprofundir en el que realment significa: el nostre residir-habitar de forma acostumada-familiaritzada en el món; o sia, res d'una relació espacial entre dos ens, nosaltres i el "món", més aviat una relació d'habitatge familiaritzat. Com expressa el filòsof alemany: "'Ser', com infinitiu de 'jo sóc', és a dir, com a existenciar, significa habitar en..., estar familiaritzat amb...".<sup>125</sup> Evidentment, ens costa molt de pensar en aquests termes, atès que estem inclinats quotidianament a pensar el ser-en com a "ser-dins", amb un estar corporalment dins un espai. Ara bé, l'objectiu de la meditació és precisament començar a derruir aquesta còmoda visual, exigint-nos experimentar aquesta relació d'habitatge familiaritzat en el món. En definitiva, que siguem capaços d'anar veient cada cop de forma més transparent que "*ser-en és, per consegüent, l'expressió existenciària formal del ser del Dasein, el qual té la constitució essencial del ser-en-el-món*".<sup>126</sup>

L'avenç en la comprensió del ser-en porta en si que veiem la relació i la diferenciació d'aquest moment essencial del ser-en-el-món amb el "ser-enmig" del món<sup>127</sup> [*"Sein bei" der Welt*]. Això ens exigeix que continuem en l'aprofundiment de la diferenciació de l'àmbit del ser i de l'ens, com anem fent gradualment en el progrés de l'experiència-qüestió.<sup>128</sup> La naturalesa

---

<sup>125</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 73.

<sup>126</sup> *Ibid.*

<sup>127</sup> Nosaltres traduirem "*Sein bei*" per "ser-enmig" (fent una traducció directa de la traducció "estar en medio" de Rivera, tot i posant el guionet per denotar que és una estructura existenciària unitària indissociable) per tal d'evitar el perill de caure en una comprensió categorial del terme i perdre la seva significació existenciària. Estem d'acord amb l'opinió de Rivera (Rivera, J. E., "Notas del traductor", *op. cit.*, pàg. 462) que malgrat que en *bei* roman la significació de proximitat respecte els ens del "món", és més rellevant la referida a la de ser enmig d'ells o entre ells, raó per la qual no ens semblen ben adequades les traduccions majoritàries condicionades per la correlació primària del *bei* amb proper. Per exemple, "ser-vora" (Páez, R., *La qüestió del món (1927-1930)*, *op. cit.*, pàg. 18); "ser cabe" (Gaos, pàg. 67); "être après" (Vezin, pàg. 88); "être-auprès" (Mart., pàg. 63); "être près" (B.-DeW. Pàg. 76); "esser presso" (Volpi, pàg. 75; Marini, pàg. 167); "being alongside" (Mac.-R., pàg. 80); "being together with" (Stamb., pàg. 55). D'altra banda, d'acord amb G. Rubio, creiem que amb "*Sein bei" der Welt* Heidegger no vol indicar com defensa Rivera (Rivera, pàg. 462) simplement la relació que tenim amb els ens del món i no amb el món quant existenciar, sinó també i d'una forma interrelacionada, l'habitar el món a la manera d'estar absorbit pel món quotidià. Cf. Rubio, G. R., "El estar-en-el-mundo en general como constitución fundamental del *Dasein* (§§12-13)", a: R. Rodríguez (ed.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger*, *op. cit.*, pàgs. 74-75 i n. 4.

<sup>128</sup> Discrepem de l'opinió de Boehm i De Waehlens que la diferència ontològica de la qual parla en aquest context no tingui res a veure amb la famosa diferència del ser i l'ens que serà tractat temàticament posteriorment. De fet,

plenament distinta entre el ser-en i el “ser-enmig” es basa en el fet que aquest últim es refereix a la nostra forma de ser habitual lligada a la quotidianitat mitjana en què estem absorbits en el “món” [*Aufgehen in der Welt*], però des de ja un ser-en, de des una relació amb originària amb el món, ja que, al cap i a la fi, el “ser-enmig” “és un existenciari fundat en el ser-en”.<sup>129</sup> Arran d’això, i seguint el meditat, podem concloure que nosaltres no sols habitem de forma familiaritzada ontològicament parlant en el món entès com a dimensió que constitueix en nostre ser, sinó que també i en base d’aquesta habitatge quedem absorbits en el “món”. Així, se’ns fa transparent que la nostra vida quotidiana és justament aquesta relació absorbida en el “món” fundada en el nostre ser-en-el-món. De moment, a nivell general se’ns fa avinent que l’esdevenir del “ser-enmig” s’explica pel fet que d’alguna manera el món en què som-en i que constitueix en nostre ser, per dir-ho així, es manifesta-apareix com a “món” quant a totalitat d’ens en els quals hi quedem absorbits “essent-enmig”. Aquest succés ens remunta, tot enfortint la dilucidació ontològica, a la relació unitària amb diferència entre el ser com a fenomen i l’ens-aparença.<sup>130</sup> I no és estrany, puix que el món vist ontològicament no és res més que l’expressió del ser. Segons això, el nostre absorbiment en els ens en la vida quotidiana producte de la manifestació del món en “món” s’identifica amb el mostrar-se del fenomen-ser en aparença-ens.

A conseqüència del que hem vist, ens és ja palpable incipientment com el coneixement preontològic relatiu al concepte del ser-en-el-món compareix amb concreció en la nostra quotidianitat. És a dir: comencem a fer-nos més la idea que en la vida quotidiana existim de forma absorbida en el món, que, sota la primacia del “ser-enmig” com a resultat d’un desplegament del ser-en, i això indica sota la determinació de la nostra constitució ontològica originària, ens centrem en els ens tot comprenent-nos a partir d’ells. I alhora distingim, la qual cosa ja és una inicial mostra de la concreció quotidiana de l’existència entesa formalment, que aquesta absorció quotidiana en l’àmbit del ens està relacionada estretament amb la fugida davant del nostre ser per la manca d’apropiació originària del nostre ser. Tot això, òbviament, ens inquieta, atès que va minant la nostra certitud vital. I, d’acord amb la nostra interpretació, aquest és un dels objectius que Heidegger es proposa a fi que estiguem ben aprestats per a experimentar el ser més endavant de forma suficient. La qüestió, i que és constant des del principi de les nostres meditacions, és

---

creiem que el ser-en i el “ser-enmig” d’un ens que està present, el *Dasein*, expressen la diferència de l’àmbit del ser i de l’ens, respectivament. Ja que sostenim que aquests dos existenciaris són, en el fons, manifestacions del ser en què el ser-en és la manera de ser del *Dasein* i el “ser-enmig”, la manera de ser ens del *Dasein*. A més a més, el terme “diferència ontològica”, diferentment del que asseveren aquest intèrprets, no apareix per primera vegada escrit el 1929 a *Von Wesen des Grundes*, sinó el 1927 en les lliçons de *Die Grundprobleme...* Cf. Boehm, R., i Wahlens, A. de, “Notes”, *op. cit.*, pàg. 287. En tot cas, d’acord amb la nostra interpretació, la diferència ontològica està present des de l’inici fins al final de *Ser i temps*, atès que la distinció de l’àmbit del ser i de l’ens fruit de l’automanifestació del ser com a ens és la base de l’experiència-qüestió (la del sentit del ser) i s’esclareix en aquesta.

<sup>129</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 73.

<sup>130</sup> Cf. II, 1.9, pàgs. 221-224.

que arribem a una comprensió nítida que habitualment “el *Dasein* es comprèn ontològicament a si mateix –i això vol dir comprèn també el seu ser-en-el-món– primer a partir de l’ens i del ser de l’ens que *no* és ell mateix, però que compareix per a ell ‘dins’ del seu món”.<sup>131</sup> O sia: que ens enfrontem cara a cara amb una “interpretació de rebot”<sup>132</sup> [*eine Rückdeutung*]<sup>133</sup> que impera constantment en la nostra vida quotidiana i que ens duu a la comprensió impròpia. Això perquè, per mor de l’esclavatge a la tradició arrelada en el nostre ser, retruca la nostra visió dels ens que són diferents a nosaltres (els simplement presents) en la visió que tenim del nostre ser (*Dasein*), de forma que, a l’últim, ens confonem ontològicament, és a dir, identifiquem el nostre i el ser com a ens.

Així doncs, l’analítica existenciària manté el rumb del rompiment del nostre esquema comprensiu tradicional-quotidià, i amb això, incrementa el nostre estat crític comprensiu, cosa que ens inquieta i ens provoca malestar existencial. Un desassossec comprensiu que, certament, concomitant a una obertura comprensiva pròpia, veiem que pot encara madurar més, però que a llarg termini, ha de donar lloc a un canvi, a una nova forma de ser en què ens apropiem genuïnament del nostre ser i ens alliberem de la falta de comprensió ontològica de l’hegemònic comportament habitual-tradicional absort. Seguint el fil de la meditació, ens toca centrar l’atenció en el fet que, per mor que “som-enmig” del “món” tot essent-en el món, el nostre ser simplement presents és diferent de de la simple presència dels ens.

[...] no hem de confondre aquesta forma de considerar al ‘*Dasein*’ com a quelcom que és simplement present i que no fa més que ser simplement present, amb una manera de ‘ser simplement present’ que és exclusivament pròpia del *Dasein*.<sup>134</sup>

Heidegger anomena Facticitat [*Faktizität*] a la nostra particular manera de ser presents i ens exhorta que intentem analitzar-la més per tal de perseverar en una captació més fonda del ser-en. Això implica no sols tenir clar que, per raó que nosaltres ens és propi ser-en-el-món, el nostre “ser-enmig” del “món” no és com el “ser-dins” dels ens presents que estant juntament amb altres ens. A més hem de posar de relleu el fet que el nostre “ser-enmig” del “món” fundat en el ser-en ens possibilita exclusivament (i no als ens) “tenir” un món. Tal connexió-obertura essencial al

---

<sup>131</sup> *Ibid.*, pàg. 79.

<sup>132</sup> *Rückdeutung* l’hem traduït per “interpretació de rebot” en base a “interpretación de rebote” (Rivera, pàg. 80), la qual sintonitza plenament amb la de “interpretazione riflessa” (Volpi, pàg. 80). Aquesta alternativa deixa ben clar el que ens vol transmetre Heidegger: que si ens interpretem com a ens circumdants és perquè la interpretació que fem dels ens, com qui diu, rebot o es reflecteix en la nostra autointerpretació del que som, de forma que acabem veient-nos equívocament com a ens del tipus que ens envolten. En canvi, no ens acaba d’agradar l’alternativa “élucidation par ricochet” (Vezin, pàg. 92), ja que està esvaït el component interpretador sotmès a rebot. Finalment, la traducció de Stambaugh, “subsequent interpretation” (Stamb., pàg. 59) ens sembla faltada de distinció.

<sup>133</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 78, n. 1.

<sup>134</sup> *Ibid.*, pàg. 75.

món justament tolera que des de i en el nostre ser compareguin i ens siguin comprensibles els ens que ens envolten i amb els quals ens relacionem de formes diferents en la nostra vida quotidiana, això és, el “món” amb què ens relacionem “essent-enmig”.

Un ens pot tocar a un altre ens que és simplement present dins del món, sols si per naturalesa té el mode de ser del ser-en, si amb el seu *Da-sein* ja li està descobert alguna cosa així com un món, des del qual aquell ens pot manifestar-se a través del contacte, per esdevenir així accessible en la seva simple presència.<sup>135</sup>

Arribats a aquí ens sembla transcendent ressaltar dues impressions. Primera: continuem intensificant la diferenciació ontològica secundària. Nosaltres, i això és clau de que ho anem fent cada cop més transparent, som ens que “som-enmig” del “món” a diferència dels ens simplement presents que tenen el caràcter de “ser-dins” el “món”. I més encara, el “ser-dins” del món de les coses a manera d’un estar junts amb els altres està fundat, tot i que secundàriament, en el nostre “ser-enmig” del món. Segon: surt plenament a la llum el gir copernicà comprensiu que ens exigeix l’anàlitica existenciària. Els ens que ens circumden, siguin els que siguin, que comprenem i amb els quals ens relacionem diàriament, no es troben al nostre exterior, sinó que compareixen des de i en el món que constitueix el nostre ser, i per tant, del nostre ser. Ara bé, això no significa en absolut, d’aquí el caràcter secundari de la fonamentació, que el focus originari de la manifestació-revelació dels ens és el nostre ser, sinó, i en virtut de l’obertura comprensiva del nostre ser al ser, en darrera instància és el ser. En aquest sentit, anem desenganxant-nos de l’adherent atenció a la dimensió de l’ens, atès que l’experiència-qüestió va fent més forta la nostra idea que el món, en el fons, és la manifestació del ser que s’esdevé en el nostre ser i el constitueix.

De forma sintètica, i recapitulant, la facticitat, el “ser-enmig” del món en tant que forma pròpia de presència basada en el ser-en, no és un fet còsic, no és presència factual [*tatsächlichen Vorhandensein*] com la que pertany als ens que ens envolten. De fet, podríem caracteritzar-nos sòbriament com a ens amb una peculiar presència que “tenim” món: *Dasein*. La idea doncs que hem de tenir present és que no esdevenim en el “món” igual a la manera que ho fan els ens, puix que no som un fet, sinó facticitat. I, a més a més, en virtut del nostre caràcter fàctic, hem de retenir que els ens, en realitat, malgrat que la comprensió quotidiana ens digui que sols depenen de nosaltres pel que fa a la seva comprensibilitat i no pel que toca al seu ser, en veritat, no són de cap manera independents de nosaltres pel que fa al que són en si mateixos, puix que apareixen des del món en què som-en.<sup>136</sup> Dins el marc d’aquesta interpretació a la qual ens aboca la lectura

<sup>135</sup> *Ibid.*, pàg. 74.

<sup>136</sup> El curs de la nostra experiència ontològica novament posa de relleu la crítica al realisme òntic (cf. 1.1.2, n. 52, pàg. 272).

de *Ser i temps*, se'ns podria objectar que sí que són independents els ens que no s'han manifestat-revelat, i que per tant, no s'han relacionat, com qui diu, amb el nostre ser. No obstant, fins i tot en aquest cas, el ser d'aquest ens roman en el ser i en depèn d'ell, i nosaltres, en virtut de la comprensió del ser que ens és essencial, tot i que no puguem comprendre completament el ser, ja que aquest *per se* és insondable, sí que tenim una relació comprensiva, tot i que no explícita i indeterminada, amb el ser dels ens que no han comparegut.

En aquests moments ens sentim en crisi, en ple torbament, ja que el canvi de paradigma de la visió del ser humà que hem de digerir, tot i que és clar, no és fàcil de fer-lo nostre perquè ens romp els nostre esquemes tradicionals de comprensió del que som i del que és el ser. No som ens simplement presents, éssers humans davant i dins un "món", tal com ens concebem quotidianament influenciats per l'ontologia tradicional de base antropològica antiga-cristiana que està incrustada en el nostre ser. Això comporta que el "món" que essencialment és món, no és independent de nosaltres, sinó, en el fons, el constituent del nostre ser, com també els ens del "món" tampoc són independents de nosaltres, més aviat es descobreixen i es manifesten des del món, la qual cosa significa des del nostre ser. Nom som, doncs, espectadors del "món", sinó protagonistes actius del "món" en ser món des del qual despleguem les nostres activitats.<sup>137</sup> En aquesta línia, també nosaltres com a especials ens presents també ens hem de concebre com a manifestacions del ser distingides, o dient-ho amb terminologia heideggeriana, com a ens ontic-ontològicament privilegiats. En fi, som manifestacions del ser en què però en ser-en-el-món som l' "indret" des d'on els ens es descobreixen sota determini del ser.

Ara, l'influx determinant del ser torna a deixar-se veure a propòsit de la facticitat, amb la qual Heidegger expressa clarament que tenim un destí i que aquest està lligat al ser.

El concepte de facticitat implica: el ser-en-el-món d'un ens "intramundà", de tal forma que aquest ens es pot comprendre com lligat en el seu "destí" al ser de l'ens que compareix per a ell dins del seu propi món.<sup>138</sup>

Per nosaltres això corrobora i enforteix el caràcter no-arbitrari de l'experiència-qüestió. El procés d'elaboració de la pregunta pel sentit del ser a través de l'analítica existenciària és idèntic al desenrotllament d'una forma de ser que resulta del lligam d'índole destinal que el nostre ser té amb el ser. Amb això, però no sostenim que no siguem lliures a realitzar la qüestió ontològica, sols que no ho som en el sentit habitual voluntarista.<sup>139</sup> De fet, no podem negar que ens sentim

---

<sup>137</sup> Amb això, com relata amb claredat Adrián, Heidegger trenca amb la tradició epistemològica moderna que inaugura i determina la filosofia cartesiana. Cf. Adrián, J., *Guía de lectura de Ser y tiempo* (vol. 1), *op. cit.*, pàg. 171.

<sup>138</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 75.

<sup>139</sup> Cf. II, 1.2, n. 78, pàg. 157 [tant nota com pàgina]; II, 1.8, pàg. 215-216.

partícips d'aquesta experiència, que sentim que la volem fer, bé que des de la guia-inclinació del ser.

Aquesta destinada facticitat, emperò, encara l'hem de precisar més. Per a tal fi, hem d'evidenciar com el ser-en-el-món vist que ens constitueix ontològicament es plasma en la nostra existència concreta; altrament dit, com el ser-en-el-món "s'ha dispersat [*zerstreuen*] i fins i tot fragmentat [*zersplittern*] cada vegada en determinades formes del ser-en".<sup>140</sup> Fent això, de la mateixa manera que passava abans amb la comprensió general de la nostra existència absorbida com a "ser-*emnig*" a resultes de la concreció de l'*a priori* ser-en, serem testimonis de com l'*a priori* de la facticitat s'encarna de forma particular en formes de ser concretes a nivell quotidià. Aleshores ja veiem preliminarment com l'anàlisi del ser-en-el-món ens permet fer intel·ligible ontològicament la quotidianitat mitjana, malgrat que encara aquesta no ens faci visible ontològicament de forma directa l'existència vista formalment.

A nivell general, aquesta relació de ser-en necessàriament s'articula en el mode de ser de l'ocupar-se<sup>141</sup> [*Seinart des Besorgen*]. Nosaltres, doncs, ens ocupem de moltes maneres del "món" sota la base de ser-en-el-món, i això vol dir que, d'acord amb el que hem meditat, que contínuament ens relacionem amb els ens del "món" que justament s'han descobert i revelat en el món en què som-en. Així, l'objecte de la nostra ocupació són les simples coses que ens trobem, en les quals destaca, tot i que no sigui el caràcter més rellevant, l'aspecte pragmàtic de l'ens que Heidegger anomena útil<sup>142</sup> [*Zeug*]. En altres paraules, les maneres d'adreçar-nos al "món" en virtut del ser-en-el-món són maneres d'ocupar-nos del "món", les quals poden ser modes eficients com ara produir, utilitzar, contemplar..., i modes deficients com ometre, renunciar, abandonar... Però és important matisar que aquesta relació en forma d'ocupació amb el "món" no l'hem d'experimentar com si obeís principalment a motius pràctics-econòmics, com si fos simplement

<sup>140</sup> *Ibid.*, pàg. 76.

<sup>141</sup> D'acord amb Rivera, som partidaris de prioritzar la comprensió clara i vivaç dels termes heideggerians que el manteniment inflexible de la mateixa arrel (cf. Rivera, J. E., "Notas del traductor", *op. cit.*, pàg. 462). Això és molt explícit amb *Besorgen*, el qual Gaos tradueix per "curarse de", un terme inusual i que costa comprendre. D'acord amb això, optem per "ocuparse" (Rivera, pàg. 78) perquè, a l'igual que "taking care of" (Stamb., pàg. 57), reflecteix força clarament la relació que tenim amb els útils, la qual cosa no passa amb altres alternatives que ens confonen portar-nos a entendre una relació més emotiva i basada entre nosaltres, com és el cas de "preoccupation" (B.-DeW., pàg. 79; Vezin, pàg. 90; Mart., pàg. 64), o bé no ens obren a cap mena d'intel·ligibilitat clara, com ara "prendresi cura" (Volpi, pàg. 77), "pro-curare" (Marini, pàg. 171), "concern" (Mac.-R., pàg. 83).

<sup>142</sup> Estem d'acord amb Rivera que la traducció de *Zeug* per "utensili" o "útil" no és massa bona, atès que, en rigor, aquest mot té una significació plural: quasi exactament al que nosaltres anomenem les "coses" (Rivera, pàg. 463). En la mateixa línia, Macquarrie i Robinson, defensant l'alternativa "equipment" accentuen que Heidegger usa *Zeug* com a nom col·lectiu i sense cap connotació pejorativa. Nogensmenys, creiem que "utensili" i "equipment" (Mac.-R., pàg. 97) estrenyen massa la significació a allò instrumental, així com "uso-per" (Marini, pàg. 205). En canvi, "useful things" (Stamb., pàg. 68) posa massa èmfasi en la utilitat, deixant de banda la connotació del fet que serveix per a alguna cosa, mentre que "mezzo" (Volpi, pàg. 91) és poc il·lustrativa. En conclusió, seguim a Rivera, i creiem mes adient "útil", a l'igual que "util" (Vezin, pàg. 104) i "outil" (B.-DeW., pàg. 92), ja que permet comprendre bastant clarament al lector l'abast significatiu ampli del terme alemany: tot allò (en plural) que pot servir per a un fi o un objecte, com allò del quan ens podem servir, treure'n profit...



una relació de caràcter pragmàtic i funcional.<sup>143</sup> Naturalment, que té efectes pràctics i útils, no obstant es deu principalment a la dinàmica del nostre ser, a la nostra forma de ser-en en el món.

I per a explicar la raó fonamental pel fet que el ser-en-el-món no és principalment econòmic i pragmàtic, Heidegger acudeix a caracteritzar un xic per primera vegada el fenomen de ser essencial al ser-en-el-món que és la cura. Ara bé, però evitant ja d'entrada que sigui malentesa ònticament, puix que “no té res a veure amb ‘aflicció’, ‘tristesa’ ni ‘preocupacions de la vida’, estats que poden donar-se ònticament en tot *Dasein*”.<sup>144</sup> És, contràriament, un comportament sol·lícit ontològic, un tenir cura del nostre ser que, des d'una major pregonesa, ens aviva de nou la nostra atenció al comportament apropiador respecte al nostre ser que havíem pensat a propòsit de l'*a priori* de l'existència<sup>145</sup> i que és fonamental per l'èxit de l'experiència-qüestió. Ens va quedant clar, aleshores, la importància de la dimensió pràctica que batega en el nostre ser i que s'expressa en un tenir cura de nosaltres mateixos, els altres i les coses, de forma que es fa borrosa la distinció contundent entre el nostre comportament pràctic i teòric.<sup>146</sup> A més, a causa d'això, notem que estem en possessió d'una experiència preliminar i introductòria de la cura, com també que aquesta ja vibrava més dèbilment en l'experiència de la importància de l'apropiació inherent en la noció formal de l'existència. Naturalment, al mateix temps som conscients que l'haurem d'amplificar fruit de la mirada ontològica de la quotidianitat mitjana a través del desenvolupament de l'experiència existenciària del ser-en-el-món.

Arribats aquí constatem a nivell global com la meditació heideggeriana ens ha impulsat a l'elaboració conceptual de l'estructura del ser-en-el-món a partir de l'experiència orientadora del ser-en el desplegament de la qual ens ha conduït a la comprensió del “ser-enmig”, la facticitat del ser-en-el-món i l'ocupar-se del món. I en aquest recorregut analític hem augmentat el nostre nivell de comprensió ontològica a l'uníson d'una major atenció a la dimensió del ser i paral·lelament a una major consciència de la nostra confusió ontològica quotidiana.

Un cop vista l'estructura del ser-en-el-món, el filòsof alemany ens demana que fem un

---

<sup>143</sup> Com ja hem assenyalat, estem en contra de la interpretació pragmàtica de *Ser i temps* (cf. II, 1.5, n. 205 i 213, pàgs. 187-188 i 190, respectivament; II, 1.9, n. 357, pàgs. 229-230).

<sup>144</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 77 [claudàtors de l'autor].

<sup>145</sup> Cf. 1.1.3, pàgs. 287-288.

<sup>146</sup> D'acord amb Volpi, aquest ser eminentment pràctic del *Dasein* és fruit del treball hermenèutic que Heidegger escomet de l'obra aristotèlica en els treballs anteriors a *Ser i temps*. L'estudiós italià sosté que tal reapropiació és tan intensa que a nivell estructural hi ha un paral·lelisme enorme entre l'analítica existenciària i la filosofia pràctica aristotèlica, fins al punt que sosté que *Ser i temps* es pot considerar una versió modernitzada de l'*Ètica a Nicòmac*. Cf. Volpi, F., “*Being and time: A translation of the Nichomachean Ethics?*”, *op. cit.*, pàgs. 195-212; també Volpi, F., “*Ser y tiempo: ¿una versión moderna de la Ética a Nicomáquea?*”, a: Rocha, R. (ed.), *Martin Heidegger. La experiencia del camino*, Uninorte, Barranquilla, 2009, pàgs. 3-31. No obstant, també s'ha de tenir en compte que aquesta apropiació de Heidegger és “ontologitzant”, això és, “que la filosofia pràctica es transforma així en una ontologia de la vida humana” (Adrián, J., *Heidegger y la genealogía*, *op. cit.*, pàg. 232; també cf. pàgs. 224-232). D'acord amb això, l'experiència-qüestió és una experiència pràctica-ontològica, ja que és, de fet, una ontologia de la nostra vida, o sia, un esclariment del ser de la nostra vida des de i en el ser que ens fa transparent el ser.

esforç per evitar pensar que l'ocultament del ser-en-el-món, i per tant, de l'oblit del ser, està causat per factors externs. Amb això, també ens ajuda més a elucidar la necessitat de la realització de l'experiència-qüestió. Mentre que és cert, com ja sabem, que “amb el seu ser, el *Dasein* queda ja cada vegada obert per a la seva comprensió del ser”,<sup>147</sup> no obstant això tal comprensió preontològica és insuficient ontològicament per raó que “[...] el fenomen [el ser-en-el-món] també queda, la major part de les vegades, ja erròniament comprès o deficientment interpretat des d'un punt de vista ontològic”.<sup>148</sup> I tal incomprensió ontològica, emperò, com dèiem, no es deu a res exterior, sinó a la nostra constitució de ser: al mateix ser-en-el-món, i en el fons, al ser-temps protooriginari. És doncs el nostre ser sota la determinació del ser el que ens porta a encobrir la nostra pròpia estructura ontològica impel·lint-nos a interpretar-la ontològicament de forma insuficient. En paraules de Heidegger: “aquest ‘veure’, en certa manera, però la major part de les vegades, comprendre erròniament’, està fundat ell mateix en res menys que aquesta mateixa constitució de ser del *Dasein* [...]”.<sup>149</sup> Això vol dir que la confusió ontològica de la tradicional-habitual comprensió de la quotidianitat lligada a la manca d'apropiació genuïna i a l'absorció en el “món” està determinat del mateix ser-en-el-món. Així, l'autoencobriment del ser-en-el-món i, en el fons, del ser, és el fonament del llegat dominant de la tradició antropològica antiga-cristiana.

En vista d'això, s'entén que, en el fons, com hem anat experimentant, la dilucidació de la diferència ontològica inherent en l'experiència-qüestió estigui enfocada al nostre ser. Ell, sota el determini del ser, és realment l'encobridor i dissimulador, el que ens confon en la nostra comprensió de nosaltres mateixos, el món i el ser. I això és el que hem de fer plenament transparent, amb el benentès però que, en l'origen mou a mode d'inclinació el ser que és el destí del nostre ser, de la facticitat del ser-en-el-món que som.

Per encaminar la fi de la meditació, Heidegger especifica més la naturalesa del coneixement no-ontològic que emana de l'ocupar-se de la quotidianitat mitjana. Amb això altre cop veiem com el ser-en-el-món resplendeix amb concreció en la quotidianitat. La incomprensió ontològica té lloc en el que el nostre autor anomena el *conèixer objectiu*<sup>150</sup> [*Erkennen*], que es

---

<sup>147</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 78.

<sup>148</sup> *Ibid.*

<sup>149</sup> *Ibid.*

<sup>150</sup> En la traducció de *Erkennen* per “conèixer objectiu” hem pres en consideració en termes generals que, com comenta Rivera, la significació del verb conèixer en aquest context de *Ser i temps* té a veure amb un conèixer entès en sentit teòric: un saber explícit, objectiu, del què de les coses i del seu fonament (Rivera, pàg. 463). A més, hem mantingut l'infinitiu per accentuar la importància del procés objectivador d'aquesta activitat cognoscitiva que és el que justament articula l'oblit del ser de la cosa, i finalment, tenint en compte que és un saber objectiu-teorètic perquè la cosa coneguda assumeix el caràcter d'objecte fix, hem especificat el conèixer com a “objectiu” per distingir-lo d'immediat d'altres tipus de conèixer. D'acord amb els nostres motius, no ens semblen prou completes altres traduccions: “el conocer” (Rivera, pàg. 80), “el conocimiento” (Gaos, pàg. 71), “la connaissance” (B.-DeW., pàg. 81), “le connaître” (Vezin, pàg. 93), “la connaissance expresse” (Mart., pàg. 66), “the knowing” (Mac.-R., pàg. 85), “the explicit cognition” (Stamb., pàg. 59), “il conoscere” (Volpi, pàg. 80; Marini, pàg. 177).

refereix a una coneixença oblidadissa del nostre ser i del ser al qual estem inclinats essencialment en la nostra vida habitual i corrent quan ens fixem de forma teòrica amb les coses i les objectivem. En aquest es funda i s'articula l'ontologia tradicional i tota teoria del coneixement. Gràcies al seu domini interpretem ontològicament de forma inadequada, de forma que “el ser-en el món –encara que fenomenològicament experimentat i conegut– es fa *invisible*”.<sup>151</sup> No obstant, el que Heidegger ens vol dir és que, d'acord amb el meditat, un cop descobert l'*a priori* del ser-en-el-món, el quotidià *conèixer objectiu* del “món” de caràcter metafísic se'ns ha de revelar tal i com és: no, en absolut, un mode primari de ser-en-el-món, sinó un mode derivat existenciari del ser-en. Que el *conèixer objectiu* quotidià-representatiu és un saber que deriva, essent modificació, del mode originari de conèixer que és ser-en-el-món, que és una modalitat existenciària del ser-en. I aquest adonar-se és solidari a l'enfortiment de la comprensió de la necessitat de superar el *conèixer objectiu* i la forma de ser en què es basa que ens empeny a oblidar el nostre ser i el ser. D'acord amb això, la meditació en convenç que si volem fer transparent el ser-en-el-món, hem de salvar primerament un obstacle previ: l'esquema clàssic de coneixement basat en la relació subjecte-objecte que està a la base de la nostra forma de ser quotidiana. Perquè justament tal esquema funda l'actitud cognitiva dominant del *conèixer objectiu* en què el món esdevé objecte exterior d'investigació teòrica, de manera que queda emmascarada l'estructura fenomènica pròpia del ser-en-el-món.<sup>152</sup> En conseqüència, tornem a veure com l'experiència-qüestió no és cognitiva-reflexiva, sinó visió-descobriment d'índole fenomenològica; és a dir, una aproximació comprensiva vital i immediata, des de i en el món, al ser. Això, però, salvant l'abstracció teoritzadora que ens emplaça en la interioritat especulativa que ens escindeix del món i l'encobreix abocant-nos absorts de forma ocupada al “món”.

Pel que hem dit, l'últim pas d'aquesta meditació, és completar la descoberta *a priori* del ser-en-el-món a través de comprendre que “subjecte i objecte no coincideixen tampoc amb *Dasein* i món”,<sup>153</sup> i per tant, que la nostra comprensió del món entesa com a relació subjecte-objecte en base al *conèixer objectiu* quotidià és una derivació existenciària del ser-en-el-món.<sup>154</sup> Ara bé, l'èxit de la descoberta, com en general del transcurs adequat del camí meditatiu dependrà de la nostra disposició oberta a la dimensió que ens pertany, a saber, de l'increment progressiu de

---

<sup>151</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 79.

<sup>152</sup> És destacable l'èmfasi que posa Greisch en la rellevància del gir en la concepció del coneixement: supressió de la primacia d'un subjecte encapsulat en la seva interioritat davant d'un món exterior per un *Dasein* “fora de si” en un món sempre ja descobert, la qual cosa instaura el predomini de l'ontologia sobre l'epistemologia (cf. Greisch, J., *Ontologie et temporalité, op. cit.*, pàg. 126. Segons nosaltres, aquest gir és transcendental i inevitable, i forma part d'una via per a descobrir el món en què som-en.

<sup>153</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 80.

<sup>154</sup> Certament, l'anàlisi existenciària ens porta, tot veient que no són simple presència, a adonar-nos que nosaltres, el *Dasein*, som distints a un subjecte que tindria un món extern al seu davant. Això és clau per a comprendre *Ser i temps*. Cf. Vezin, F., “Notes”, *op. cit.*, pàg. 570.

la immersió en l'obertura al conèixer originari del ser-en-el-món tot fent front a la nostra forma de *conèixer objectiu* habitual.

Seguint en aquesta línia, hem de deixar de concebre que el coneixement, tal com ens inclina a pensar el *conèixer objectiu*, és l'accés del subjecte, una mena de món intern, a un objecte que és en un món extern. Aquesta visual erròniament comprèn que el coneixement és de naturalesa psíquica-física: que es troba en una naturalesa externa i que, com qui diu, és accessible a una naturalesa interna.

Nogensmenys, hem de fer cabal que, en el si d'aquesta visual quotidiana-representativa, en realitat, el subjecte que coneix presumptament accedint a l'ens exterior a ell, està separat-desconnectat de l'ens que vol conèixer. Així, des de la comprensió del *Dasein* com a subjecte, o sia, entès com a ens simplement present a fora dels ens potencialment cognoscibles per a ell, el coneixement no és viable. Per això, per raó d'aquesta absència de fonamentació, si volem reeixir en l'experiència-qüestió, Heidegger troba indispensable que superem aquesta visió del coneixement tradicional íntimament lligada a la de l'home entès com a presència.

Aquesta "relació-subjecte-objecte" es converteix en un supòsit necessari. Però tot això no passa de ser un supòsit que –encara que inqüestionable en la seva facticitat– resulta, no obstant això, i precisament per això, enterament fatal, si la seva necessitat ontològica i, sobretot, el seu sentit ontològic són deixats a la foscor.<sup>155</sup>

Per consegüent, aquestes consideracions ens reclamen assumir que, originàriament, el *conèixer objectiu* no consisteix en l'accés d'un subjecte (món intern) a un objecte (món extern); altrament, és un mode de ser del *Dasein* fundat en el ser-en-el-món. En paraules del filòsof alemany: "que el *conèixer objectiu* és una modalitat de ser del *Dasein* en tant que ser-en-el-món [...]".<sup>156</sup> Des d'aquesta perspectiva, el *conèixer objectiu* es funda i s'esdevé en un ja-ser-enmig-del-món que constitueix el ser del *Dasein*. Això ens porta a la susdita idea ontològica de món, i consegüentment, a haver de reemplaçar la idea que el món és un àmbit exterior a dins del qual hi som nosaltres en tant que àmbits interiors, per un visió més originària del món en què no hi ha ni exterior ni interior i que, a més, conforma el nostre ser. Nosaltres, doncs, en lloc de tenir un "món" a fora, som món, "essent-enmig" del "món" ja som-en el món, raó per la qual conèixer no és cap activitat teòrica-objectiva sinó una forma de ser-en-el-món. Aleshores, el que cal és que ens immergim en el món en què som-en, la qual cosa significa que perdi pes la mirada teòrica que omet justament el món. Malauradament, semblant teorització, fent ús de categories pròpies

---

<sup>155</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 79.

<sup>156</sup> *Ibid.*, pàg. 82.

relatives als ens que no som,<sup>157</sup> ha estat l'instrument cognoscitiu de la metafísica tradicional (de base antropològica antiga-cristiana). Tanmateix, això és un mode deficient de ser-en-el-món en què s'ha esmicolat l'ocupar-se del món, tot i que naturalment essent-en-el-món. En aquest sentit, constatem com el *conèixer objectiu* d'arrel metafísica ens condueix a una radicalització de la nostra existència impròpia.<sup>158</sup>

Altrament, a dir veritat, quan coneixem pròpiament mai sortim d'una esfera interna en la qual, presumptament, romandriem tancats, i des d'on, per dir-ho així, "atrapariem" l'objecte-ens. Sempre, en virtut de ser-en-el-món, estem juntament amb el ser dels ens que compareixen per a nosaltres des de i en el nostre món. Segons això, el coneixement genuí, o sia, el veure fenomenològic, no ens proveeix res del que no sabéssim sobre els ens, però sí que ens aporta un nou estat de ser respecte al món ja sempre descobert. En efecte, hem de tenir present que l'exercitació gradual en la visió-descoberta cada cop més profunda del nostre ser a la qual ens aboquen les meditacions que estem practicant, i ara mateix, això vol dir l'abandó gradual de l'actitud teorètica dominant en el nostre *conèixer objectiu*, porten en si alhora una comprensió cada cop més intensa de la necessitat d'apropiar-nos genuïnament del nostre ser. De manera que, gràcies a l'increment de la comprensió ontològica concomitant a la consciència de la nostra incomprensió quotidiana a la qual ens arrossega l'experiència-qüestió, testimoniegem el camí crític que estem fressant: la preparació comprensiva pel pas de la forma de ser impròpia de la quotidianitat a la pròpia en què s'acomplirà l'obertura comprensiva al ser-temps protooriginari que té com a objectiu *Ser i temps*.

A tall de conclusió, segons la nostra interpretació, en aquesta meditació clou la primera experiència-fase de la primera part de l'analítica existenciària. Heidegger ens ha conduït en aquesta present meditació a esclarir *a priori* l'estructura ontològica del ser-en-el-món per a preparar, amb l'auxili d'una delimitació de la mateixa analítica existenciària respecte altres investigacions realitzada en la tercera meditació, una futura interpretació ontològica de la quotidianitat mitjana que il·lumini concretament l'haver-de-ser i el *ser- sempre-meu* abordats en la segona meditació.

---

<sup>157</sup> Certament, el que Heidegger vol és que ens adonem que interpretem erròniament el nostre ser, el ser-en-el-món, quan apliquem el model cognitiu al comportament humà.

<sup>158</sup> Nosaltres doncs, respecte a l'ambigüitat que Boehm i De i Waehlens exposen sobre si el *conèixer objectiu* accentua la caiguda, o bé és un primer pas de superació d'aquesta (*cf.* Boehm, R., i Waehlens, A. de, "Notes", *op. cit.*, pàg. 288), sostenim que el domini de l'actitud cognoscitiva en la nostra existència és una agudització de la nostra impropietat de ser, i que com veurem més endavant, caracteritza essencialment la curiositat de la caiguda, però també és punt de partença per a superar-la.

## 1.2

L'experiència del qui quotidià: l'un<sup>159</sup>

## 1.2.1

Meditació 5: Objectiu i metodologia<sup>160</sup>

Ara ja és el moment de fixar la nostra mirada en la forma de ser impròpia que es desplega en la quotidianitat mitjana. I l'objectiu concret, primerament, és saber qui som ontològicament parlant en la nostra vida habitual i corrent, és a dir, fer una interpretació ontològica del “jo” quotidià. I això no vol dir res més que esbrinar, tot veient la matriu ontològica del ser-en-el-món que trama la nostra quotidianitat mitjana, com es concreta l'existència que formalment ja hem experimentat. O encara dít d'una altra forma, dilucidar com és amb tot la seva puresa de ser la nostra existència impròpia quotidiana.

La nostra empresa, no obstant, exigeix que tornem a tenir ben present la metodologia fenomenològica. Centrats en la constitució existenciària experimentada, cal, ineluctablement, que des d'ara, siguem molt rigorosos en posar entre parèntesi<sup>161</sup> [*Unbehalten*] el contingut òntic de la nostra habitual definició de *Dasein*, per la raó que no ens expressa realment qui som, no ens dona a conèixer realment el nostre ser. Perquè a la qüestió “¿és tal vegada obvi que l'accés al *Dasein* hagi de ser una simple reflexió sobre el jo dels actes?”,<sup>162</sup> no podem vacil·lar a etzibar una negativa contundent. Ja que es tracta que realitzem una experiència des del nostre dedins, des del nostre ser,<sup>163</sup> i no d'obeir a la reflexió. Aquesta sols ens barra el pas a la nostra quotidianitat<sup>164</sup> tot fent-nos creure equivocadament que el jo quant a subjecte reproduïx fidelment el que realment som. Així, doncs, insistim que hem de deixar de banda la idea òntica evident del jo, producte d'una reflexió perceptiva simple del *conèixer objectiu*, que ens convenç que som un subjecte,

<sup>159</sup> El desplegament i consumació d'aquesta segona experiència-fase de l'experiència fonamental del ser-en-el-món es basa en els paràgrafs 25-27 (Heidegger, M., GA 2, pàgs. 152-173).

<sup>160</sup> Aquesta cinquena meditació de desenvolupament comprèn l'apartat no numerat “Capítol quart. El ser-en-el-món com a “ser amb” i “ser-si-mateix”. L'“Un” i el paràgraf 25 (*ibid.*, pàgs 152-157).

<sup>161</sup> L'evitació de prejudicis, els relatius a la visual quotidiana-metafísica, forma part de mètode fenomenològic de l'experiència-qüestió. Això perquè impedeixen, com ja hem vist en els meditacions elementals, l'inici i desenvolupament del camí genuïnament ontològic: l'ontologia fonamental. Bàsicament, el prejudici de fons enfront del qual lluitem és el de la indistinció ontològica (*cf.* II, 1.2, pàgs. 147-148 i 152-153 II, 1.8, pàgs. 214-215).

<sup>162</sup> *Ibid.*, pàg. 154.

<sup>163</sup> És fàcil, instal·lats en el despotisme de la comprensió lògica-reflexiva, pensar que el text heideggerià no ens parla a nosaltres, que fa una reflexió abstracta adreçada a algú indeterminat, i que per tant a nosaltres no ens incumbeix el que transmet. No obstant això, sostenim tot el contrari, i una demostració clara és l'ús freqüent que fa Heidegger del pronom personal “nosaltres”. *Ser i temps*, doncs, ens ateny essencialment, estem immersos en tant que la som, malgrat ens falti clarificar-la, en l'experiència que relata, raó per la qual ens suscita l'experiència-qüestió.

<sup>164</sup> Com afirma Rodríguez, el que Heidegger fa és indicar “la dissimetria entre el jo dels actes, al qual s'accedeix per mitjà de la reflexió, i el qui de l'existir fàctic de la quotidianitat: aquest queda decididament fora de la *inspectio sui* de la reflexió [...]” (Rodríguez, R., “El ser-en-el-mundo como co-estar y ser sí mismo. El uno” (§§25-27)”, a: Rodríguez, R. (ed.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger...*, *op. cit.*, pàg. 122).

quelcom o una cosa que és manté invariable a pesar dels canvis que sofrim,<sup>165</sup> i que ens identifica essencialment com a simple presència semblantment a la forma de ser dels ens que no som nosaltres.

L'evidència òntica de l'afirmació que sóc jo el que cada vegada és el *Dasein* no ha d'incloure a pensar que amb això queda inequívocament traçat el camí d'una interpretació ontològica d'allò així 'donat'.<sup>166</sup>

Hem de partir del coneixement en gran part formal del que disposem: que som-en-el-món en el mode d'haver-de-ser en tant que *ser- sempre-meu*. Aquest, a nivell de contingut concret, ens expressa que la nostra existència quotidiana és el desplegament del ser-en (el món) que ens determina a mantenir una relació immediata i regular, "essent-ne enmig", amb el "món" en què estem absorbits.<sup>167</sup>

Aquest mode de ser de l'absorbir-se en el món i, per consegüent, el ser-en, sobre el qual aquest mode es funda, determinen essencialment el fenomen que ara examinem al preguntar: *qui és el Dasein en la quotidianitat?*<sup>168</sup>

Certament, és en vista del ser-en-el-món que hem de precisar la naturalesa ontològica del nostre "jo quotidià", i concretament, en la forma de ser-en i en les seves modalitats que articulen i funden la forma de ser-en absorbida en el "món" que justament caracteritza a l'engròs ontològicament la quotidianitat impròpia. Així les coses, sense cap idea objectiva-òntica del "jo" a mode de subjecte o cosa, solidàriament amb la noció ontològica de món que implica la vista transparent al ser-en-el-món, la idea del jo de la qual podem partir és la formal-ontològica referida a l'existència i el *ser- sempre-meu*.

D'aquesta manera, "el 'jo' s'ha d'entendre en el sentit d'una provisional *indicació formal*"<sup>169</sup>

---

<sup>165</sup> En aquesta actitud crítica metodològica davant la idea tradicional de subjecte ja s'insinua una concepció de l'estabilitat del jo des de l'existència molt diferent a l'associada a la noció clàssica del subjecte. Aquella prendrà forma en l'experiència del si-mateix i es definirà amb plenitud amb l'experiència de la temporalitat en el context de les meditacions de consumació (cf. IV, 1.3.2. pàgs. 495-500; IV, 2.1.2, pàgs. 514-515; IV, 2.2.1, pàg 540; IV, pàgs. 560-573).

<sup>166</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 153-154 [claudàtors de l'autor].

<sup>167</sup> Que la via de l'experiència-qüestió impliqui primer, com ja hem vist, experimentar formalment el ser-en-el-món, i ara, qui som a nivell quotidià, i no a l'inrevés, s'explica com molt bé ho relata Greisch, pel fet que la comprensió espontània de nosaltres mateixos a partir del "món" en què estem absorbits quotidianament és una modificació del mateix ser-en-el-món. Cf. Greisch, J., *Ontologie et temporalité, op. cit.*, pàg. 156.

<sup>168</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 152.

<sup>169</sup> Atesa la rellevància d'aquesta expressió en el desenvolupament de l'experiència-qüestió, creiem que és escaient fer una sèrie de precisions. D'una banda, traduïm *Anzeige* per "indicació", però accentuant el seu caràcter actiu en tant que indicador actual, no ja realitzat, ja que es ara mateix que ens està assenyalant el camí experimental a recórrer. En aquest sentit també acceptariem "indicador". Aquest caràcter d'indicador actiu pensem que es dilueix si fem servir "índice" (Rivera, pàg. 136). De l'altra, pel que fa a *unverdinglichen*, la nostra opció ha estat decididament, d'acord amb Gaos, "provisional" (Gaos, pàg. 132). Sostenim que la resta de traduccions són poc intuïtives, ja que convenen a comprendre tal terme aproximadament amb el significat "de sense compromís" ["sin compromiso"]

[*unverdinglichen formalen Anzeige*]”.<sup>170</sup> que haurà de ser omplerta de contingut concret en la nostra imminent interpretació existenciària. En quant a *indicació formal*,<sup>171</sup> per tant, evita que prejudgem a l’entorn del jo a mode de *conèixer explícit*, tot deixant-nos obert i sense especificació el sentit del jo fins que l’anàlisi dels nostres diversos comportaments quotidians, des de la trama del ser-en-el-món, ens el determini. És per aquesta raó que Heidegger mateix ens prevé que fins i tot el sentit de jo, a l’últim, pot resultar del tot oposat al nostre coneixement impropri immediat, o sia, que “en el seu respectiu context fenomènic de ser, potser [el sentit del jo] es reveli com el seu contrari”.<sup>172</sup> En una terminologia més tècnica, de fet, el que hem de fer en la nostra interpretació existenciària és desformalitzar la *indicació formal* del jo tot traduint-la en comportaments concrets amb els quals portem a terme el nostre existir.

La *indicació formal* del jo ha d’estar tant despresa del seu significat òntic, que fins i tot hem d’estar oberts a veure en aquesta paraula un “no-jo”. Això ja ens prepara per a la consideració que el qui quotidià que hem d’experimentar, tot anant més a fons del jo connotat habitualment, l’hem de començar a comprendre com una forma de ser que enclouria el jo i el no-jo contradictoris des de la visió habitual-quotidiana del jo.<sup>173</sup>

En suma, aquest preliminar ens ha de servir per avisar-nos de l’orientació que ha de prendre la nostra investigació del jo quotidià, que no és altre que la de determinar el que som nosaltres mateixos en el viure de cada dia. I, a més a més, intensificar la consciència, que tenint en compte que el “jo”, en el fons, és un existenciari, i per tant, un mode de ser, aleshores amb més raó caldrà que tot seguit portem a terme una interpretació existenciària. En paraules de Heidegger: “Si el ‘jo’ és una determinació essencial del *Dasein*, haurà de ser interpretat existenciàriament”.<sup>174</sup>

Finalment, per acabar aquesta meditació introductòria, ens és imprescindible delimitar bé aquesta fase de meditació. En base al coneixement ontològic de l’existència i el ser-en-el-món adquirits en l’experiència-fase anterior, les meditacions que constitueixen aquesta fase actual són

---

(Rivera, pàg. 136); “non-committal” (Stamb., pàg. 113); “non-committal” (Mac.-R., pàg. 152)], “n’engageant a rien de plus” (Vezin, pàg. 152)]; “que no vincula, [“non-vincolante” (Volpi, pàg. 146 i Marini, pàg. 339)], “que no força [“non contraignante” (Mart., pàg. 107)]. No ressalten un aspecte important: que en el fons, si la indicació formal no ens compromet, vincula o ens força es deu a la seva provisionalitat en el sentit que ella mateixa no té contingut. Perquè no és un concepte ni molt menys acabat i definitiu, d’aquí que l’haguem, com qui diu, d’omplir de contingut justament en base a la investigació ontològica.

<sup>170</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 155.

<sup>171</sup> Amb molta transparència Rodríguez ho justifica asseverant que Heidegger nega que el jo, de la forma al qual ens referim fent ús del llenguatge subjectiu intencional de la consciència, pugui donar-nos sense més allò del qual parla, per bé que ens posarà en marxa cap al interpretació adequada (cf. Rodríguez, R., “La hermenèutica del sí mismo en *Ser y tiempo*”, *op. cit.*, pàg. 57).

<sup>172</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 155 [claudàtors de l’autor].

<sup>173</sup> Com diu Greisch, l’anàlisi fenomenològica heideggeriana no es deixa guiar per criteris purament lingüístics, ja que del que es tracta és d’intentar fixar el sentit dels fenòmens subjacents en les categories i termes gramaticals. Cf. Greisch, J., *Ontologie et temporalité*, *op. cit.*, pàg. 156.

<sup>174</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 156.



tres. La primera és, òbviament, l'actual meditació preliminar de caràcter orientatiu (meditació 5). La segona (meditació 6) ens portarà a fer una major elaboració conceptual de l'estructura del ser-en-el-món, tot analitzant amb més concreció el ser-amb i la coexistència. Aleshores, gràcies a l'increment de riquesa ontològica podrem començar a realitzar pròpiament l'experiència existenciària, la qual estarà encarada primerament a la sol·licitud. Finalment, en la darrera meditació d'aquesta segona experiència-fase pervindrem a l'experiència ontològica del qui quotidià, que, amb més exactitud, serà anomenat l'un.

## 1.2.2

Meditació 6: El ser-amb, la co-existència i la sol·licitud<sup>175</sup>

Per tal de poder dur a terme en condicions l'experiència existencial de la nostra forma de ser quotidiana, no és suficient amb el coneixement ontològic formal que de moment tenim de l'existència i del ser-en-el-món. Per això Heidegger ens impulsa a ampliar el "donat" fenomenològicament en ajudar-nos a veure dos existencials més cooriginaris amb el ser-en-el-món, el ser-amb<sup>176</sup> [*Mitsein*] i la co-existència<sup>177</sup> [*Mitdasein*]. Perquè en tant que som ser-en-el-món no sols compareixen dins el nostre "món" els útils i/o els ens presents.

També, en virtut del nostre ser-amb, ho fan altres *Dasein*, els quals en no ser útils ni coses, sinó ens que són-en-el-món, aleshores nosaltres també compareixem dins del seu "món", tot compartint en el mode de l'habitar familiaritzat (ser-en) el món des del qual és possible aquesta recíproca compareixença i raó per la qual co-existim.<sup>178</sup> Això explica que el món no és exclusivament nostre, de la nostra propietat, i tancat sobre nosaltres, atès que llavors seria impossible que un altre *Dasein* amb el seu món propi i exclusiu pogués comparèixer en el nostre, i a la inversa. La conseqüència és clara, i en sintonia amb l'extret a propòsit de l'anàlisi anterior del ser-en-el-món: és fals que els altres són al nostre exterior, com qui diu, independents de nosaltres, talment com ens en convenç el *conèixer objectiu* hegemònic en el comportament quotidià. "el món del *Dasein* és un *món-comú*",<sup>179</sup> ja que el món el compartim amb els altres *Dasein* que descobrim des del nostre món a l'igual que els altres *Dasein* ens descobreixen en el seu món el qual compartim amb ells.

Així doncs, hem de pensar que nosaltres som ser-amb els altres, ja que estem amb altres

<sup>175</sup> Aquesta sisena meditació de desenvolupament comprèn el paràgraf 26 i els dos primers fragments i part del tercer del 27 (*ibid.*, pàgs. 162-168).

<sup>176</sup> Deixem de banda la traducció "coestar" (Rivera, pàg. 134) perquè en vessar-la al català quedaria molt poc intuïtiva i, a l'igual que molt altres estudiosos, optem per "ser-amb" (Páez, R., *La qüestió del món (1927-1930)*, *op. cit.*, pàg. 43); "ser-con" (Gaos, pàg. 130); "being-with" (Stamb., pàg. 111; Mac.-R., pàg. 149); "être-avec" (Vezin, pàg. 155); "essere-con" (Marini, pàg. 333); "con-essere" (Volpi, pàg. 144).

<sup>177</sup> En pro a la claredat significativa, no acceptem com a equivalència de *Mitdasein* ni "ser ahí con" (Gaos, pàg. 130) ni "l'être-Là-avec" (Mart., pàg. 106). Altrament, a l'igual que Rivera, i com fan la majoria dels traductors, tot i que mantindrem el guionet, emprem "co-existència": "coexistència" (Rivera, pàg. 134); "coexistència" (Páez, R., *La qüestió del món (1927-1930)*, *op. cit.*, pàg. 43); "*Dasein*-with" (Stamb., pàg. 111 i Mac.-R., pàg. 149); "coexistence" (Vezin, pàg. 155; B.-DeW., pàg. 144); "con-Esserci" (Volpi, pàg. 144); "co-esserci" (Marini, pàg. 333). Com Rivera exposa *Mitdasein* vol dir *co-Dasein*, es refereix als *Dasein* dels altres que són amb mi. D'acord amb això, la paraula "co-existència" no ha de ser entesa *en cap cas* com el conviure uns amb altres, sinó que ha d'entendre's en el sentit de l'existència o *Dasein de l'altre*, dels altres, o encara millor, com els altres, els demés, en tant que també són *Dasein*, és a dir, existència humana" (Rivera, J. E., "Notas del traductor", *op. cit.*, pàgs. 467-468). Tot i que ens sembla acceptable "coexistència", considerem justament en virtut de l'encertada matisació que fa Rivera, és necessari el guionet per a accentuar bé que *Mitdasein* es refereix a quelcom més profund que un coexistir talment com l'entem de forma corrent.

<sup>178</sup> Certament, el que ens caracteritza especialment a nosaltres és la duplicitat d'estats: som ens que som-en-el-món i alhora un ens intramundà que compareixem dins del "món". Cf. Rivera, J. E., "Notas del traductor", *op. cit.*, pàg. 468.

<sup>179</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 159.

en el mateix món, i els altres estan amb nosaltres, és a dir, són coexistència. No som en absolut subjectes aïllats, tancats en nosaltres mateixos, que estem davant d'un "món" i els altres, sinó ser-en-el-món oberts als altres, essent-amb els altres. Ara bé, aquest *món-comú* [*Mitwelt*]<sup>180</sup> amb els altres no l'hem de pensar com una espècie de nosaltres col·lectiu ètic-polític,<sup>181</sup> sinó com una connexió essencial amb els altres desproveïda de tot tipus de teorització o ideologia.

Dit això, però, el pensador alemany ens adverteix que, a pesar que ha de ser la llum referencial bàsica, el coneixement ontològic de caire formal també ha de passar pel sedàs de la cautela metodològica. El ser-en-el-món, semblantment a la co-existència i al ser-amb, no els hem de considerar com a coneixement obvi i enllestit. Aquestes estructures ontològiques requereixen ser investigades en el sentit que són dades *a priori* i de caràcter provisional, per la qual cosa han de ser desplegades en concreció en la nostra experiència existencial. En conseqüència, tot i que fruit de la nostra experiència ens sembli ja inqüestionable, almenys a nivell conceptual, que no som jo aïllats sinó ser-en-el-món amb *món-comú*, "la tasca [l'ontologia del qui quotidià] consisteix en aclarir fenomenològicament l'indole d'aquesta coexistència en la immediata quotidianitat, i interpretar-la de forma ontològicament adequada".<sup>182</sup>

Des d'aquesta visual, del que es tracta en desplegar l'experiència-qüestió és que exercitem la visió fenomenològica que penetra en el ser-en-el-món, de manera que ens sigui possible ser transparents als altres que són-amb nosaltres. Això, insisteix el nostre autor, implica que abandonem el *conèixer objectiu* que ens trasllada l'atenció al nostre món interior de vivències i representacions tancades en nosaltres mateixos. De fet, només ens trobem a nosaltres i els altres quan precisament deixem de pensar en nosaltres mateixos, quan immergint-nos en el ser-en-el-món bandegem el coneixement que ens aporta la reflexió-introspecció. D'aquí que sols des de la profunditat de l'ocupació en la qual estem engatjats en la nostra quotidianitat, des de i en la mirada vers el ser-en-el-món, podem atènyer amb transparència el *món-comú*. No és difícil adonar-nos com Heidegger ens estira a deixar de banda "les 'explicacions' teòricament elucubrades que fàcilment se'ns imposen per retre compte del *Dasein* dels altres"<sup>183</sup> i alhora del nostre. I això,

---

<sup>180</sup> Ens sembla adequada usar com a solució a *Mitwelt* "mundo en común" (Rivera, pàg. 139), perquè l'"en", des del nostre punt de vista, realça aquest "ser-en" amb els altres molt diferent al l'existir quotidià amb els altres. Però nosaltres hem optat per "món-comú" per ser una expressió que denota més cohesió unitària i amb el guionet conserva la funció significativa susdita de "ser-en". En tot cas, el que en sembla rellevant és que quedi clar que aquesta comunitat és en tant que ser-en. Per això, des de la *pre-visió* del que acabem de dir, alternatives com per exemple "with-world" (Stamb., pàg. 116; Mac.-R., pàg. 154) i "co-mondo" o "con-mondo" (Marini, pàg. 345 i Volpi, pàg. 149, respectivament), ens semblen acceptables.

<sup>181</sup> Obstaculitzaria el progrés de l'experiència-qüestió, entendre, com defensa Taylor, que el "ser amb" del ser-en-el-món es refereix a un lligam entre nosaltres basat amb significats comuns i compartits, o sia, a un de tipus comunitari. Cf. Taylor, C., *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1989, i Taylor, C., *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1991.

<sup>182</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 156 [claudàtors de l'autor].

<sup>183</sup> *Ibid.*, pàg. 159.

com ho constata ell mateix tot seguit, perquè en el canvi de manera de pensar, en la transició d'una mirar introspectiu a un d'obert al ser-en-el-món absent de mirada racionalitzadora, ens hi juguem el nostre ser propi, i amb això, l'èxit de l'experiència-qüestió. En paraules del filòsof alemany: “[...] el *Dasein* propi sols pot ‘trobar-se’ primàriament a si mateix si *deixa de mirar* o simplement encara no veu les seves pròpies ‘vivències’ i el ‘centre dels seus actes’”.<sup>184</sup> En aquí constatem el caràcter eminentment vital de l'experiència que el filòsof alemany ens suscita. Res de pensar de forma introspectiva en nosaltres mateixos!, ja que això ens atrapa en l'autoengany de l'evidència òptica i ens barra l'accés al nostre ser propi i al dels altres, més aviat cal que fem transparent una relació més oberta-pràctica des de la quotidianitat amb el nostre ser, el ser-en-el-món.

Ara bé, encara hem de fer més diàfana l'estructura existenciària ser-amb, puix que és fàcil que la confonguem equiparant-la erròniament amb la relació-tracte que en l'ocupació tenim amb els ens que no tenen la nostra forma de ser. Ser-amb es refereix exclusivament a la relació que nosaltres tenim en el nostre món amb altres *Dasein* i la manera d'adreçar-nos-hi. Per això, sols podem ocupar-nos d'ens a la mà o de coses presents, en canvi només podem ser-amb, o com anomena específicament, tenir sol·licitud<sup>185</sup> [*Fürsorge*], respecte els altres *Dasein*. Com diu Heidegger: “D'aquest ens [el *Dasein*] no és possible ‘ocupar-se’, sinó que és objecte de sol·licitud”.<sup>186</sup> En suma, ara se'ns ha ampliat, com qui diu, la definició formal-ontològica: ser-en-el-món porta en si “ser-enmig” del “món” tot ocupant-nos del “món” de forma absorbida en ell i ocupant-nos dels ens (siguin útils o coses presents), com també tenint sol·licitud, compartint i relacionant-nos amb altres *Dasein*. I això, fixem-nos, sols és possible des la vaga experiència formal de l'existència com haver-de-ser: “ser-enmig” del “món” ocupat i sol·lícit per mor d'haver-de-ser i *ser-sempre-meu*.

Immediatament Heidegger, com ja ha fet alguna altra vegada,<sup>187</sup> ens adverteix a manera

<sup>184</sup> *Ibid.*

<sup>185</sup> Hem optat per traduir *Fürsorge* per sol·licitud perquè, tal com justifiquen Rivera (*cf.* Rivera, J. E., “Notas del traductor”, *op. cit.*, pàg. 469) i Adrián (*cf.* Adrián, J., *Guía de lectura de Ser y tiempo* (vol. 1), *op. cit.*, pàg. 233-234, n. 231), la traducció de Gaos, mantenint l'arrel de *Sorge* vessada com a “cura”, l'obliga a traduir *Besorgen* per “curar-se de” i *Fürsorge* per “procurar-per” o “curar-se de”, la qual cosa dificulta molt la lectura del text, atès que l'obliga a fer un ús abundant de preposicions, de guions i cometes innecessaris. De fet, com els dos intèrprets sostenen, el significat del terme “sol·licitud”, com el llatí *sollicitudo*, s'adequa perfectament al que ens vol dir Heidegger: “actitud sol·lícita”, el tipus de tracte que dispensem a les persones per les quals ens preocupem. A més a més, aquest terme respecta les exigències de significació que, segons Vezin, el terme *Fürsorge* ens presenta: no fer una traducció literal per evitar la significació d'una sol·licitud inquieta i afectada, atès que en comptes de referir-se a una assistència social relativa a un sentit humanitari-moral reflecteix un sentit estrictament existenciari (*cf.* Vezin, F., “Notes”, *op. cit.*, pàg. 554). Això passa, segons la nostra opinió, per exemple amb “assistance” (B.-DeW., pàg. 153), “ci si pendre cura (Marini, pàg. 353) i “aver cura” (Volpi, pàg. 152). En aquest sentit, Macquarrie i Robinson declaren que en la seva traducció anglesa, en pro a no tergiversar la significació que Heidegger té en ment amb *Fürsorge* la connexió etimològica entre *Sorge*, *Fürsorge* i *Besorgen* es perd enterament (Mac.-R., nota 4, pàg. 157). Nosaltres també, tocant al català, abonem aquesta idea.

<sup>186</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 162 [claudàtors de l'autor].

<sup>187</sup> *Cf.* 1.1.1, pàgs. 263-264; 1.1.4, pàgs. 291 i 300.

anticipant de la fondària de la cura, l'experiència de la qual travessa i possibilita essencialment la del ser-en-el-món.

Si el "ser amb" és essencialment constitutiu del ser-en-el-món, aleshores haurà de ser interpretat [...] des del fenomen de la cura, que és el mode com el ser del *Dasein* serà determinat en general.<sup>188</sup>

Aquest paper més rellevant de la cura, però, no té cap misteri. De fet, ja som sabedors que la 1a part de l'analítica existencial, per bé que porta a l'experiència fonamental del ser-en-el-món, no es consuma ni molt menys en ella, sinó en un moment experimental més profund, el de l'obertura comprensiva a la cura. Per això, en ser la cura un constituent ontològic que ens és més originari que el ser-en-el-món, llavors s'entén que el ser-amb i l'ocupar-se hauran de ser interpretats posteriorment a partir del fenomen de la cura, de forma que en les futures meditacions, un cop atesa la cura, encara podrem visualitzar de manera més profunda el nostre ser quotidià.

Una vegada que hem precisat més el concepte de ser-amb entenent-lo d'una forma més específica com a sol·licitud, el pròxim pas és iniciar ja pròpiament la interpretació existencial de la quotidianitat mitjana a propòsit justament de la sol·licitud. Altrament dit: l'apoderament d'un bagatge d'experiència suficient per a poder experimentar plenament el qui del nostre ser quotidià reclama que interpretem ontològicament la sol·licitud que s'estila en la quotidiana mitjana.

I el primer que hem de prendre en consideració és que hi ha dos grans modes de presentar-se la sol·licitud: la deficient i la positiva. Ara bé, majoritàriament nosaltres tenim un comportament sol·lícit deficient: "[...] immediatament i regularment el *Dasein* es mou en modes deficients de sol·licitud".<sup>189</sup> En general, ens relacionem amb els altres de forma deficient, tractem el proïsme com si fos un útil del qual ens servim. També, a més a més, hi ha un mode positiu de sol·licitud que s'esdevé entre dues possibilitats extremes: la substitutivo-dominant [*einspringend-beherreschenden*] i l'anticipant-alliberadora [*vorspringend-befreienden*]. Mentre la sol·licitud substitutiva fa a l'altre dependent i dominat, ja que se'l reemplaça amb força en allò que li pertoca fer-se càrrec en la seva ocupació; contràriament, la de caire anticipatiu li permet fer-ho de forma lliure i pròpia. D'acord amb Heidegger el poderós comportament sol·lícit deficient es combina amb l'oscil·lació entre els seus dos extrems del mode positiu,<sup>190</sup> malgrat que

---

<sup>188</sup> *Ibid.*

<sup>189</sup> *Ibid.*, pàg. 162.

<sup>190</sup> Certament, com afirma Adrián, aquests dos tipus de sol·licitud són extrems, i en realitat, es manifesten graus i modulacions d'aquests (cf. Adrián, J., *Guía de lectura de Ser y tiempo* (vol. 1), *op. cit.*, pàg. 235). Però, a més a més, el que experimentem és que el filòsof alemany ens empeny a augmentar el grau de comprensió del paper hegemònic que té la sol·licitud substitutivo-dominant en la nostra vida ocupada quotidiana per a preparar-nos per a substituir-la

predominantment actua junt amb la sol·licitud substitutiva i alleujadora, atès que també “aquesta sol·licitud substitutiva i alleujadora de la ‘cura’ determina plenament el conviure [...]”.<sup>191</sup>

Prosseguint més, i acreixent-se el contingut existenciari, el pensador de la Selva Negra matisa que el ser-amb deficient té una major definició en la nostra existència considerat en tant que *distanciació*<sup>192</sup> [*Abständigkeit*]. Cert, ocupats i absorts en els quefers quotidians, “jeu a sota constantment la cura per una diferència respecte els altres”;<sup>193</sup> efectivament: tenim la tendència, sense adonar-nos, a sentir els altres com a separats i diferents de nosaltres. A més, com més inadvertida és aquesta *distanciació*, amb més força opera. Si és important que fem transparent aquesta sol·licitud deficient de caire indiferent i distanciant amb la qual quotidianament tractem els altres com a útils, és perquè el seu erradicament és necessari perquè triomfi l’experiència-qüestió. Tal mode conviure ens fixa en la comprensió impròpia que tenim del nostre ser i del dels altres, i per tant ens manté en l’oblit del ser. Ens persuadeix a estar convençuts de la distorsionada visual de l’home com a subjecte i ens distancia dels altres, els quals se’ns presenten com a útils externs que són usables i profitables.

D’acord amb el que hem dit, és clar que l’objectiu important d’aquesta primera temptativa existenciària és que palesem sense adorns que en la quotidianitat ens comportem en modes deficientes de sol·licitud que ens allunyen, amb el domini del *conèixer objectiu* distanciant i ocultador del ser-en-el-món, de la comprensió pròpia del nostre ser. Per això, allò al qual ens ha de dirigir el desenrotllament de la nostra experiència-qüestió és a una manera de conviure basada en la sol·licitud anticipadora-alliberadora. Sols en aquesta fomentem la nostra propietat de ser i la d’aquells *Dasein* amb qui ens relacionem. En paraules de Heidegger:

Aquesta sol·licitud [l’anticipativa-alliberadora], que essencialment ateny a la cura en sentit propi, és a dir, a l’existència de l’altre, i no a *una cosa* de la qual ell s’ocupa, ajuda a l’altre a fer-se transparent *en* la seva cura i *lliure per a ella*.<sup>194</sup>

Altre cop, ara des de la sol·licitud positiva, Heidegger ens avança amb més força el fenomen de

---

per de la tipus anticipativo-alliberadora.

<sup>191</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 163.

<sup>192</sup> Nosaltres hem triat “distanciació” i no “distancialidad” (Rivera, pàg. 146) perquè, primer, des del nostre punt de vista, el nostre terme indica no sols la distància (no espacial) sinó l’acció de distanciar-se enfront de, per la qual cosa inclou un oposar-se que està considerada en la traducció “contrapposizione commisurante” (Volpi, pàg. 158), i per consegüent, la idea d’un conviure a mode quotidià com a incessant distanciació. Segon: en català no existeix (tampoc, certament, en castellà) el vocable “distancialitat”; i tercerament, usar-lo no ens dispensa de l’esforç de comprendre el seu significat en termes no espacials; ja que, ambdós, “distancialitat” i “distanciació”, d’immediat ens traslladen a interval espacial, quan per a Heidegger el referent és un interval de lloc que, diguem-ne, no té una naturalesa espacial.

<sup>193</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 168.

<sup>194</sup> *Ibid.*, pàg. 163.

la cura<sup>195</sup> tot preparant-nos per a la seva experiència futura. Ens és comprensible ara que, de fet, la cura pròpia no és res més que el desplegament de la sol·licitud positiva amb vista a la qual ens estem preparant. Un comportament prereflexiu propi referent al nostre ser, i correlativament, al dels altres, que expressa l'apropiació originària necessària per a desvelar el ser.

Segons la nostra lectura, el resultat d'aquesta meditació, lluny de motius moralistes, podria resumir-se sumàriament així: és menester que tinguem absolutament present que la deficient sol·licitud que ens és inherent en la nostra forma de ser quotidiana ens consolida en una existència impròpia que ens barra l'accés comprensiu propi al ser. Sols des d'una crisi interna en augment degut a l'increment de l'advertiment d'aquesta incomprensió (confusió ontològica) arrelada a la nostra impropietat de ser que regna en la nostra quotidianitat, en un estat més madur de l'experiència-qüestió podrà ser possible el trànsit de la forma de ser impròpia a la pròpia que és crucial per garantir la realització de l'experiència-resposta perseguida a *Ser i temps*.

---

<sup>195</sup> Cf. 1.2.2, n. 187, pàg. 311.

## 1.2.3

Meditació 7: El qui quotidià, l'un<sup>196</sup>

Amb l'anàlisi del nostre ser-amb sol·lícit deficient hem vist de forma molt general com existim impròpiament en la nostra quotidianitat. No obstant, el pas següent és, en base del concepte desenvolupat de ser-en-el-món i de la noció de jo com a *indicació formal*, concretar molt més com es duu a terme la nostra impropietat de ser en la quotidianitat. Això, en una primera estació ens porta a l'experiència de l'un<sup>197</sup> [*das Man*], terme que es refereix nuclearment a la nostra habitual identitat quotidiana, a la forma de ser en què no som nosaltres mateixos que es realitza en la quotidianitat.<sup>198</sup> L'un, doncs, adquireix una gran importància metodològica. Esdevé la porta d'accés per a la intensificació de l'experiència-qüestió perquè sols enfondint-nos en ell, i això vol dir, no ho perdem de vista, examinant fenomenològicament la nostra forma impròpia de ser en què ens captenim correntment, podem descobrir el nostre propi ser, o sia, apropiari-nos genuïnament del nostre ser.<sup>199</sup>

Pel que acabem de dir, l'un és el qui de la nostra forma de ser quotidiana. Un mode de ser que no és ni un no-res ni una suma d'ens presents a l'estil de subjectes, com tampoc un subjecte "general". Més aviat, en l'un, dominats per la *distanciació* del ser-amb sol·lícit, som els altres i no nosaltres mateixos perquè aquests, subjugant-nos, ens arrabassen la nostra pròpia forma de ser. En aquest sentit, en el conuiu quotidià s'ha dissolt el nostre ser si-mateix [*Selbst*] propi (el que som nosaltres mateixos pròpiament)<sup>200</sup> en la forma de ser dels altres. Això explica que

---

<sup>196</sup> Aquesta setena meditació de desenvolupament té com a font de consideració: des de la segona meitat del fragment del paràgraf 27 fins al seu final (*ibid.*, pàgs. 168-173).

<sup>197</sup> La forma impersonal *das Man* és un dels conceptes fonamentals de *Ser i temps* i constitueix en Heidegger la forma extrema del que des de Hegel s'anomena l'"alienació" humana. També el concepte remet al de "multitud" en Kierkegaard, com també l'"on" de Sartre i "la gent" d'Ortega hi estan relacionats. No obstant, i és el que, d'acord amb el nostre parer haurem de veure a fons, per al pensador de la Selva Negra aquesta alienació en la impersonalitat és la forma immediata de l'existència humana. Pel que fa a la seva traducció, nosaltres preferim "l'un" a "hom (l)" (Páez, R., *La qüestió del món (1927-1930)*, op. cit., pàg. 43). Això perquè a desgrat que tots dos termes, certament, al·ludeixen a un subjecte impersonal, col·lectiu i anònim que és aquell al qual es refereix Heidegger amb el terme *Man*, emperò, a més a més, el mot "l'un" té l'avantatge que és molt més natural i intuïtiu que el culte i artificios "hom (l)", i a més a més, ja se sobreentén aquest amb l'ús de "l'un".

<sup>198</sup> A l'igual que la diferenciació que havíem comentat entre la quotidianitat i la impropietat, Rodríguez, de forma subtil i lúcida, exposa la distinció entre la quotidianitat i l'un, per bé que en molts contextos poden identificar-se. Perquè la quotidianitat és un mode de ser indiferenciat respecte a formes concretes d'existència, la manera pura i simple com el *Dasein* compareix davant de si mateix i en la qual es registren les diverses estructures ontològiques que recullen els existenciaris. Així, la quotidianitat i l'un no s'identifiquen, atès que aquest darrer és un mode de ser específic que es desplega des del mode de ser indiferenciat de la quotidianitat (cf. Rodríguez, R., "La exposició de la tarea de un análisis preparatorio del *Dasein* (§§8-11)", op. cit., pàg. 62).

<sup>199</sup> Vigo ha emfasitzat perspicaçment la transcendència de l'un en el projecte ontològic de *Ser i temps*. És metòdicament el punt de partença per arribar a l'experiència del si-mateix, mentre que contràriament "no hi ha un camí metòdic que porti d'aquestes formes d'existència pròpia a la indiferència anivelladora i anònima de l'un" (Vigo, A. G., *Arqueologia y aleiteología. Estudios heideggerianos*, Logos, Berlín, 2014, pàg. 316).

<sup>200</sup> Com adverteix Vezin, el si-mateix no té res a veure amb el 'jo'. El si-mateix està lligat a la propietat en connexió íntima amb el *ser-sempre-meu*, i no amb l'egoisme, ni l'"egoïtat", ni l'existencialisme. Cf. Vezin, F., "Notes", op. cit., pàg. 553.



vertaderament el nostre ser si-mateix en la quotidianitat és el si-mateix impropï, o sia, l'un-mateix [*Man-selbst*]: l'expressió del nostre ser impropï en el qual estem tant fusionats-barrejats amb els altres que acabem essent i comportant-nos d'acord amb el ser i la conducta dels altres. Per això ens hem de fer la idea que nosaltres, com a un quotidià, no som un qui determinat, sinó alhora ningú i tots; d'aquí "l'un que respon a la pregunta pel *qui* del *Dasein* quotidià, és el *ningú* al qual tot *Dasein* ja s'ha entregat sempre en el seu ser-amb els altres".<sup>201</sup>

En vista d'això, se'ns fa palès com des d'una major singularització del ser-amb del ser-en-el-món surt a la llum l'haver-de-ser i el *ser-sempre-meu* subjacents al nostre existir impropï quotidià. En general constatem com la forma de ser quotidiana de l'un està fundada estructuralment per la relació essencial que arrelada al nostre ser tenim amb aquest mateix, o sia, perquè ens concerneix essencialment en el nostre ser aquest mateix. I això es concreta en la dinàmica d'haver-de-ser, pel fet que hem de ser necessàriament el nostre ser d'una manera que paradoxalment no el som pròpiament, de manera que el nostre ser és *ser-sempre-meu*, certament és nostre, però no ben bé nostre en el sentit que no l'hem assumit pròpiament. Amb això visualitzem transparentment i concreta la definició formal de punt de pertinença de l'existència.<sup>202</sup> A més, aquesta dinàmica ontològica de l'existència pren més concretesa quan Heidegger aprofundeix en la causa de la deficient convivència amb els altres basada en la sol·licitud impròpia, la qual cosa, al seu torn, naturalment ens condueix a anar més a fons de la *distanciació*. La cosa radica en el fet que la nostra tendència de fons en la relació amb el nostre ser, el dels altres i el ser és la de la *mitjania* [*Durchschnittlichkeit*], ja que, al cap i a la fi, "a l'un li va essencialment aquesta mitjania en el seu ser".<sup>203</sup> Per això, de moment, ontològicament l'existència impròpia se'ns desvela com realització en la *mitjania* de possibilitats de ser en què ens va i som el nostre ser impròpiament. Tenint en compte aquesta dinàmica existencial, habitualment no tenim més remei que confondre'ns ontològicament, de comprendre el nostre ser i el ser com a ens. Sorgeix, doncs, una explicació més nuclear del motiu de la confusió ontològica: la *mitjania* de la nostra forma de ser quotidiana de l'un arrelada a l'haver-de-ser i *ser-sempre-meu* impropï. Ara entenem més bé, com ja expressàvem a propòsit de la meditació de caire formal sobre el ser-en-el-món,<sup>204</sup> que és una equivocació flagrant imputar-nos la responsabilitat de la confusió ontològica quotidiana. Altrament dit: la interpretació impròpia del ser-en-el-món no és producte d'una negligència nostra, sinó del mateix esdevenir del ser-en-el-món que som. I això vol dir que "*ella mateixa* [l'estructura del ser-en-el-món], *en el seu mode de*

---

<sup>201</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 170.

<sup>202</sup> Cf. 1.1.3, pàgs. 287-288; 1.1.4, pàgs. 289-290.

<sup>203</sup> *Ibid.*, pàg. 169.

<sup>204</sup> La quarta meditació (cf. 1.1.4, pàgs. 289-304).

*ser quotidià, és la que immediatament erra respecte de si i s'encobreix a si mateixa*".<sup>205</sup>

D'acord amb això, de forma involuntària i determinada pel nostre mateix ser, essent en la *mitjania* de la quotidianitat (el ser-en-el-món quotidià) mai no ens és permès (o millor dit, mai tot essent en la *mitjania* no podem) obrir-nos a les nostres possibilitats pròpies de ser, sinó que estem abocats a l'anivellació [*Einebnung*] d'aquestes. Som insensibles a les diferències de nivell i propietat de les nostres possibilitats de ser que depenen del nostre comportament apropiador. O altrament dit, no percebem el poder d'apropiació que tenim, la capacitat de poder ser propis, el poder d'abastar l'elecció de ser nosaltres-mateixos. En comptes d'això quedem subjectes a la impropietat, a una relació anivelladora amb el nostre ser, a la qual el nostre pensador s'hi refereix com a cura de la *mitjania* del nostre ser. Amb això ens a torna a fer present l'experiència futura de la cura, i a més contribueix a la sedimentació de la significació de cura com a relació-tracte essencial entre nosaltres i el nostre ser. Ja que, certament, com comencem a comprovar-ho existenciàriament, no podem deixar de relacionar-nos amb el nostre ser, o dit d'una altra manera, no podem deixar de tenir cura de nosaltres. Amb altres paraules, existir implica haver-de-ser essent *ser- sempre-meu*, tot i que ens adonem que això ho fem en la quotidianitat d'una manera no-pròpia, sense assumir pròpiament el nostre ser.

Aprofundint més en la comprensió unitària de l'un quotidià, hem de tenir en compte el mode ser general de la dimensió pública<sup>206</sup> [*die Öffentlichkeit*] que aglutina les tres formes de ser al·ludides suara: "Distanciació, mitjania i anivellació constitueixen, com a modes de ser de l'un, el que coneixem com 'la dimensió pública'".<sup>207</sup> Sí, d'habitud vivim en la en la dimensió pública de l'un, la qual determina la comprensió impròpia que tenim del nostre ser i del ser, ja que ella "obscoreix totes les coses i presenta l'així encobert com cosa sabuda i accessible a qualsevol".<sup>208</sup> I el que prova de fer Heidegger és que siguem conscients de la potència que té la dimensió pública: una, que ens manté en la impropietat de ser i així en la confusió ontològica i, dues, ens convenç que aquest d'estat d'incomprensió és coneixement vertader i indubtable, la qual cosa explica la dificultat que estem tenint, moguda pels prejudicis "públics", de veure clar la necessitat

<sup>205</sup> *Ibid.*, pàg. 173 [claudàtors de l'autor].

<sup>206</sup> La solució majoritària de traducció de *Öffentlichkeit* ha estat, sens dubte, el de "publicitat" ["publicidad" (Rivera, pàg. 147 i Gaos, pàg. 144); "publicness" (Stamb., pàg. 123 i Mac.-R., pàg. 165); "publicité" (Vezin, pàg. 170 i Mart., pàg. 115). No obstant això, segons el nostre parer tal traducció duu massa al lector a tot allò relatiu a la comunicació massiva lligat a la propaganda, deixant de banda el que toca a l'estat de consciència col·lectiu referent al que són i han de ser les coses, o sia, a la poderosa opinió pública. Això no vol dir, tot i que no ens en sembla inadequada, que acceptem l'alternativa de "l'opinion publique" (B.-DeW., pàg. 160). Això perquè creiem que Heidegger es refereix a un àmbit més ampli que l'opinió pública, i evidentment de la presència desbordant de tot allò propagandístic. Per tot plegat hem triat "la dimensió pública" inspirant-nos en "la dimensione pubblica" (Marini, pàg. 369), ja que reflecteix aquest àmbit en el qual som i ens conforma a nivell de ser tramat de propaganda i idees, i molt més: sensacions, emocions, creences...

<sup>207</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 170.

<sup>208</sup> *Ibid.*

absoluta de preguntar-nos pel sentit del ser. Per tant, la qüestió és que identifiquem vitalment que el problema de la nostra incomprensió del ser, i consegüentment de la necessitat de trobar una resposta a l'experiència-qüestió, rau en el fet que no vivim pròpiament. Cal que fixem una mirada comprensiva valenta a la crua realitat quotidiana: que siguem testimonis com "l'un *descarrega [entlastet]* al *Dasein* en la seva quotidianitat",<sup>209</sup> de com la dimensió pública és la que elegeix i traça per endavant el que som i hem de ser. I això vol dir que presenciem sense dissimulacions com realment, essent l'un, defugim la responsabilitat essencial d'haver-de-ser pròpiament. Que estem constantment descarregant-nos de la nostra feina vital perquè la dimensió pública de l'un ja determina per endavant el que serem sense deixar-nos assumir el nostre ser propi. La conseqüència és tràgica a nivell de ser: en la confusió ontològica de l'un mateix no elegim nosaltres-mateixos, apropiant-nos del nostre ser, els carrils per on ha de circular el nostre haver-de-ser.

Aquesta exhortació a treure'ns el vel de la incomprensió ontològica, que ara pren més cos com a alternativa alliberadora de l'un-mateix en pro al ser si-mateix, ens sedueix però alhora ens va torbant cada cop més. Davant de la incipient alba d'un nou món, el del ser-en-el-món, comencem a capir que vivim impròpiament, que estem esclavitzats en una mena d'il·lusió comprensiva còmoda. Enmig de tal situació percebem amb por i incertesa un dèbil voler paorós de tirar endavant l'experiència-qüestió per a ser nosaltres-mateixos, tot i que al mateix temps no sentim que això depengui sols de la nostra voluntat.

Nogensmenys, no hem d'oblidar que semblant atractiu però crític alliberament no té res d'empresa moral,<sup>210</sup> o sia, no significa que ens hem d'expulsar el mal de l'un per dirigir-nos al bé. No es tracta ni molt menys que posem fi a l'un com a reflex de la nostra immoralitat accidental i així tinguem via lliure per a apropiari-nos de la nostra forma de ser autèntica i bona. Al contrari, "l'un és un existenciari i pertany, com a fenomen originari, a l'estructura *positiva* del *Dasein*",<sup>211</sup> la qual cosa comporta que en cap cas podem ometre aquest moment estructural.<sup>212</sup> En realitat,

---

<sup>209</sup> *Ibid.*

<sup>210</sup> No obstant, això no significa que l'experiència-qüestió no sigui una experiència ètica. Certament, no n'és una de convencional perquè no ens subministra una ideologia que ens indiqui què esta bé o malament. Més aviat, és una experiència ètica ontològica, relativa al ser que hem de ser, ja que en el si d'aquesta experiència ontològica justament despleguem des de i en el nostre ser la nostra existència pròpia, el que som pròpiament, deixant enrere la impropietat del nostre ser, el que no som. En aquest sentit, sintonitzem amb Grondin que l'hermenèutica del *Dasein* (que per a nosaltres es desplega en l'experiència-qüestió), en la mesura que ens porta a relacionar-nos de forma més clara amb el nostre ser propi, i així a ser pròpiament, funda la possibilitat d'una ètica. Cf. Grondin, J., "L'hermenèutique dans Sein und Zeit", *op. cit.*, pàgs. 179-192.

<sup>211</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 172.

<sup>212</sup> Per bé que, com diu Grondin, i comentarem més endavant, hi ha una sintonia entre els posthegelians i Heidegger, en el fet que ambdós pretenen que ens alliberem de la nostra situació alienant determinada per l'estat interpretatiu públic. Nogensmenys, en la mesura que l'un és un mode de ser, tot i que impropï, cal considerar que el que hem de criticar-superar no és res exterior a nosaltres, sinó nosaltres mateixos, raó per la qual, per dir-ho així, Heidegger ens impulsa a una crítica ontològica per descobrir la nostra pròpia forma de ser. Per aquesta raó, no hem d'interpretar com fan alguns representants de la Teoria Crítica (Marcuse, Adorno i Horkheimer), que l'un es refereix a una

l'un en tant que el som cada cop d'una forma determinada no el podem suprimir, però sí, com pretén l'experiència ontològica, esquarterar-ne la seva hegemonia tot abastant el nostre ser si-mateix. Certament:

El mode propi de ser-si-mateix no consisteix en un estat excepcional d'un subjecte, després de l'un, sinó que és una modificació existencial de l'un entès com un existenciari essencial.<sup>213</sup>

Per a nosaltres és enormement important aquesta dada pel fet que ens està descrivint de forma clara i profunda que la nostra experiència amb *Ser i temps* no consisteix en un salt de la nostra existència impròpia a la pròpia talment com si fossin àmbits de ser independents.<sup>214</sup> Succeirà, de fet, una modificació progressiva de la nostra comprensió que, quan tingui la força suficient, tolerarà el trànsit, des de una experiència intensa ja del sentit del ser, al nostre ser si-mateix. Per tal motiu, no ens haurem, com qui diu, de desempallegar de l'un, ja que això ens és impossible perquè el som,<sup>215</sup> sinó d'adonar-nos, i això ja és un gran pas, que la impropietat de l'un ens identifica essencialment.

Aleshores, i en concomitància, en el si d'aquest discerniment-visió, modificarem la nostra existència a la manera d'un descobrir gradual del nostre ser originari del qual l'un n'és una derivació. Ara bé, aquest descobriment del nostre ser no és ni molt menys una il·luminació que ens transforma de cop i sense intervenció nostra, o sia, la propietat de ser, malgrat com sabem moguda sota la inclinació del ser, no és un procés del qual no ens n'hem fet càrrec. Al revés, l'experiència del si-mateix reclama necessàriament, des de i en l'experiència del sentit del ser, d'una apropiació a posta del nostre ser. Ser propis, ser si-mateix, per tant, implica que assumim-empunyem el nostre propi ser-si-mateix

---

categoria sociològica, a un col·lectivisme social alienador de l'home exercit en la societat-massa. En aquest sentit estem plenament d'acord amb Adrián que, per mor que el pensador alemany s'interessa principalment per allò ontològic i no pels aspectes òntics, hem de llegir a Heidegger no com un crític moralitzador de la societat, no com si pretengués canviar una societat que està corrompuda-adotzenada, etc... (cf. Adrián, J., *Guia de lectura de Ser y tiempo* (vol. 1), *op. cit.*, pàgs. 241-242). En definitiva, Heidegger vol propiciar en aquestes meditacions un gir ontològic del *Dasein*: un canvi de la nostra forma de ser, sempre des de l'un quotidià, en direcció a un ser propi, cosa que no implica la supressió de l'un, atès que, en tant, que mode de ser, sempre en menor o major mesura l'estem realitzant existint. Segons això, el trànsit de l'un quotidià al nostre ser si-mateix no és una eliminació de l'un, sinó la disminució del seu domini en la nostra existència, o sia, la seva presència neutralitzada gràcies a la força dominant de la propietat del nostre ser.

<sup>213</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 173 [subratllat de l'autor].

<sup>214</sup> Així doncs, l'experiència-qüestió no comporta un salt a manera de Kierkegaard entre dos regnes d'existència independents, tal com nombrosa literatura heideggeriana ha defensat.

<sup>215</sup> Com afirma Greisch, l'un no és un enemic a neutralitzar. Cf. Greisch, J., *Ontologie et temporalité*, *op. cit.*, pàg. 167. En efecte, tal pertinença essencial de l'un al nostre ser, d'acord amb Vezin, mostra el caràcter filosòficament revolucionari que té l'un: "heus aquí de sobte que el jo no té més Déu (Descartes) ni el no-jo (Fichte) per contrapartida, sinó aquest neutre ben conegut pels gramàtics i completament negligit per l'ontologia tradicional" (Vezin, F., "Notes", *op. cit.*, pàg. 556). En coherència amb això, ressaltem la importància de l'un per a l'èxit de l'experiència-qüestió, en el sentit que és des de i en ell que la duem a terme, i que sempre està present en nosaltres, malgrat que en la desitjada forma pròpia de ser no ens domini de forma obstructiva.

El si-mateix del *Dasein* quotidià és l'*Un-mateix* [*Man selbst*], que nosaltres distingim del si-mateix propi, és a dir, del si-mateix assumit<sup>216</sup> expressament [*eigens ergriffenen Selbst*].<sup>217</sup>

Amb això, revivim amb més força la rellevància en l'experiència-qüestió de l'elecció (entesa d'una manera no voluntarista<sup>218</sup>) d'assumir com a nostre el nostre ser, d'apropiar-nos-el. Queda clar el lligam essencial entre la propietat de ser i l'experiència del ser, i més concretament, com sols essent propis, només elegint assumir cientment el nostre ser ens és possible, des de ja l'experiència del sentit del ser, desplegar amb compleció l'experiència-resposta que ansieja *Ser i temps*. En suma, se'ns fa comprensible que únicament des de l'assumpció expressa del nostre ser si-mateix propi alterem la nostra forma de ser<sup>219</sup> de l'un quotidià fent el pas de la forma de ser impròpia a la pròpia.<sup>220</sup> Tanmateix, repetim, sense ometre, i d'aquí la transcendència de l'experiència-qüestió, que tal transició ontològica a mode de modificació existencial de l'un s'efectua conjuntament amb el desenrotllament de l'experiència reveladora del ser-temps protooriginari. En conclusió, l'experiència analítica existenciària apunta a que compreguem pròpiament el nostre ser fent transparent la nostra impropietat com a un quotidià, la qual cosa exigirà que assumim el nostre ser-si-mateix: que ens apropiem del nostre haver-de-ser. Això perquè en l'experiència plena del ser-si-mateix s'acompleix l'objectiu final del projecte ontològic heideggerià de *Ser i temps*. I la raó d'això, com ja sabem, és clara: el nostre ser si-mateix és, en última instància, l'horitzó del ser, allí on se'ns revela el ser-temps protooriginari des de i en la nostra comprensió del ser. Però per tal que arribi aquest moment, cal que a resultes de l'experiència-qüestió anem prenen consciència de la nostra situació existencial i, al final, ens adonem plenament que arrosseguem una vida impròpia. En efecte, la mateixa experiència-qüestió comença a insinuar-nos que el seu èxit depèn del fet, que sumits en una crisi existencial per la gradual permanent negativitat que anem sentint respecte al nostre estil de vida corrent a la manera d'impropi<sup>221</sup>, acabem elegint ser nosaltres-mateixos.

---

<sup>216</sup> Destaquem el terme "assumit expressament" perquè, d'acord amb nosaltres, caracteritza part del nostre protagonisme en l'experiència-qüestió. Una assumpció expressa, en tant que acceptada per a nosaltres, sobre la indefectibilitat del que "hem de ser", del nostre ser propi destinat.

<sup>217</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 172 [subratllat de l'autor].

<sup>218</sup> A propòsit d'això, cf. 1.1.4, n. 139, pàg. 298.

<sup>219</sup> Ja en aquesta meditació existenciària del qui quotidià constatem comprensivament que el si-mateix ens conforma pròpiament i es contraposa amb l'un-mateix quotidià. Això contrasta amb la convicció d'Adrián, que sosté que sols un cop ens hem resolt podem a mode *retrospectiu* apreciar que som ontològicament si-mateix, i en virtut d'això tenim la possibilitat d'existir pròpiament o impròpia (cf. Adrián, J., *Guía de lectura de Ser y tiempo* (v. 2), *op. cit.*, pàgs. 215-216).

<sup>220</sup> Aquesta és la raó fonamental per la qual és ineludible l'experiència de l'un: és el nostre si-mateix quotidià, o sia, el que som impròpiament, des de i en el qual se'ns fa transparent en nostre si-mateix, el nostre ser propi, i d'aquí a l'hora l'aclariment del sentit del ser. En paraules de Greisch: "[...] per comprendre allò que és vertaderament el si-mateix, hem d'acceptar d'interrogar una figura que a primera vista apareix com la seva negació: l'Un" (Greisch, J., *Ontologie et temporalité*, *op. cit.*, pàg. 166).

<sup>221</sup> Estem d'acord amb Rodríguez que la negativitat fenomenològica, atès que ens presenta el *Dasein* com no essent ell mateix tot anunciant-nos una altra possible manera de ser, és clau en l'estratègia de l'analítica, i no tant el

## 1.3

Experiència formal dels existenciaris<sup>222</sup>

## 1.3.1

Meditació 8: Introducció i anàlisi formal preparatori del *Da*<sup>223</sup>

D'entrada, d'acord amb el resultat de la nostra lectura, amb la intenció de promoure la fluïdesa de la continuïtat de la nostra experiència-qüestió, Heidegger ens insta a revisar el que ha comportat a nivell d'experiència la visió que realment som l'un. Llavors, des d'aquest aclariment, que veiem de lluny com el nostre estat d'experiència actual s'entronca amb el futur pròxim del nostre trajecte meditatiu. L'assumpte rellevant és que no ens fixem solament en el que significa per a nosaltres adonar-nos que som l'un, sinó que ens afigurem allò amb vista al qual és important tal experiència. En vista d'això, Heidegger ens remarca les dues experiències fonamentals que s'estintolen al fons de l'un: la del ser-en-el-món, i més essencialment des de i en aquesta, la de la cura.

Un cop fet aquest exercici d'albirament, el que toca en aquesta present meditació és preparar un desenvolupament més intens de l'experiència formal que hem tingut del ser-en-el-món. D'aquí que, de moment, deixarem de banda el que és pròpiament l'anàlisi existenciària, i específicament inspeccionarem primer a mode formal el ser-en en tant que obertura del ser i, seguidament, les formes de ser-en del ser-en-el-món: la disposició afectiva, el comprendre i la parla. Concretant més, amb el primer tipus d'anàlisi formal, aquella amb la qual no atenem ontològicament el nostre comportament existencial, ens aproximarem conceptualment al ser-en quant a obertura (*Da*) a fi de preparar millor la posterior experiència formal i ontològica dels existenciaris. Mentre que amb el segon, l'adreçat ja directament als existenciaris, acabarem d'aprestar-nos òptimament per l'anàlisi ontològica (o existenciària) dels existenciaris en la següent experiència-fase.

Tot plegat, l'actual experiència-fase resultarà de dues meditacions: la present de caire introductori que enclou l'experiència formal de l'obertura del *Da*, i finalment, a la llum d'aquesta experiència formal, la de l'experiència formal de les formes de ser-en del ser-en-el-món, a saber, dels existenciaris.

Així doncs, hem de tenir present que en aquesta experiència-fase “és necessari de tornar

---

comportament valoratiu que poden suscitar-nos les “dramàtiques expressions” heideggerianes. Cf. Rodríguez, R., “El ser-en-el-mundo como co-estar y ser sí mismo. El uno (§§25-27)”, *op. cit.*, pàgs. 140-141.

<sup>222</sup> El desplegament i consumació d'aquesta tercera experiència-fase de l'experiència fonamental del ser-en-el-món abraça els paràgrafs 28-34 (Heidegger, M., GA 2, pàgs. 174-213).

<sup>223</sup> Aquesta novena meditació de desenvolupament abasta el paràgraf 28, excepte els seus darrers cinc fragments. (*ibid.*, pàgs. 174-177).

a dirigir la interpretació cap al fenomen del ser-en, sense perdre de vista allò assolit en l'anàlisi concreta del món i del qui".<sup>224</sup> Certament, tot el que hem experimentat en les dues experiències-fase anteriors, enriquint-se amb una il·lustració més punyent del ser-en, ha de ser la base i la font de desenvolupament de les dues noves experiències-fase. La més imminent serà l'experiència formal dels existenciaris, i més essencial a aquesta: l'experiència existenciària d'aquests. Però, a l'igual com ens alertava a l'inici, no hem d'oblidar que amb aquestes dues anàlisis consumem l'experiència del ser-en-el-món quotidià, la qual és realment un estadi preparatori de l'anàlisi existenciària. En efecte, amb l'aclariment d'aquesta unitat estructural ontològica tenim el fil conductor per a un examen més fondo del nostre ser: la cura. En conseqüència, no ens podem relaxar i pensar en absolut que amb l'experiència del ser-en-el-món quotidià fineix l'experiència-qüestió. En realitat, en l'accés més fondo al ser-en, a part d'aprofundir en la comprensió del ser-en-el-món, a més a més, se'ns ha d'obrir el camí a la comprensió de la cura com a constituent més originari del nostre ser, i amb això, augmentar l'obertura del sentit del ser, a saber, aproximar-nos més comprensivament al ser.

Aquest examen més a fons del mateix tema [del ser-en a la llum del coneixement ontològic del ser-en-el-món i de l'existenciarietat del qui quotidià] no es proposa sotmetre tan sols novament i de forma més encertada la totalitat estructural [*Strukturganzheit*] de ser-en-el-món a la mirada fenomenològica, sinó també obrir el camí cap a la captació del ser originari del *Dasein*, la cura.<sup>225</sup>

Aquesta orientació més llunyana vers la totalitat estructural [*Strukturganzheit*] de la cura com a fenomen que ens assenyala una dimensió encara més primitiva del nostre ser, i això amb conjunció amb la presència latent de la "unitat de comprensió del ser", ens posa de manifest el caràcter ontològic-fonamental de l'experiència-qüestió. Perquè recordem que la nostra experiència no és una investigació a l'estil antropològic,<sup>226</sup> principalment ens interessa el nostre ser com "indret" d'experiència del ser. En paraules de Heidegger: "*el seu propòsit* [el de l'experiència-qüestió] *està en la línia d'una ontologia fonamental*",<sup>227</sup> raó per la qual la nostra motivació en escrutar el nostre ser no està motivada per a saber què i qui som nosaltres, així com les nostres característiques de ser, sinó en assolir, tot esdevenint propis, l'experiència-resposta del sentit del ser.<sup>228</sup> Hem de fer-nos la idea, doncs, que el ser-en-el-món constitueix el nostre ser

---

<sup>224</sup> *Ibid.*, pàg. 174.

<sup>225</sup> *Ibid.* [claudàtors de l'autor].

<sup>226</sup> De forma menys intensa i directa a les meditacions elementals, i incisivament a la tercera meditació de desenvolupament, ha estat patent l'intent de Heidegger de desvincular-nos de l'ideari antropològic de base antiga-cristiana (cf. II, 1.5, pàgs 189-190; 1.1.3, pàgs. 284-288).

<sup>227</sup> *Ibid.*, pàg. 175.

<sup>228</sup> En aquesta línia, Vezin subratlla que l'examen considera temàticament el *Dasein*, i això vol dir no fer una llista de totes les característiques de l'home, sinó investigar aquell que comprèn el ser, o sia, fer un retrat de l'èsser humà

però va més enllà d'un què o qui òntics descomponible reflexivament. La seva naturalesa és ontològica, és expressió de ser, per la qual cosa és un fenomen originari. Per tant, el seu examen immediat no consistirà en diseccionar-lo i concretar-lo en els seus elements constituents comprenent-los com a distintes característiques del nostre ser. Aquesta estructura ontològica és un tot, per la qual cosa, al cap i a la fi, solament podem experimentar-la en la seva essencialitat, com a relació essencial entre el nostre ser i el ser, si aconseguim no derivar-la ni descompondre-la en elements. Essent més concrets, l'anàlisi més profunda del ser-en ens exigeix vèncer l'ansia analitzadora del *conèixer objectiu* que tothora cerca parts en el tot i, seguint una progressió lògica,<sup>229</sup> relacions de forma jeràrquica i encadenada entre aquelles.<sup>230</sup> Ens força a aguditzar el nostre veure fenomenològic per tal de captar la cooriginarietat essencial en els constituents immediats del ser-en-el-món. I és que, i d'aquí la ceguesa davant la necessitat d'una ontologia fonamental i de l'absència d'una experiència-resposta, "el fenomen de la cooriginarietat [*Gleichursprünglichkeit*] dels moments constitutius ha passat freqüentment inadvertit a l'ontologia [...]"<sup>231</sup>

Nogensmenys, aquesta cooriginarietat no ens és empunyable si d'antuvi no esclarim més la nostra constitució de ser com a ser-en-el-món fent transparent el *Da* com a moment constituent del ser-en.<sup>232</sup> Ens és necessari de comprendre que ser-en-el-món és sempre, ens diu Heidegger, ser el nostre *Da*: "l'ens que està constituït pel ser-en-el-món és sempre el seu 'hi' [*Da*]"<sup>233</sup> El *Da*<sup>234</sup> és l'obertura del nostre ser, o sia, "el *Dasein* és el seu estat d'obertura [*Erschlossenheit*]"<sup>235</sup> i al mateix temps l'obertura del ser que és essencial al nostre ser i gràcies a la qual ens obrim, deixem comparèixer, als altres i al món. Així doncs, per mitjà d'aquesta obertura "aquest ens (el *Dasein*) és allí [*da*] per a ell mateix a l'una amb el ser-allí [*Da-sein*] del món",<sup>236</sup> això és, en tant que som tal obertura del ser, estem oberts a nosaltres mateixos i alhora al món.

D'acord amb el bagatge experimental guanyat,<sup>237</sup> la dilucidació del *Da* ens esclareix molt més la "unitat de comprensió" i, correlativament, la viabilitat de l'experiència-qüestió. Clareja més el fet que nosaltres som estant oberts al nostre ser, i que aquesta obertura al nostre ser porta

---

'en *Dasein*' (cf. Vezin, F., "Notes", *op. cit.*, pàg. 558).

<sup>229</sup> Evoquem el que havíem ja experimentat en les meditacions inicials: el caràcter no-lògic de l'experiència-qüestió lligat a l'experiència de la cooriginarietat constituent de l'àmbit del ser. Cf. II, 1.2, pàg. 149; II, 1.5, pàg. 191.

<sup>230</sup> Cf. Greisch, J., *Ontologie et temporalité*, *op. cit.*, pàgs. 173-174.

<sup>231</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 175.

<sup>232</sup> En efecte, en l'expressió ser-en [*In-Sein*], el en [*In*] incorpora el *Da* del *Dasein* (cf. Herrmann, F.-W. von, *Subjekt und Dasein*, *op. cit.*, pàg. 21).

<sup>233</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 176.

<sup>234</sup> Ja a l'onzena meditació elemental exposàvem de forma introductòria la rellevància del *Da*, l'estat d'obertura del ser (cf. II, 1.11, pàgs. 244-245).

<sup>235</sup> *Ibid.*, pàg. 177.

<sup>236</sup> *Ibid.*, pàg. 176-177 [claudàtors de l'autor].

<sup>237</sup> Recordem que ja cap a la fi de les meditacions elementals se'ns havia revelat l'equivalència entre la "unitat de comprensió del ser", l'*exstatische-Zeitlichkeit-Temporalität* i l'estat d'obertura del ser (cf. II, 1.11, pàg. 244).



en si ja una obertura al món. Que el *Da* justament es referiria a aquesta, com qui diu, doble obertura,<sup>238</sup> una concomitant obertura-comprensiva al nostre ser i al ser. Així, en la nostra forma de ser som el nostre *Da* (som el nostre ser), som el nostre món; i això enclou alhora i prèviament que estem oberts al ser. Fent ús de l'expressió metafòrica de la llum natural, podem dir “que el *Dasein* està ‘il·luminat’ [*erleuchtet*] [...] perquè ell mateix és la claredat”,<sup>239</sup> d'una manera certa, que no tenim necessitat de llum externa perquè, estant il·luminats, portem ja en el nostre la llum. Ara bé, i com en altres punts de la meditació ha insistit,<sup>240</sup> en una nota del *Hüttenexemplar* referida a aquesta cita, el filòsof alemany assenyala que per bé que som la llum mateixa, és a dir, malgrat que ens il·luminen nosaltres mateixos en virtut que som llum, aquesta no és produïda per nosaltres.

En aquest punt, se'ns fa visible amb més força i amplitud el rol central del coneixement preontològic formal que ens ha estat revelat: que, de fet, ell és la llum que marca la direcció de l'experiència-qüestió. Per una banda, notem que la provisional definició preontològica de l'existència com haver-de-ser i el *ser-sempre-meu*, el de l'estructura ontològica de ser-en-el-món i l'obertura del *Da* són expressions diferents que es refereixen a distintes manifestacions cooriginàries d'un mateix fenomen: la constitució del nostre ser, la d'un ens que, essencialment, comprèn el ser tot comprènent el seu ser, o sia, el nostre ser (*Dasein*) com a expressió del ser. Així que reveiem que el nostre ser és el ser, que nosaltres tenim una relació originària amb el ser de caràcter comprensiu,<sup>241</sup> la qual cosa és solidari, com ja hem constatat anteriorment,<sup>242</sup> amb la noció ontològica del món. O sia, entenent-lo com una manifestació del ser en què el mateix ser compareix en tant que el nostre ser, i des de i en el nostre ser en virtut que és *Da*, també els altres dos modes de manifestació del ser: útils i coses presents.

Una vegada hem analitzat el ser de l'obertura que som, tenim embranzida suficient per continuar l'experiència-qüestió. La direcció que ara cal que emprenguem, Heidegger la condensa així:

A més de precisar la constitució primària del ser de l'obertura (estat d'obertura), serà necessari, en conformitat amb la tendència de la nostra anàlisi, fer una interpretació del mode de ser en què aquest

---

<sup>238</sup> Com molt bé ha expressat von Herrmann, *cf.* II, 1.11, n. 414, pàg. 244-245 [tant nota com pàgina].

<sup>239</sup> *Ibid.*, pàg. 177.

<sup>240</sup> La idea nuclear, que al llarg de la meditació ens ha transmès Heidegger, i que per a nosaltres és clau per a la viabilitat de l'experiència ontològica de *Ser i temps*, és que el nostre ser és essencialment ser, de manera que el nostre ser en el seu ser està determinat pel ser. En efecte, el fet que som expressió de ser se'ns comunica ja molt intensament al llarg de les meditacions elementals (*cf.*, especialment, II, 1.5, pàgs. 182-189).

<sup>241</sup> Com expressen Boehm i De Waehlens, la frase “el *Dasein* és el seu estat d'obertura” indica que el *Dasein* no és altra cosa que el ser ‘en general’ en tant que ‘possibilitat’. L'anar-li el ser al *Dasein* és aquest relacionar-se originari entre el *Dasein* i el ser que no té res d'òntic, sinó que és ontològic-comprensiu (*cf.* Boehm, R., i Waehlens, A. de, “Notes”, *op. cit.*, pàgs. 300-301).

<sup>242</sup> Fonamentalment en la quarta meditació (*cf.* 1.1.4, pàgs. 289-304).

ens és *quotidianament* el seu *Da*.<sup>243</sup>

Així les coses, el pròxim pas meditatiu rau en continuar interpretant el nostre mode de ser quotidià sota la llum de l'experiència del *Da*. Dit així, és cert que aparentment pot semblar que aquest propòsit no coincideix ben bé amb el que havíem estipulat a l'inici de la meditació. En realitat, quan en aquest moment Heidegger està referint-se al coneixement formal obtingut del *Da* està encloent ja solidàriament el de l'existència i el del ser-en-el-món, pel fet que les coneixences preontològiques són cooriginàries. Segons això, la llum que ha de guiar tant el proper examen formal com l'ontològic dels existenciaris és aquesta totalitat cooriginària de coneixement preontològic que és expressió de la "unitat de comprensió del ser". A més a més, com assenyala el nostre pensador, i com veurem, amb l'auxili del contingut formal al·ludit, la prèvia inspecció formal dels existenciaris haurà de servir per a preparar amb compleció justament com es comporten ontològicament els existenciaris en el si de la nostra existència quotidiana, tot ampliant la informació ontològica a l'entorn de l'un.

---

<sup>243</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 177.

### 1.3.2

#### Meditació 9: L'experiència formal dels existenciaris<sup>244</sup>

Abans de començar aquesta meditació, ens sembla adient tenir en compte els seus dos objectius centrals. Un, és de caràcter explícit, i ja l'hem comentat: tenir un noció de la naturalesa dels tres existenciaris que formen part del nostre ser a fi i efecte de preparar l'anàlisi existenciària següent. I l'altre és més implícit, però tot i això transcendental per assegurar el camí de la nostra meditació, atès que amb conjunció amb l'elaboració conceptual articula el fil conductor determinant per atènyer i dur a terme la pròxima fase meditativa existenciària. Aquesta trama interna implica que les experiències resultants de l'examen de la disposició afectiva i la comprensió, a part de dilucidar aquests dos modes de ser-en, alhora amb sinergia serveixen de mitjà per aclarir i centrar l'atenció en el seu cooriginari existenciaris que els determina: la parla. Però més concretament ens traslladen a les seves dues possibilitats fonamentals de manifestació que són essencials en la realització de l'experiència-qüestió en tant que són les dues possibilitats de ser pertanyents a l'existència pròpia: l'escoltar i el callar. Però això no és així sols perquè l'experiència formal de l'escolta i el silenci ens permeti augmentar la intensitat de l'experiència-qüestió, sinó sobretot per raó que ens duen a poder inspeccionar clarament i òptima el mode de ser que justament les obstaculitza i que hem de contrarestar: l'enraonia [*Gerede*]. D'aquesta manera, la present meditació desembocarà de ple en l'enraonia, que com a fenomen principal de la nostra forma de ser quotidiana, ens permetrà en la pròxima experiència-fase estar ben orientats en la seva interpretació existenciària (ontològica), la qual, en darrer terme, ens ha d'obrir a l'experiència fonamental del ser-en-el-món.

La primera passa, emperò, és analitzar formalment les formes de ser que ens constitueixen i amb i en què som-en el nostre *Da*. Amb altres paraules: ens interessa ara elucidar com s'esdevé el ser-en-el-món, o sia, de quina forma existim en tant que haver-de-ser que és *ser-sempre-meu*. En aquesta línia, del que es tracta, doncs, és de desenvolupar el contingut formal implícit en el coneixement preontològic que tenim disponible: veure més concretament a través de què s'articula el ser-en-el-món, i així correlativament elucidar com s'esdevé l'haver de ser i *ser-sempre-meu*. Gràcies a això, tindrem la base d'experiència formal suficient per a estar ben guiats i, a més, podrem fer-lo visible existencialment en l'anàlisi existenciària que vindrà en la següent meditació. Per això, podem dir, des de la nostra lectura, que els existenciaris tal com els comprendrem ara en aquesta meditació són el resultat del desenrotllament de l'anàlisi formal del coneixement preontològic disponible de l'existència i el ser-en-el-món. Ara bé, reiterem, aquests

---

<sup>244</sup> Aquesta desena meditació de desenvolupament conclou l'experiència-fase de l'experiència formal de les formes de ser-en (en) el món, i comprèn els sis últims fragments del paràgraf 28 i els paràgrafs 29-34 de l'apartat A "La constitució existenciària del *Da*" (*ibid.*, pàgs. 177-221).

existenciaris experimentats formalment que enclouen en si ja la idea formal d'existència i la definició formal de ser-en-el-món, seran posteriorment interpretats existenciàriament, la qual cosa donarà lloc a coneixement ontològic pròpiament dit, ja que serà el resultat d'aclarir formalment i existencialment el coneixement preontològic guaiador i fonamental.

Aquests tres existenciaris són tres formes de ser-en que, en virtut de ser elements-moments constituents del ser-en-el-món, són cooriginàries: la disposició afectiva, el comprendre i la parla. No obstant, hi ha un detall important: la cooriginarietat, com qui diu, està jerarquitzada, atès que “la disposició afectiva i el comprendre estan cooriginàriament determinats per la parla”.<sup>245</sup> En conseqüència, i això teixeix l'ordit de la meditació, hem de tenir present que la parla és la forma de ser-en, tot i que cooriginària amb les altres, més essencial, i d'acord amb això té un paper determinant en la configuració dels altres dos existenciaris.

Just abans de començar, però, Heidegger insisteix que, per a la bona marxa de l'exercici meditatiu tinguem present en tot moment, a fi d'evitar la tendència a la confusió ontològica del pensar quotidià, que la disposició afectiva, el comprendre i la parla són existenciaris i “aquests caràcters no són propietats d'un ens que és simplement present, sinó formes existenciàries essencials de ser [*wesenhaft existenziale Weisen zu sein*]”.<sup>246</sup>

En primer lloc, la disposició afectiva<sup>247</sup> [*Befindlichkeit*] es refereix als estats d'ànim [*Stimmungen*] d'indole ontològica en què sempre estem immersos i sentim, i que som, a despit que ens semblen passatgers i fugissers, en el nostre ser oberts al *Da*. El món en la seva totalitat se'ns obre de forma afectiva. Així, la importància ontològica de la disposició afectiva radica en el fet que “el *Dasein* ja està sempre anímicament disposat [*gestimmt is*]”,<sup>248</sup> d'aquesta forma és lliurat<sup>249</sup> [*überantworten wurde*] a l'haver-de-ser, al seu ser. És a dir, estem oberts al *factum* que essent, sigui com sigui la manera, ens hem de fer càrrec o responsabilitzar-nos de la càrrega del nostre ser. És, doncs, en aquest estat anímic essencial, oberts a la relació essencial comprensiva entre el nostre ser i el ser, en què ens mantenim a manera originària oberts comprensivament a

---

<sup>245</sup> *Ibid.*, pàg. 177.

<sup>246</sup> *Ibid.*, pàg. 178.

<sup>247</sup> Assumim sense cap dubte l'opció de Rivera: “disposició afectiva”. Expressa el fet que afectivament ens trobem, ens sentim i som en el món, sense connotar cap estat psicològic. En general, les altres traduccions són poc informatives i, per tant incompletes, ja que no aconsegueixen expressar tots els matisos significatius de *Befindlichkeit*. D'acord amb això no acceptem, malgrat que preserven la procedència alemany del terme, *finden*, les solucions de “encontrarse” (Gaos, pag. 151) ni “trovarsi” (Marini, pag. 387). Tampoc per poc informatives i psicològiques les alternatives de “state of mind (Mac.-R., pag. 172); “attunement” (Stamb., pag. 130); “sentiment de la situation” (B.-DeW., pag. 168); “disponibilitat” (Vezin, pag. 178); “affection” (Mart., pag. 120); “situazione emotiva” (Volpi, pag. 167).

<sup>248</sup> Heidegger, M., GA 2, pag. 178.

<sup>249</sup> Traduïm *überantworten wurde* per “és lliurat”, tenint en compte com molt bé remarquen Boehm i Waelhens que cal veure-hi en aquest lliurament tant la càrrega que representa el ser allò al que estem lliurats com la responsabilitat a la qual estem sotmesos en tant que *Dasein* pel fet d'haver-de-ser, d'aquí que el mot *Überantwortung* estigui lligat estretament al de *Verantwortung*, “responsabilitat”. Cf. Boehm, R., i Waelhens, A. de, “Notes”, *op. cit.*, pàg. 301.

nosaltres mateixos, als altres i al món, fins i tot prèviament a tot *conèixer objectiu*. En suma, el nostre haver-de-ser sempre es realitza disposat afectivament.

Hi ha, fonamentalment, dos grans tipus d'estats d'ànim: el baix, lligat a l'existència pròpia, i l'alt relatiu a l'existència impròpia quotidiana. Quan l'estat d'ànim és baix domina la indeterminació afectiva [*Ungestimmheit*] concretant-se en afectes persistents, monòtons i poc vistosos, i el ser se'ns manifesta com a càrrega [*Last*]. En el si d'aquesta disposició afectiva assumim la nostra responsabilitat ontològica, la concernent al nostre ser: el fet de fer nostre l'ineluctable haver-de-ser. Se'ns fa transparent que el nostre ser és una càrrega que hem de suportar apropiant-nos-la: assumint-ne la seva cura,<sup>250</sup> això és, fent-nos-en càrrec en virtut que el considerem plenament nostre. En canvi, immersos en l'estat d'ànim alt [*gehobene Stimmung*], el ser se'ns manifesta com a càrrega de la qual estem alliberats. Això és el normal en la quotidianitat mitjana, el fet de estar descarregats del nostre ser perquè no ens apropiem del nostre ser per mor del domini de l'un.

D'ordinari, l'estat d'ànim no es gira vers el caràcter de càrrega que el *Dasein* manifesta en ell, i menys encara quan es troba alliberat d'aquesta càrrega en l'estat d'ànim elevat. Aquesta aversió [*Abkehr*] és sempre el que és, en la forma de la disposició afectiva.<sup>251</sup>

Aquesta descàrrega del nostre ser a nivell quotidià, no obstant, ja porta en si una obertura afectiva al ser, tot i que no ens hi lliurem-cedim, ja que ens hi relacionem en el mode de l'aversió. En fugim tot alliberant-nos i no assumint la càrrega del ser, i d'aquesta forma existim impròpiament en projectar possibilitats no assumides, les impròpies. Llavors ha passat a segon pla la indiferència afectiva, i en conseqüència, la interpretació confusa ontològicament és la dominant. Així doncs, en el nostre quotidià ser-en-el-món ens concerneix el nostre ser en la forma de descàrrega tot estan absorbits en els nostres propòsits i quefers o, en la manca d'ells, passant d'una cosa a l'altra de forma interrompuda i sovint rutinària. Ara bé, això no vol dir que Heidegger ens exhorti a que triem els estats d'ànim ontològicament significatius per tirar endavant l'experiència-qüestió, ja que aquests són els que són en estar oberts a nosaltres mateixos. En aquest sentit, els estats afectius no són accidentals, sinó que hi estem lliurats existint. De fet, la disposició afectiva té un caràcter públic i social malgrat puguem resistir a afeccions dominants, la qual cosa fa que les nostres afeccions possibles estiguin condicionades. Heidegger, independentment de les afeccions determinades en què ens trobem i realitzen el nostre ser, ens

---

<sup>250</sup> En la nota a del *Hüttenexemplar*, Heidegger defineix el que entén per carregar: "Carregar: encarregar-se de la pertinença al ser mateix" (Heidegger, M., GA 2, pàg. 179).

<sup>251</sup> *Ibid.*, pàgs. 180-181.

vol transmetre que aquest trobar-nos ja afectivament oberts al nostre ser ens obre al ser-llançat<sup>252</sup> [*Geworfenheit*]: al fet que estem tirats al pur i mer fet de ser en el mode d’haver-de-ser, o sia, llançats a un dispostat afectivament haver-de-ser i *ser-sempre-meu*. Precisant la facticitat vista més amunt,<sup>253</sup> “el terme ‘condició de llançament esmenta la *facticitat de l’entrega a si mateix*”,<sup>254</sup> o sia, el fet que estem llançats, sempre disposats afectivament, a ser el nostre ser. En fi, existint estem indefectiblement disposats a que la nostra existència ens afecti i concerneixi essent-la, de tal forma que necessàriament d’alguna forma en som responsables i ens en fem càrrec.

Ara bé, el que Heidegger vol que atenguem és el fet que eludim correntment aquesta immersió afectiva ontològica.<sup>255</sup> I això des del nostre ser: la mateixa disposició afectiva “obre el *Dasein* en la seva condició de llançament i immediatament i regularment [en la forma de ser de la quotidianitat] en la forma de l’aversió esquivadora [*ausweichenden Abkehr*]”.<sup>256</sup> Amb això, la informació és neta respecte a la importància d’una disposició afectiva idònia a l’hora de desenvolupar l’experiència-qüestió. I de cap manera, com sabem,<sup>257</sup> voldrà dir atènyer-nos a estats psicològics a través d’una autoreflexió perceptiva, la qual cosa no fa res més que confondre’ns ontològicament. Certament, no es tracta que fem un major esforç per a analitzar minuciosament de forma teòrica els nostres estats d’ànim; de fet, “el *Dasein* ja està sempre posat davant si mateix, ja sempre s’ha trobat, no en la forma d’una autopercepció, sinó en la d’un trobar-se afectivament dispostat”.<sup>258</sup> Altrament necessitem recobrar en el nostre ser (i és el que es proposa *Ser i temps*) una espècie de veure-descobridor fenomenològic que ens obri del nostre estat afectiu originari, anterior i fonamental a tota activitat psicològica, amb el qual connectem comprensivament amb el nostre ser i el ser.

Tan lluny [la disposició afectiva] està de posseir el caràcter d’una aprehensió reflexiva, que tota reflexió immanent sols pot constatar les ‘vivències’ perquè el *Da* ja ha estat obert per la disposició afectiva.<sup>259</sup>

<sup>252</sup> Deixem de banda la traducció de *Geworfenheit* per “condició de arrojado” (Rivera, pàg. 154), i inspirats per “l’être-jeté” (Vezin, pàg. 171) i “esser-gettato” (Volpi, pàg. 168) fem ús de “ser-llançat”, ja que és més clara, curta i segueix la mateixa estructura que altres constituents ontològics com ara ser-en, ser-amb, “ser-enmig”. No ens acaba d’agradar la de Páez (Páez, R., *La qüestió del món (1927/1930)*, op. cit., pàg. 17) pel fet que el verb “estar” d’“estar-llençat” ens porta més a creure en una llançament, com qui diu, temporal, quan, realment, existint estem sempre llançats. D’altra banda, hi ha alguna altra traducció que és molt poc intuïtiva, com ara “déréliction” (B.-DeW., pàg. 161) o “dejezione” (Marini, pàg. 311).

<sup>253</sup> Cf. 1.1.4, pàgs. 296-301.

<sup>254</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 180.

<sup>255</sup> Cf. Greisch, *Ontologie et temporalité*, op. cit., pàg. 181.

<sup>256</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 181.

<sup>257</sup> Sobre la importància d’alliberar-nos del *conèixer objectiu* per a tirar en davant l’experiència-qüestió, cf. 1.1.4, pàgs. 301-304.

<sup>258</sup> *Ibid.*, pàg. 180.

<sup>259</sup> *Ibid.*, pàgs. 181-182 [claudàtors de l’autor].

En aquest sentit, el desenvolupament de la nostra experiència ontològica ens exigeix un altre mode de comprensió que el de la intencionalitat cognitiva basat en la relació subjecte-objecte producte del *conèixer objectiu*. Al contrari, hem de desenrotllar el veure fenomenològic, el que no pren com a objectes el nostre ser i el ser, i ens possibilita traslladar-nos comprensivament a la “inexorable carés enigmàtic [*unerbittlicher Rätselhaftigkeit*]” de la nostra existència. Per això, notem altre cop,<sup>260</sup> que aquesta experiència no pot inscriure’s en cap de les dues grans interpretacions rivals de l’existència, el racionalisme i l’irracionalisme. Aquestes no ens poden posar al davant de la “inexorable carés enigmàtic” de l’existència, ja que al capdavall, “l’irracionalisme –com a contrapartida del racionalisme– sols parla com a borni d’allò [del nostre ser, i correlativament, del ser] del que aquest parla com cec”.<sup>261</sup>

Amb el que hem dit, ens adonem de la “significació metòdica fonamental [de la disposició afectiva] per l’analítica existenciària”.<sup>262</sup> Ens revela la naturalesa del seu mode de comprensió,<sup>263</sup> fent-nos conscients que “la interpretació fenomenològica [l’analítica existenciària de l’experiència-qüestió] ha d’entregar al *Dasein* mateix la possibilitat de l’obertura originària i, deixar-lo, com qui diu, interpretar-se a si mateix”.<sup>264</sup> Tanmateix, no ens ofereix ni molt menys unes instruccions de com planificar l’efectuació d’aquesta interpretació ontològica, puix que, com sabem,<sup>265</sup> no és el producte d’una planificació nostra, sinó més aviat el resultat d’una irrupció del nostre ser. De fet, “[...] justament en la més indiferent i anodina quotidianitat el ser del *Dasein* pot irrompre com el nu *factum* de ‘que és i ha de ser’”.<sup>266</sup> De manera que allò que hem de reconèixer és que aquest estat afectiu propici no l’hem de seleccionar en base a un coneixement acurat del nostre bagatge emocional. Ens sobrevé o no per mor del mateix dinamisme del nostre ser, sense que la nostra voluntat tingui cap paper determinant.

Tan poc reflexa és la disposició afectiva, que sobrevé al *Dasein* precisament quan aquest irreflexivament s’abandona i s’entrega enterament al ‘món’ de l’ocupació. L’estat d’ànima ens sobrevé.<sup>267</sup>

---

<sup>260</sup> En una direcció semblant, cap al final de la novena meditació elemental, el pensador alemany accentuava que l’experiència ontològica va del·là, més originàriament, de les limitacions teòriques del realisme i l’idealisme (cf. II, 1.9. n. 357, pàgs. 229-230 [tant nota com pàgina]).

<sup>261</sup> *Ibid.*, pàg. 181 [claudàtors de l’autor].

<sup>262</sup> *Ibid.*, pàg. 186 [claudàtors de l’autor].

<sup>263</sup> Com remarca Greisch, la disposició afectiva, més potser que altres existenciàries, ens permet comprendre el camí metòdic de l’experiència de *Ser i temps*: “[...] un camí *interpretatiu* que no *explica* res, sinó que acompanya simplement els fenòmens prou lluny per permetre’ls exhibir el seu propi sentit” (Greisch, J., *Ontologie et temporalité*, *op. cit.*, pàg. 184).

<sup>264</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 186 [claudàtors de l’autor].

<sup>265</sup> Cf. II, 1.2, n. 78, pàg. 157 [tant nota com pàgina]; II, 1.8, pàg. 215.

<sup>266</sup> *Ibid.*, pàg. 179 [subratllat de l’autor].

<sup>267</sup> *Ibid.*, pàg. 181-182.

Aquest caràcter incontrolable i involuntari de l'estat d'ànim que ens obre al nostre ser i al ser queda més ratificat quan el pensador alemany ens diu que “no ve ni de ‘fora’ ni de ‘dins’, sinó que, com a forma de ser-en-el-món, emergeix d'aquest mateix”.<sup>268</sup> És, per tant, el mateix ser-en-el-món que constitueix el nostre ser i amb què estem oberts al món que sobrevé-irromp tot fent front al defugiment quotidià del ser-llançat que és fruit del mateix ser-en-el-món. Aquest característic irrompre de l'estat d'ànim obridor ontològicament, i en correlació, de l'experiència-qüestió, és un reflex d'una comprensió més concreta i intensa de la ja vista retroactiva irradiació ontològica provinent del ser.<sup>269</sup>

Nogensmenys, això no vol dir, és clar, que nosaltres, tal com hem expressat últimament, no tinguem cap protagonisme en l'experiència-qüestió. El mateix Heidegger apel·la altre cop a una assumptió que hem de fer que seria solidària, i estaria estretament lligada, a la influència determinant del ser en el nostre ser.

La facticitat no és el caràcter de fet del *factum brutum* de quelcom que és simplement present, sinó un caràcter de ser del *Dasein*, assumit en l'existència, malgrat que, de moment, reprimit.<sup>270</sup>

En efecte, realment som nosaltres els que elegim assumir de forma apropiadora el nostre ser, tot i que sota el guiatge destinal del ser. Per tant, ja veiem que la mateixa experiència-qüestió ens condueix a fi de poder comprendre-la a renunciar tant a un llibertarianisme com a un determinisme. No encaixa en cap d'aquestes dues visions perquè d'entrada el voler que requereix la nostra experiència ontològica no es pot comprendre dins la concepció de la llibertat en termes de voluntat.<sup>271</sup> En el fons, i com veurem una mica més clar en plena maduresa del camí ontològic, es produeix una sinergia, difícil de comprendre des de la lògica del *conèixer objectiu*, entre el guiatge determinant del ser-temps protooriginari i el nostre voler-decidir. Això justament és el que, a l'inici de les meditacions elementals, experimentàvem en la immersió sobtada en l'experiència-qüestió: un voler preguntar-nos pel sentit del ser tot sentint que tal voler ja estava guiat-inclinat pel ser. Això terminològicament ja ho vam batejar com a caràcter no-arbitrari de l'experiència-qüestió, la qual cosa, en el fons, és la manifestació del fet que el ser ocultament ja glateix en el prefaci de *Ser i temps*. Tal immersió en l'experiència-qüestió, ara, la compremem amb més concreció pel fet que significava exactament una sobtada autoobertura afectiva-comprensiva del nostre ser, d'acord amb la qual vam poder adonar-nos que era necessari

<sup>268</sup> *Ibid.*, pàg. 182.

<sup>269</sup> Certament, hem d'entendre que el desenvolupament de l'experiència del sentit del ser és l'expressió de la irrupció cada cop més intensa d'una retroactiva irradiació ontològica provinent del ser en tant que temps protooriginari que acaba neutralitzant a poc a poc la nostra forma de ser impròpia quotidiana (cf. II, 1.6, pàgs. 199-201).

<sup>270</sup> *Ibid.*, pàg. 180 [subratllat de l'autor].

<sup>271</sup> Cf., 1.3.2, n. 265, pàg. 330.



preguntar-nos pel sentit del ser. I tal irrupció afectiva destinada pressuposa ja l'existència de l'obertura afectiva que som, del fet que “el *Dasein* ja està sempre afectivament obert com *aquell* ens al qual l'existència [*Dasein*] li ha estat confiada en el seu ser, un ser que ell ha de ser existint”,<sup>272</sup> junt amb un increment de coneixement d'aquesta obertura proporcionat pel text heideggerià, ja que “obert [que el *Dasein* ho està afectivament sempre] no vol dir conegut com a tal”.<sup>273</sup>

Un cop explicada la disposició afectiva, el nostre autor ens atreu l'atenció vers el segon existenciari: el comprendre<sup>274</sup> [*Verstehen*]. D'aquesta forma, en raó de la cooriginarietat dels tres existenciaris, no sols captarem la naturalesa del comprendre sinó que també completarem més la descripció de la disposició afectiva, i això de la mateixa manera per a la parla quan l'abordem més endavant. La interdependència del comprendre i la disposició afectiva es fa visible ràpidament: aquesta sempre té el seu comprendre, sempre implica una certa comprensió de si mateixa, així com el comprendre està disposat afectivament, o sia, tot comprendre es fa o està determinat des d'un estat d'ànim. En definitiva, existir disposats afectivament vol dir existir comprenent-nos, o altrament dit: l'haver-de-ser essent-en-el-món es realitza de forma afectiva-comprensiva. No obstant això, de forma habitual la disposició afectiva reprimeix la seva pròpia comprensió, tot negant-se a comprendre's en fugir, per dir-ho així, de la seva comprensió. Això palesa, d'entrada, que l'estat de l'afecció-comprensió roman a la base de la dinàmica esquivadora afectiva de la nostra quotidianitat impròpia.

En tant que el comprendre és una forma de ser-en el *Da*, hem d'evitar entendre'l com un succés psicològic que té lloc a la ment. És un comprendre més primari<sup>275</sup> que “és entès com un mode fonamental de ser del *Dasein*”<sup>276</sup> relatiu a una competència, un saber-fer, que precedeix i possibilita la cognició, i gràcies al qual donem sentit a les coses i persones amb les quals tractem i a les nostres activitats corrents. Tal comprendre s'explicita, en funció de les circumstàncies, en la forma d'un pensament, acció o habilitat concrets amb els quals acomplim alguna finalitat.

---

<sup>272</sup> *Ibid.*, pàg. 179 [claudàtors de l'autor].

<sup>273</sup> *Ibid.*

<sup>274</sup> Com veurem, aquesta paraula no té el sentit que habitualment li conferim. No significa un acte intel·lectual a través del qual copsem una significació o el sentit d'una cosa complexa. Realment, “comprendre aquí és un acte que s'identifica amb el ser mateix del *Dasein*” (Rivera, J. E., “Notas del traductor”, *op. cit.*, pàg. 472). De manera que com haurem d'experimentar, a grans trets, comprendre forma part del nostre ser gràcies al qual sabem de nosaltres mateixos tot experimentant el nostre propi ser com a possibilitat existenciària.

<sup>275</sup> Certament, com expressa Adrián, “[...] per a Heidegger el comprendre no posseeix valor epistemològic: no és un comprendre reflexiu i conceptual com el de les ciències. Heidegger evita la clàssica dicotomia entre explicar (*Erkennen*) i comprendre (*Verstehen*). No es tracta de delimitar la dimensió explicativa de les ciències naturals davant de la dimensió comprensiva de les ciències humanes. Aquests dos tipus de coneixement es funden en un comprendre més primari que és constitutiu del *Dasein*” (Adrián, J., *Guía de lectura de Ser y tiempo* (vol. 1), *op. cit.*, pàg. 269). En aquesta línia, Vezin afirma que l'anàlisi del comprendre a *Ser i temps*, ens empeny a fer esclatar tota la metafísica de la representació des de Descartes. Cf., Vezin, F., “Notes”, *op. cit.*, pàg. 563.

<sup>276</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 190.

Aquests diferents sentits quotidians del comprendre ens retrotrauen, en darrer terme, a l'estructura ontològica del poder-ser [*Sein-Können*], o sia, el comprendre té com a "objecte" immediat el nostre ser com a poder ser. Com diu Heidegger: "En el comprendre es dona existenciàriament aquest mode de ser del *Dasein* que és el poder-ser".<sup>277</sup> Certament, si deixem de banda les realitzacions concretes en les quals en ocupem en el nostre dia a dia i ens centrem en el ser-en, veurem que existir és comprendre possibilitats de ser i que nosaltres som tal poder-ser. I és que sempre estem en alguna possibilitat de ser respecte a la qual d'alguna manera hem d'elegir fer-nos-en càrrec, sigui ometent-la o assumint-la. Naturalment, semblant poder-ser que ens defineix ontològicament l'hem d'entendre existenciàriament, i això vol dir ja des de i en el nivell d'experiència-qüestió en el qual ens trobem. Primer de tot, hem de descartar capir el poder-ser a partir de paràmetres lògics, o bé en base a una categorització modal de la presència que l'entendria com allò que és o no possible.<sup>278</sup> Heidegger és sabedor del que ens exigeix, i entén que l'accés comprensiu ple al significat existenciari de possibilitat ens és, ara per ara impossible, malgrat forma part de l'avenç en la comprensió pròpia del nostre ser que precisament haguem de fer aquest esforç comprensiu.

Les possibilitats de ser que i en què vivim no són indiferents, sinó que hi estem condicionats per a nostra disposició afectiva.

La possibilitat en tant que existenciari no equival a un poder-ser que flota en el buit, a la manera de la 'indiferència de la voluntat' (*libertas indifferentiate*). El *Dasein*, en tant que afectivament disposat, per essència ja ha anat a parar sempre en determinades possibilitats [...].<sup>279</sup>

Segons la nostra lectura, aquesta determinació afectiva ens disposa a que ens afecti d'una manera concreta el nostre ser i el món (que ens obrim al nostre ser d'una certa manera) i, d'acord amb això, que estiguem inclinats a comprendre/dur a terme unes possibilitats determinades de ser i no unes altres. Heidegger explicita aquesta determinació afectiva-comprensiva del nostre ser en tant que poder ser dient-nos que som possibilitats de ser llançades que formen part de l'haver-de-ser del nostre ser: "el *Dasein* és un ser-possible entregat a si mateix, és, d'un extrem a l'altre, *possibilitat llançada* [*geworfen Möglichkeit*]"<sup>280</sup> Hem de ser indefectiblement el nostre ser, i això significa llançats com a poder-ser en tant que possibilitats de ser que ja estan, com qui diu, influenciades pel nostre ser comprès disposat afectivament. Cert, en la mesura que estem

---

<sup>277</sup> *Ibid.*, pàg. 191.

<sup>278</sup> Cal retenir que no són lògicament accessibles els fenòmens ontològics, atès que l'experiència ontològica no és lògica (cf. 1.3.1, n. 229, pàg. 323).

<sup>279</sup> *Ibid.*

<sup>280</sup> *Ibid.*

determinats per la facticitat, sempre ens trobem llançats a certes possibilitats de ser, ens trobem immersos en possibilitats no escollides per nosaltres mateixos. Això ens indica la limitació que imposa el nostre ser-llançat: no podem escollir lliurement les possibilitats en què ens veiem fàcticament llançats; més aviat, aquestes es troben en les situacions en què vivim.

Ara bé, dins aquest cert determinisme, hi ha una marge de llibertat, ja que “el *Dasein* és la possibilitat de ser lliure [*Freiseins*] per al més propi poder-ser [*das eigenste Seinkönnen*]”.<sup>281</sup> Perquè en el fons, i de fet, és el que l’experiència-qüestió va revelant-nos a poc a poc i insistentment, hi ha, recordem, aquesta possibilitat de fons formal i de primer ordre,<sup>282</sup> que dona forma a totes les possibilitats de ser, la qual ens capacita que puguem determinar el mode d’assumpció d’aquest poder-ser llançat. Més clarament: a pesar d’estar llançats això no ens impedeix d’elegir si assumim o no el poder-ser en què ens trobem immersos, o sia, podem elegir apropiari-nos del nostre ser, ser pròpiament, la qual cosa és crucial per a l’assoliment de l’experiència-resposta. És cert que vivim en un primer moment en la incomprensió de l’ocupació de la quotidianitat mitjana, podent ser això i allò, en possibilitats que ens venen generalment donades-llançades. No obstant, aquesta relació habitual que establím amb aquestes possibilitats, la de seguir-les sense més, no és l’única, ja que tenim el poder-se de fer-les problemàtiques a fons i apropiari-nos-les. Justament la realització de l’experiència-qüestió és l’entrada en una forma de ser que qüestiona la forma de ser quotidiana dominant en què no compremem el ser per mor del seguiment inconsiderat del poder-ser de l’un. Com estem experimentant, la nostra experiència ens exhorta a comprendre justament que no assumim el nostre ser, que les nostres possibilitats de ser no són ben bé nostres perquè no ens les hem apropiat; en suma, a fer transparent que, malgrat som ser-llançat, tenim un poder d’apropiació que pot aclarir la comprensió del nostre ser i del ser.

Aquesta definició existenciària de possibilitat ens sembla que ens fortifica la convicció que sostenim des de l’inici de les meditacions sobre el peculiar caràcter no-arbitrari de l’experiència-qüestió. D’una banda, no som nosaltres els que hem decidit preguntar-nos pel sentit del ser, i correlativament, desenvolupar l’experiència-qüestió; essent exactes, ens hi hem trobat sota la determinació de la comprensió i disposició afectiva determinades originàriament per la parla i, en el fons, pel ser. Però, de l’altra, tal experiència ens dona l’oportunitat d’adonar-nos progressivament que, tot i que determinats pel nostre haver-de-ser llançat, hi ha un poder d’elecció pròpia, la de ser si-mateix.

Nogensmenys, com sabem, “el ser-possible és transparent per a si mateix en distints modes i graus”,<sup>283</sup> atès que aquest ser si-mateix possible al qual, bé que llançats, ens adrecem i

---

<sup>281</sup> *Ibid.*

<sup>282</sup> *Cf.* 1.1.2, 274-275.

<sup>283</sup> *Ibid.*

podem assolir lliurement, no és abastable de sobte. En aquest sentit, es corrobora la nostra convicció que l'experiència-qüestió és gradual. En efecte, com accentuava el mateix Heidegger en les meditacions elementals,<sup>284</sup> el que pretén suscitar *Ser i temps* no és cap mena d'il·luminació o revelació ni qualsevol esdeveniment per l'estil. Altrament, l'ontologia fonamental requereix una preparació i elaboració,<sup>285</sup> seguir uns passos determinats que nosaltres, des de la nostra interpretació, hem traduït en l'estructuració del recorregut progressiu i per graus amb què s'articulen les nostres meditacions i que creiem que són un camí viable per a l'èxit de l'experiència del sentit del ser de *Ser i temps*.

Avançant més, en la proporció que el comprendre és una incursió constant en possibilitats, aleshores li hem d'atribuir una estructura d'avançament pròpia: la projecció<sup>286</sup> [*Entwurf*]. Literalment, “projecte” significa el que està llançat cap endavant. Aquesta projecció inherent al comprendre esdevé la noció complementària de ser-llançat pertanyent a la disposició afectiva. Així, en la nostra existència fàctica tot “essent-enmig” del món, en quant a determinats per la disposició afectiva, ens trobem sumits a comprendre projectant possibilitats concretes. Però si ens aventurem a la cerca d'una significació més definida de la projecció hem de suprimir la tendència a pensar-lo com un pla confeccionat per nosaltres a través del qual organitzem, per dir-ho així, el que i com hem de ser. Ja que no és resultat de la reflexió, sinó més aviat el dinamisme propi del nostre ser que ens llança tot existint cap a endavant, cap a les nostres possibilitats de ser.

La projecció no té res a veure amb un comportament planificador per mitjà del qual el *Dasein* organitzés el seu ser, sinó que en tant que *Dasein*, el *Dasein* ja sempre s'ha projectat, i és projectant mentre existeix.<sup>287</sup>

Des d'aquesta visual, existir és projectar possibilitats de ser, i no perquè les estiguem decidint en cada moment, sinó perquè el nostre ser, com qui diu, s'hi llança. Som, doncs, possibilitat llançada, projecte de poder-ser llançat sense cap intervenció primitiva de la tematització objectivant del *conèixer objectiu*. Breument, realment en la projecció “el comprendre no capta el que ell projecta

<sup>284</sup> Cf. II, 1.10. pàgs. 236-237.

<sup>285</sup> Cf. II, 1.10. pàgs. 236-237.

<sup>286</sup> Com comenta Rivera, la paraula *Entwurf* s'ha d'entendre en el seu sentit literal com el que està llançat cap endavant, i entenent “endavant” com un futur (cf. Rivera, J. E., “Notas del traductor”, *op. cit.*, pàg. 472). Nosaltres hem triat “projecció” en comptes de “projecte” (ambdues traduccions són les usuals) perquè aquell vocable ens fa pensar en un esdevenir menys personal, menys voluntari, la qual cosa ens allunya més d'un pla proposat a acomplir i així s'escau més al seu referent: un moviment ontològic. En efecte, creiem que amb “projecció” es manté el pes fort del ser-llançat que roman en *Entwurf* i evitem el perill d'oblidar el vigor del significat de *Wurf* tal com comenten Macquarrie i Robinson (cf. *Mac.-R.*, n. 1, pàg. 185).

<sup>287</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 193.

–les possibilitats– de forma temàtica”,<sup>288</sup> a saber, no converteix les possibilitats en quelcom present ja fet, sinó que les manté en tant que possibilitats. Sols és *a posteriori* que actua el *conèixer objectiu*, teòric i tematitzant, malentenent les nostres possibilitats de ser i així impeding que ens compreguem a nosaltres mateixos com projecció, en el fons, de possibilitats com a possibilitats.

Però Heidegger torna a accentuar que, a desgrat que som projecció llançada en base del qual estem determinats a dur a terme possibilitats no escollides per nosaltres mateixos, això no suprimeix totalment la nostra llibertat. Disposem d’un cert marge de maniobra en el sentit que la projecció és, per dir-ho així, empesa per nosaltres sense que impliqui ni molt menys una comprensió temàtica de si mateix.<sup>289</sup> En efecte, “la projecció és l’estructura existenciària de ser de l’espai de joc del poder-ser fàctic”,<sup>290</sup> i justament tal marge de joc incentiva l’experiència ontològica per a empènyer-nos a ser pròpiament, a saber, per “arribar a ser el que ets”.<sup>291</sup> Atès que “ser el que ets” es refereix a ser-si-mateix, a ser pròpiament, o altrament dit, a l’apropiament del nostre ser, la qual cosa és allò que les nostres meditacions ens encaminen a descobrir comprensivament de forma progressiva. Un cop madura aquesta comprensió, i sota la seva empenta, s’activa, com qui diu, el nostre ímpetu lliure, de manera que llavors elegim ser nosaltres-mateixos tot apropiant-nos del nostre ser: ser el que som. I, finalment, des d’aquesta propietat de ser s’esdevenen ja les condicions necessàries per acabar d’efectuar exitosament l’ontologia fonamental: la revelació des de i en el nostre ser del ser-temps protooriginari.

Però amb objecte de caracteritzar més el comprendre, Heidegger ens demana que el mirem ell mateix com a una possibilitat de ser, puix que en el fons “en tant que poder-ser està enterament impregnat de possibilitat”.<sup>292</sup> Existint, hem de tenir clar que ens trobem sempre comprenent-nos en tant que poder-ser, o sia, immersos en la possibilitat de ser del comprendre, la qual pot ser pròpia o impròpia. Naturalment, independentment de la modalitat impròpia i pròpia del comprendre que domini en el nostre ser, sempre en elles “ens va” el nostre ser, o sia, sempre som-en-el-món en l’haver-de-ser que és *ser-sempre-meu*. Emperò, aquestes dues possibilitats del

---

<sup>288</sup> *Ibid.*

<sup>289</sup> Certament, el *Dasein* no és llibertat absoluta ni determinació pura. Tenim un espai d’acció per a projectar les nostres possibilitats d’existència, tot i que sota la delimitació de la nostra facticitat. D’acord amb això, la llibertat és aquest marge d’elecció-decisió que tenim en la projecció delimitada fàcticament. En paraules de Greisch, el comprendre s’ha de veure com un “descobrir que tota facticitat comporta un mínim de ‘marge de joc’ [...] que jo dispo sempre d’un ‘marge de maniobra’ per a realitzar els meus projectes” (Greisch, J., *Ontologie et temporalité*, *op. cit.*, pàg. 191).

<sup>290</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 193.

<sup>291</sup> Efectivament, la cita de Píndar (*cf.* Píndar, *Pítica II*, pàg. 73), és adient a l’experiència que ens suscita *Ser i temps*. A l’igual que sosté Adrián, nosaltres defensem que en l’experiència-qüestió lluitem constantment en pro a la nostra autorealització per arribar a ser el que som tot desembarassant-nos dels obstacles de la nostra forma de ser quotidiana (*cf.* Adrián, J., *Guía de lectura de Ser y tiempo* (vol. 1), *op. cit.*, pàgs. 26-27)

<sup>292</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 194.

comprendre no s'exclouen, sinó que sempre s'alternen d'una manera que una d'elles, amb graus diferents, sempre és la que domina. Això ens informa clarament que ens hem de treure del cap la idea utòpica que l'èxit de l'experiència-qüestió condueix a l'alliberament total de la possibilitat de ser del comprendre impropri inherent a la quotidianitat mitjana. Perquè, de fet, “al transposar-se en una d'aquestes possibilitats fonamentals [la forma de ser pròpia], el comprendre no exclou l'altra [la forma de ser impròpia]”.<sup>293</sup> Ara bé, sí que quan es produeix aquest trasllat del poder-ser-comprensiu es duu a terme una modificació existenciària de la projecció en la seva integritat. En conseqüència, sí que l'experiència-resposta ha de conferir, en virtut del comprendre i existència propis que porta en si, una alteració en el nostre ser en tant que varia la concreció de la projecció llançada que som.

A més a més, hem de considerar que “el comprendre en el seu caràcter projectiu constitueix existenciàriament això que anomenem la visió<sup>294</sup> [*Sicht*] del *Dasein*”.<sup>295</sup> Una visió que, en la mesura que es funda d'arrel en el comprendre i no en el percebre, es contraposa a la pura intuïció.<sup>296</sup> És un veure que lluny de reduir-se a l'acció i al resultat de l'enregistrament perceptiu del nostre ull, es restringeix a una dinàmica del nostre ser no-visual que busca i descobreix possibilitats de ser.<sup>297</sup> Quan aquesta visió s'esdevé del poder-ser comprensiu propi referint-se així a la totalitat de l'existència, s'anomena transparència [*Dursichtigkeit*]. Altrament, la falta de transparència seria la visió que consisteix en un coneixement impropri del món, en el seu desconeixement, i que està tancada en la introspecció del *conèixer objectiu* i les seves il·lusions egocèntriques.

Escollim aquest terme [es refereix a 'transparència'] per a designar un 'autoconeixement' ben entès, és a dir, per a indicar que no es tracta de la recerca i la contemplació que aprehèn un si-mateix puntual, sinó d'una presa de possessió comprensiva de la plena obertura del ser-en-el-món, a través dels seus moments estructurals essencials.<sup>298</sup>

<sup>293</sup> *Ibid.* [claudàtors de l'autor].

<sup>294</sup> Principalment, destacar en el significat de la paraula *Sicht* s'ha d'entendre de forma àmplia. D'acord amb Rivera, l'important és la connotació de la immediatesa del donat en la visió (cf. Rivera, J. E., “Notas del traductor”, *op. cit.*, pàg. 474). La visió de la projecció comprensiva és una connectar-estar directe i immediat amb el nostre ser. Nosaltres preferim més la traducció “visió” que “veure” pel fet que aquella justament ens trasllada a una major amplitud significativa no cenyida al resultat sensible.

<sup>295</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 194.

<sup>296</sup> Com assevera Adrián, d'acord amb el model fenomenològic heideggerià la intuïció es funda en l'obertura del *Da*. Cf. Adrián, J., *Guía de lectura de Ser y tiempo* (vol. 1), *op. cit.*, pàg. 273.

<sup>297</sup> Tal com de forma molt clara comenta Vezin, és una visió que apunta a possibilitats de ser (cf. Vezin, F., “Notes”, *op. cit.*, pàg. 564. I, d'acord amb la nostra interpretació, aquest 'veure' possibilitats de ser no significarà contemplar possibilitats de ser per *triar-ne* una, més aviat, tenir transparència al dinamisme de l'haver-de-ser del nostre ser.

<sup>298</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 195 [claudàtors de l'autor].

En vista d'això, és palès que l'experiència-qüestió és un desenvolupament de la visió transparent de la comprensió preontològica en tant que som "unitat de comprensió del ser". Ja des dels inicis de les meditacions, amb el plantejament i l'elaboració de la pregunta del sentit del ser hem anat veient de forma més diàfana aquesta relació essencial entre la comprensió del nostre ser i la del ser. Perquè, de fet, "en la projecció el ser està comprès, no ontològicament concebut".<sup>299</sup> O sia, existint o en l'obertura al *Da* disposem d'una comprensió fosca del ser, el que passa que cal a través de l'experiència ontològica aclarir-la. Precisament l'assoliment de l'experiència fonamental del ser-en-el-món i, més essencialment, la de la cura, forma part del camí ontològic que s'esdevé en l'efectuació de la nostra projecció. Fixem-nos com Heidegger, des l'anàlisi del comprendre, ens condueix intencionadament al seu fons essencial: la comprensió del ser. Així reforça no sols el pla de la "unitat de comprensió del ser", a saber, no únicament aquest lligam íntim entre la comprensió del nostre ser i el ser on reposa la viabilitat de l'experiència-qüestió, sinó també ens potencia la transparència de la nostra visió. Ara, des del carés de la projecció, Heidegger ens insisteix que "en la projecció cap a les possibilitats ja s'ha anticipat la comprensió del ser",<sup>300</sup> tot adreçant-nos l'atenció a la comprensió del ser que és manté essencial en el comprendre. Així, doncs, la nostra existència llançada-projectada no-temàticament està moguda a manera anticipada per la comprensió del ser. Dit altrament: que la nostra existència s'ordeix en la trama de la "unitat de comprensió del ser" i que la investigació ontològica de l'experiència-qüestió s'ocupa d'aclarir tal trama.

Es torna a fer visible altre cop,<sup>301</sup> i per tant, s'assenta més l'existència de la "unitat de comprensió del ser" i el seu rol en la viabilitat de la nostra experiència ontològica: la projecció es basa en la comprensió del nostre ser des d'una prèvia comprensió del ser, de forma que des del nostre ser és viable accedir al ser. I com ja ens havia dit en les meditacions elementals,<sup>302</sup> això no vol dir, sota l'esgarriadora lògica del *conèixer objectiu*, que el ser quedi, com qui diu, absorbit en la nostra comprensió del ser, com si el ser no guardés cap mena d'independència respecte el nostre ser. Una nota del *Hüttenexemplar* torna a tancar qualsevol pensament d'aquesta mena: "El que no significa [que en la projecció el ser roman comprès per nosaltres] que el ser 'sigui' gràcies al projecte".<sup>303</sup>

Fixem-nos-hi doncs: malgrat que nosaltres comprem el ser tot comprenent el nostre ser

---

<sup>299</sup> *Ibid.*, pàg. 196.

<sup>300</sup> *Ibid.*

<sup>301</sup> Fonamentalment, tocant a la "unitat de comprensió del ser", a les meditacions elementals en fèiem l'experiència general, mentre que en les presents de desenvolupament veiem aquesta unitat com a revelada en el coneixement preontològic guaiador de què disposem. A propòsit d'això i a títol d'informació clau, cf. II, 1.2, pàgs. 159-163; 1.1.2, pàg. 281-282; 1.3.1, pàgs. 323-325).

<sup>302</sup> Cf. II, 1.5, pàgs. 190-191.

<sup>303</sup> *Ibid.* [claudàtors de l'autor].

això no vol dir que el ser sigui el producte de la projecció que som, o sia, que la nostra comprensió del ser produeixi el ser. És cert que nosaltres projectem des de i en la comprensió del ser, però el ser comprès és més essencial a la nostra projecció, ja que la determina prèviament. Aquesta independència i originarietat del ser respecte el nostre ser explica que el ser ens destini a la possibilitat de ser pròpia de preguntar-nos pel sentit del ser.

Tanmateix, recordem que el ser no el comprenem directament, que la comprensió del ser s'efectua des d'un horitzó comprensiu: el temps. El comprendre inspeccionat a fons ens porta, doncs, al temps com a horitzó comprensiu del ser, ja que sols des de i en aquest és possible comprendre. Ara veiem més el fonament de l'anticipació comprensiva al ser, la qual no és res més, parlant de forma més essencial, que avançament al temps. D'aquí que Heidegger, amb l'anàlisi del comprendre ja ens està advertint que l'experiència de la cura que fins ara albiràvem com a fita última de la nostra experiència, haurà de ser una fase per arribar a veure de forma transparent el temps subjacent a mode essencial al nostre ser.

Una aclariment satisfactori del sentit existenciari d'aquesta comprensió del ser, que correspongui als límits de tota present investigació, sols podrà assolir-se sobre la base de la interpretació temporal del ser.<sup>304</sup>

El temps, d'acord amb la nostra experiència, cal distingir-lo. Primerament, entre temps òntic-cronològic i ontològic. Naturalment, el temps com horitzó comprensiu del ser és l'ontològic, del qual deriva l'òntic, i pot ser originari i protooriginari. El temps originari seria pròpiament l'horitzó comprensiu del ser, i d'acord amb la "unitat de comprensió del ser", seria el sentit del nostre ser-sentit del ser (la temporalitat-temporareïtat) des de i en el qual és accessible-revelable el temps protooriginari, el qual és l'expressió del ser tal i com és, raó per la qual és anomenat en la nostra experiència ser-protooriginari.

Dit això, el que Heidegger ens alerta és que la satisfacció de l'objectiu de *Ser i temps*, la revelació del ser-temps protooriginari, requereix aclarir la dimensió temporal subjacent i essencial a la comprensió del ser, a saber, experimentar el temps originari i des de i en ell descobrir el ser-temps protooriginari.

No obstant això, el pensador alemany, tot seguit ens adverteix que a fi d'entendre amb completesa el comprendre i el seu fons essencial és necessari que considerem la interpretació<sup>305</sup>

---

<sup>304</sup> *Ibid.*

<sup>305</sup> Com exposa Adrián, en alemany hi ha tres paraules per a interpretació: *Deutung*, *Auslegung* i *Interpretation*. Heidegger utilitza *Auslegung* quan explicitem quelcom com a quelcom i fa servir *Interpretation* per a estudis exegetics de caràcter teòric (Adrián, J., *Guía de lectura de Ser y tiempo* (vol. 1), *op. cit.*, pàg. 276-277). Literalment, el terme *Auslegung* significa "ex-posició", de manera que la interpretació és una mena de manifestació, demostració, explicitació. Això explica que els traductors francesos hagin optat per "explicitation". Nosaltres, però, optem per



[*Auslegung*], la qual, a més a més, segons la nostra experiència, també ens permetrà de distingir més bé el comprendre de la nostra experiència-qüestió i el de caire ontològic tradicional. A títol de caracterització, podem dir que amb la interpretació portem a terme un exercici explícit del donat en la comprensió primària del món. Es consuma el comprendre perquè aquest “s’apropia comprensivament del comprès per ell”.<sup>306</sup> Tal activitat no té res a veure amb pensament voluntari, és més aviat un desplegament de la nostra mateixa existència que fa explícit el comprendre atemàtic i prereflexiu que disposem de la realitat immediata. De la globalitat de la comprensió passem, sota el seu condicionament previ, a la localitat de la interpretació: realitzem alguna de les possibilitats ja descobertes pel comprendre. Certament, aquest exercici de clarificació no és acte mental subjectiu, no és tant pensar en quelcom, com fer alguna cosa, expressar un comportament.

Segons Heidegger, tota interpretació, i amb això vol dir tota possibilitat de ser determinada (en el món) en què realitzo l’haver-de -ser, està conformada per tres moments.

Primer: una *pre-disponibilitat* [*Vorhabe*], una comprensió mínima del món com a totalitat significativa, de l’obertura del *Da*, que serveix de base pel comprendre i el seu desplegament interpretatiu. Amb altres paraules, l’horitzó de sentit prèviament adquirit i no posat en dubte que fa possible una primera comprensió del context en què ens compareixen els ens, així com d’una comprensió immediata d’aquests. Per tant, tota interpretació pressuposa una comprensió prèvia com a punt de partença; en paraules de Heidegger: “l’apropiació del comprès realitza el desvelament sempre guiada per un punt de vista que fixa allò en funció del qual el comprès ha de ser interpretat”.<sup>307</sup>

Segon: una *pre-visió* [*Vorsicht*], la manera de veure o perspectiva que dirigeix la interpretació, la qual “retalla el donat en la pre-disponibilitat cap a una determinada interpretabilitat”.<sup>308</sup> Aquesta marca l’orientació que pren la interpretació, assenyala la perspectiva des de la qual es determinen en cada cas els ens i les persones que compareixen en el tracte amb el món. En aquest sentit la *Vorsicht* implica certa parcialitat, certa selecció de com em relaciono amb el món.

Tercer: una *pre-concepció* [*Vorgriff*], que es refereix al bagatge conceptual que tenim a l’abast i que guia i possibilita tota interpretació, amb el qual articulem i expressem el que ja tenim, *Vorhabe*, i el que ja veiem, *Vorsicht*.<sup>309</sup> En suma, en el pre-concebre “la interpretació s’ha decidit

---

“interpretació” perquè “explicitació” ens diu massa poc, sembla un simple aclariment, de manera que omet l’activitat peculiar interpretativa que suposa arrelada a la dinàmica comprensiva ontològica.

<sup>306</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 197.

<sup>307</sup> *Ibid.*, pàg. 199.

<sup>308</sup> *Ibid.*, pàg. 200.

<sup>309</sup> En aquest sentit, i vist des de l’hermenèutica de Gadamer, hi ha una preconceptualització que ens fa intel·ligible el món, això és, que ens fa possible la interpretació (cf. Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca,

sempre per una determinada conceptualització”.<sup>310</sup>

Vist això, si atenem que la nostra experiència-qüestió és, de fet, una interpretació ontològica, aleshores podem calibrar la importància d'aquesta descripció del moviment general de la interpretació per a comprendre millor la naturalesa de la nostra experiència i alhora incrementar-ne la intensitat. En concret, Heidegger ens insta a repensar, tot complementant el que ens ha aportat l'examen del comprendre, un concepte que és l'espina dorsal de l'experiència de *Ser i temps*: el sentit.

En primer lloc, queda clar que cadascun d'aquests moments estructurals forma part de la pre-estructura de la comprensió, això és, constitueixen l'horitzó de pre-comprensió en què ja ens movem. D'acord amb això, és des d'aquesta triple estructura des d'on nosaltres ens compremem i compremem els ens, i per tant, la font de tot sentit.

El sentit és l'horitzó<sup>311</sup> [*Woraufhin*] del projecte estructurat de la pre-disponibilitat, la pre-visió i la pre-concepció, horitzó des del qual quelcom es fa comprensible en tant que quelcom.<sup>312</sup>

Per tant, amb coherència amb el que diu Heidegger, únicament si hi ha sentit és possible la interpretació, ja que el sentit és l'horitzó compost per la triple estructura de la *pre-disponibilitat*, la *pre-visió* i la *pre-concepció*. I aquí ve el més important: en la mesura que l'experiència-qüestió és la pregunta pel sentit, tant del nostre ser com del ser (que essencialment és temps originari), llavors la nostra experiència és una investigació amb finalitat esclaridora de l'horitzó d'aquesta triple estructura comprensiva-interpretativa, la qual cosa ens trasllada, en darrer terme, al seu fons essencial: l'ocult ser-temps protooriginari. Però no sols això, a més a més, aquesta significació més explícita del sentit, en tant que fons de projecció i de comprensió juntament amb la consideració que “és un existenciari del *Dasein*, i no una propietat que s'adhereixi a l'ens”,<sup>313</sup> ens permet reveure com el sentit del ser és expressió de la relació essencial entre el nostre ser i el ser,<sup>314</sup> tot purificant-nos més la visió de la “unitat de comprensió del ser”.

Conseqüentment, l'experiència-qüestió implica la modulació o canvi en el seu contingut

---

2005, pàgs. 331-338. En la nostra experiència-qüestió, aquest estrat previ comprensió seria l'impropi de la tradició de la metafísica que està incrustat en el nostre ser, el qual hem reinterpretar, aprofundir tot descobrint a mode fenomenològic l'ocult essencial que hi roman.

<sup>310</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 200.

<sup>311</sup> Ha de quedar clar, com adverteix Rivera corregint a Gaos, que *Woraufhin*, el “sobre el fons de que” o “l'horitzó”, no es predica de la projecció, sinó que és justament el fons de la projecció i principi de comprensió. Cf. Rivera, J. E., “Notas del traductor”, *op. cit.*, pàg. 474.

<sup>312</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 201.

<sup>313</sup> *Ibid.*

<sup>314</sup> Aquesta idea també la trobem en Greisch quan expressa: “Des del punt de vista de la constitució del discurs ontològic, es troba així justificat el lligam establert des del punt de partida entre la categoria de *sentit* i la del *ser*: plantejar-se la qüestió del sentit del ser, no és pas buscar una entitat misteriosa darrera dels ens, és qüestionar el ser mateix [...]” (Greisch, J., *Ontologie et temporalité*, *op. cit.*, pàg. 199).

d'aquests trets moments del moviment general de la interpretació tal com es comporten en l'experiència ontològica tradicional. Tot i que el punt de partença, i això ens ha quedat ja clar amb les meditacions que ens ha conduït a l'experiència de l'un, és la impropietat de la quotidianitat mitjana. D'aquí que el desenvolupament de l'experiència ontològica reclama neutralitzar la interpretació òntica del ser articulada per la *pre-disponibilitat* referida a l'àmbit de l'ens present cognoscible objectivament, la *pre-visió* en la delimitació de l'ens essencial i, finalment, la *pre-concepció* estintolada en conceptes categorials-òntics. Diferentment, nosaltres hem de fer un pas gradual d'una comprensió tàcita a una interpretació explícita.<sup>315</sup> Aprofundir la *pre-disponibilitat* per situar-nos en nostre ser com a expressió del ser, orientar la *pre-visió* en el ser entès no-ònticament sinó com a dimensió transcendental i fer ús en la *pre-concepció* de conceptes existenciaris, els que surten a la llum de la mateixa visió del nostre ser.

És veritat, tanmateix, que en l'esclariment de la dinàmica interpretativa ressorgeix el problema del cercle hermenèutic:<sup>316</sup> interpretem ja sempre allò que hem comprès d'alguna manera. I Heidegger, per segona vegada,<sup>317</sup> ho aprofita per envigorir la convicció de la inesciència de la crítica que atribueix a l'experiència de *Ser i temps* caure en un cercle viciós. Tal dilucidació no és banal, sinó un pas necessari en l'esfondrament dels impediments lògics que hem de suportar, per la qual cosa com més clar ho tinguem més disposats estarem per recórrer adientment el camí ontològic. De fet, el comprendre-interpretador "ha de moure's ja sempre en el comprès i nodrir-se d'ell",<sup>318</sup> i això perquè la interpretació ontològica que es duu a terme en l'experiència-qüestió té com a objecte l'aclariment de la nostra comprensió preontològica, és a dir, perquè, en el fons, l'experiència ontològica en què estem immersos ja comprèn, diguem-ho així, el que ha d'experimentar. D'acord amb això, hem d'assumir que la comprensió ontològica és circular *per se*, atès que tal comprendre originari a nivell preontològic, encara no interpretat ontològicament, forma part de la seva condició essencial de realització. De manera que, "*veure en aquest cercle un circulus vitiosus i buscar com evitar-lo, o almenys 'sentir-lo' com a imperfecció inevitable, significa malentendre radicalment el comprendre*".<sup>319</sup> Així que comprendre pròpiament requereix, no sortir del cercle comprensiu entenent-lo com a defectuós i anòmal, sinó assumir-lo com a cercle comprensiu ontològic tot entrant-hi de forma correcta. En paraules de Heidegger: "Allò decisiu no és sortir del cercle, sinó entrar en ell de forma correcta".<sup>320</sup>

---

<sup>315</sup> Cf. Carman, T., *Heidegger's Analytic*, op. cit., pàg. 213

<sup>316</sup> Per una major intel·ligibilitat del problema del cercle hermenèutic i sobre la naturalesa de l'estructura de comprensió prèvia, cf. Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, op. cit., pàgs. 331-415.

<sup>317</sup> Cf. II, 1.3, pàgs. 172-173.

<sup>318</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 202.

<sup>319</sup> *Ibid.*, pàg. 203.

<sup>320</sup> *Ibid.*

Però, el que ens vol fer veure el filòsof alemany, és que dreçar-nos al cercle comprensiu ontològic de l'experiència-qüestió significa internar-nos en el nostre ser. Puix que, en el fons, el cercle comprensiu està radicalment estintolat en l'estructura dinàmica del nostre ser de la qual el comprendre n'és un constituent; és a dir, "aquest cercle del comprendre no és un circuit en el qual giri un gènere qualsevol de coneixements, sinó que és l'expressió de la *pre-estructura* [*Vorstruktur*] existenciària del *Dasein* mateix".<sup>321</sup>

Notem que la força meditativa d'aquesta reflexió sobre el sentit enllaçada amb la defensa de la circularitat del comprendre és intensa. De fet, experimentem que, al capdavant, com contínuament estem fent des de l'inici de les meditacions, allò al qual ens està dirigint Heidegger és a experimentar a mode circular i cada cop més a fons el nostre propi dinamisme interpretatiu encobert en la interpretació quotidiana.<sup>322</sup>

Tot seguit Heidegger, amb el doble objectiu de que entenguem més agudament la comprensió-interpretadora i alhora progressem en la dilucidació de la confusió ontològica, ens dirigeix a meditar sobre el coneixement que ens aporta l'enunciat [*Aussage*] com un mode derivat de la interpretació. Hem de retenir, per començar, que l'enunciat és funda en el comprendre, és una modificació de l'estructura constitutiva del "com" del comprendre i la interpretació. D'acord amb la nostra experiència, el que ens és significatiu rau en el fet que "*l'enunciat és una mostració que determina i comunica*",<sup>323</sup> que mostra l'ens mateix obert però d'una forma predicada-determinada i a través de l'expressió verbal. Dit altrament, és el llenguatge amb què comuniquem el *conèixer objectiu*, el coneixement tematitzant d'allò present, sempre des de la base de ser-en-el-món.

Ara bé, i en aquí és on hem de posar l'atenció: "el mode originari com es porta a terme la interpretació no consisteix en la proposició enunciativa teòrica [el llenguatge del *conèixer objectiu*]"<sup>324</sup> En efecte, com ja sabem, la interpretació primària és la circumspectiva, la que es duu a terme en la nostra vida pràctica i no teòrica. Realment, el *conèixer objectiu* sorgeix quan deixem d'estar ocupats, quan deixem d'immergir-nos en l'ús d'allò a la mà i aquest es converteix en un objecte de l'enunciat. Llavors, en canviar la forma de conèixer, en passar del pre-teòric al teòric, "l'estructura del 'en tant que' de la interpretació [la originària] experimenta així una

---

<sup>321</sup> *Ibid.*

<sup>322</sup> Efectivament, pensem que *Ser i temps* és, de cap a cap, una experiència circular hermenèutica en el sentit que contínuament, tot i que cada vegada a més fondària, estem experimentant el mateix, el ser (temps protooriginari) des de i en la temporalitat del nostre ser-temporareïtat del ser (temps originari). Aquest moviment en espiral comprensiu cada cop més profund s'adreça, en les meditacions elementals, principalment, en direcció a l'aclariment de la nostra confusió ontològica (*cf.*, a tall sintètic, II, n. 237, pàg. 196 [tant nota com pàgina]) i continua en les de desenvolupament; 1.3.2, n. 316, pàg. 342 [tant nota com pàgina]).

<sup>323</sup> *Ibid.*, pàg. 208.

<sup>324</sup> *Ibid.*, pàg. 209 [claudàtors de l'autor].

modificació”.<sup>325</sup> La modificació que dona lloc al *conèixer objectiu* és una espècie de transformació del “en tant que” que “queda repel·lit [*zurückgedrängt*] al pla indiferenciat del que sols és simplement present”.<sup>326</sup> Aleshores, predomina la mirada contemplativa-teoritzant que ja no comprèn l’ens com quelcom a utilitzar, com allò a la mà, sinó com quelcom simplement present. Aquesta mirada contemplativa s’expressa a través de l’enunciat, tot i que hem de tenir present que aquest té les arrels en la interpretació comprensiva originària, la circumspectiva. Així que l’enunciat de mirada temàtica, que expressa el coneixement teòric del món imperant en la quotidianitat, malgrat neix de la comprensió-interpretació originària de l’ocupació, encobreix, tot modificant-la, la nostra comprensió originària. En aquest sentit, veiem que l’arrel profunda de la comprensió impròpia del nostre ser i del ser radica en el domini d’aquesta mirada contemplativa del *conèixer objectiu* centrat en l’accentuació de la simple presència, el qual oculta la nostra comprensió originària i pròpia.

Ara ens és més comprensible el motiu de fons de l’omissió de la pregunta pel sentit del ser per la tradició filosòfica (de l’ontologia tradicional), i en virtut d’això, l’oblit de la qüestió ontològica.<sup>327</sup> La seva comprensió sempre, ja des de Plató i Aristòtil, ha estat supeditada al coneixement teòric enunciatiu incrustat en la forma de ser quotidiana, al qual li ha quedat encoberta la interpretació hermenèutica-ontològica. El domini des de l’antigor de l’enunciat i del *conèixer objectiu* ha conduït a allunyar-nos de la vertadera experiència ontològica, atès que el *logos*, el llenguatge i les paraules, fou considerat de forma acrítica com un ens simplement present, per la qual cosa les paraules eren concebudes com a ens i lligades a coses simplement presents. En efecte, “per a la consideració filosòfica, el *logos* és, també, un ens, i, segons l’orientació de l’ontologia antiga, un ens que és simplement present”.<sup>328</sup>

A nosaltres ens toca ser sensibles a l’imperi d’aquest lligam íntim entre enunciat, *conèixer objectiu* i simple presència incrustat en la nostra quotidianitat mitjana, que és l’expressió diàfana de la confusió ontològica, com òbviament el seu corol·lari, l’absència de l’experiència-qüestió. Amb això constatem, que el nostre progrés en la dilucidació de la confusió ontològica inherent en l’avenç de l’experiència-qüestió és paral·lela a una destrucció de la història de l’ontologia.<sup>329</sup> Que l’arrel de la nostra actual incomprensió quotidiana es troba ja en l’ontologia tradicional, la

---

<sup>325</sup> *Ibid.*, pàg. 210 [claudàtors de l’autor].

<sup>326</sup> *Ibid.*

<sup>327</sup> Recordem que ja a l’inici de la primera meditació inicial Heidegger ja ens afirmava que a la metafísica li queda oblidat el preguntar pel ser perquè, al cap i a la fi, troba innecessari el seu plantejament. En paraules del filòsof alemany: “Avui aquesta pregunta [la del ser] s’ha oblidat, malgrat que el nostre temps s’atribueixi el progrés d’una reafirmació de la ‘metafísica’” (*ibid.*, pàg. 3). D’aquí l’exhortació de Heidegger a la superació dels prejudicis ontològics de la mateixa ontologia tradicional (*cf.* II, 1.2, pàg. 153-154). Pel que fa a moments importants tocant a la meditació sobre el perjudici de la visió ontològica tradicional, *cf.* II, 1.2, pàgs. 149-150 i 153-154; II, 1.3, pàg. 174; II, 1.5, pàg. 190-191.

<sup>328</sup> *Ibid.*, pàg. 211.

<sup>329</sup> *Cf.* II, 1.8, pàgs. 214-216.

qual abstracta en l'enunciat teòric, ens ha llegat en el nostre ser la tendència a ometre la diferència ontològica: que el ser no és un ens.

Finalment, toca inspeccionar el tercer existenciari, la parla, que és el més essencial per raó que determina de forma cooriginària la disposició afectiva i al comprendre. La importància de la parla queda clara en les seves dues característiques fonamentals: d'una banda, és el fonament ontològic del llenguatge<sup>330</sup> [*Sprache*] i, de l'altra, articula la nostra comprensibilitat disposada afectivament, trobant-se a la base de la nostra interpretació i enunciació. En virtut del primer tret, la parla no és equiparable al llenguatge (paraules, signes, gestos...), sinó que és un fenomen essencial a aquest. Tocant al segon tret: la parla, repetim, malgrat ser cooriginària a la disposició afectiva i el comprendre, determina originàriament ambdues. Aquest rol originari i determinant que té la parla es concreta encara més quan Heidegger la relaciona estretament amb el sentit.

La comprensibilitat ja està sempre articulada, fins i tot abans de la interpretació apropiadora. La parla és l'articulació de la comprensibilitat [...] L'articulable en la interpretació i, per això mateix, més originàriament ja en la parla, ha estat anomenat el sentit.<sup>331</sup>

Aquestes paraules de Heidegger, d'acord amb la nostra lectura de *Ser i temps*, corroboren la nostra interpretació primerenca de la parla com a expressió de la veu del ser.<sup>332</sup> La parla és, certament, un existenciari, i això vol dir constitueix el nostre ser, però és especial perquè és la mateixa manifestació de l'esdevenir del ser que es fa present en el nostre ser.

Ens expliquem: l'originarietat determinant de la parla estriba en el fet que és la mateixa expressió del ser que conforma de forma activa el nostre ser. Ella, com a llenguatge primer i primitiu desproveït d'onticitat, ens confereix el sentit tot articulant, i així fent possible, la nostra comprensió-interpretadora disposada afectivament,<sup>333</sup> o sia, el nostre ser comprensiu, i amb això, la nostra existència. Segons això, amb la parla el ser s'expressa com a horitzó comprensiu del ser, com a *Dasein* que es caracteritza com a ens que és "unitat de comprensió del ser". L'existència

---

<sup>330</sup> En aquí traduïm *Sprache* per "llenguatge" en comptes de "llenguatge oral" (cf. II, 1.9, n. 349, pàg. 228), ja que tenim la impressió que en aquest context parla del llenguatge en general, com a facultat comunicativa, i no específicament de l'oral.

<sup>331</sup> *Ibid.*, pàg. 214.

<sup>332</sup> Nosaltres, com ja hem defensat a les meditacions inicials (cf. II, 1.9, n. 347, pàgs. 227-228 [tant nota com pàgines]), entenem la parla com la manifestació de la veu del ser. Veiem doncs el llenguatge d'una manera més essencial que Rivera, que, en aquest paràgraf, l'entén com a discurs tot accentuant sols el seu caràcter articulador. Cf. Rivera, J. E., "Notas del traductor", *op. cit.*, pàg. 474.

<sup>333</sup> Segons aquest punt de vista, ni entenem la parla com una mena d'anticipació prefiguradora del comportament lingüístic ni sense relació amb les finalitats d'ús comunicatives; més aviat, com assenyala Carman, és la condició fonamental de la nostra comprensió afectiva del món, el mode d'articulació coherent del nostre món, tant pragmàtica-teleològica com expressiva-comunicativa en relació als altres i a nosaltres (cf. Carman, T., *Heidegger's Analytic*, *op. cit.*, pàg. 206. Ara bé, però, nosaltres ens distanciem significativament de la lectura de Carman perquè entenem la parla com a veu del ser.

com haver-de-ser essent-en-el-món es basa en la nostra comprensió del ser essencial al nostre ser, la qual cosa sols és possible si accedim al sentit, si, en darrer terme, el ser s'expressa parlant dotant-nos de sentit, d'existència. El ser, doncs, ens parla constantment donant sentit a la nostra existència, possibilitant la trama bàsica significativa gràcies a la qual forgem les nostres interpretacions i enunciacions. D'altra banda, "l'exteriorització [*Hinausgesprochenheit*] de la parla és el llenguatge",<sup>334</sup> aquest reflecteix la seva manifestació òntica. Aquest esdevenir mundà es deu al fet que la parla és un constituent del ser-en-el-món en tant que existenciari originari de l'obertura. Així doncs, hem de comprendre que les paraules són el resultat de l'esdevenir comprensiu-interpretatiu basat en el sentit com a base d'articulació conferit per la parla. D'aquí que el sentit resulta en paraules i els seus significats, i no les paraules ens proporcionen el sentit de les coses. Altrament dit: no és la interpretació la que ens proporciona el sentit de les coses, sinó que tota interpretació es basa ja en una comprensió arrelada en la base significativa originària del sentit aportat per la parla: l'esdevenir del ser-temps protooriginari. El resultat final de la mundanització òntica de la parla en llenguatge és la nostra percepció de les paraules com a útils a la mà, com a coses-paraula simplement presents.

Aquesta totalitat de paraules en la qual la parla pren un peculiar ser "mundà", pot, d'aquesta manera, en tant que ens intramundà ser trobada com quelcom a la mà. El llenguatge pot desarticular-se en paraules-coses que són simplement presents.<sup>335</sup>

Sobretot, de cara a la marxa de la nostra experiència, el que ens cal posar de relleu és la diferència entre la parla i el llenguatge. Com la parla resta en l'oblit i el llenguatge té el protagonisme en la nostra vida quotidiana, és a dir, com aquesta es caracteritza per l'ús prevalent del *conèixer objectiu* lligat a l'enunciat teòric. I això justament explica que ometem la qüestió ontològica, que ens compreguem a nosaltres i al ser a través de les paraules que sols ens remet en darrera instància als ens, i en definitiva, que ens mantinguem en la falsa certesa de la indistinció ontològica. El pas important doncs és fer transparent el destorb comprensiu del llenguatge, de les paraules adherides als ens, i així obrir-nos pas amb més força a la seva font essencial radicada en el nostre ser i que ens connecta amb el ser: la parla.

A mode conceptual ens podem aproximar més a la parla discriminant-ne les seves dues possibilitats d'expressió: l'escoltar<sup>336</sup> [*Hören*] i el guardar silenci [*Schweigen*]. Per a fer-nos una

---

<sup>334</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 214.

<sup>335</sup> *Ibid.*, pàg. 214.

<sup>336</sup> Ens hem decidit per vessar *Hören* com a "escoltar" i no "oir". La raó principal és que "escoltar" s'adiu més al context significatiu heideggerià, ja que d'una banda, tot i que se centra en la percepció a través de les orelles, admet un ús menys lligat al sensible, i de l'altra, implica un parar atenció, estar atent. En canvi, "oir" es refereix sobretot a la mera percepció amb el sentit de l'oïda sense tenir en compte l'atendre.

idea correcta de què és vertaderament l'escoltar, abans que res, hem de d'oblidar la noció corrent que tenim del terme "escoltar", la que consisteix en un percepció acústica, en un simple sentir i comprendre paraules sonores. D'entrada, hem de tenir en compte que "l'escoltar és constitutiu de la parla",<sup>337</sup> de manera que és expressió de la veu del ser, o sia, que quan escoltem, el ser es manifesta expressant-se en el nostre ser. Aquest arrelament radical de l'escoltar a la veu del ser, i en essència, al ser, ens sembla que queda ben manifest quan Heidegger expressa lacònicament que "el *Dasein* escolta perquè comprèn".<sup>338</sup> Aquesta fonamentació de l'escolta en la comprensió, ens duu a l'esdevenir del ser, atès que el comprendre s'estintola essencialment en la "unitat de comprensió del ser" que expressa el vincle íntim entre la comprensió del nostre ser-comprensió del ser, la qual, en darrera instància, és l'expressió del ser. En virtut d'això, com ja havíem destacat somerament en les meditacions elementals,<sup>339</sup> l'escoltar, a diferència de l'escoltar habitual quotidià, ens connecta i ens fa transparents al llenguatge-manifestació del ser.

A més, Heidegger ja, explícitament, ens assenyala que aquesta singular escolta és clau per accedir al ser si-mateix, al nostre ser propi, o sia, per efectuar l'apropiació de nostre ser, la qual cosa, com sabem, ens és necessari per a la consecució de l'experiència-resposta.

L'escoltar constitueix inclús la primària i autèntica obertura del *Dasein* al seu poder-ser més propi, com un escoltar de la veu de l'amic que tot *Dasein* porta en si mateix.<sup>340</sup>

En realitat, l'escoltar és l'internament transparent a la nostra obertura comprensiva pròpia, la que tenim originàriament pel fet d'existir. Tal obertura nostra la som, som el nostre *Da*, i a més porta en si prèviament un obertura al ser. En conseqüència, l'escoltar és obertura diàfana a la "unitat de comprensió del ser", la transparència de la connexió comprensiva entre el nostre i el ser que, en darrer terme, és manifestació de la veu del ser: la parla. Per això, l'escoltar com a mode de la parla, és un esdevenir-se del ser, un fer-se manifest el ser com el nostre ser que pot ser experimentable per a nosaltres en una experiència ontològica de l'estil de l'experiència-qüestió. El problema, com sabem, és que en la impropietat de la quotidianitat mitjana aquesta obertura primària és fosca, d'aquí que domini una comprensió deficient a nivell ontològic. Això des del carés de l'escolta té la seva justificació en el fet que el ser ressona en nosaltres dèbilment en conjunció que l'escolta és poc fina, o altrament dit, que no escoltem la veu del ser, malgrat que

---

<sup>337</sup> *Ibid.*, pàg. 217.

<sup>338</sup> *Ibid.*

<sup>339</sup> Certament, en allí, en concret a la novena meditació elemental, l'escoltar se'ns revelava com un esdevenir lingüístic lligat íntimament al ser mateix, al fenomen (*cf.* II, 1.9, 226-229). A hores d'ara, emperò, això ens incomoda, atès que ens queda fosc com ha de ser aquesta escolta en tant que autoostració del ser en absència de comunicació oral i sonora.

<sup>340</sup> *Ibid.*



parla,<sup>341</sup> tot i que tímidament, de forma que obviem en el ser atenent el llenguatge adreçat a l'ens. Aquesta, doncs, és la situació de la vida quotidiana: ens mantenim en la incomprensió del ser essent impropis ja que, en el fons, en l'absència de l'escolta negligim l'atenció al sentit que ens aporta la parla en pro del llenguatge-ens. En suma, el que el pensador alemany ens està dient és que l'experiència-qüestió, al capdavant, és l'escolta al sentit o horitzó comprensiu del ser, allí on alliberats de les concrecions òntiques significatives, s'esdevé amb propietat l'haver-de-ser que és *ser-sempre-meu*, a saber, la nostra existència.

Així doncs, aquesta veu de l'amic que tot *Dasein* porta en si mateix no és res més la veu del ser que vibra en el nostre ser.<sup>342</sup> L'experiència-qüestió ens ha de portar a escoltar-la, i això sense pensar que, com qui diu, ara mateix hem d'activar aquesta escolta; com ja hem dit, la veu del ser sempre està parlant i ressonant el nostre ser. D'aquí que el que ens és menester és intensificar l'escolta que justament va propiciar el despertar de l'experiència-qüestió.

Nogensmenys, l'escoltar no seria possible si no operés cooriginàriament l'altre modalitat de la parla: el guardar silenci<sup>343</sup> [*Schweigen*]. Aquest, fins i tot, té un rol més essencial, atès que fa possible obrir-nos comprensivament de forma més originària a l'escoltar.

El silenci [*Verschwegenheit*], en tant que mode de la parla, articula de forma tant originària la comprensibilitat del *Dasein*, que és precisament d'ell d'on prové l'autèntica capacitat d'escoltar i el transparent estar els uns amb els altres.<sup>344</sup>

El guardar silenci, però, no té res a veure amb un no dir res, atès que aquell no exclou sinó que fins i tot fomenta, quan cal, la comunicació oral, com també naturalment possibilita el silenci en un moment determinat. Sense el guardar silenci no és possible l'escoltar, i per consegüent no ens és possible accedir de forma transparent a la veu del ser i avançar en l'experiència-qüestió, la qual ens fomenta un parlar silenciós genuí<sup>345</sup> que s'adreça a les coses en el seu ser, o sia, que

---

<sup>341</sup> D'acord amb la nostra opció de traduir *Rede* per parla, i juntament amb la interpretació que la parla és un existenciari especial per ser alhora l'expressió de la veu del ser, aleshores ens referim que el ser parla o ens parla. Naturalment, aquest parlar no té res a veure amb l'expressió de pensaments amb un llenguatge articulat, atès que la veu del ser és, com veurem, silenciosa. Per tant, quan diem que el ser parla o ens parla, ens referim que ressona, vibra, impregna la seva veu en el si del nostre ser, i mai ens comunica res a la manera habitual.

<sup>342</sup> Com expressa Grondin, de fet, nosaltres estem constituïts d'una espècie de "diàleg intern" amb nosaltres mateixos. Una idea que, sens dubte, com afirma aquest exegeta, de molt jove Heidegger va trobar en els escrits de Sant Agustí, un dels mentors més rellevants en el seu primerenc trajecte filosòfic, malgrat que quasi no el va al·ludir. Cf. Grondin, J., "The ethical and young hegelian motives in Heidegger's hermenèutics of facticity", *op. cit.*, pàg. 348. Ara bé, nosaltres, a diferència de Grondin, sostenim que la transparència a aquest diàleg intern sols s'assoleix en el decurs de l'experiència ontològica, de manera que en l'existència quotidiana aquest diàleg intern, per dir-ho així, queda silenciada.

<sup>343</sup> Hem optat per fer ús de "guardar silenci", en la línia de "faire-silence" (Mart., pàg. 139) i "keeping silent" (Mac.-R., pàg. 204), per dues raons: una, que creiem que el verb i no el substantiu és més adequat, ja que Heidegger al·ludeix a un esdevenir-dinamisme ontològic; i dues, tal succés ontològic està lligat íntimament amb el silenci.

<sup>344</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 219.

<sup>345</sup> Estem totalment d'acord amb Greisch que la funció principal del silenci és la de ser "guardià de la paraula

descobreix, no oculta, el ser de les coses. Així, és solament en l'imperi del silenci que “el *Dasein* ha de tenir alguna cosa a dir, això és, ha de disposar d'una vertadera i rica obertura de si mateix”,<sup>346</sup> i amb això el pas a la revelació del ser. Efectivament, si hem d'escoltar la veu del ser, si hem de dir<sup>347</sup> el ser,<sup>348</sup> necessitem, amarats de silenci, estar oberts comprensivament al nostre ser de forma pròpia. Això, però, sols és possible quan “el silenci manifesta alguna cosa i fa callar l'‘enraonia’ [*nieder das Gerede schlägen*]”;<sup>349</sup> quan, per dir-ho breument, disposats a escoltar silenciem la fressa incessant del xerrar de la nostra vida corrent.

En aquest punt de la meditació, podem adonar-nos que l'enraonia assoleix un protagonisme especial, i la raó és neta: l'èxit de l'experiència-qüestió requereix el minvament de la seva força despòtica. I això no és estrany, puix que l'enraonia, com veurem més detalladament en la pròxima experiència-fase, és l'eix central de la nostra forma de ser quotidiana, la que precisament ha de ser l'objecte central de la nostra futura interpretació existenciària. Altrament dit, el camí de la present meditació ens ha conduït a l'enraonia per raó que ella serà el futur fil conductor de la experiència existenciària de la nostra quotidianitat mitjana.

Així les coses, és patent que en la nostra lectura de *Ser i temps* l'escoltar silenciós és cabdal en l'èxit de l'experiència del sentit del ser. En el fons, creiem que Heidegger ens dona a entendre que el sentit del ser s'ateny en una escolta silenciosa exercitada i, en raó d'això, que *Ser i temps* és una progressiva afinació de l'escoltar que ens defineix essencialment com a *Dasein*. No obstant això, a hores d'ara, l'experiència-qüestió no està prou desenvolupada perquè la veu del ser ens arribi amb prou nitidesa i contundència, o altrament dit, encara no tenim una comprensió prou profunda (l'escolta prou fina) del nostre ser. Estem en camí, i el desenvolupament imminent existenciari de l'experiència del ser-en-el-món quotidià, i la de la cura essencial a aquest, formen part del nostre recorregut durant el qual anirà augmentant la nostra capacitat de guardar silenci i d'escolta a l'esdevenir-se del ser que, a més, comportarà un protagonisme més important de la veu del ser en les meditacions de consumació de la segona part de l'analítica existenciària.

---

autèntica” (cf. Greisch, J., *Ontologie et temporalité, op. cit.*, pàg. 215. A més a més, en tant que per a nosaltres aquesta paraula autèntica és, en el fons, la paraula del ser, entenem que sols en el silenci ens és possible l'escolta de la veu del ser. De fet, d'acord amb nosaltres, el desenvolupament de l'experiència-qüestió és el desplegament de la capacitat de guardar silenci.

<sup>346</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 219.

<sup>347</sup> D'acord amb nosaltres, justament el dir el ser és l'escoltar transparent i revelador, en el si del silenci, de la mateixa manifestació expressiva (veu) del ser. Cf. II, 1.9, n. 345, pàg. 226.

<sup>348</sup> Com expressa en el *Hüttenexemplar*: “i què s'ha de dir? (el Ser)” (*ibid.*, pàg. 219). Aquesta idea corrobora la nostra interpretació que l'escoltar i el callar diuen el ser. I nosaltres llegim aquest dir el ser com l'expressió del ser en el nostre ser a la qual ens fusionem de forma transparent en el guardar silenci que escolta. Per aquesta raó, defensem que l'experiència-qüestió és essencialment escolta de la veu del ser que s'expressa en el nostre ser.

<sup>349</sup> *Ibid.*

## 1.4

### Experiència existenciària del ser-en-el-món quotidià<sup>350</sup>

#### 1.4.1

##### Meditació 10: L'experiència existenciària fragmentada del ser-en-el-món quotidià<sup>351</sup>

Immediatament, la meditació s'obre indicant-nos de forma clara quin ha de ser el tòpic de la nostra atenció: la quotidianitat mitjana.

Al remuntar cap a les estructures existenciàries de l'obertura del ser-en-el-món, la interpretació, *en certa manera*, ha perdut de vista la quotidianitat del *Dasein*. L'anàlisi ha de recuperar ara aquest horitzó fenomènic que fou abans temàticament plantejat.<sup>352</sup>

És cert que el filòsof de la Selva Negra té raó en el fet que l'anàlisi formal dels existenciaris ens ha desviat l'atenció de l'àmbit fenomènic de la nostra quotidianitat, però al mateix temps, com testimonieja l'expressió "en certa manera", ha estat una estratègia premeditada i necessària per tal de preparar conceptualment de forma adequada l'anàlisi existenciària que segueix. Aquesta indagació de la nostra forma de ser quotidiana, o altrament dit, la interpretació ontològica del ser-en-el-món quotidià, es durà a terme en dues fases que corresponen a dues meditacions, la present i la següent que vindrà. En l'actual, tal com indica el títol, investigarem de forma fragmentada el nostre ser quotidià per raó que n'interpretarem els seus constituents principals (l'enraonia, la curiositat i l'ambigüitat) de forma aïllada; mentre que en la pròxima meditació l'experiència se centrarà en la unitat essencial que es manté entre aquestes formes de ser.

Segons Heidegger, i concretant una mica més la finalitat d'aquesta meditació, la meta és que ens adonem com els comportaments fonamentals de la nostra manera de ser quotidiana són el resultat del desenvolupament concret a nivell de contingut dels fenòmens experimentats ja a nivell formal i preontològic (l'existència, el ser-en-el-món i el *Da*). Així, doncs, com ja havíem iniciat en meditacions anteriors,<sup>353</sup> ara comença de ple la investigació existenciària, la qual és totalment ontològica en el sentit que allò que hem de fer és aclarir-explicitar en base a la nostra existència quotidiana el coneixement preontològic/formal (essencial) que tenim disponible.

---

<sup>350</sup> El desplegament i consumació d'aquesta última experiència-fase de l'experiència fonamental del ser-en-el-món quotidià comprèn la part B del paràgraf 34 fins el 38 (*ibid.*, pàgs. 221-239).

<sup>351</sup> Aquesta onzena meditació de desenvolupament inicia l'experiència-fase de l'experiència existenciària del ser-en-el-món. Comença en la part B del paràgraf 34 fins al 37 (*ibid.*, pàgs. 221-232).

<sup>352</sup> *Ibid.*, pàg. 221[cursiva de l'autor].

<sup>353</sup> En la segona meitat de la meditació a propòsit de la sol·licitud (*cf.* 1.2.2, pàgs. 311-314) i en l'experiència de l'un (*cf.* 1.2.3, pàgs. 315-320).

Aquesta explicitació ontològica, a més, té com a mira dos objectius pràctics (que concerneixen a la nostra existència efectiva) lligats estretament que són indispensables per a garantir el camí exitós de l'experiència-qüestió. Per un costat, se'ns ha de fer transparent, malgrat que això naturalment ens vagi internant gradualment en una crisi, l'estat d'esclavitud al qual estem sotmesos en la forma de ser quotidiana de l'un, de manera que així augmenti cada cop més la necessitat d'alliberar-nos-en; per l'altra, en concomitància amb tal comprensió alliberadora, que més endavant, en l'acme de la crisi sigui possible el trànsit cap al nostre mode de ser propi. En paraules de Heidegger: "I aquesta [la tendència de ser de la quotidianitat], un cop explicitada ontològicament de forma suficient, haurà de revelar, el final, un mode de ser originari del *Dasein* [...]".<sup>354</sup>

Ara bé, Heidegger ens torna a repetir,<sup>355</sup> perquè és important per no esgarriar-nos, que ens equivocariem flagrantment si penséssim que l'analítica existenciària està guiada per una intencionalitat moral. La finalitat última del projecte ontològic no és en absolut erradicar la nostra immoral existència quotidiana a fi de pervenir l'autènticament moral. No hi ha, per tant, en la investigació de *Ser i temps* cap ànsia d'apartar-nos del mal per tal conduir-nos cap al bé. Diferentment, "la interpretació té un propòsit purament ontològic, i que està molt lluny d'una crítica moralitzant del *Dasein* quotidià i de qualsevol tipus d'aspiracions pròpies d'una 'filosofia de la cultura'".<sup>356</sup> En aquest sentit, l'existència pròpia a la qual ens dirigim amb les següents consideracions esclaridores a l'entorn de la nostra existència impròpia no representa en absolut la satisfacció i compleció d'un ideal moral i cultural. És a dir: l'experiència-qüestió, com ja hem comprovat i continuarem constatant-ho, no és una investigació que tingui com a referència-guia per al seu desenvolupament un ideal d'ésser humà bo o alguns objectius lloables culturalment com podrien ser la llibertat, la igualtat, la solidaritat... No hi ha, en conseqüència, en la interpretació existenciària cap crítica ni al·liçonament moral.<sup>357</sup> L'existència pròpia cap a la qual ens dirigim no és una forma de ser bona en el sentit moral com tampoc adequada culturalment, sinó la pròpiament nostra, l'essencial; igual com l'existència impròpia que estem comprenent que hem de superar no és encertat de qualificar-la com el reflex del mal, sinó més aviat com aquella que no som pròpiament nosaltres. En definitiva, que la cerca d'una experiència-resposta té una motivació enterament ontològica. De fet, això ja ho hem palesat des de la primer etapa meditativa, quan la metodologia fenomenològica ens ha prohibit terminantment de disposar com a punt de

<sup>354</sup> *Ibid.*, pàg. 222 [claudàtors de l'autor].

<sup>355</sup> Cf. 1.1.2, pàg. n. 74, pàgs. 276-277 [tant nota com pàgines]; 1.2.2, n. 210 i 211, pàgs. 318-319 [tant notes com pàgines].

<sup>356</sup> *Ibid.*

<sup>357</sup> Vezin destaca el fet que aquesta consideració dels tres existenciaris que farem no té res a veure amb una 'psicopatologia de la vida quotidiana'. És a dir, i manllevant una frase de Spinoza, els existenciaris seran tractats no com vicis de la naturalesa humana sinó com unes propietats (cf. Vezin, F. "Notes", *op. cit.*, pàg. 565).

partida d'una idea prèvia qualsevol, malgrat que sigui atraient per la seva força moral i cultural, que no hagi estat revelada-evidenciada per la mateixa mostració del fenomen: el ser.<sup>358</sup>

El punt de partença de la meditació present, com sabem,<sup>359</sup> exigeix considerar l'enraonia perquè “constitueix el mode de ser del comprendre i de la interpretació del *Dasein* quotidià”.<sup>360</sup> I el que primer hem de fer per a iniciar un esclariment més agut de l'enraonia<sup>361</sup> [*Gerede*] és abraçar-ne de forma clara la seva riquesa significativa. Això comporta evitar entendre-la literalment com una murmuració, xerrameca, parlar amb excés..., ja que, tot i que aquestes formes de parlar són manifestacions de l'enraonia, no n'egoten la seva essència. De fet, l'enraonia és molt més que una forma de parlar accidental i sotmesa al nostre arbitri, sinó, més a fons, es refereix a un parlar comú i tòpic que està arrelat al nostre ser comprensiu-interpretador que resulta de l'exteriorització de la parla.<sup>362</sup>

O sia, l'enraonia és el llenguatge nuclear quotidià que porta en si, en tant que llenguatge i així expressió de la parla, una determinada comprensió i interpretació del món. Ara bé, el problema és que l'estat interpretatiu de l'enraonia “regula i distribueix les possibilitats del comprendre mitjà i de la corresponent disposició afectiva”.<sup>363</sup> Sota el seu domini, doncs, la comprensió que ens proporciona el llenguatge és impròpia-mitjana, confusa ontològicament, i per tant, desarrelada de les coses mateixes. Així:

el *Dasein* que es mou en l'enraonia té, en tant que ser-en-el-món, tallades les relacions primàries, originàries i genuïnes amb el món, amb la coexistència i amb el propi ser-en.<sup>364</sup>

---

<sup>358</sup> Cf. principalment II, 1.9, pàgs. 219-230. Allí queda clara la importància de no sucumbir als prejudicis ontològics de la quotidianitat (de caire ontològic-tradicional) i sols atendre hermenèuticament a l'autostracció de “les coses mateixes”, del fenomen, al capdavant, al ser.

<sup>359</sup> Recordem que ja el fil conductor de la meditació anterior s'havia dirigit cap a l'enraonia. Vegeu...

<sup>360</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 222.

<sup>361</sup> Seguint Rivera i Adrián que tradueixen *Gerede* per “habladuría”, nosaltres hem optat per la seva corresponent en català: “enraonia”. No obstant, és cert, talment com adverteixen ambdós estudiosos, que tal elecció no és del tot satisfactòria perquè ens pot conduir, si no vigilem, a entendre'l equivocadament com a xafarderia, murmuració, parleria, i perdre el sentit (que engloba tots els altres) que té a *Ser i temps*: parlar tòpic i desarrelat de les coses mateixes. Com subratlla Adrián, l'important és tenir clar que *Gerede* és un terme neutral i sense connotacions pejoratives, les quals s'associen al terme *Geschwätz* (cf. Rivera, J. E., “Notas del traductor”, *op. cit.*, pàg. 476, i Adrián, J., *Guía de lectura de Ser y tiempo* (vol. 1), *op. cit.*, pàgs. 291-292. Segons la nostra opinió, doncs, els vocables “fer safareig” (Arciniegas, O. W., *Introducció a la lectura d'Ésser i temps de Martin Heidegger*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 2016, pàg. 96), “xerrameca” (Páez, R., *La qüestió del món (1927/1930)*, *op. cit.*, pàg. 17), “on-dit” (Vezin, pàg. 214); “bavardage” (Mart., pàg. 143; B.-DeW., pàg. 206), “idle talk” (Mac.-R., pàg. 211; Stamb., pàg. 161) i “chiacchiera” (Marini, pàg. 48; Volpi, pàg. 206) són acceptables tenint en compte la nostra observació. D'altra banda, a causa de l'avenç de l'experiència-qüestió, com veurem, hem discriminat dos tipus d'enraonia (cf. 1.4.2, n. 422, pàg. 368 [tant nota com pàgina]).

<sup>362</sup> Com expressa Greisch, l'enraonia està present des dels nostres primers instants de vida, malgrat no en tinguem consciència, ja que nosaltres ens desenvolupem en una mitjà fet d'interpretacions que ens diuen el sentit de les coses. Cf. Greisch, J., *Ontologie et temporalité*, *op. cit.*, pàgs. 216-217.

<sup>363</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 223 [claudàtors de l'autor].

<sup>364</sup> *Ibid.*, pàg. 226.

Per tant, l'estructura del ser-en-el-món es manifesta de forma no-originària en l'enraonia de la quotidianitat. No és transparent la nostra relació comprensiva amb el món, els altres amb què compartim l'existència ni la mateixa obertura comprensiva, el ser-en (*Da*). Això explica tal desarrelament, tal falta d'accés propi al nostre ser i al ser, malgrat que això quedi amagat per la mateixa presumpció de la quotidianitat que ens porta a creure'ns que tot ho coneixem. De fet, emperò, ni tan sols ens preocupa que el nostre parlar no ens obri a la comprensió de nosaltres mateixos i de les coses, ja que estem com encantats per comoditat i ignorància en l'omnipotent comprensió desarrelada, uniforme, general, i superficial. En efecte, “més que comprendre a l'ens del qual es parla, es para l'orella solament al parlat en tant que tal. Ell és el comprès [...] s'apunta al mateix, perquè tots comprenen allò dit movent-se en la mateixa mitjanja”.<sup>365</sup> En el si d'aquest sorollós i incessant xerrar ens és naturalment impossible guardar silenci per a poder realitzar l'escoltar.<sup>366</sup> Indiferents a l'accés comprensiu propi a l'ens, únicament ens interessa la difusió [*Weiterreden*] i la repetició [*Nachreden*] del parlat; com diu Heidegger: “el que li interessa [al *Dasein*] és que es parli”.<sup>367</sup> Esdevé, com qui diu, una espècie de llei comprensiva que l'autenticitat i veracitat d'un missatge està en funció de l'extensió de la seva difusió i la intensitat de la seva repetició. Les coses per a nosaltres, en veritat, són com es diuen, i com més es diuen, com qui diu, més són: el dir majoritari és una autoritat indiscutible. Aquesta submissió al difós i repetit discurs públic de l'enraonia es concreta en la presència dominant del sentit dir [*Hörensagen*] i en la lectura superficial [*Angelesenen*]. I és que allò que diem acaba essent una repetició inconsiderada del que ens han dit, de manera que alimentem la difusió del que se sent a dir; alhora el que es llegeix i s'ha de llegir coincideix amb el difós i repetit com a representatiu de la cultura. El resultat és clar: essent enraonia som l'un, éssers no-individuats que sentim, diem iensem el que se sent, es diu i es pensa.

Així les coses, el propòsit de Heidegger és diàfan: encaminar-nos a preparar el descobriment del nostre ser propi fent-nos veure amb transparència el domini alienador de l'enraonia que som essent impròpiament. En general, la prossecució exitosa de l'experiència-qüestió ens aboca a una conscienciació dolorosa i crítica pel fet que ens duu a haver de confrontar-nos al mateix autoengany al qual estem sotmesos per la nostra manera de ser corrent. Sí, l'erradicació de la confusió ontològica ens exigeix atènyer la propietat de ser, i això, al seu torn, la neutralització dels recursos de la dictadura de l'enraonia: del sentit, dit i pensat difós-repetit i la seva aparença de veritat, de la influència adotzenant i despòtica de les imatges...<sup>368</sup> A despit

---

<sup>365</sup> *Ibid.*, pàg. 223.

<sup>366</sup> El silenci, doncs, és una actitud essencial per a desplaçar l'imperi de la xerrameca-enraonia, la via per a potenciar l'escolta genuïna de l'experiència-qüestió, o sia, la que permet la visió del ser.

<sup>367</sup> *Ibid.*, pàg. 224 [claudàtors de l'autor].

<sup>368</sup> En aquesta línia, ens sembla superb el comentari de Greisch, el qual accentua que, en vista de la societat cada cop

que a hores d'ara encara que no estem prou preparats per a dur a terme la vida pròpia ontològica que ens suggereix com a contrapartida de la impròpia de l'enraonia, sí que l'entreveiem i, a més, també ens és clar que la seva efectuació és clau per a l'èxit de l'experiència-qüestió. En aquests moments, semblant existència pròpia se'ns presenta com una espècie d'alliberament del món públic en què vivim i comprenem vivint en la impropietat de l'un,<sup>369</sup> de la nostra forma de ser l'un-mateix, de no ser nosaltres-mateixos, en la qual ens identifiquem de forma quotidiana-impròpia. I això no a mode de supressió, sinó de neutralització: vivint en el món quotidià però des de la nostra propietat de ser. No obstant, aquest canvi reclama una intensa transparència respecte el nostre ser quotidià, respecte el que som, que no és fàcil perquè comporta l'enfonsament cada cop més intens en una crisi personal plena d'autocrítica. A més, al mateix temps també comencem a entreveure que un gir existencial d'aquesta envergadura requereix, a part d'una agudització de la comprensió de la impropietat que som, d'un esdeveniment contundent que gràcies a la maduració comprensiva ens empenyi a elegir ser pròpiament tot contrarestant l'ímpetu vigorós de l'enraonia de l'un.

Amb tot, Heidegger ens insisteix que no ens està exhortant a alliberar-nos totalment de l'estat interpretatiu quotidià, ja que això és impossible perquè, en el fons, "el *Dasein* no aconsegueix alliberar-se mai d'aquest estat interpretatiu quotidià en el qual primerament ha crescut".<sup>370</sup> La raó és que nosaltres creixem en la interpretació pública, que som sempre en ella, per bé que això sí, s'hi pot estar i es pot tenir una relació d'una forma diferent amb ella. Conseqüentment, no és possible l'accés a una comprensió genuïna del ser des d'una forma de ser, com qui diu, pura, sense partir o fins i tot en contra de la quotidianitat, ja que som essent quotidianament, això és, ser-en-el-món és ser-ho quotidianament. En aquest sentit, l'èxit de l'experiència-qüestió, d'acord amb la nostra interpretació, no exigeix que ens desprenguem totalment de l'enraonia, com si calgués, abans que res, per dir-ho així, traslladar-nos a una forma de ser totalment purificada d'estat interpretatiu quotidià.

Això, però, no estalvia gens ni mica la complexitat del trajecte ontològic que hem de fressar, i Heidegger n'és conscient. És realment complicat enfrontar-nos al nostre propi ser, fer visible la seva impropietat, i veure com l'enraonia circula en allò públic on es comprèn tot sense fer cap mena d'apropiació originària del que parlem, resguardant-nos al mateix temps del perill del fracàs en la temptativa comprensiva pròpia. Ens eximim de la comprensió pròpia amb la comprensió

---

més mediatitzada en què vivim, caldria tenir en compte també el poder manipulador de les "imatges" de televisió, fins a tal punt que "caldria forjar aleshores una nova expressió alemanya que podria ser *Einbildung*, allò que un podria traduir en francès per 'la ingurgitació d'imatges' [*l'ingurgitation d'images*]" (cf. Greisch, J., *Ontologie et temporalité*, op. cit., pàg. 218).

<sup>369</sup> Sobre la dimensió pública, cf. 1.2.3, pàgs. 317-318.

<sup>370</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 225.

indiferent, aquella que sap de tot sense una mínima profunditat.

L'enraonia, que està a l'abast de qualsevol, no sols eximeix de la tasca d'una comprensió autèntica, sinó que desenvolupa una comprensibilitat indiferent, a la qual ja res està tancat [...] l'enraonia, en la qual es presumeix haver assolit la comprensió d'allò del qual es parla, cohibeix, en virtut d'aquesta presumpció mateixa, tota nova interrogació i discussió, reprimint-les i retardant-les d'una manera peculiar.<sup>371</sup>

En efecte, és complex treure a la llum com governa la nostra presumpció de conèixer-ho tot que obstrueix anar al fons de les coses, puix que amb aquesta inclinació s'atura el preguntar o es reprimeix acusant-lo d'innecessari i molestós. Aquesta dinàmica interpretativa quotidiana l'hem viscut en pròpia pell al començ del nostre camí meditatiu<sup>372</sup> a propòsit dels prejudicis quotidians de l'ontologia tradicional que hem de deixar de banda progressivament per abordar autènticament la qüestió ontològica.

Al començament de la investigació no és possible discutir amb detall els prejudicis que constantment susciten i alimenten la convicció que no és necessari preguntar pel ser. Ells enfonsen les seves arrels en l'ontologia antiga mateixa.<sup>373</sup>

Aquests prejudicis són justament l'arma de l'enraonia, del nostre ser quotidià, el debilitament dels quals feu possible el despertar de l'experiència-qüestió. En altres paraules, l'inici del camí meditatiu porta en si ja una primer acte de rebel·lia davant el comandament hegemònic d'aquesta actitud quotidiana pública: la que se supedita al dir majoritari públic de l'enraonia. Fent això, ens vam començar adonar que la nostra forma de parlar i pensar habitual i immediata no aprofundia realment en el ser de les coses, de manera que ja estàvem experimentant, malgrat no amb tanta intensitat i sense posseir la terminologia precisa, la força de l'enraonia pública i la seva incrustació en el nostre ser. Alhora ja vam aclarir que, en el fons, tot i que no empréssim el terme "enraonia", que en ella s'expressava l'influx heretat del pensament ontològic tradicional que infructuosament ens inclinava a creure que la resposta a la pregunta pel sentit del ser era òbvia i que no era necessari preguntar per a ell altre cop, que era absurd engegar l'aventura de l'experiència-qüestió.

En breu, en la quotidianitat, sota l'imperi de l'enraonia, estem tancats a la transparència

---

<sup>371</sup> *Ibid.*, pàgs. 224-225.

<sup>372</sup> Cf. II, 1.2, pàgs. 153-154; II, 1.4, pàgs. 177-178; 1.6, pàg. 251.

<sup>373</sup> *Ibid.*, pàg. 4.



del ser-en-el-món: executem el nostre haver-de-ser i *ser-sempre-meu* de forma impròpia, o altrament dit, la nostra obertura al *Da* és fosca. Aquesta existència impròpia articulada per l'enraonia en la nostra quotidianitat és el reflex de l'absència de l'escoltar silencios de la veu del ser, del fet que estem contínuament destorbats per l'atracció de la fressa del parlat, alienats així en l'un-mateix sense ser nosaltres-mateixos.

Però, gratant més a fons, el pensador alemany ens insta a parar l'atenció a la visió a través de la qual es du a terme l'enraonia: la curiositat<sup>374</sup> [*Neugier*]. Des d'ella veiem el món tal com el percebem i identifiquem el ser amb el percebut (confusió ontològica); en efecte, “el ser [el món] és el que es mostra en una pura percepció intuïtiva, i sols aquest veure [la curiositat] descobreix el ser”.<sup>375</sup> Inevitablement, doncs, aquesta tendència al percebre ens condiciona en tot moment a atendre l'aparença del món<sup>376</sup> [*Aussehen der Welt*], allò que ens és perceptible, el seu caràcter simplement present, tot impossibilitant-nos la comprensió pròpia. Això justifica l'atracció i encantament quotidians pel perceptible cada cop canviant i nou, a l'igual com la nostra avidesa de novetats. Aquest domini de la curiositat, no obstant, implica la interrupció de la nostra ocupació pràctica que està absorbida en el món i l'obertura transparent al nostre ser-en-el-món.

El *Dasein* es deixa endur únicament per l'aparença del món, i en aquest mode de ser procura desfer-se de si mateix en tant que ser-en-el-món, sostraiant-se del seu ser entre els ens immediatament a la mà en la quotidianitat.<sup>377</sup>

En la curiositat, en efecte, “la cura se submergeix en la visió circumspecte<sup>378</sup> [*Umsicht*] ara lliure”,<sup>379</sup> i això significa que l'ocupació queda en repòs i esdevenim lliures de la visió

---

<sup>374</sup> Gaos tradueix *Neugier* com “avidez de novedades”, però com apunta Rivera aquesta expressió és inusual en castellà, i nosaltres considerem que també ho és “avidesa de novetats” en català. Com Rivera i tota la resta de traductors fem servir “curiositat”, ja que com justifica Rivera, a pesar que no enclogui explícitament la tendència àvida de novetats, sí que conté la seva significació en certa manera. A més també permet posar en relació la curiositat amb la cura, tot i que denota una forma “caiguda” de cura (cf. Rivera, J. E., “Notas del traductor”, *op. cit.*, pàg. 477). Per a nosaltres, la relació entre la curiositat i la cura posa de manifest com anem fent de forma anticipada l'experiència de la cura, malgrat que a través de la cura impròpia. Altrament dit: experimentant que no tenim pròpiament cura de nosaltres i de les coses ens anem adonant del que és tenir cura pròpia, i així aprofundint en el nostre ser que és cura pròpia.

<sup>375</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 227 [claudàtors de l'autor].

<sup>376</sup> Creiem que no és prou clar i intuïtiu traslladar *Aussehen der Welt* a “aspecte del món” [(“aspect du monde” (Mart., pàg. 146); “aspecto del mundo” (Rivera, pàg. 190 i Gaos, pàg. 191); aspetto del mondo” (Volpi, pàg. 211 i Marini, pàg. 493)] o “espectacle du monde” (Vezin, pàg. 219), ja que pot precisar-se més la seva significació. De fet, Heidegger s'està referint al món visible-perceptible que resulta de la mostració del fenomen tal i com no és en ell mateix: de l'aparença-món. Per aquest motiu, hem optat per “aparença del món” seguint “apparence du monde” (B.-DeW., pàg. 212). També ens sembla correcte “outward appearance” (Stamb., pàg. 166), tot i que considerem redundant informar del caràcter exterior de l'aparença.

<sup>377</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 229.

<sup>378</sup> Amb la traducció “circumspecció” (l'usual pels traductors) ens sembla que no queda diàfan el seu caràcter de visió, tot i que dirigida als ens que utilitzem i amb els quals satisfem les nostres delers quotidians. Per això, hem optat per “visió circumspecte”.

<sup>379</sup> *Ibid.*, pàg. 228.

circumspecte (del veure pràctic-vital relacionat amb els útils a la mà). Llavors, ens deslliguem de l'acció, de l'obrar, deixant-nos d'ocupar d'allò a la mà, i foscos respecte el nostre ser-en-el-món, sols tenim cura a recercar-buscar possibilitats de veure el món, centrant-nos en la seva aparença. Tal foscor del món és un reflex del resultat de la transformació de la visió en curiositat, del pas d'un transparent mode fonamental primari d'obertura al *Da* a un de no-transparent que justament funda una cura impròpia. Aquesta nova aparició de la cura i de la relació que s'estableix entre ella i la curiositat, ens anticipa la rellevància de la cura i la seva fondària significativa, així com ens prepara subtilment per a la meditació futura de l'experiència de la cura. A nivell general, ja havíem experimentat anticipadament la seva transcendència com a reflex de l'expressió de la nostra relació essencial amb el nostre ser, i ara concretament, Heidegger ens porta a pensar que la curiositat de l'enraonia és una forma de cura, de relacionar-nos amb el nostre ser de forma impròpia, de, per dir-ho així, veure el nostre ser de forma no-transparent.<sup>380</sup>

Justament, com hem vist, l'experiència ontològica reclama la superació d'aquest coneixement que brolla de la curiositat de l'enraonia: el del *conèixer objectiu*. És el coneixement teòric que ha imperat en l'ontologia tradicional, immers en la confusió ontològica en virtut d'estar centrat en allò simplement present. En vista d'això, l'important a propòsit de la curiositat, és que vagi cristal·litzant en el nostre ser l'efecte nociu a nivell ontològic que ella té. Del fet que “no es preocupa de veure per a comprendre allò vist, és a dir, per a entrar en una relació de ser amb la cosa vista, sinó que busca el veure *tan sols* per a veure”.<sup>381</sup> Per això ens entusiasma tant la novetat, sense interessar-nos gens ni mica si comprenem o no allò que amb el qual ens relacionem, com tampoc suportem l'immediat, allò pròxim, la quietud i la tranquil·litat d'aprofundir en el mateix i proper.

Així, la nostra encuriosida vida quotidiana, malgrat no ens n'adonem, és inquieta i excitada; mai estem tranquils pel fet que l'atractiu de les novetats ens impulsen a estar sense repòs i excitats constantment. Heidegger ens il·lumina aquesta incapacitat de romandre [*Unverweilen*] en les coses que s'emparenta amb la dispersió<sup>382</sup> [*der Zerstreung*]. Aquesta expressa amb precisió

---

<sup>380</sup> Aquesta situació meditativa ens fa reviure amb més claredat el procediment que segueix la interpretació existencial: meditar sobre la manifestació fenomènica, en aquest cas la nostra tendència de veure quotidiana com a cura impròpia des de i en la dinàmica fenomenològica, la visió com a cura pròpia. Amb això volem dir que, com al llarg de la meditació i en relació a tots els caràcters ontològics, l'experiència-qüestió sempre es basa en un actuar latent i determinant de fons d'allò ontològic propi que ens permet aprofundir essencialment en allò ontològic impròpi per experimentar-hi allò que li és propi. Concretament, ara passa això amb la curiositat. Aquesta és la cura impròpia, però aprofundint en ella anem penetrant en la cura pròpia que la funda i des de la qual ha sorgit, i això determinats per l'existència prèvia i originària de la cura pròpia. Aquesta dinàmica, en el fons, està determinada per la presència latent del ser que governa i dirigeix l'experiència-qüestió des de l'inici de les meditacions. El ser s'expressa-manifesta en caràcters ontològics propis com es desplega des d'ells en els de caire impròpi, i és el que destina, no sols que es desplegui l'àmbit ontològic impròpi des del propi, sinó que des de i en l'ontològic propi es pugui experimentar allò impròpi en la seva propietat a través justament de l'experiència-qüestió.

<sup>381</sup> *Ibid.*, pàg. 229.

<sup>382</sup> Tot i que el trasllat dominant és el que equival a la paraula “distracció”, nosaltres preferim “dispersió” manllevant-

la negativitat de la cura dominant en la quotidianitat, el fet de dispersar-nos constantment adreçats al canvi permanent de coses i activitats que ens encurioseixen sota el condicionament, a l'últim, de l'enraonia. Perquè, a fi de comptes, "l'enraonia controla també els camins de la curiositat [...]".<sup>383</sup> En conseqüència, estem immersos en un saber continu de coses noves i interessants de forma superficial, sense cap ànim de comprendre-les a fons. D'aquesta manera, vivim contínuament amb pressa anant d'aquí cap allà satisfent la curiositat a base de distraccions, evasions i cavil·lacions que ens dissimulen la impropietat del nostre ser i de la nostra comprensió. Així, ens trobem en la manca de sojorn [*Aufenthaltslosigkeit*]: no tenim un lloc fixat perquè som incapços de quedar-nos en un lloc i de fer-hi arrels, en definitiva, en aquesta agitació de l'absència de sojorn estem desarrelats [*enwurzeln*] constantment i no som nosaltres-mateixos. Heidegger ens insinua l'admiració [*Verwundern*] com antídota a l'estressant dispersió curiosa, la qual pot ser foment del desterrament del *conèixer objectiu* per fomentar la mostració-descobriments que ens permeti sojornar a prop de les coses, en el seu ser, tot evitat el trànsit permanent superficial d'una cosa a una altra.

Tanmateix, no podem escatir completament aquesta manera de ser dispersa i curiosa de l'enraonia si no prenem en consideració l'ambigüitat [*Zweideutigkeit*] que l'impregna. D'entrada, no podem dubtar que en l'ambigüitat sempre s'ha obert el *Da*, ja que el *Dasein* essent *Da* és ambigu, tot i que és obertura del *Da* de forma impròpia: l'obertura pública del conviure on senyoregen la bulliciosa enraonia i la curiositat. Específicament, vivint quotidianament en l'ambigüitat "aviat es fa impossible de discernir entre el que ha estat i no ha estat obert en una comprensió autèntica",<sup>384</sup> i no sols respecte el món sinó també en relació a nosaltres mateixos. La raó d'això és que en l'ambigüitat de la quotidianitat a tothom li és accessible tot de forma superficial i pot dir-ne qualsevol cosa, sense haver-hi, com qui diu, un criteri orientador fix sobre el que és i el camí de la seva comprensió pròpia. L'ambigüitat, sobretot, té un efecte negatiu en la comprensió en tant que poder-ser, perquè ens priva que adoptem o ens apropiem de les nostres possibilitats pròpies de ser, submergint-nos en la comprensió impròpia.<sup>385</sup> En comptes que el

---

la de "dispersión" (cf. Adrián, J., *Guía de lectura de Ser y tiempo* (vol. 1), *op. cit.*, pàg. 296) i "dispersion" (Vezin, pàg. 220). Ens sembla que distreure'ns no representa la totalitat de comportaments que abasta la significació de *Zerstreuung*, tan sols un comportament important i característic. De fet, creiem que amb "dispersió", l'anar d'aquí cap allà sense romandre en res, el separar-se en diverses direccions anant d'una a l'altra i buscant-ne constantment de noves, al·ludeix no sols el comportament de la distracció, sinó a la mateixa forma de ser, la quotidiana de l'un, que és el fons de fonamentació d'aquella com d'altres comportaments paradigmàtics de dispersió als quals es refereix *Zerstreuung*, com ara l'evadir-se amb autojustificacions imaginatives sense fonament, l'obsessionar-se amb activitats concretes... Tot i això, tenint en compte aquestes precisions, no ens sembla inadeguada fer ús de "distracció", mentre que sí "disipación" (Gaos, pàg. 192), ja que ens enterboleix el significat de *Zerstreuung*.

<sup>383</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 229.

<sup>384</sup> *Ibid.*, pàg. 230.

<sup>385</sup> Com matisa Greisch, l'anàlisi de l'ambigüitat es concentra principalment en la nostra relació amb nosaltres mateixos, i no tant en el món o el ser-amb. Cf. Greisch, J., *Ontologie et temporalité*, *op. cit.*, pàg. 223.

nostre poder-ser s'obri des de l'escolta del ser, les nostres possibilitats de ser giren al voltant de la fressa del que es sent dir de l'enraonia.

Cada un ha presentit i sospitat ja sempre i anticipadament el que altres també presenten i sospiten. Aquest seguir la pista [*Auf-der-Spur-sein*] i en base sols del sentit dir [*Hörensagen*] [...] és la forma més insidiosa com la ambigüitat presenta possibilitats al *Dasein*, per a privar-les de seguida de la seva força.<sup>386</sup>

En resum, les nostres possibilitats de ser quotidianes són impròpies perquè resulten de l'autoritat de la curiositat ambigua de l'enraonia de l'un. Es funden en el que hem sentit dir dels altres com del que preveuen. Això tolera que no ens apropiem del nostre ser, que actuem alliberats de la responsabilitat i del compromís d'haver-de-ser en base a suposicions i presentiments de ningú en concret i alhora de tots, de l'un, sobre el que passa i del que passarà. Existim llavors com haver-de-ser no assumit, i per tant, el *ser-sempre-meu*, per dir-ho així, no és mai pròpiament nostre. D'acord amb això, no ens comprometem amb les accions que emprenem, un cop realitzada l'acció ja no ens interessa pel fet que el centre de la nostra atenció sempre és el que presentim i suposem de les accions. Aquesta irresponsabilitat i falta de compromís té una explicació: si ens comprometéssim en les accions, si deixéssim de viure, com qui diu, suspesos en les elucubracions sense fonament difoses i repetides per l'un quotidià que som, hauríem de menar-nos cap a una comprensió més pròpia del ser de les coses i de nosaltres mateixos que no ens interessa, ja que ens obligaria a deixar de dur a terme aquesta vida descarregada i confortable basada en el presentir. I és que en l'ambigüitat de l'enraonia ens sentim còmodes i posseïdors d'una existència plena mantenint-nos en la falta de comprensió absent de compromís, això fins al punt que, quan succeeix el presentit i alimentat per l'enraonia, ràpidament ens en desinteressem tot buscant curiosament una altra enraonia. Aquest desig immoderat que tenim a la cerca de novetats ens porta a estar obsessionats per la mesura del temps dedicat a aquestes, a dependre frenèticament del temps cronològic perquè el necessitem per sadollar el nostre afany de primícies, la qual cosa no ens porta a no considerar ni comprendre el temps que realment necessita cada cosa que fem. De manera que no sojornem en les coses, no les aprofundim consagrant-nos-hi amb cos i ànima, sols passem d'una cosa nova a una altra en la vida pública impròpia; en paraules de Heidegger: "L'enraonia i la curiositat cuiden en la seva ambigüitat que allò genuïnament i recentment creat ja hagi envellit per a l'opinió pública en el moment de fer la seva aparició".<sup>387</sup>

En suma, veiem que l'enraonia, la curiositat i l'ambigüitat de l'enraonia caracteritzen la

---

<sup>386</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 230.

<sup>387</sup> *Ibid.*, pàg. 231.

manera que el nostre ser és quotidianament el nostre *Da*, a saber: constitueixen el nostre ser-en-el-món quotidià. En vista de la impropietat que som quotidianament que impossibilita l'accés a l'experiència-resposta, la continuació del camí de l'experiència-qüestió radica en un gir en la nostra forma d'existir, en el fet que siguem capaços d'alliberar-nos de les nostres possibilitats impròpies degudes a la força del domini de l'ambigüitat curiosa de l'enraonia. La qüestió clau és que en l'enraonia no som lliures de ser-nosaltres pròpiament, atès que estem esclavitzats per la impropietat del nostre mateix ser, justament aquest és el motiu fonamental de la incomprensió pròpia del nostre ser i el ser, i en el fons, de la impossibilitat d'avenç de l'experiència del sentit del ser. D'aquí que hem de recuperar, com qui diu, la nostra llibertat respecte a les possibilitats pròpies de ser, o sia, hem d'apropiar-nos, no sucumbint a la temptació de l'ambigu distreure's encuriósit de l'enraonia, del nostre propi ser, deixant de ser l'un-mateix i passant a ser-nosaltres-mateixos. O sia: "Solament [el *Dasein*] podrà arribar a ser lliure en les seves possibilitats positives quan l'enraonia que l'encobreix hagi perdut la seva eficàcia i l'interès 'comú' s'hagi extingit".<sup>388</sup>

De camí cap a la cloenda d'aquesta meditació, Heidegger, a manera estratègica, insisteix<sup>389</sup> en que no ens pensem que tenim cap mena de responsabilitat, i fruit d'això ens sentim fins i tot culpables, en la inadvertida assumpció immediata i regular de la forma de ser impròpia quotidiana.

És necessari, no obstant això, d'advertir que l'ambigüitat no té de cap manera el seu origen en una deliberada intenció de dissimulació i tergiversació, ni és provocada tampoc pel *Dasein* singular. Subjau en el conivre en tant que *llançat* en un món.<sup>390</sup>

D'acord amb la nostra experiència aquests tipus d'advertències són importants per al bon desenrotllament de l'experiència-qüestió. Ja que per a tal fi, un requisit imprescindible és l'absència de cap mena de responsabilitat i, encara menys de culpabilitat, en relació a la quotidianitat. Altrament, l'omissió del ser-llançat, i correlativament, l'atribuir-nos alguna responsabilitat i culpa en el fet d'existir impròpiament és contribuir a reforçar el *conèixer objectiu* i les seves representacions, la qual cosa no fa res més que enfonsar-nos en la confusió ontològica. Per tant, en tant que ser-llançat no som els responsables de la nostra forma de ser impròpia perquè aquesta no és fruit del propòsit d'interpretar-nos erròniament com a un-mateix. Dit amb altres paraules: no hem decidit projectar-nos en possibilitats impròpies de ser i haver d'estar immersos sense silenci en la sorollosa enraonia. No obstant, això no vol dir que no tinguem un cert marge

---

<sup>388</sup> *Ibid.* [subratllat i claudàtors de l'autor].

<sup>389</sup> *Cf.* 1.1.4, pàgs. 300-301.

<sup>390</sup> *Ibid.*, pàg. 232.

de llibertat,<sup>391</sup> ja que precisament gràcies a la transparència comprensiva que ens subministra l'experiència-qüestió tenim la possibilitat, malgrat ser-llançats, d'elegir ser-propis, o sia, d'assumir el nostre ser-llançat fent-nos-en càrrec i responsabilitzar-nos-en com a propi.

Naturalment, Heidegger contempla com a normal la nostra resistència davant el desemmascarament de la impropietat de l'enraonia de l'un que som. Realment, costa acceptar l'ambigüitat de la impropietat de la nostra vida habitual, atès que ens “està oculta públicament, i un es defensarà sempre que aquesta interpretació del mode de ser de l'estat interpretatiu de l'Un sigui encertada”.<sup>392</sup> I és que la força de la nostra arrelada vida pública quotidiana ens oculta l'estat d'engany i desconeixement que el missatge heideggerià ens comunica, per la qual cosa hem d'intentar no fer cas de les reticències de l'un, això és, “seria un malentès pretendre confirmar l'explicació d'aquests fenòmens per mitjà de l'assentiment de l'Un”.<sup>393</sup> D'altra banda, segons el nostre parer, l'asseveració contundent de Heidegger, que nosaltres, l'un quotidià, reaccionarem a la defensiva davant la crítica de l'analítica existenciària a la nostra forma de ser quotidiana, té un intens caràcter revulsiu. L'entem com una estratègia meditativa important per a sotraguejar-nos i despertar-nos, per a fer-nos adonar de la nostra esclavitud existencial, tot fomentant el repte de negar, de forma fins i tot inadvertida per nosaltres, la seva pròpia afirmació. A més d'aquest xoc, se'ns afegeix també l'estranyesa, que al contrari del que el pensador alemany ha afirmat de forma contundent, ens sembla que no neguem ni ens protegim totalment davant aquesta caracterització crítica de la nostra forma de ser quotidiana; de fet, l'admetem i la confirmem, entenent que fa una descripció transparent de la nostra vida quotidiana.

En vista del que hem considerat en la meditació, no resta cap ombra de dubte que sols una lectura cega podria sostreure's a la força de l'escrit heideggerià.<sup>394</sup> Sense un to moralitzant, sense preescriure'ns res a seguir, siguin consells, instruccions, normes..., es dirigeix punyentment al *Dasein* de carn i ossos que som (i no a una espècie de *Dasein* neutral). Així, d'una manera sibil·lina ens critica de ple a ple el nostre ser quotidià amb el propòsit ontològic d'incitar-nos a incrementar l'experiència del sentit del ser des de i en un autoaclariment descobridor de la nostra existència.<sup>395</sup> Tot plegat amb més concreció: la cosa és l'esclariment del nostre ser quotidià, veure

---

<sup>391</sup> De moment, pel que fa al meditat envers la llibertat en l'experiència-qüestió, cf. II, 1.2, n. 78, pàg. 157 [tant nota com pàgina]; II, 1.8, pàg. 215-216; 1.3.2, n. 289, pàgs. 335-336 [tant nota com pàgines]).

<sup>392</sup> *Ibid.*

<sup>393</sup> *Ibid.*

<sup>394</sup> En efecte, un de les idees fonamentals de la nostra tesi és que *Ser i temps* és, de cap a cap, una apologia d'un canvi en la nostra existència. Estem convençuts que la finalitat profunda d'aquesta obra és provocar al lector una transformació en la seva existència, el pas de la impropietat a la propietat de ser, la qual cosa es produeix gràcies al desenvolupament de l'experiència del sentit del ser. Amb altres mots: *Ser i temps* té l'objectiu de suscitar l'experiència del sentit del ser (també anomenada per nosaltres l'experiència-qüestió) promovent una transformació existencial que ens permeti experimentar el nostre propi ser tot abandonant la impropietat de ser.

<sup>395</sup> D'acord amb això, tal com afirma Adrián, defensem que l'experiència ontològica s'ha d'entendre com una hermenèutica de si que ens porta a una autotransformació cap a la propietat de la nostra existència alliberant-nos del

com comprenem impròpiament per la submissió a la qual ens trobem a la xarxa opressiva de la curiositat inherent en l'enraonia.<sup>396</sup> Semblant transparència és un pas importantíssima per a la preparació de la viabilitat de la transició-superació, que no vol dir alliberament total, de la forma de ser quotidiana a la pròpia, la qual exigeix l'èxit del projecte ontològic de *Ser i temps*.<sup>397</sup>

---

poder de la impropietat de la quotidianitat. No obstant, discrepem d'aquest intèrpret respecte a la separació contundent que abona entre l'hermenèutica de la quotidianitat i l'hermenèutica de si. En paraules seves: "En la primera secció s'elabora una *hermenèutica de la quotidianitat* [...] En la segona secció s'elabora el que podríem anomenar una *hermenèutica de si*" (Adrián, J., *Guia de lectura de Ser y tiempo* (vol. 2), *op. cit.*, pàgs. 9-10). La nostra experiència ens diu que, en veritat, l'hermenèutica de si ja es realitza en les meditacions inicials (les que corresponen a la "Introducció" de *Ser i temps*) i continua amb força en les meditacions desenvolupament (la "Primera secció") de forma coordinada amb l'hermenèutica de la quotidianitat, la qual certament perdrà pes en les meditacions finals (la "Segona secció").

<sup>396</sup> Perquè, tal com assevera Grondin, "la seva intenció [la de l'hermenèutica] és d'esclarir, de destruir, si es prefereix, els ídols que priven el *Dasein* d'una justa apropiació de si. Si una hermenèutica expressa del *Dasein* és requerida, és que el *Dasein* d'entrada roman ell mateix dissimulat a ell mateix sota l'imperi de l'enraonia (*Gerede*)" (Grondin, J., "L'herméneutique dans *Sein und Zeit*", *op. cit.*, pàg. 191) [claudàtors de l'autor].

<sup>397</sup> No hem d'ometre que la meditació a la qual ens aboca l'anàlisi heideggeriana és ontològica i formal, per la qual cosa no formula ni incita a la formulació d'un judici moral, com tampoc consisteix en un anàlisi crítica sociològica a la recerca de la identificació dels poders ocults que ens manipulen d'amagat. En aquest sentit, l'anàlisi existenciària del *Dasein* no se situa en un pla genealògic, tal com podria ser la investigació de Foucault, sinó en el pla ontològic. Cf. Foucault, M., "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", a: Defert, D., i Ewald, F. (eds.), *Dits et écrits II (1976-1988)*, Gallimard, Paris, 2001, pàgs. 136-156.

## 1.4.2

Meditació 11: L'experiència existenciària unitària  
del ser-en-el-món quotidià (experiència de la caiguda)<sup>398</sup>

Amb l'anterior experiència existenciària a nivell individual, i d'aquesta manera, fragmentada, del nostre ser-en-el-món quotidià, “els fenòmens de l'enraonia, la curiositat i l'ambigüitat han estat exposats en una forma tal que ha fet aparèixer entre ells una connexió de ser”.<sup>399</sup> Així, doncs, ara el propòsit és experimentar existenciàriament aquesta unitat de connexió de ser entre ells, la qual cosa significa analitzar la caiguda<sup>400</sup> [*Verfallen*], atès que aquesta és la forma fonamental de ser quotidiana en què radica la unitat i la connexió de ser de les formes de ser-en el món. Tanmateix, hem de tenir en compte que semblant anàlisi l'hem d'executar des de i en l'horitzó del desenvolupament del coneixement preontològic guanyat formalment: els existenciaris (comprendre, disposició i parla) que són, de moment, la màxima concreció formal de l'estructura ontològica del ser-en-el-món, la qual, al seu torn, per raó de l'especial cooriginarietat, també fa visible, ja que els enclou, l'existència entesa formalment i el *Da* com obertura del ser.

L'objectiu concret de l'experiència de la caiguda, en la mesura que “el que abans<sup>401</sup> hem anomenat impropietat del *Dasein* rebrà ara una determinació més rigorosa per mitjà de la interpretació de la caiguda”,<sup>402</sup> és clar: comprendre a manera espiral<sup>403</sup> més a fons que la nostra existència és impròpia.

Per començar, el pensador alemany incideix que ens sigui net que “el fenomen de la caiguda posa de manifest de forma palpable una modalitat existenciària del ser-en-el-món”,<sup>404</sup> o sia, una estructura ontològica. Degut al fet que la caiguda és un existenciari anem errats totalment si pensem la impropietat de ser com a, diguem-ne, un existir que ha abandonat el món, a l'igual com si considerem que tal impropietat té el seu origen en una caiguda que procedeix d'un indret

<sup>398</sup> Aquesta dotzena meditació de desenvolupament conclou l'experiència-fase de l'experiència existenciària del ser-en-el-món quotidià. Comprèn el paràgraf 38 de l'apartat B titulat “La caiguda i ser-llançat” (Heidegger, M., GA 2, pàgs. 233-239).

<sup>399</sup> *Ibid.*, pàg. 232.

<sup>400</sup> *Verfallen*, per nosaltres “caiguda”, però considerant tres coses: primera, com diuen Macquarrie i Robinson, englobant les connotacions de “deteriorament” i “col·lapse” (Mac.-R., n. 2, pàg. 42); dues, no hi hem de veure cap connotació negativa ni moralista ni teològica ni irracionalista; tercera, tal com abonen Rivera i Adrián, potser més exactament *Verfallen* podria traduir-se com a “moviment de caiguda”, ja que el *Verfallen* no és quelcom estàtic, sinó un moviment que ens porta a quedar absorbits en el ens del món i a interpretar-nos a nosaltres mateixos des d'aquests ens, i per tant, a oblidar el nostre ser més propi. De fet, com explica Adrián, ja en les lliçons de 1925, Heidegger parlava de la caiguda en termes d'una mobilitat fonamental. Cf. Rivera, J. E., “Notas del traductor”, *op. cit.*, pàg. 476, i Adrián, J., *Guía de lectura de Ser y tiempo* (vol. 1), *op. cit.*, pàgs. 298-299. Segons això, nosaltres farem ús de “caiguda” però amb el benentès de veure-hi un moviment-tendència a caure, absent de negativitat ni deficiència moral, vers l'absorció en els ens del món.

<sup>401</sup> Es refereix al paràgraf 9, a l'inici de les nostres meditacions de desenvolupament (cf. 1.1.2, pàgs. 266-282).

<sup>402</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 233.

<sup>403</sup> Sobre la circularitat de l'experiència ontològica i el seu arrelament en la dinàmica comprensiva del *Dasein*, cf. 1.3.2, pàg. 342-343.

<sup>404</sup> *Ibid.*, pàg. 234.



més originari i més pur al qual hauríem de retornar. Quan Heidegger ens diu que estem caiguts es refereix, repetim, a una determinació existencial, a un moviment essencial de la nostra mateixa vida, per la qual cosa, realment, és el nostre ser el que està caigut. Per això tampoc la caiguda es pot entendre com una propietat afegida deplorable i dolenta que hem de suprimir per avançar. En definitiva, la caiguda som nosaltres, forma part del nostre ser, i ens determina, emperò, a no ser nosaltres-mateixos.

A més a més, en virtut de ser un mode existencial fonamental de ser-en-el-món, sols a través de la seva experiència, tal com Heidegger ens incentiva a fer ara, podem avançar en l'aprofundiment del ser-en-el-món per abastar la cura. Això, però, requereix centrar l'atenció en la caiguda mateixa, la unitat de ser de la quotidianitat preparada per l'experiència anterior fragmentada que ens ha introduït en la transparència davant la nostra impropietat: que estem immersos de forma curiosa, dispersa i ambigua en la inclinació comprensiva impròpia de l'enraonia tot essent-en absorbits dins del "món".

Ara bé, com sabem, no n'hi ha prou amb aquesta primera experiència, tot seguit ens és necessari aprofundir més en l'aclariment ontològic de la nostra quotidianitat. Per això cal visualitzar fenomènicament amb més nitidesa la totalitat-unitat del ser-en-el-món tenint com a fil conductor la mobilitat característica de la caiguda. Així doncs, cal que ens penetrem en el nostre ser per a respondre a la qüestió: "Quina estructura mostra la 'mobilitat' de la caiguda?"<sup>405</sup>

Abans que res, ja el títol del paràgraf 38, "La caiguda i el ser-llançat", ens insinuen una relació estreta entre la caiguda i la disposició afectiva, per raó que, com sabem, és la disposició afectiva que ens obre al ser-llançat: al fet que estem tirats al pur i mer fet de ser en el mode d'haver-de-ser, o sia, llançats a un dispostat afectivament haver-de-ser i *ser-sempre-meu*. D'acord amb això, aquesta incursió en la caiguda ens portarà a una major transparència davant la disposició afectiva, mentre que en l'obertura al nostre ser propi, el rol important el tindrà la visió transparent de la comprensió.<sup>406</sup>

Centrant-nos en la caiguda podem evidenciar més el nostre absorbiment en el món:

[...] el *Dasein* està immediatament i regularment enmig del 'món' del que s'ocupa. Aquest absorbir-se

---

<sup>405</sup> *Ibid.*, pàg. 235.

<sup>406</sup> Cf. Boehm, R., i Waehlens, A. de, "Notes", *op. cit.*, pàg. 306. Amb tot, creiem que des de la nostra experiència s'ha d'accentuar la relació essencial recíproca entre la disposició afectiva i la comprensió, raó per la qual, tant en l'experiència de la forma de ser quotidiana com la pròpia és imprescindible la transparència d'ambdós existencials, malgrat que, certament, el protagonisme dels existencials variï en l'accés a ambdues formes de ser. D'altra banda, i en connexió amb això, segons la nostra interpretació, el fet que la dilucidació de la comprensió tingui un rol més rellevant en l'assumpció de la forma de ser pròpia, això no vol dir que es desvinculi de la disposició afectiva, sinó que aquella aclareix a aquesta en l'assumpció per part del *Dasein* les possibilitats de ser en el seu ser que li són llançades.

en... té ordinàriament el caràcter d'un estar perdut en allò públic de l'Un.<sup>407</sup>

Un absorbiment que no és quelcom ja fet, realitzat, sinó un moure's caigut absorbt en els ens en el qual ens oblidem del nostre ser més propi. Aquest estat d'absorció caigut en què ens trobem quotidianament se'ns pot fer més ostensible quan inspeccionem el seu perquè. Aleshores, ens adonem que no són causes exteriors el que l'expliquen, més aviat una espècie de temptació que ens ve des de dins de nosaltres mateixos, des del nostre ser.

Realment, l'existència quotidiana caiguda és una permanent temptació, ens sedueix caure en l'absorció del "món" tot perdent-nos a nosaltres mateixos, no existint pròpiament: "el ser-en-el-món és en si mateix *temptador* [*versucherisch*]"<sup>408</sup> Ens atrau embolicar-nos en l'estat interpretatiu públic de l'enraonia, quedar atrapats en el sentit dir, com també alhora ens sedueix la subjugació a la ignorància presumptuosa de saber-ho tot de l'ambigüitat, tot encastats a la dependència de les incessants novetats. En general, el nostre ser està temptat, i això vol dir sotmès a la inèrcia de moure's en direcció a la caiguda, la qual que ens condueix a la *aquietament*<sup>409</sup> [*Beruhigung*]. Tenim una aparent calma, quietud..., satisfets que la nostra vida està en ordre, que tot està sota control, en base a la presumpció que portem una vida autèntica i plena, en la qual tot ho veiem i ho sabem. La conseqüència d'això és que no confrontem el nostre haver-de-ser, sinó que ens movem en la convicció que tot és accessible i tot suficientment comprès, i això ens proporciona seguretat i tranquil·litat. Ara bé, amb una contundència estratègica amb objecte d'empentar-nos a augmentar la visió clara sobre aquest adormiment quotidià, el filòsof germànic ens expressa que aquesta autoseguretat quotidiana a la qual estem inclinats de forma caiguda és un pur autoengany. I que, altrament, si volem conquerir una existència pròpia, hem d'alliberar-nos d'aquesta presumpció quotidiana d'omnisciència que promou i difon el nostre ser caigut i quotidià convencent-nos que no és necessari de posar en qüestió el coneixement que ens proveeix.

Naturalment, aquesta actitud crèdula d'arrel quotidiana que impregna el quefer metafísic és la que funda la convicció de la no-necessitat de l'experiència-qüestió.<sup>410</sup> Perquè, realment, el planteig de nou de la pregunta pel sentit del ser s'oposa a l'aquietament del nostre viure quotidià, de manera que sota el domini de la interpretació pública quotidiana quedarem convençuts que és

<sup>407</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 233 [claudàtors de l'autor].

<sup>408</sup> *Ibid.*, pàg. 235.

<sup>409</sup> La traducció de Rivera, com fan en els seus respectius idiomes la majoria dels traductors europeus, de *Beruhigung* per "tranquil·lització" ens sembla molt idònia. No obstant això, a causa que no existeix aquest mot en català, hem optat per "aquietament", a l'igual que "aquietamiento" (Gaos, pàg. 197) i "acquietamento" (Marini, pàg. 509). També seria vàlida "quietud", per bé que, d'acord amb el nostre parer, perd la mobilitat que denota "aquietament". No estem d'acord amb "reassurance" (Stamb., pàg. 171), per raó que amb aquest terme no s'encerta a significar l'esdevenir assossegat, apaivagat..., més aviat el descans, l'alleujament, consol... En suma, per a nosaltres la caiguda tranquil·litzada en el sentit que calma més que consola.

<sup>410</sup> Recordem que justament a l'inici del nostre comentari (en concret a la segona meditació elemental), Heidegger ens instigava a un primer deslliurament del prejudicis metafísics tradicionals (*cf.* 1.2, pàgs. 147-163).

absurd qüestionar res perquè la nostra situació existencial és la correcta i la que està en “perfecte ordre”. La dificultat, doncs, que hem de travessar, i que segons el nostre parer, és la que impulsa i dirigeix l’anàlisi existencial a fi d’incrementar l’experiència del sentit del ser, és la d’adonar-nos cada cop més que, sense advertir-ho, en la caiguda de l’un (ser-en-el-món quotidià) roman essencialment un ser propi (ser-en-el-món propi) que hem de descobrir-lo tot apropiant-nos-el des de i en un aprofundiment de la mateixa caiguda. No obstant, això implica fer front a la tendència del nostre mateix ser caigut, atès que “l’estat interpretatiu públic oculta al *Dasein* aquesta caiguda, interpretant-la com a ‘progrés’ i ‘vida concreta’”.<sup>411</sup>

Però hem de perseverar en la meditació a fi d’aprofundir en la comprensió de la necessitat de despertar<sup>412</sup> el nostre ocult propi ser. I això vol dir continuar considerant el nostre aquietament temptador i veure l’alienació<sup>413</sup> que en resulta: “el caigut ser-en-el-món, en tant que temptador-aquietant, és al mateix temps *alienant* [*entfremdend*]”.<sup>414</sup> Permanentment la mateixa caiguda, per dir-ho així, ens empeny a caure més, ja que estem atrapats en la inèrcia de l’agitació, en la manca de sojorn, tot estant sempre ocupats per estar convençuts que tot va bé. Aquesta inclinació alienant es palesa en l’intent de comprendre’ns a través de comparacions, moguts per una curiositat oberta per les definicions universals que es nodreixen de tots els casos possibles i per haver, del classificar incessant... Efectivament, així quedem atrapats en la generalitat del que es diu sobre l’home, de les antropologies de l’estil que siguin, que en comptes de menar-nos a prendre o empunyar el nostre ser qüestionant-lo radicalment, ens convencen que ja ho sabem tot sobre nosaltres mateixos. Amb això recordem i reforcem la comprensió de la necessitat de deixar de banda les teories antropològiques cegues al *Dasein*,<sup>415</sup> que no són res més que obstacles d’índole temptador-aquietant a la genuïna experiència del nostre ser i del ser. En suma, “l’alienació temptadora i aquietant de la caiguda condueix, en la seva pròpia mobilitat, a que el *Dasein* s’enredi<sup>416</sup> en si mateix [*sich das Dasein in ihn selbst verfängt*]”,<sup>417</sup> i així fugim de nosaltres mateixos, perdem el nostre propi ser. Però, hem de tenir en compte, a més a més, que a la mobilitat

---

<sup>411</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 237.

<sup>412</sup> Grondin destaca el despertar de si que ocasiona l’experiència hermenèutica del sentit del ser, d’un *Wachsein* que ens allibera de l’enraonia de l’un que som, o sia, del mode de no ser nosaltres-mateixos, de *Wegsein*. Cf. Grondin, J., “L’hermenéutique dans Sein und Zeit”, *op. cit.*, pàg. 189.

<sup>413</sup> Aquesta alienació existencial, malgrat implica una crítica a la ideologia, a l’igual que la noció d’alienació de Marx, se’n distancia principalment perquè és referènciada a un estranyament respecte a nosaltres mateixos que procedeix, per dir-ho així, del nostre ser, i no d’elements externs. Certament, com assenyala Grondin, la crítica a la ideologia o a la falsa consciència està incrustada ja potencialment en el nostre ser (cf. Grondin, J., “The ethical and young hegelian motives in Heidegger’s hermenèutics of facticity”, *op. cit.*, pàgs. 354-355).

<sup>414</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 236.

<sup>415</sup> Cf. 1.1.3, pàgs. 283-286.

<sup>416</sup> Per a *verfängen*, a part d’ “enredar”, també ens semblen adients, com han fet molts traductors, “enxarxar”, “atrapar” i “empresonar”, ja que el *Dasein* en la caiguda queda empresonat o atrapat, diguem-ne, en la xarxa (enxarxat) del seu ser impropri, del qual no se’n pot alliberar. La solució que ens sembla poc significativa és “inciampare” (Marini, pàg. 511), atès que el *Dasein* està més que entrebancat en si mateix!

<sup>417</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 236.

de la caiguda composta per l'entrellaçament de la temptació, la tranquil·lització, l'alienació i l'autoenredament l'anomena estimbada [*Absturz*]. Perquè, de fet, en la quotidianitat mitjana ens estimbem contínuament, ens perdem a nosaltres mateixos, però, no obstant això, com ja sabem, tal estimbada ens roman oculta a causa del mateix estat interpretatiu públic. Un estimbament, però, que té la dinàmica del remolí [*Wirbel*], el qual representa el mode del moviment vital de la caiguda en què essent-lo estem enxarxats, en què estem arrossegats dins de l'un, ben lluny de nosaltres-mateixos, i per tant, ignorants i indiferents al planteig de la pregunta pel sentit del ser. Però, no hem d'obviar, i això és fàcil!, que l'autor alemany quan al·ludeix al remolí de la caiguda no es refereix, ni molt menys, a un cas extrem i rar d'ésser humà, sinó a l'home de cada dia, el que som cada un de nosaltres que existim fàcticament. En paraules de Heidegger: “És propi de la facticitat d'aquest *factum* que és el *Dasein*, mentre és el que és, es troba en el ser-llançat i és absorbit en el remolí de la impropietat de l'un”.<sup>418</sup>

Ara doncs se'ns fa més transparent, i això és símptoma del progrés de l'analítica existenciària, de com el coneixement preontològic es fa visible prenent contingut en la caiguda de la quotidianitat de l'un. Amb certesa, com a l'un-mateix estem lluny de nosaltres, no som nosaltres-mateixos; tanmateix això, en cap cas, significa que deixem d'estar relacionats essencialment amb el nostre ser i, per tant, que el nostre ser no sigui sempre nostre. Només succeiria així si ens interpretéssim de manera que obviéssim el ser-en-el-món concebent-nos com a subjectes.

La caiguda en el món sols constitueix emperò una 'prova' fenomènica en contra de la existenciarietat del *Dasein* si es concep el *Dasein* com un jo-subjecte aïllat, com un si-mateix puntual, del qual ell s'apartaria.<sup>419</sup>

Així doncs, la caiguda no és res més que l'expressió essencial del ser-en-el-món quotidià que es caracteritza per estar absorbits en el “món”, de manera que certament existim com haver-de-ser però en què el nostre ser no és nostre pròpiament, sinó de manera impròpia; tot comptat, essent-en-el-món som l'un-mateix i no ser si-mateix.<sup>420</sup> Així mateix els existenciaris llueixen en la caiguda, puix que, de fet, “el *Dasein* sols pot caure perquè al que a ell li va és el ser-en-el-món per mitjà del comprendre i la disposició afectiva”.<sup>421</sup> Certament, en general, en l'estat impropï de la comprensió disposada afectivament que articula la caiguda no ens és possible ni obrir-nos

---

<sup>418</sup> *Ibid.*, pàg. 237.

<sup>419</sup> *Ibid.*, pàg. 237-238.

<sup>420</sup> En efecte, precipitats en la impropietat de la caiguda, tot sucumbint a la incessant enraonia de l'un, estem allunyats de nosaltres mateixos, estem *Wegsein*. Cf. Grondin, J., “L'hermenéutique dans Sein und Zeit”, *op. cit.*, pàg. 189.

<sup>421</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 238.

afectivament al nostre ser-llançat ni comprendre les nostres possibilitats llançades. Amb concomitància no som transparents a la parla perquè no escoltem guardant silenci el ser ni el nostre ser, de forma que sols parem les orelles als ens dominats pel llenguatge fressós del *conèixer objectiu* consagrant-nos de forma absorbida al “món”. En la caiguda, per tant, ens és fosca la càrrega del nostre ser, estem alleujats i irresponsables davant l’haver-de-ser, i no ens apropiem del que som, sols essent impròpiament el que propaga la quotidianitat de l’un. Nogensmenys Heidegger ens recalca que, si és des de la impropietat de la quotidianitat mitjana que ens hem d’obrir pas a la nostra propietat de ser, és per raó que en l’enraonia no estem condemnats irremeiablement a la impropietat. Al revés, és ella mateixa que, per dir-ho així, ens possibilita el curs de l’experiència-qüestió perquè, en el fons, la caiguda té una possibilitat de manifestació de l’enraonia que és positiva.<sup>422</sup> En aquesta línia, és veritat que quan l’enraonia que pertany a la caiguda és negativa estaria impossibilitada l’experiència-qüestió, mentre que en el si de la caiguda destaca una altra enraonia, la positiva, que no ens força irremeiablement a la impropietat, sinó al contrari, que és una via en l’avenç de l’experiència-qüestió. D’aquesta manera, l’enraonia positiva seria un reflex fresc i pròxim de l’esdevenir de la parla que mantindria aquella com a via d’obertura transparent al nostre ser i al ser,<sup>423</sup> mentre que l’enraonia negativa resultaria de la conversió negativa de la positiva, essent un expressió degenerada i llunyana de l’esdevenir de la parla, la qual cosa faria que prengué un caràcter autoritari i normatiu allunyant-nos cada cop més de la relació primària amb les coses, o sia, inclinant-nos a una comprensió cada cop més impròpia. Això, emperò, no vol dir que hi hagi una distinció pura entre l’enraonia positiva i negativa, de la mateixa manera com no passa amb la propietat i la impropietat de la nostra existència, sinó que hi ha graus d’enraonia en funció de la major o menor presència d’ambdós tipus d’enraonia, ja que els aspectes negatius i positius de la enraonia s’integren en un *continuum*.<sup>424</sup> Independentment d’això, en aquesta meditació es torna a posar de manifest la rellevància del punt de partida de la impropietat que som, en definitiva, de l’un-mateix, ja que aquest és el sender en què flueix, tot desenvolupant-se, l’experiència del sentit del ser. Perquè, al cap i a la fi, com Heidegger deixa clar:

---

<sup>422</sup> Estaríem d’acord amb Lafont que s’ha de distingir una possibilitat positiva de la enraonia com a possibilitat estructural, com a tret necessari de la *Rede*, i per tant, de l’obertura del *Dasein*; i una de negativa, que es desplega a mesura que es posa en marxa la comunicació i que ens endinsa en la comprensió impròpia del ser convertint-se en un mode de ser propi de la caiguda. Cf. Lafont, C., “Was Heidegger an Externalist?”, *Inquiry* 48/6 (2005), pàgs. 511-520 (507-532).

<sup>423</sup> Com expressa Adrián, “[...] el *Dasein* sempre comparteix una comprensió del món oberta en l’enraonia, la qual es converteix en el punt de partida de tota la activitat interpretativa i comunicativa. Però, com assenyala Heidegger, la inevitabilitat de connectar la comprensió pública i mitjana de l’Un *no* exclou la possibilitat de transformar la comprensió. *Ser i temps* és l’exemple perfecta de tal possibilitat” (Adrián, J., *Guía de lectura de Ser y tiempo* (vol. 1), *op. cit.*, pàg. 310). Seguint aquesta línia, nosaltres sostenim que l’experiència-qüestió s’efectua en el silenciament de l’enraonia en el si de l’enraonia, la qual cosa ens posa, per dir-ho així, davant de l’obertura del nostre ser i el ser.

<sup>424</sup> Cf. Lafont, C., “Was Heidegger an Externalist?”, *op. cit.*, pàg. 517.

Aquesta alienació, que li *tanca* al *Dasein* la seva propietat i possibilitat [...] no l'entrega, a un ens que no és ell mateix, sinó que el força a la impropietat, és a dir, a un possible mode de ser *de si mateix*.<sup>425</sup>

En breu, l'autoexperiència de l'alienació aquietant de la caiguda ens insta altre cop a comprendre la necessitat d'existir pròpiament, de ser nosaltres-mateixos, la qual cosa té com a condició necessària que elegim ser-ho tot apropiant-nos del poder-ser que realitzem i som. Perquè, en realitat, l'existència pròpia no és res que sigui independent i suspesa per damunt de la quotidianitat caiguda, puix que, de fet, “existenciàriament solament és una manera modificada d'assumir aquesta quotidianitat”.<sup>426</sup> D'aquesta forma, mai podem, com qui diu, dur a terme una superació de la caiguda anant més enllà d'ella, com tampoc suprimint-la, ja que, en darrer terme, forma part del nostre ser.<sup>427</sup> L'únic que podem fer per descobrir-hi la nostra propietat de ser és assumir-la, la qual cosa porta en si ja fer-la visible en la seva originarietat. En suma, esdevé més intensa la comprensió que sols una modificació existenciària de l'un-mateix que som ens porta al nostre ser si-mateix, i sols des i en aquest, se'ns pot obrir exitosament el projecte de *Ser i temps*: la consumació de l'experiència-qüestió.

A tall de conclusió, Heidegger conclou la meditació accentuant de forma compendiosa l'experiència que acabem de fer tot enllaçant-la amb la meta de la següent meditació.

Però amb aquesta anàlisi s'ha posat al descobert en els seus trets fonamentals el tot de la constitució existenciària del *Dasein*, i s'ha assolit el fonament fenomènic per a la interpretació ‘recapitulant’ del ser del *Dasein* com a cura.<sup>428</sup>

D'acord amb el fragment de text, l'experiència de la caiguda ens ha permès fer visible fenomènicament la totalitat de la nostra constitució existenciària, o sia, “la constitució ontològica de l'estat d'obertura que pertany essencialment al *Dasein*”;<sup>429</sup> i d'aquesta forma hem experimentat existenciàriament la unitat del ser-en-el-món quotidià. Amb altres paraules, hem pogut comprovar com s'articula i es desenrotlla ontològicament el ser-en-el-món quotidià: la caiguda de l'un. I això no sols per a constatar de forma passiva la nostra existència impròpia, sinó com a via d'augment d'esclariment gradual de la propietat del nostre ser i alhora de l'àmbit del ser. Tanmateix, com ja sabem, el nostre autor ens assabenta que aquesta

---

<sup>425</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 236.

<sup>426</sup> *Ibid.*, pàg. 238.

<sup>427</sup> Francisco de Lara remarca la insistència heideggeriana del fet que ha de quedar-nos ben clar que no podem superar ni eliminar la caiguda, com tampoc considerar-la com un estat posterior o previ a una puresa de ser que hem d'assolir (cf. Lara, F. de, “El ser-en como tal (28-38)”, a: R. Rodríguez (ed.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger...*, op. cit., pàg. 165).

<sup>428</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 239.

<sup>429</sup> *Ibid.*

experiència, malgrat que suposa un increment d'experiència del sentit del ser perquè ens ha agusat la captació de la nostra realitat corrent impròpia, ni molt menys la realitza amb plenitud, atès que ens queda fressar encara un camí d'altres experiències. Una d'aquestes, i la més imminent, és l'experiència de la cura. Amb l'acostament experimental a la cura, Heidegger ens avisa que farem una "interpretació recapitulant" del nostre ser, amb la qual cosa entenem que assolirem una comprensió més profunda del nostre ser-en-el-món quotidià.

## 2.

*L'experiència de la cura*<sup>430</sup>

## 2.1

Meditació 12: Introducció a l'experiència de la cura<sup>431</sup>

De bell antuvi, Heidegger ens deixa clar que amb l'experiència de la caiguda hem descobert en essència el nostre ser-el-món quotidià, i amb això, el tot estructural unificat dels fenòmens essencials de la caiguda. No obstant, en la mesura que sols se'ns ha fet visible el fenomen del ser caigut, no hem assolit la totalitat del tot estructural que ens constitueix en tant que *Dasein*. Ens falta atènyer explícitament la totalitat unitària de la nostra constitució existenciària, que l'anàlisi ens mostri el tot on rau el vincle entre la nostra existència i la facticitat, això és: que veiem com el ser-quotidià és el resultat de la unitat essencial de la nostra existència fàctica, del ser possibilitats llançades comprenent-les disposats afectivament. Dit amb brevetat, ara ens toca captar la unitat de la nostra existència fàctica caiguda, del factum d'haver-de-ser i *ser-sempre-meu* que fonamenta la quotidianitat caiguda. Semblant interpretació de caràcter unificadora que va més al fons del ser-en-el-món pel fet de ser essencial al ser-en-el-món quotidià, requereix que desenrotllem “una mirada<sup>432</sup> fenomenològica unitària [*einheitlichen phänomenologischen Blick*] vers al tot en tant que tal”.<sup>433</sup> Tal tot, com a fenomen originariàriament unitari que és fonament ontològic de la nostra existència fàctica caiguda, és la cura.

Considerant la naturalesa de l'experiència-qüestió, no es tracta que ara iniciem l'experimentació de la cura. De fet, en la mesura que és un fenomen ontològic, i en concret el relatiu al nostre comportament essencial en tant que *Dasein*: a la relació entre el nostre ser i el ser, ja des del començ de la nostra investigació hem anat escrutant-lo constantment i a poc a poc de forma implícita,<sup>434</sup> la qual cosa ha estat una preparació per tal que ara la puguem abordar més

---

<sup>430</sup> Aquesta experiència fonamental enclou tot el darrer sisè capítol de la “Primera secció”, “La cura com a ser del *Dasein*” (*ibid.*, pàgs. 240-305).

<sup>431</sup> Aquesta tretzena meditació de desenvolupament inicia l'experiència-fase de l'experiència en l'angoixa de la cura i abraça el paràgraf 39 (*ibid.*, pàgs. 240-244).

<sup>432</sup> Aquesta mirada fenomenològica [*phänomenologischen blick*] és el veure fenomenològic [*phänomenologischen sicht*] que caracteritza l'experiència fenomenològica-hermenèutica de *Ser i temps*. Precisament, preguntar-experimentar pel/el sentit del ser (que s'expressa en la nostra experiència-qüestió) és desplegar aquest mirar-veure fenomenològic. Respecte a informació rellevant, sense ànim d'exhaurir-la, sobre aquest veure ontològic, cf. II, 1.2, n. 37 i 39, pàg. 149; II, 1.2, n. 92, pàg. 160; II, 1.10, n. 377, pàg. 235-236. De manera que la revelació del ser-temps protooriginari en les seves manifestacions varies és l'assoliment d'una visió-mirada cada cop més clara a l'àmbit del ser que som, la qual té, recordem, un lligam estret, d'aquí la seva peculiaritat, amb un singular escoltar silencios.

<sup>433</sup> *Ibid.*, pàg. 240.

<sup>434</sup> Coincidim amb Vezin (cf. Vezin, F., “Notes”, *op. cit.*, pàg. 541). A més a més, això és una constatació que en l'experiència del sentit del ser, ja des del seu inici i en el seu desenvolupament, s'estan experimentant de forma implícita i prèvia i a mode guaiador-ordenador tots els fenòmens existenciaris més profunds que més endavant en



directament.

És important, de més a més, a fi de tenir ben esclarit el rumb del nostre camí ontològic, saber amb més concreció el perquè de la rellevància d'aconseguir tal unificació, de copsar-nos en la nostra integritat. Dit amb altres paraules, ens preguntem per quina raó és necessari que ara accedim a la cura. Heidegger ens dona fonamentalment dues raons: per donar cohesió a l'anàlisi existencial i intensificar l'ontologia fonamental.<sup>435</sup> Efectivament, la cura aplega essencialment els diferents fenòmens existencials que ens conformen i evita el perill que quedem escindits en una mera juxtaposició sense ordre ni concert de característiques essencials. És, com qui diu, el punt de vista des del qual podem captar-nos en tant que *Dasein* en la nostra integritat i des del nostre interior, sense el qual no tindríem la connexió entre la quotidianitat i el seu fonament ontològic, i llavors no podríem avançar ontològicament.<sup>436</sup> En aquest sentit, la cura és un esglaó clau per a l'èxit de l'experiència-qüestió, ja que esdevé el "terreny" unitari en el fons del qual haurem de cercar l'experiència-resposta: la revelació del ser-temps protooriginari. O sia: "L'anàlisi del *Dasein* que s'interna fins al fenomen de la cura ha de preparar la problemàtica ontològica-fonamental, és a dir, *la pregunta pel sentit del ser en general*".<sup>437</sup> I ho farà perquè, l'accés al fenomen de la cura, potenciarà una major transparència de "la necessària connexió entre ser i comprensió del ser"<sup>438</sup> que ja havíem experimentat intensament en l'etapa de la meditacions elementals.<sup>439</sup> Altrament dit, en la mirada en la nostra integritat ens serà més evident que "el ser sols 'és' en la comprensió d'aquell ens al ser del qual li pertany alguna cosa com la comprensió del ser".<sup>440</sup> Ara bé, ens tornem a posar en guàrdia sobre la declaració de Heidegger que l'experiència de la cura és una "preparació" per a l'ontologia fonamental. Atès que "preparar"

---

tindrem una experiència explícita: la cura i la seva essència, la temporalitat-temporeïtat, i en darrer terme, el ser. Altrament dit, el que fem en l'experiència-qüestió és aclarir el coneixement preontològic de la unitat de comprensió que ja som.

<sup>435</sup> Estem d'acord amb García Norro, partint de la nostra consideració que ja estem duent a terme l'ontologia fonamental, que aquest capítol sisè que tanca la "Primera secció" de *Ser i temps* permet internar-nos en l'ontologia fonamental que ocuparà la segona i última secció publicada d'aquest llibre. Cf. García Norro, J. J., "El cuidado com el ser del *Dasein* (§§39-44)", a: R. Rodríguez (ed.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger...*, op. cit., pàg. 167.

<sup>436</sup> En aquesta direcció, de forma molt clara García Norro comenta que sense una visió integral del *Dasein* com un tot, no estaria fonamentat el pas a la "Segona secció" de *Ser i temps*, i tindríem únicament una anàlisi descriptiva i no ontològica. En les seves paraules: "sense aquesta visió integral del *Dasein*, l'anàlisi no seria com, pretén Heidegger, una anàlisi preparatòria del fonament ontològic i no estaria en disposició de mostrar que la temporalitat és el fonament ontològic del *Dasein*" (García Norro, J. J., "El cuidado como el ser del *Dasein* (§§39-44),", op. cit., pàg. 168). Cal, d'acord amb la nostra lectura, però, fer una remarca: tot i que és cert que sense la cura no és possible que ens enfondim en la nostra temporalitat, i d'aquesta forma no hi ha un pont de connexió amb la "Segona secció", això no vol dir que la investigació de la "Primera secció" no sigui ontològica, ja que ja hi ha experiència del sentit del ser, si bé dèbil i tàcita abans d'accedir al tot de la cura. Segons el nostre parer, llavors, seria millor dir que sense la visió integral del *Dasein* com un tot l'anàlisi de *Ser i temps* no avança ontològicament, no pot intensificar l'experiència ontològica i arribar a l'experiència-resposta a les darreries de la "Segona secció".

<sup>437</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 243.

<sup>438</sup> *Ibid.*, pàg. 244.

<sup>439</sup> Cf. II, pàgs. 140-258; i a propòsit d'un moment intens, cf. I.2, 150-163.

<sup>440</sup> *Ibid.*

ens sembla un terme poc precís i ambigu tocant a la naturalesa de la nostra experiència, per raó que pot fer la impressió que l'analítica sols sigui un pas que contribueixi a un altre pas posterior que seria el de l'experiència del sentit del ser. Però com ja havíem defensat en les meditacions elementals,<sup>441</sup> per a nosaltres aquest caràcter preparatori de l'analítica del *Dasein* sols és acceptable si s'entén “preparar” com a desenvolupar, a saber, si es concep que l'analítica des de l'inici és ontològica en el sentit que ja desenvolupa i va donant resposta progressivament a la pregunta pel sentit del ser.

En vista d'això, l'analítica, gràcies a l'experiència de la cura, permetrà que incrementem l'experiència del sentit del ser, no sols, que ens disposem per a una etapa posterior d'experiència del sentit del ser. Aquesta ambigüitat en la terminologia<sup>442</sup> contrària a la “unitat de comprensió del ser” suscitada inicialment, ens fa pensar que Heidegger desconsidera de vegades la relació essencial entre l'ontologia del nostre ser i del ser. Això a causa de la influència negativa de la confusió ontològica contra la qual ha de lluitar permanentment la seva investigació ontològica-fenomenològica, malgrat que justament és gràcies a les meditacions amb el seu text que captem el caràcter unitari d'ambdues ontologies, o sia, en virtut que ja des de l'inici en la nostra lectura de *Ser i temps* aflora tàcitament el ser-temps protooriginari en el dedins del nostre ser.

Aquest progressiu aflorament-revelació del ser és paral·lel a l'increment de comprensió del ser que estem duent a terme i que ens porta ara a posar atenció a la cura. Una comprensió que, com ja havíem considerat, és a fons un escoltar la veu del ser en tant que manifestació seva. Precisament, una nota del *Hüttenexemplar* just abans que ens internem en la cura ens fa avinent d'això: “aquesta comprensió [ha d'entendre's] com a escoltar”.<sup>443</sup> D'acord amb la nostra lectura, el missatge és clar, aquesta mirada fenomenològica que hem d'assolir no és res més que un major afinament de l'escoltar silencios a la cura quant a manifestació de la veu del ser.

Abans de començar, però, una precaució metodològica:<sup>444</sup> no sucumbir a l'estat interpretatiu de la dimensió pública de l'un. Perquè recordem, aquesta mirada fenomenològica cap al nostre ser no té res a veure amb una experiència quotidiana lligada a mode de representació amb als ens presents, ni amb una reflexió immanent, com tampoc amb una idea prèvia de l'home. En general, no és una experiència d'un ens intramundà, fonamentalment per raó que el nostre ser

---

<sup>441</sup> Cf. 1.1.1, n. 12, pàg. 261.

<sup>442</sup> Certament, en les meditacions elementals ens hem adonat que l'expressió de Heidegger no concorda a vegades amb l'experiència que suscita, mostrant una negligència respecte la “unitat de comprensió del ser”. A l'equador de les meditacions elementals entenent l'analítica com a “provisional” (cf. II, 1.6, pàg. 201-210) i “preparatòria” (cf. 1.6, n. 260, pàgs. 204-205 [tant nota com pàgines]), com també de forma molt visible en el redactat del pla del tractat (cf. 1.12, pàgs. 255-258) i a la primera meditació de desenvolupament (cf. 1.1.1, pàgs. 261-262).

<sup>443</sup> *Ibid.*

<sup>444</sup> És permanent al llarg del curs de l'experiència en tant que experiència fenomenològica. Com assevera Heidegger en la nostra desena meditació elemental (cf. II, 1,10, pàg. 243; cf. també II, 1.9, pàgs. 228-239): “[...] el punt de partida de l'anàlisi, com l'accés al fenomen [al ser] i la penetració a través dels encobriments dominants requereixen una particular precaució” (*ibid.*, pàg. 49) [claudàtors de l'autor].

no és un ens dins del “món”. Si volem avançar, hem d’estar preparats i “no ha de sorprendre’ns que allò conegut en el saber ontològic li sembli estrany a l’enteniment comú quan ho relaciona amb l’únic que li és ònticament familiar”.<sup>445</sup> En aquest sentit, ens toca esforçar-nos per estar al marge de qualsevol valoració òntica quotidiana del procés que estem seguint. Indubtablement són totalment rars al coneixement òntic accessible en el món quotidià, i en el fons, al nostre *Dasein* quotidià-caigut, els guanys ontològics que hem fet per mor de l’experiència-qüestió. De manera que no ens ha de sorprendre la fressa reticent de l’enraonia de l’un que ressona en el nostre dedins, sinó que ha de ser un estímul per a fer-lo més transparent. A propòsit d’això, el filòsof alemany ens informa que com que l’experiència del nostre ser com a cura s’allunya tant del coneixement tradicional òntic relatiu a què és l’home, més endavant (en la nostra següent meditació) “es farà necessària, doncs, una comprovació preontològica de la interpretació existenciària del *Dasein* com a cura”.<sup>446</sup> Aquesta ‘comprovació’ sols tindrà la funció d’apaivagar en nosaltres i en els altres la idea que la cura és un pur invent.

Amb vista del que acabem de dir, la mirada-experiència que hem d’assolir ha de transparentar més intensament el nostre ser, i fer-ho, diguem-ne, des del nostre dedins, en una experiència que brolli del nostre mateix ser. Com expressa Heidegger:

Serà possible posar de tal manera unitàriament de relleu el ser del *Dasein* que, *des d’ell*, es pugui comprendre l’essencial cooriginarietat de les estructures mostrades, i les seves corresponents possibilitats existenciàries de modificació?<sup>447</sup>

Aquesta experiència d’accés al nostre ser des del nostre ser per a captar la cura, la totalitat estructural que ens conforma, exigeix que s’activi un estat d’ànim nostre en què som: la disposició afectiva de l’angoixa [*Angst*].

L’angoixa, en tant que possibilitat de ser del *Dasein*, juntament amb presentar al *Dasein* mateix en ella obert, presenta també el fonament fenomènic per a la captació explícita de la totalitat originària del ser del *Dasein*. Aquest ser es revelarà com a cura.<sup>448</sup>

Així les coses, ja des del principi, hem de fer-nos la idea que l’experiència de la cura sols podrem efectuar-la si, per dir-ho així, ens angoixem. Tanmateix, d’entrada, ens hem de treure del cap d’entendre-la com un fenomen psicològic pel fet que és una disposició afectiva eminent. I és que Heidegger no ens està dient de cap manera que cal que entrem en un estat de malestar profund,

---

<sup>445</sup> *Ibid.*, pàg. 243.

<sup>446</sup> *Ibid.*

<sup>447</sup> *Ibid.*, pàg. 241 [cursiva de l’autor].

<sup>448</sup> *Ibid.*, pàg. 242.

ahora físic i psíquic, temorosos d'un perill imminent, o en alguna estat paorós o alguna cosa per l'estil. El que ens diu és que per a obrir-nos al nostre ser com a cura ens és menester que modifiquem el nostre ser, que ens disposem afectivament d'una altra manera i així compreguem diferentment. No obstant, cal destacar que la irrupció de l'angoixa no depèn de la nostra voluntat i és infreqüent naturalment en la nostra forma de ser quotidiana de l'un, bé que això no li treu importància com a font bàsica d'obertura transparent al nostre ser.

[...] la infreqüència fàctica [*faktische Seltenheit*] del fenomen de l'angoixa no pot, no obstant això, sostreure-li l'aptitud per a assumir una funció metodològica *fonamental* en l'analítica existenciària.<sup>449</sup>

Per tant, hem de tenir ben present que a pesar del seu caràcter insòlit, aquest estat d'ànim té una funcionalitat metòdica<sup>450</sup> crucial en l'avenç de l'experiència-qüestió: obrir el nostre ser (la cura) que queda encobert en el domini de l'estat interpretatiu públic de l'un.

---

<sup>449</sup> *Ibid.*, 252-253.

<sup>450</sup> La importància de la funció metodològica de l'angoixa a *Ser i temps* és subratllada per Adrián, i no sols com a via d'accés al nostre ser propi, sinó també com a xarnera que articula de forma interna l'experiència de la cura (final de la 1a secció) i la de la temporalitat (2a secció) que seguirà. Cf. Adrián, J., *Guía de lectura de Ser y tiempo* (vol. 1), *op. cit.*, pàgs. 316-323, així com Adrián, J., *Heidegger y la genealogía...*, *op. cit.*, pàgs. 465-486. En aquesta línia, nosaltres sostenim que l'angoixa és la disposició afectiva que ens transparenta intensament el nostre ser, de manera que és la via d'avenç en l'experiència del sentit del ser.

## 2.2

### Meditació 13: L'experiència angoixant de la cura (primera fase)<sup>451</sup>

L'activació de l'angoixa sols la podem realitzar des de la caiguda, tot i que naturalment, des d'una caiguda experimentada existenciàriament a la manera com hem fet: des de i en l'experiència de la caiguda. Com ens diu el filòsof de la Selva Negra, “amb la finalitat d'apropar-nos al ser de la totalitat del tot estructural, prendrem com a punt de partida les anàlisis concretes de la caiguda que acabem de desenvolupar”.<sup>452</sup> D'acord amb això, tot i que hem de partir de l'experiència existenciària anterior no en tindrem prou amb aquesta, caldrà, a més a més, experimentant la caiguda des de i en l'angoixa accedir al fons ontològic d'aquella i que se'ns reveli el nostre ser com a cura: l'essència del ser-en-el-món quotidià.

Heidegger ens explica que quan l'angoixa se'ns desvetlla ens submergim de forma transparent en els fons fonamental de la caiguda. El resultat d'aquesta visió és el discerniment més pur i contundent que quotidianament ens trobem en la caiguda tot absorbits en el “món”. Així, constatem que estem fugint constantment de nosaltres mateixos i que “en aquesta fugida el *Dasein* [nosaltres] justament *no* es posa davant si mateix”.<sup>453</sup> En definitiva, resplendeix la nostra existència impròpia: la fugida encobridora davant el nostre si-mateix essent l'un-mateix. Al mateix temps, emperò, advertim que tan sols, de fet, podem fugir de nosaltres-mateixos si prèviament i de forma essencial estem oberts originàriament al nostre propi ser del qual fugim; en paraules de Heidegger: “Tan sols en la mesura en què el *Dasein* és portat per essència ontològicament davant de si mateix pel seu propi estat d'obertura, *pot* també fugir *davant* de si mateix”.<sup>454</sup> Conseqüentment, talment com ja havia passat,<sup>455</sup> ara en la immersió en l'angoixa fem cabal amb més intensitat que realment ja estem originàriament davant de nosaltres mateixos, per bé que tal estat està cobert-ocult, per la qual cosa ens és necessària la recuperació de la nostra situació originària de ser. Dit altrament: en la forma de ser quotidiana estem privats del que som pròpiament perquè en fugim, de manera que no ens és possible poder ser nosaltres pròpiament; no obstant això, aquest fugir és possible, i per tant rep el seu fonament, per l'existència ja d'una obertura originària al nostre ser, el que ens és propi.

Heidegger, tot seguit, ens aclareix que aquesta obertura del ser si-mateix del qual fugim és el ser-en-el món: “*El davant-de què de l'angoixa [Das Wovor der Angst] és el ser-en-el-món*”

---

<sup>451</sup> Aquesta tretzena meditació comprèn el paràgraf 40 (Heidegger, M., GA 2, pàgs. 245-252).

<sup>452</sup> *Ibid.*, pàg. 245.

<sup>453</sup> *Ibid.*

<sup>454</sup> *Ibid.*

<sup>455</sup> En l'onzena meditació, la relativa a la caiguda de l'un, ja vam entreveure el ser propi subjacent i originari a la nostra existència impròpia (cf. 1.4.2, pàgs. 366-370).

*en tant que tal*'.<sup>456</sup> En aquí arribem en el primer moment de l'experiència de la cura: en la comprensió i conceptualització del ser-en-el-món com allò on rau el nostre ser propi, el ser si-mateix, i allò davant del qual fugim quotidianament. I amb això, ja entreveiem que en el fons del ser-en-el-món hi hem de trobar la cura.

Dins de l'òntic 'lluny de' [*ontischen 'weg von'*] que es troba el donar l'esquena [*Abkehr*] en tant que tal, el davant de què de la fugida [*Wovor der Flucht*] pot ser *comprès i conceptualitzat* en una tornada cap enrere fenomenològicament interpretativa [*phänomenologisch interpretierend 'Hinkehr'*].<sup>457</sup>

Recolzant-nos amb el fragment de Heidegger, és net que aquest primer pas en l'experiència de la cura és una interpretació fenomenològica regressiva<sup>458</sup> que ens permet portar a concepte el fondo ocult i estrany del nostre ser: el ser-en-el-món. Però hem de ser cauts de no malentendre la conceptualització que ens exigeix l'obertura que ens ocasiona l'angoixa, per raó que no apunta en absolut al món pres com un mer objecte de reflexió. És a dir, "no es tracta que primer es prescindiï reflexivament de l'ens intramundà i es pensi tan sols el món, davant del qual sorgiria l'angoixa".<sup>459</sup> En comptes d'això, és l'angoixa, ella mateixa, com a forma de ser que som, que obre el nostre ser a si mateix. Això és una mostra de la no-voluntarietat de l'experiència-qüestió, tot i que alhora exigeixi una elecció especial d'apropiació. I és que la cerca de la cura no consisteix en un procés ordenat i planificat a nivell conceptual i totalment controlat per nosaltres per tal que despunti l'angoixa. Més aviat el text heideggerià suscita que irrompi l'angoixa sense apel·lar a la nostra voluntat, i és així com flueix tot el curs de l'experiència-qüestió: al despertament progressiu de l'obertura al nostre ser des de i en el nostre ser i alhora en concomitància del ser. En coherència amb això, sostenim que el filòsof alemany s'adreça des de l'inici de les meditacions al nostre ser, i no a nosaltres com a subjectes, la qual cosa fa comprensible que l'experiència-qüestió vagi avançant sense el protagonisme de la nostra voluntat. Amb altres paraules, estem convençuts que *Ser i temps* no parla a l'home entès des de la perspectiva antropològica tradicional, ja que des d'aquesta superficialitat conceptual no flueix l'experiència-qüestió. En el si d'aquesta, diferentment, estem ometent allò impropï de nosaltres, els nostres volers i filies de caire òntic, i ens dirigim al nostre fons essencial, al nostre ser-si-mateix, tot exhortant-lo que s'obri a ell mateix.

A dir veritat, aquesta singular no-voluntarietat es posa de manifest en el fet que "l'angoixa

---

<sup>456</sup> *Ibid.*, pàg. 247.

<sup>457</sup> *Ibid.*, pàg. 246 [cursiva de l'autor].

<sup>458</sup> Naturalment, aquest "moviment" comprensiu regressiu té les arrels en la circularitat fenomenològica-hermenèutica essencial al nostre ser.

<sup>459</sup> *Ibid.*, pàg. 249.

pot sorgir en les situacions més anodines [*in de harmlosesten Situationen*];<sup>460</sup> en efecte, pot aflorar en la situacions més irrisòries i impensades. Això, naturalment, no vol dir que no requereixi una preparació que ens hi disposi, com ara la lectura del text de *Ser i temps*. Justament és aquesta cèlebre obra la que ens incita a l'experiència ontològica, però no adreçant-se a la nostra voluntat a fi que planifiqui el seu curs, sinó al nostre ser per tal que de mode necessari s'obri a si mateix. Segons aquest parer, el text heideggerià és, per a nosaltres, justament l'incentiu perquè nosaltres ens internem en l'angoixa.

A resultes d'aquest primer moment experimental, en comprendre més intensament l'existència del nostre ser si-mateix ocult per l'un-mateix, ens comencem a preocupar més per la nostra propietat de ser, o sia, comencem a entendre en el si de l'un que aquella és valuosa i digne de ser encaçada, i per tant, que és absurd fugir-ne.<sup>461</sup> Així mateix, aquest gir comprensiu es produeix alhora amb un procés de dilucidació de la confusió pròpia de la forma de ser quotidiana entre l'angoixa i la por.

L'elaboració d'aquesta disposició afectiva fonamental [l'angoixa] i la caracterització ontològica d'allò obert [la cura] en ella en tant que tal, arrencarà del fenomen de la caiguda i delimitarà l'angoixa davant del fenomen afí de la por [...]<sup>462</sup>

És palmari que si la confusió que equipara ambdós fenòmens està fundada en el tancament ontològic de la nostra existència impròpia, que l'obertura ontològica ocasionada per la irrupció de l'angoixa es faci en paral·lel a una dissolució de tal confusió. Semblant aclariment ens condueix a veure que la por és l'estat d'ànim dominant en la nostra forma de ser quotidiana i precisament font de neutralització de l'activació de l'angoixa. En concret, una fugida òptica, una fugida davant un ens present, intramundà, que ens causa temor, ja que creiem que ens pot danyar; en efecte, "l'única amenaça 'temible' [*furchtbar*], l'amença descoberta en la por, prové sempre d'un ens intramundà".<sup>463</sup> Tal estat paorós quotidià nodreix l'aversion esquivadora enfront el nostre si-mateix, la qual busca contínuament de neutralitzar a mode d'aquietament tot el que ens angosta.<sup>464</sup> D'aquesta forma, ens encega, que no ens permet ser transparents a la nostra

---

<sup>460</sup> *Ibid.*, pàg. 251.

<sup>461</sup> En sintonia amb Adrián, creiem que l'angoixa desenvolupa un paper crucial semblant en la filosofia de Heidegger com la serenitat grecoromana en la filosofia antiga: el de superar la situació de des-preocupació per a un mateix per a fer possible la mirada vers nosaltres mateixos (cf. Adrián, J., *Guia de lectura de Ser y tiempo* (vol. 2), *op. cit.*, pàg. 197). Aquesta atenció vers nosaltres mateixos cada cop més profunda en el si de l'angoixa és el que, al llarg de les meditacions, articula des de l'inici el desenvolupament progressiu de l'ontologia fonamental. Per aquest motiu, a diferència d'Adrián que sosté que l'hermenèutica de si es du a terme en la "Segona secció", nosaltres creiem que ja està activa en la primera (cf. 1.4.2, n. 395, pàg. 361-362).

<sup>462</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 242 [claudàtors de l'autor].

<sup>463</sup> *Ibid.*, pàg. 247.

<sup>464</sup> Aquesta neutralització constant quotidiana és exemplificada molt il·lustrativament per Greisch: "Aquesta reacció de fugida pot expressar-se ne el fet de prendre un 'calmant' per sostreure's a l'angoixa" (Greisch, J., *Ontologie et*

responsabilitat davant la càrrega a la qual estem llançats.<sup>465</sup> Al mateix temps, aquesta mateixa transparència enfront la por que neix de l'angoixa mateixa, ens possibilita que puguem contrastar-les i constatem que són estats d'ànim totalment distints. Perquè, molt diferentment, en l'angoixa no fugim d'un ens present i intramundà, és a dir, “el donar-se l'esquena propi de la caiguda tampoc és un fugir que estigui fundat en una por davant un ens intramundà”,<sup>466</sup> sinó fugim d'un ens que té la nostra forma de ser, que som nosaltres, del nostre ser per mor de l'angoixa que ens ocasiona.

Al mateix temps, des d'aquest primer moment d'immersió en l'angoixa podem esclarir l'angoixa mateixa. Esclarir el per què l'aparèixer d'aquesta disposició afectiva fonamental és una irrupció anàloga a un desvetllament. Ja hem vist que majoritàriament aquest estat d'ànim resta encobert, com si estigués adormit, essent fonament, tot cedint el protagonisme a la por, de la fugida de la caiguda. Segons això, llavors l'existència impròpia comporta una experiència latent permanent de l'angoixa en el seu mode adormit en què destaca dominant, però, la por. D'aquí que acabem tenint plena consciència que l'angoixa queda en la quotidianitat coberta-tapada per la por i que és aquesta angoixa coberta-adormida el motor de la caiguda. De forma adormida o originària, doncs, l'angoixa sempre està funcionant tot fent-nos experimentar originàriament el que som de forma encoberta en tant que quotidians-caiguts descoberts. Aleshores es consolida més la idea que la por que s'articula en la relació de la nostra vida quotidiana impròpia relativa als amenaçants ens intramudans és possibilitada de forma encoberta per aquesta obertura originària que experimentem i som essent angoixa. L'activació de l'angoixa que es produeix en l'estat de desplegament actual de l'experiència-qüestió respon doncs al desencobriment-despertar de l'angoixa que roman encoberta-adormida en què obrint-se el nostre ser a si mateix es neutralitza la por. Aquesta constatació experimental consolida les sensacions a la primeria de les meditacions<sup>467</sup> sobre el despertar de l'experiència-qüestió. No és d'estranyar, tanmateix, la coincidència, pel fet que, realment, i ara em fem cabal, en el fons ja tant l'inici com el desenvolupament precedent de l'experiència-qüestió són el resultat d'un desvetllament gradual de l'angoixa. Tanmateix, si ara, a diferència del curs meditatiu anterior, l'angoixa ha passat a primer pla es deu al fet que en aquesta etapa de meditació l'angoixa ha incrementat sobtadament i exerceix un paper liderant en l'obertura del nostre ser.

---

*temporalité*, *op. cit.*, pàg. 180). No obstant, al que ens empeny l'experiència-qüestió és justament a veure clarament que l'afecció és el nostre ser, i que si l'ometem, fugim de nosaltres.

<sup>465</sup> Com expressa clarament Lara: “Allò peculiar d'aquesta disposició anímica [temple anímico], no obstant, és que tal temor encega d'alguna mesura i el treu a un de si, per la qual cosa no permet descobrir allò al qual tot afecte apunta en major o menor intensitat: la facticitat autoresponsable del estar essent allí” (Lara, F. de, “El ser-en como tal (§§28-38)”, *op. cit.*, pàg. 149).

<sup>466</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 247.

<sup>467</sup> Cf. II, 1.1, pàgs. 141-142 i 144-145.



Seguint aquesta immersió en l'angoixa, el pensador alemany ens informa que la nostra visió ha d'arribar a tal finesa que hem de veure que "en el davant de què de l'angoixa es revela el 'no és res, no és enlloc'".<sup>468</sup> D'acord amb la nostra lectura, en aquí transitem al segon moment de l'experiència de la cura, on el no-res passa ser el protagonista pel fet que se'ns fa patent el no-res com a fons essencial del ser-en-el-món (avantsala de la cura) en tant que ser propi, això és, el caràcter de no-res del ser-en-el-món en tant que el nostre ser, i correlativament, dels ens que compareixen des de i en el nostre ser. És cert que Heidegger és conscient que el nostre estat crític comprensiu causat per l'augment gradual de la identificació de la confusió ontològica junt amb l'actual descoberta de la nul·litat essencial de tot el que és, ens sumeix en una crisi de grans dimensions, o sia, una crisi existencial. Aquesta es manifesta d'una manera específica en el desinterès que neix respecte tot allò relatiu a l'àmbit significatiu referent als ens i als nostres interessos quotidians. De cop, la nostra comprensió s'altera profundament perquè passa a segon pla el determinat, l'ens, i ocupa el primer pla l'indeterminat no-significatiu del nostre ser que és la naturalesa constituent de l'anhelada totalitat ontològica de la nostra existència fàctica caiguda: la cura. Això fa que ara mateix veiem que si en el primer moment experimental se'ns revelava la cura com a ser-en-el-món del qual fugim, ara se'ns desvela com a no-res. Tanmateix, això no vol dir que haguem experimentat pròpiament la cura, ja que tant el ser-en-el-món i el no-res són constituents essencials de la cura que, per dir-ho així, hi subjauen i no ens en donen la seva concreció específica. A més a més, entre el ser-en-el-món i la cura es presenta una diferència clau a nivell d'originarietat de ser, atès que malgrat captem que el ser-en-el-món és no-res, aquest darrer, com experimentem en el present segon moment, n'és el seu fons essencial.

De conformitat amb el que hem dit, en tant que allò davant del qual ens angoixem és el món, i el món i el no-res estan estretament units, aleshores en l'angoixa despertada es transparenta el nostre ser-en-el-món com a relació essencial entre no-res i món.

El que oprimeix [*was beengt*] no és això o allò, però tampoc el és-allí en el seu conjunt, a la manera d'una suma, sinó la possibilitat d'allò a la mà en general, és a dir, el món mateix.<sup>469</sup>

Aquest no-res que inunda la nostra comprensió no l'hem d'entendre com un no-res òntic, a saber, com un no-res entès negativament. Que el món ens comparegui com a no-res no vol dir que compreguem les coses i nosaltres com absència d'ens, com a negacions dels ens. Al contrari, el no-res se'ns destaca, i això degut a l'obertura de l'angoixa, des d'una altra visual com a fenomen originari i positiu: com a essència no-òntica de l'ens que constitueix el món que forma part del

---

<sup>468</sup> *Ibid.*, pàg. 248.

<sup>469</sup> *Ibid.*

ser del *Dasein* com a ser-en-el-món. Al mateix temps, semblant caràcter de no-res del món que som en el mode de ser-en avala la nostra visió del ser com a no-res originari. Ja que el no-res del món i del nostre ser són expressió de la manifestació del no-res del ser, d'un no res més pregon que expressa el ser en tant que tal: el temps protooriginari.

Tot seguit, davant per davant del no-res del món podem ser capaços de confrontar la incomoditat de l'angoixa davant del nostre ser amb la comoditat que resulta del cobriment d'aquesta angoixa en l'un. D'una banda, empentats per l'angoixa sortim de l'aixopluc còmode de la familiaritat i comoditat de la comprensió quotidiana, i aproximant-nos a la cura, tot estant aïllats com a ser-en-el-món i sense cap ancoratge òntic, ens inquietem i ens sentim que romanem fora de casa abocats a l'estranyesa<sup>470</sup> [*Umheimlichkeit*]. D'altra banda, al mateix temps, ens és plenament manifest que estàvem instal·lats en la impropietat de la caiguda, en la qual ens sentíem protegits a casa, ben tranquils i còmodes. Amb aquest contrast palesem com les possibilitats existenciàries, siguin pròpies o impròpies, resulten del desplegament a nivell de contingut d'estructures conegudes ja preontològicament a nivell formal. En aquest cas: veiem com el ser-en en tant que habitar en... que caracteritza la nostra existència a nivell formal es fa visible existenciàriament a manera impròpia com a 'ser-a-casa' ["Zuhause-sein"], i pròpia quan el "el ser-en cobra el 'mode' existenciari del *no-a-casa*<sup>471</sup> [*Un-zuhause*]"<sup>472</sup>. A resultes d'això encara podem albirar més netament de què i a on fugim realment en la caiguda, i així aprofundir més en la visió de la cura. I és que, en veritat, en la caiguda fugim del no-ser-a-casa, d'estar fora de lloc del nostre habitatge, del no estar còmodes, o sia, del nostre ser propi o ser si-mateix, d'aquí que ens aixopluguem en la impropietat de l'ocupació de l'un. És, de fet, una evasió davant l'estranyesa que ens constitueix essencialment com a *Dasein*, del nostre ser-llançat i la responsabilitat que tenim respecte el nostre ser. Per la qual cosa ens acreix la impressió de la importància d'assumir l'estranyesa, ja que aquesta actitud és equiparable a l'assumpció pròpia del nostre ser. D'aquesta forma, en aquesta transparència davant de la fugida de la caiguda, de la

---

<sup>470</sup> Hem optat per traduir *Umheimlichkeit* per "estranyesa", ja que ens sembla que és un terme que transmet amb claredat el caràcter terrible de l'angoixa, l'estat de malestar provocat per ser estrany a les coses familiars de l'estatge habitual, per ser en un lloc estrany, per l'estar fora de tot lloc, pel no tenir morada, pel no tenir on estar... Cal tenir en compte, a més, que *heimatlos* es tradueix en alemany com "apàtrida". No ens semblen clares les traduccions "desazón" (Rivera, pàg. 207) i "inhospitalidad" (Gaos, pàg. 209). La primera perquè amb "desazón" no veien l'estranyesa d'aquest neguit o frisança que ens troben en el si de l'angoixa; la segona perquè, tal com diu Rivera, no es refereix al nostre estar fora de lloc sinó al caràcter del lloc (cf. Rivera, J. E., "Notas del traductor", *op. cit.*, pàg. 478).

<sup>471</sup> Unes línies més amunt Heidegger havia fet referència a *Nicht-zuhause-sein*. Per exemple Rivera, Volpi i Stambaugh tradueixen de la mateixa forma les dues expressions alemanyes, *Un-zuhause* i *Nicht-zuhause-sein*. Nosaltres, però, tot i que creiem que en el context conserven el mateix significat, "el fet de trobar-se estrany fora de casa", els traduïm diferent de forma literal, talment com fan per exemple Gaos i Macquarrie-Robinson, per la qual cosa, si els fem servir, els usarem distintament. Així doncs: *Un-zuhause* com a "no-a-casa" i *Nicht-zuhause-sein* com a no-ser-a-casa.

<sup>472</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 251.

fugida respecte a nosaltres mateixos, justament ens aproximem a una inspecció més profunda del nostre ser propi. Així ens preparem més bé per tal que, més endavant, quan l'angoixa sigui prou intensa, puguem ser de forma efectiva pròpiament, i llavors amb certesa “[...] l'angoixa porta al *Dasein* de tornada del seu caigut absorbir-se en el ‘món’”.<sup>473</sup>

Aquestes consideracions ens obliguen a fer una remarca sobre la relació entre la comprensió i l'acció en el curs de la nostra experiència-qüestió. Si hem dit fa un moment que l'efectuació de la forma de ser pròpia, i per tant de l'apropiació originària del nostre ser, necessita d'una intensificació major de l'angoixa, i amb això de la comprensió que hi està estretament lligada, és perquè assumim que cal diferenciar en l'experiència-qüestió dues fases: la comprensiva i la de l'acció. D'acord amb això, l'acció, el fet de comportar-nos existencialment de forma pròpia, de, per dir-ho així, viure assumint les possibilitats de ser que som, sols es produeix quan l'angoixa i la comprensió assoleixen una aguda intensitat, la qual cosa també implica, com ja intuïem, l'aparició d'algun esdeveniment determinant. En aquest sentit, en l'estat actual ens trobem en les darreries de la fase comprensiva, per la qual cosa encara la comprensió no és prou potent per desencadenar una canvi de forma de viure d'acord amb el comprès: l'existir pròpiament.

Continuant amb el camí meditatiu, però, no hem de pensar que l'estranyesa sols ens empaita, ens constreny, és a dir, que està activa quan hem despertat l'angoixa, quan veiem transparentment que fugim de l'estranyesa. De fet, en tant que existim, el no-ser-a-casa sempre ens amenaça i ens persegueix, esdevenint la condició de possibilitat de la forma de ser quotidiana-caiguda. Evidentment, aquesta amenaça està lligada essencialment al funcionament passiu de l'angoixa, ja que l'estranyesa i l'angoixa són dos fenòmens indissociables en la mesura que l'angoixa, sigui passiva o activa, sempre es produeix per l'estar fora de lloc relatiu al nostre ser propi. A més a més, i de forma coherent com advertíem amb l'angoixa, experimentem que “el *no-a-casa* ha de ser concebut ontològic-existencialment com el fenomen més originari”.<sup>474</sup> Que la comoditat de ‘ser-a-casa’ de la forma de ser quotidiana com a caigut donar l'esquena al no-ser-a-casa depèn en el fons del caràcter originari d'aquest últim, a saber, que el ser-en-el-món aquietat-familiaritzat (la caiguda) és un mode derivat de la l'estranyesa del *Dasein*.

D'acord amb el nostre punt de vista, des del camí fressat podem valorar l'avenç, pel que fa a la intensitat de l'experiència-qüestió, que ens han aportat els dos primers moments de l'experiència de la cura. Potser el guany més clar es troba en l'assoliment d'una major transparència-comprensió de l'experiència de la caiguda feta en la meditació anterior, i gràcies a això un aprestament més agut per poder ser més endavant nosaltres-mateixos i des de i en aquest estat de

---

<sup>473</sup> *Ibid.*

<sup>474</sup> *Ibid.*, pàg. 252.

ser obtenir l'experiència-resposta.

El tercer moment de l'experiència de la cura està relacionada amb el discerniment d'un altre carés de l'angoixa. Ja que "l'angoixa no és sols angoixa davant... [*Angst vor...*], sinó que, com a disposició afectiva, és al mateix temps *angoixa per...* [*Angst um...*]"<sup>475</sup> Certament, no sols ens angoixa activament l'estar davant del no-res del món, o sia, el nostre ser propi, sinó el *factum* d'estar referits essencialment al no-res del nostre propi poder-ser-en-el-món. Quan passa això, llavors l'angoixa "llança al *Dasein* de tornada cap allò pel qual ell s'angoixa, cap al seu propi poder-ser-en-el-món".<sup>476</sup> En efecte, angoixats som sensibles al fet que existir és dur a terme possibilitats de ser llançades en relació a les quals tenim la responsabilitat d'apropiar-nos-les, de fer-les nostres. De manera que comprenem que la nostra existència pròpia depèn de l'actitud que tinguem portant a terme les nostres possibilitats de ser. En aquest sentit veiem com es fa visible de forma intensa en el contingut existencial la idea formal d'existència, l'haver-de-ser que és *ser-sempre-meu*: independentment del poder-ser que realitzem, sempre és nostre d'alguna manera, pròpia o impròpiament, i depèn de nosaltres que ens el fem nostre amb propietat, que siguem propis. En aquí rau el nostre àmbit lliure d'acció necessari per a la realització exitosa de l'experiència-qüestió. Si bé la irrupció de l'angoixa no és voluntària, sí que l'efectuació de l'apropiació del nostre ser transparentada com a necessària en l'angoixa depèn de la nostra especial lliure elecció<sup>477</sup> conduïda, naturalment, per la inclinació del ser.

Segons això, en l'angoixa se'ns posa de manifest la nostra llibertat, ja que "porta al *Dasein* davant el seu ser lliure per a... (*propensió in...*) la propietat del seu ser en tant la possibilitat que ell és des de sempre",<sup>478</sup> això és, davant l'alternativa lliure d'elegir apropiat-nos o no del nostre ser.<sup>479</sup> Cal remarcar, però que Heidegger ens diu que ja tenim una propensió, una inclinació natural cap a la nostra propietat de ser, i que la llibertat, com qui diu, l'enfortiria. Per a nosaltres, això és coherent amb el fet que en virtut de la nostra estructura ontològica resultant de la manifestació del ser, estem inclinats per aquest mateix a transcendir-nos a nosaltres mateixos per a ser propis de forma lliure.<sup>480</sup> A part d'això, ara, per primera vegada veiem amb plena claredat

---

<sup>475</sup> *Ibid.*, pàg. 249.

<sup>476</sup> *Ibid.*

<sup>477</sup> Efectivament, com expressa Grondin, "ser lliure significa que nosaltres no estem fixats en realitat, que nosaltres més bé hem d'assumir-nos com un projecte, un futur que nosaltres podem obrir per nosaltres mateixos" (Grondin, J., "The ethical and young hegelian motives in Heidegger's hermeneutics of facticity", *op. cit.*, pàg. 348).

<sup>478</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 250.

<sup>479</sup> En aquest sentit estem d'acord amb Greisch que "sense angoixa, no hi ha llibertat, i recíprocament!" (Greisch, J., *Ontologie et temporalité*, *op. cit.*, pàg. 234).

<sup>480</sup> Sintonitzem, doncs, amb Han-Pile tocant a l'interès que té aquesta caracterització de la llibertat com a "propensió" cap a la propietat, ja que justifica la inclinació cap a la propietat que capacita al *Dasein* a resistir la caiguda. Ara bé, com exposa l'autora això comporta controvèrsia respecte el perquè llavors hauríem de ser propis, del perquè de la llibertat d'apropiació, si en el fons ja estem inclinats de forma essencial cap a la propietat. Cf. Han-Pile, B., "Freedom and the 'Choice to Choose Oneself' in *Being and Time*", *op. cit.*, pàgs. 294-295.

que la nostra vida quotidiana d'índole òntica no és lliure, sinó que el reialme de la real llibertat pertany a la dimensió del ser a la qual pertanyem.<sup>481</sup> I oberts al nostre ser, ens trobem en l'alternativa lliure de suportar o no la seva càrrega, d'escollir-nos o no; tal com expressa Heidegger: “L'angoixa revela en el *Dasein* l'estar bolcat cap al més propi poder-ser, és a dir, revela el ser lliure per a la llibertat d'escollir-se i apoderar-se de si mateix [*das Freisein für die Freiheit des Sich-selbst-wählens und -ergreifens*]”.<sup>482</sup>

Però encara hem de matisar una mica més la doble estructura de la llibertat<sup>483</sup> que se'ns desvela, ja que és un “ser lliure per a la llibertat d'elegir-se a si mateix”, la qual cosa, com ja sabem, difereix del caràcter voluntarista de la noció corrent de llibertat, però a més a més, hi afegeix un altre punt diferencial. D'una banda, comprenem que l'angoixa ens fa veure que som lliures d'apropiar-nos o no del nostre ser, que podem escollir-nos a nosaltres mateixos, però de l'altra, i aquí el nou matís: albirem que allò en referència al qual som lliures pel que fa a l'apropiació, el nostre ser, és la mateixa llibertat. D'aquí que se'ns posa de manifest des de i en l'angoixa que la llibertat la podem comprendre essencialment de dues maneres (que, com sabem, difereixen totalment de la llibertat corrent en el sentit voluntarista):<sup>484</sup> una, l'existencial, com l'estat de possibilitat que tenim a les nostres mans d'elegir fer nostre el nostre ser, dues, i més essencial, l'ontològica, la mateixa constitució dinàmica de l'existència humana<sup>485</sup> que, justament ens permet desencadenar, com a manifestació del ser, la llibertat existencial revelada en l'angoixa gràcies a la qual podem elegir lliurement ser de forma pròpia.

Així, doncs, la superació de l'estat de no-llibertat òntica de la quotidianitat succeeix quan “l'angoixa aïlla [*vereinzeln*] al *Dasein* en el seu més propi ser-en-el-món”,<sup>486</sup> quan sols amb nosaltres-mateixos fora de la xarxa de l'enraonia i havent neutralitzat la dimensió pública de l'un, elegim ser nosaltres-mateixos, assumir-nos pròpiament. Això és concomitant i alhora resulta de la visió de la nul·litat des de i en la qual el “món” ha esdevingut insignificant i les nostres activitats

---

<sup>481</sup> Com comenta Han-Pile, l'angoixa “juga un paper genètic en el procés d'emancipació per a permetre al *Dasein* veure per primer cop que és tant ontològicament lliure com ònticament no-lliure” (Han-Pile, “Freedom and the ‘Choice to Choose Oneself’ in *Being and Time*”, *op. cit.*, pàg. 294.

<sup>482</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 249-250.

<sup>483</sup> Aquesta doble estructura de la llibertat serà explicitada més endavant quan en l'experiència de la mort es faci transparent de forma específica com “elegir l'elecció”. Cf. IV, 1.3.1, pàgs. 464-465.

<sup>484</sup> Segons Han-Pile, si es vol comprendre la significació de la poc estudiada llibertat (segons l'autora) en el context de Ser i temps, s'ha de tenir en compte la distinció entre la llibertat ontològica i l'existencial. Cf. Han-Pile, B., “Freedom and the ‘Choice to Choose Oneself’ in *Being and Time*”, *op. cit.*, pàgs. 291-292; cf. també tot l'article, pàgs. 291-319.

<sup>485</sup> Ja se'ns insinua la definició essencial de llibertat (llibertat primària) com a condició de la possibilitat de llibertat d'apropiació (llibertat secundària). Muñoz ha parlat lúcidament sobre la visió de la llibertat de Heidegger en sentit metafísic definint-la com “la condició estructural de l'existència humana que permet portar a terme o no portar a terme les seves possibilitats, d'efectuar o no els seus projectes, en darrer terme, de formar o no formar món” (Muñoz, E., “Transcendencia, mundo y libertad en el entorno de *Ser y tiempo* de Martín Heidegger”, *Veritas* 32 (2015), pàg. 102 (pàgs. 95-110).

<sup>486</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 249.

quotidianes lligades al “món” no ens diuen res. El resultat és doncs l’aïllament del nostre propi poder-ser, però no com si fóssim subjectes sense món,<sup>487</sup> sinó obrint-nos al món en què som. Així que se’ns fa palès que la individualització del si-mateix la fem en el món, amb els altres i les coses que ens envolten, però sempre des del fons del nostre ser.

Tot plegat veiem clar que si volem experimentar el sentit del ser, necessàriament hem de d’immergir-nos en aquest angoixant aïllament fent front a la seducció alienadora de la forma de ser quotidiana. El “món” i el seu sentit òntic-familiar lligat a la quotidianitat de l’enraonia s’esfondra i ens oprimeix la insignificança resultant: el no-res del ser-en-el-món.<sup>488</sup> Llavors desatenem el “món” dels ens intramundans i ens centrem en el nostre ser; a saber, deixem de banda al màxim l’asfixiant interpretació de la dimensió pública de l’un. En definitiva, se’ns fa comprensible que essent nosaltres-mateixos, assumint amb propietat el nostre ser, el “món” ja no ens diu res perquè no ens és significatiu. En lloc d’estar enredats en la fressa de l’enraonia “parem les orelles” al nostre ser, això és, escoltem més la veu del ser. En suma, en i a través de l’angoixa no sols copsem que som-tenim un ser propi, sinó que permanentment en tant que existim ens hem d’apropiar d’alguna manera, sia pròpiament o impròpia, del nostre propi poder-ser pel fet que essencialment ens és nostre el poder-ser, a saber, l’hem-de-ser-ser *essent-sempre-meu*.

Per acabar, aquest nivell assolit d’experiència de la cura encara no en comporta la seva consumació. Ja que la cura no es fa visible nítidament tan sols accedint-ne a la seva manifestació com a no-res del ser-en-el-món que identifica el nostre propi ser i davant del qual ens angoixem junt amb el mateix referir-nos angoixant al món com a poder-ser. Encara ens falta aprofundir més en l’esclariment, per dir-ho així, del ‘contingut’ o del què mateix de la cura, a saber, que el nostre ser com a cura, per dir-ho així, no se’ns presenti sols des l’horitzó protagonista de l’angoixa, sinó que per mor d’aquesta i des d’ella se’ns il·lumini més clarament la cura mateixa. Tal mostració, indubtablement, no significa ni molt menys desplaçar-nos de l’angoixa, més aviat aprofundir-hi amb més intensitat basant-nos en els fenòmens experimentats cooriginàriament gràcies a ella, la qual cosa durem a terme en la següent meditació.

---

<sup>487</sup> Recordem, com ja hem experimentat, que essencialment no som subjectes, ens presents sense món, sinó Dasein: ser-en-el-món (cf. 1.1.4, pàgs. 295-298).

<sup>488</sup> Estem d’acord amb Greisch que és el fenomen de la no-significativitat al que Heidegger vol que focalitzem l’atenció, atès que aquesta aflora plenament amb la manifestació del no-res en el si de l’angoixa. Cf. Greisch, J., *Ontologie et temporalité*, op. cit., pàg. 233. I l’experiència del no-res és l’experiència del món on som-en en tant que ser-en-el-món, per consegüent, l’experiència del nostre ser i del ser en un nivell més profund.

## 2.3

### Meditació 14: L'experiència angoixant de la cura (segona fase)<sup>489</sup>

Ens trobem ja en el quart moment de l'experiència de la cura, en el qual Heidegger, des de la immersió de l'experiència unitària resultant dels tres moments anteriors, ens insta a tenir una visió global o una mirada totalitzant vers el que hem guanyat en l'angoixa. Quan fem això, se'ns fa present que l'angoixar-se existenciarí és una forma de ser-en-el-món en què ens angoixem davant del nostre llançat ser-en-el-món i pel poder-ser-en-el-món. I gràcies a això, en el si de l'angoixa, ens orientem cap a la unitat estructural existenciària en la mesura que justament “el fenomen de l'angoixa pres en la seva totalitat mostra al *Dasein* com un ser-en-el-món fàcticament existent”.<sup>490</sup> Tal unitat estructural que ens surt a la llum no és res més que la cura com a tot unitari i originari (i per tant, no composta per parts) dels caràcters ontològics fonamentals de l'ens que som, o sigui, els nostres trets essencials: de l'existenciarietat, la facticitat i el ser-caigut.<sup>491</sup>

A mode de repàs, l'existenciarietat es refereix a l'anticipar-se del *Dasein* en les seves possibilitats, la facticitat al·ludeix al ser-llançat que és propi del *Dasein* i el ser-caigut representa el mode habitual en què nosaltres estem capbussats en el món quotidià. I en vista dels existenciaris també coneixem que l'existència, quant a projecció de possibilitats, es basa en el comprendre; la facticitat, com la situació en la qual ens trobem llançats, es posa de manifest a través de la disposició afectiva; i en el ser-caigut, com el mode de ser immediat de l'un, s'expressa la parla en el la forma quotidiana de l'enraonia. En suma, nosaltres som possibilitat (el comprendre de l'existència) llançada al món (llançats disposats afectivament) que correntment estem perduts (en la impropietat de la caiguda).

De fet, l'angoixa ens empena a adonar-nos que en l'existència fàctica caiguda s'expressa originàriament que al nostre ser li concerneix a mode essencial aquest mateix, o sia, la nostra existència com haver-de-ser. I això ens duu més al fons, ens porta a adonar-nos que l'existenciarietat, la facticitat i el ser-caigut estan estintolats per uns moments cooriginaris on s'hi està a sota la cura com a unitat estructural essencial d'aquells: l'“anticipar-se-a-si”<sup>492</sup> [*Sich-vorweg-sein*], “ser-ja-en-un-món” [*schon-in-einer-Welt-sein*] i “ser-enmig-de” [*Sein bei*] de l'ens

---

<sup>489</sup> Aquesta catorzena meditació de desenvolupament abraça els paràgrafs 41 i 42 (Heidegger, M., GA 2, pàgs. 254-265).

<sup>490</sup> *Ibid.*, pàg. 254.

<sup>491</sup> Com expressa Rivera, fent front a les crítiques dels estudiosos, és normal que el tercer caràcter ontològic fonamental del *Dasein* sigui el ser-caigut i no el “ser-enmig” del ‘món’, ja que, de fet, la manera habitual i normal de “ser-enmig” del món és la caiguda (cf. Rivera, J. E., “Notas del traductor”, *op. cit.*, pàg. 478).

<sup>492</sup> Estem totalment d'acord amb Rivera que la traducció de Gaos per “pre-ser-se” no és acceptable. Atès que el *vorweg* (el “-pre”) no es refereix al *sein* (al “ser”), sinó al *sich*, al “sí”. L'expressió ha de quedar clar que esmenta un ser anticipadament a si, i no un pre-ser-se, un ser abans de ser (cf. Rivera, J. E., “Notas del traductor”, *op. cit.*, pàg. 478).

que compareix dins del món, respectivament.

En primer lloc, Heidegger ens indica que l'“anticipar-se-a-si” és el tret ontològic de l'existència. Ens fa avinent que “en el seu ser el *Dasein* ja s'ha anticipat sempre a si mateix”,<sup>493</sup> o sia, que el nostre ser sempre està per endavant i així l'anem realitzant en avançant-nos a ell. No ens trobem en relació sols amb les coses per mitjà de la intencionalitat de la consciència, sinó fonamentalment en relació amb nosaltres mateixos, en relació amb les nostres possibilitats de ser que les hem-de-ser.<sup>494</sup> Així doncs, en cada moment ens confrontem amb una possibilitat de la nostra existència a la qual ens avancem des d'una una comprensió prèvia del ser.

No obstant això, l'angoixa apunta a la totalitat del tot estructural que defineix el nostre ser, i això sols ho aconsegueix perquè ens mostra, a més, que el nostre poder-ser sols és possible pel fet que som ens llançats en un món, dit més tècnicament, per raó que “som-ja-en-un-món”. La facticitat, doncs, és ineludible, ens trobem essent i llançats en un món donat: “l'existir és sempre existir fàctic”.<sup>495</sup> El “ja” justament indica que nosaltres som des del començament en un món, sempre som en ell, de forma que la nostra existenciarietat queda marcada per la nostra facticitat. Les nostres possibilitats són llançades en un món, per la qual cosa sempre estan condicionades pel món que sóc. A l'últim, la nostra existència fàctica no es únicament un poder-ser-en-el-món llançat, sinó que cooriginàriament el som estant sempre abstrats profundament en l'ocupació quotidiana, a saber, caiguts “essent-enmig” del que compareix dins del món. El següent pas que ens permet l'angoixa és copsar com la cura és la base fenomènica que vincula aquests tres moments cooriginaris, de forma que Heidegger ens potencia l'evidenciació que “el ser del *Dasein* és un anticipar-se-a-si-essent-ja-en (el-món-) en-mig-de (l'ens que compareix dins del món)”.<sup>496</sup> En suma, experimentem la cura, i això vol dir el que és el nostre ser parlant profundament: la totalitat existenciària del tot de l'estructura ontològica en tant que anticipar-se-a-si-essent-ja-en-(el-món-) en-mig-de (l'ens que compareix dins del món).

Per un costat, tenint en vista la totalitat de l'experiència de la cura, la cura, i amb això naturalment ens referim al nostre ser, se'ns presenta alhora com a no-res del ser-en-el-món. I amb això volem dir que la cura com en tant que essència de la nostra existència fàctica caiguda és, en

---

<sup>493</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 254.

<sup>494</sup> D'acord amb això la cura no es pot equiparar a la consciència. Sí, que segons nosaltres, s'assemblaria a una cura de l'ànima en el sentit socràtic, tot oposant-nos a la visió de Vezin (cf. Vezin, F., “Notes”, *op. cit.*, pàg. 567. Ja que, per a nosaltres, la cura essencial al nostre ser té moltes analogies a la cura de si dels antics, en el sentit que ella, en tant que part essencial de l'experiència-qüestió, no és una mera construcció teòrica que ens porti coneixement teòric, sinó la font i 'objecte' d'un coneixement experimental que comporta una transformació de la nostra vida, permetent-nos transitar d'una existència impròpia a la pròpia. D'acord amb això, convenim amb Adrián (cf. Adrián, J., *Guía de lectura de Ser y tiempo* (vol. 1), *op. cit.*, pàgs. 19-30; també cf. Larivée, A., i Leduc, A., “Le souci de soi dans 'Être et temps'. L'accentuation radicale d'une tradition antique?”, a: *Revue Philosophique du Lovaine* 100/4 (2002), pàgs. 723-741.

<sup>495</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 255.

<sup>496</sup> *Ibid.*, pàg. 256.



el fons, no-res del nostre ser essent-en-el-món. Per l'altra, la cura ja havia estat present al principi de l'experiència existencial, tant en la forma de l'ocupació com en la de la sol·licitud, però ara gràcies a l'obertura de l'angoixa l'experimentem directament.<sup>497</sup> Però, en darrer terme, el que ens aporta l'experiència de la cura és la constatació que la cura, en el seu ser, és realment cura de si [*Selbstsorge*], la qual cosa significa que en tant que existim sempre està en joc en nostre propi ser mateix.

Ara bé, en la mesura que la cura és el nostre ser, no podem usar de cap manera la psicologia per comprendre-la. Com estructura 'estructura a priori-existencial', està més al fons de tota psicologia de les facultats, a l'igual que d'allò ètic i teològic. Per això, el tenir cura essencial a nosaltres no està mobilitzat per cap voler o desig, sinó al revés, tals fenòmens psicològics "arrelen ontològicament d'un mode necessari en el *Dasein* com a cura".<sup>498</sup> Per consegüent, no s'ha de confondre la cura amb activitats mentals com la introspecció, la reflexió, l'autoplanificació, un prevenir-se de patir danys, un afanyar-se en pro de les coses del món..., com tampoc amb accions pràctiques sigui quina sigui la seva importància. Net i clar: "'Teoria' i 'praxis' són possibilitats d'un ens el ser del qual ha de ser definit com a cura".<sup>499</sup> Per tant, les possibilitats de ser com a tals, siguin les que siguin, són formes de tenir cura, o sia, concrecions de la cura. Perquè de la cura mai poden abdicar, atès "que es dona existencialment a priori 'abans', és a dir, des de sempre, en tot fàctic 'comportament' i 'situació' del *Dasein*".<sup>500</sup>

Aquest ensorrament de la visió tradicional de l'ésser humà no fa res més que incrementar la crisi existencial que ens ha sobrepres. Que som cura significa que, lluny de ser un animal racional, ens caracteritza essencialment ser un no-res unitari subjacent a moments cooriginaris que es despleguen com existència fàctica caiguda. En suma, que en comptes de ser un ens, som no-res.

Aquesta experiència de la cura, però, encara pot desplegar-se més concretament, ja que per ara sols hem vist formalment la cura com a unitat estructural ontològica del nostre ser. Així que forma part del següent cinquè moment de l'experiència de la cura l'efectuació sintètica de la seva concreció existencial que beu dels resultats de les anàlisis dels existencials. I això significa fer visible el nostre ser com a cura en els nostres comportaments quotidians.

De forma general, veiem que la nostra existència quotidiana, la de l'un-mateix, és cura impròpia sobre la qual no en teníem cap mena de coneixement abans que irrompés l'angoixa.

---

<sup>497</sup> En efecte, en els primers estadis de l'anàlisi existencial havíem experimentat la cura de forma implícita sota la manifestació de l'ocupar-se [*Besorgen*] i la sol·licitud [*Fürsorge*], però "encara no havíem trobat la cura 'en persona'" (Greisch, J., *Ontologie et temporalité*, op. cit., pàg. 237).

<sup>498</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 257.

<sup>499</sup> *Ibid.*

<sup>500</sup> *Ibid.*

Igualment també que hi ha una altre tipus d'existència, la pròpia del si-mateix que s'articula en la cura pròpia, i és la que cada cop més comprenem que ens encamina l'experiència ontològica. A més, ens adonem que la cura impròpia és la font essencial de la nostra absorció en l'un quotidià. A dir veritat, doncs, la impropietat de la nostra existència fàctica caiguda s'explica pel fet que és un tenir cura del nostre ser a mode impropï, o altrament dit, un anticipar-se-a-si impropï en què hi subjau ocultament un de propi. Com expressa Heidegger: "En l'anticipar-se-a-si-essent-ja-en-un-món s'inclou ja de mode essencial el caigut *en mig d'allò intramundà* a la mà de l'ocupació".<sup>501</sup> Així doncs, tenim una mirada fenomenològica més fina, i ens veiem a nosaltres en tant que existència impròpia d'una forma molt pura: un anticipar-se-a-si impropï de la quotidianitat de l'un que implica un ser possibilitats de ser sempre noves i no apropiades sota la seducció de la interpretació de la dimensió pública.

Arribats aquí, Heidegger, en un sisè moment, ens empeny a desplegar més l'experiència de la cura fent-nos veure de quina manera contribueix aquesta mateixa (a la vista de tot el que hem guanyat amb ella) a l'experiència-resposta de *Ser i temps*. La intenció és que experimentem amb més força que la cura que som davant la qual i per la qual ens angoixem és l'expressió del ser. De fet, si tenint en compte que amb la cura hem atès la unitat ontològica originària del nostre ser, el reforç experimental del vincle essencial del nostre ser i el ser és palmari, i correlativament, la intensificació de l'experiència del sentit del ser. En efecte, la cura és expressió del ser perquè és, diguem-ne, l'essencial del nostre ser, que com sabem, és expressió del ser,<sup>502</sup> i això en virtut que la nostra naturalesa essencial és com la del ser i no la d'un ens. Heidegger ho corrobora: "la totalitat ontològicament elemental de l'estructura de la cura no pot ser reduïda a un 'element' ontic 'primordial', així com el ser tampoc pot 'ser explicat' pels ens".<sup>503</sup> Cert, veiem novament que el nostre ser no es pot entendre com un element originari a mode d'ens, i per tant, no té la forma de ser d'un ens ni deriva doncs d'ell, sinó és semblant al ser, forma part de l'àmbit del ser. Per l'altre, i en connexió amb aquesta constatació, tot i que en tindrem la llum prou clara fins més endavant, ja podem albirar més netament que "la idea del ser en general no és més 'simple' que el ser del *Dasein*".<sup>504</sup> La 'naturalesa' del ser i la del nostre ser coincideixen en ser simplicitat no-ontica, i la cura en tant que originarietat simple no-ontica del ser essencial en nosaltres ens aproxima més al ser. D'acord amb això, se'ns mostra l'anticipar-se-a-si com un anticipar-se al ser; dit altrament, ens anem convençant que el nostre ser és ser, i que tot l'haver-de-ser anticipador del nostre ser, sia propi o impròpiament, ja està en el ser. Som, em definitiva, ser.

---

<sup>501</sup> *Ibid.*, pàg. 256.

<sup>502</sup> Cf. 1.3.1, nota 240, pàg. 324.

<sup>503</sup> *Ibid.*, pàg. 260.

<sup>504</sup> *Ibid.*

En aquest “anticipar-se-a-si”, interpretat ja com a anticipar-se al ser, “en tant que estar girat cap al més propi poder-ser, radica la condició ontològica-existencial de la possibilitat del ser lliure [*Freiseins*] per a les possibilitats existencials pròpies”.<sup>505</sup> Heidegger, doncs, ara des del moment cooriginari de l’ “anticipar-se-a-si”, continua reforçant el paper clau de la llibertat i amb això de la importància de la nostra elecció de ser si-mateix per a dur a bon port l’experiència ontològica de *Ser i temps*. La llibertat ontològica s’articula en l’ “anticipar-se-a-si”, el qual és la dinàmica que fa possible la llibertat de la projecció a les possibilitats existencials pròpies amb el benentès que tal projecció no és res més que un fer propi el nostre poder-ser llançat. Una llibertat, tanmateix, que, com ja primerencament havíem capít,<sup>506</sup> és una espècie de transparència al nostre ser guiada-inclinada pel ser que difereix enterament del decidir lliure d’un subjecte com també d’una espècie de maniobra electiva planificada.

A més a més, és rellevant observar en aquest moment la complementació que el pensador alemany duu a terme tocant al paper de la llibertat en el decurs de la nostra experiència-qüestió: d’una banda, la claredat en l’existència de la llibertat ontològica determinant i de l’existencial determinada, i de l’altra, l’explicació de la no-llibertat de la impropietat de ser com a resultat de la llibertat ontològica. Les paraules de Heidegger són clares: “en la mesura en què aquest estar adreçat al poder-ser està determinat per la llibertat, el *Dasein* pot comportar-se involuntàriament en relació amb les seves possibilitats de ser, pot ser impropri [...]”.<sup>507</sup> En primer lloc, es palesa amb claredat que en sintonia amb més amunt, l’adreçament al poder-ser, o sia, l’anticipar-se-a-si és lliure, és expressió de la llibertat entesa metafísicament. És la llibertat que s’articula en la mateixa dinàmica del nostre ser, de la cura, i en el fons, que originàriament s’expressa en l’esdevenir del ser-temps protooriginari. Aquesta ens determina lliurement a ser tant lliures (llibertat existencial) en l’elecció que, fins i tot, i això passa majoritàriament, esdevenim no-lliures en no elegir-nos a nosaltres-mateixos, som impropis. Aquest caràcter no-lliure de l’elecció impròpia té la seva justificació en el fet que l’elecció no és un voler, o sia, que realment no la volem. Per aquesta raó, en diu un “comportar-se involuntàriament”, ja que en el fons essent impropis no som nosaltres el que volem, sinó l’un al qual cedim l’elecció del nostre poder-ser. En segon lloc, submergits en l’angoixa de la cura, cristal·litza més la nostra interpretació de la no-arbitrarietat de l’experiència-qüestió estintolada en l’existència de la “unitat de comprensió del ser”. Això pel fet que, tal com pensem, l’essencial de la llibertat ontològica no és res més que el ser-temps protooriginari, per la qual cosa és aquest que, en darrer terme, orienta de forma

---

<sup>505</sup> *Ibid.*, pàg. 256.

<sup>506</sup> Cf. II, 1.2, n. 78, pàg. 157 [tant nota com pàgina]; II, 1.8, pàg. 215; 1.3.2, n. 289, pàgs. 336-337 [tant nota com pàgines]; 2.3, n. 480, pàg. 383 [tan nota com pàgina]; 2.3, n. 484-485, pàg. 384-385 [tant nota com pàgines].

<sup>507</sup> *Ibid.*

terminant essent llibertat a que siguem lliures de elaborar la pregunta pel sentit del ser, o sia, d'elegir començar a ser nosaltres-mateixos, a ser pròpiament per tal de poder pervenir en la revelació del ser. En coherència amb això, tornem arribar, ara però encara amb més vigor, a la mateixa conclusió: l'experiència-qüestió és l'esdevenir lliure del ser-temps protooriginari en què aquest manifestat com a *Dasein* accedeix a la seva autorevelació.

Finalment, Heidegger ens avisa que arribem al tram final de l'experiència de la cura. Aquest consisteix, segons la nostra lectura, a dur a terme una mena de retrospectiva apropiadora que té com a objecte ja no la cura mateixa, malgrat l'aprofundeixi, sinó un fenomen més originari que la fonamenta ontològicament. De forma que ja entreveiem que amb l'accés a la cura no s'acaba l'experiència-qüestió, i això és obvi, atès que amb la seva visió sols hem abastat el nostre ser, i l'objectiu és ontològic-fonamental: accedir al ser.

Abans que la investigació examini aquest problema [el de la font ontològica de la cura], es requereix una apropiació retrospectiva més rigorosa d'allò interpretat fins aquí, amb vista a la pregunta ontològica-fonamental pel sentit del ser en general [segona experiència]. Però abans encara serà necessari mostrar que allò ontològicament 'nou' d'aquesta interpretació és ònticament molt antic [primera experiència].<sup>508</sup>

Aquesta ullada retrospectiva final en el si de la cura consta de dues experiències. En la primera, a través del setè moment de l'experiència de la cura, consolidarem el que hem guanyat en la visió de la cura, atès que ens serà més patent que la cura no és en absolut el producte d'una invenció, sinó més aviat un fenomen essencial en nosaltres al qual estem oberts ja preontològicament. Ens caldrà un testimoniatge històric que la cura, en veritat, és “alguna cosa que ja està òntica-existencialment oberta”,<sup>509</sup> o sia, que el nostre ser originari se'ns revela en la nostra existència fàctica des de l'experiència aprofundida de la caiguda. Mentre que la següent experiència, conformada per tres moments que integren la següent i darrera meditació de desenvolupament, i que arrenca de l'experiència de la cura, constarà d'una anàlisi de la realitat i la veritat, i de la relació d'aquesta amb el ser, a fi de potenciar l'experiència del sentit del ser. Segons el nostre parer, aquesta última meditació té una funció clara: que reexperimentem que la cura (el nostre ser) és expressió de l'horitzó de l'experiència-qüestió permanentment que és el sentit del ser, i segons això, que la seva experiència significa una aproximació al ser.

Heidegger ens diu que la confirmació de la interpretació existenciària del *Dasein* com a cura és una prova que, malgrat que la seva força demostrativa sigui ‘solament històrica’”, posa

<sup>508</sup> *Ibid.*, pàg. 260-261[claudàtors de l'autor].

<sup>509</sup> *Ibid.*, pàg. 261.

de manifest que “la comprensió del ser connatural en el *Dasein* mateix s’expressa preontològicament”.<sup>510</sup> En aquest sentit, semblant prova té els trets d’un testimoniatge preontològic, d’una empremta d’una experiència ontològica prèvia, i en virtut d’això, és una demostració modèlica d’obertura originària del ser al *Dasein* sense intermediaris teòrics. Ens ha de servir bàsicament per constatar que la cura no és un invent, sinó una ‘construcció’ ontològica que resulta d’obrir des de i en el nostre ser un terreny ontològic fonamental: el nostre ser, i en darrer terme, el que nosaltres anomenem la “unitat de comprensió del ser”. En termes més simples: la idea és mostrar que el que se’ns ha manifestat com el nostre ser, la cura, d’alguna manera ja ens era conegut sense tenir-ne clara consciència, fins al punt que la cura no resulta del tot aliena a la història del nostre autoconeixement. D’aquesta forma, podem guanyar força davant “la direcció tradicional però ontològicament confusa i principalment qüestionable, representada per la definició usual de l’home”.<sup>511</sup> Però essent més exactes, del que es tracta, a més a més, és d’obtenir una verificació des del fil de la cura d’una idea clau ja assentada en les meditacions anteriors: que “el *Dasein* és per a si mateix ònticament ‘molt a prop’, ontològicament molt lluny i, no obstant això, preontològicament no estrany”.<sup>512</sup> Amb això, alhora tornem a constatar, al cap i a la fi, la circularitat hermenèutica essencial en la nostra experiència: que ja comprem de forma preontològica el que estem experimentant, o altrament dit, que estem conceptualitzant el que ja comprem; en definitiva, que estem fent madurar experimentalment a mode existenciari un saber explícit del nostre ser i del ser. En fi, que el desplegament conceptual de l’experiència-qüestió no és res més que un descobriment-conceptualització del que som i comprem de forma fosca, la “unitat de comprensió del ser”.<sup>513</sup>

Just abans de citar-nos el testimoni històric, el pensador alemany ens insinua, sense que en tinguem cap demostració,<sup>514</sup> que la dada preontològica de la cura arrela en la historicitat del *Dasein*, pel fet que “el ser del *Dasein* està caracteritzat per la historicitat”.<sup>515</sup> Això ens adverteix ja, en la mesura que la historicitat és un constituent ontològic, que l’experiència-qüestió en un futur, d’una manera o altra, haurà de tractar-la.

---

<sup>510</sup> *Ibid.*

<sup>511</sup> *Ibid.*

<sup>512</sup> *Ibid.*, pàg. 22.

<sup>513</sup> En paraules de Greisch, l’empresa heideggeriana és conforme a la descripció de la filosofia com a producció de conceptes d’acord Gilles Deleuze. Concretament, “el ‘pla d’immanència’ sobre el qual es desenvolupa la producció filosòfica de conceptes preexisteix a la filosofia” (Greisch, J., *Ontologie et temporalité*, op. cit., pàg. 241). Recordem que ja en les meditacions elementals nosaltres havíem comparat el ‘pla d’immanència’ deleuzià amb ‘la “unitat de comprensió del ser”’, tot afegint-hi el caràcter guaiador del ser (cf. II, 1.5, n. 193, pàg. 185 [tant nota com pàgina]).

<sup>514</sup> García Norro accentua el fet que la tesi de la historicitat del *Dasein*, si hagués estat demostrada, podia haver donat més força a la cura com a caràcter preontològic del *Dasein*. Cf. García Norro, J. J., “El cuidado com el ser del *Dasein* (§§39-44)”, op. cit., pàg. 181.

<sup>515</sup> Heidegger, GA 2, pàg. 261.

L'esmentat testimoni-prova que ens proposa meditar és la faula d'Higini,<sup>516</sup> on es relata que el nostre ser té l'origen en la cura, per la qual cosa el nostre ser-en-el-món originàriament està guiat per la cura. A partir d'aquest text antic, per tant, ens és possible pensar-experimentar com s'expressa la determinació preontològica de la nostra essència de l'home. Llavors es fa més visible que la cura és el mode de ser que domina en el nostre ser-en-el-món i que té una estructura essencial amb doble significació: la determinació essencial preontològica de l'home, la cura, i la seva manifestació en l'errar del món.

La determinació preontològica de l'essència de l'home que s'expressa en aquesta faula ha fixat així, des del començament, la mirada en *aquell* mode de ser que domina completament el seu *peregrinar temporal en el món* [*zeitlichen Wandel in der Welt*].<sup>517</sup>

Així doncs, reveiem, tot i que a nivell preontològic, que la cura, el fons de l'anticipar-se-a-si... essencial en l'existència fàctica caiguda, es manifesta de dues maneres: com a cura pròpia i impròpia, les quals, al seu torn, fundarien les formes bàsiques d'existència pròpia i impròpia, respectivament. Llavors, com estem experimentant, en el si de l'angoixa podem visualitzar i apropiat-nos de la cura pròpia que som, de l'estar bolcats al nostre propi poder-ser, la qual cosa ens permetria assolir la nostra perfecció (la *perfectio* de l'home). Com diu Heidegger, “la *perfectio* de l'home –l'arribar a ser allò que ell pot ser en el seu ser lliure per a les seves més pròpies possibilitats (en el projecte) és ‘obra’ de la ‘cura’”.<sup>518</sup> Així, la cura se'ns torna a manifestar com expressió de la llibertat determinant (ontològica) de la llibertat d'apropriació (existencial) del nostre ser, de la possibilitat de projecció de les nostres possibilitats pròpies de ser. Al mateix temps, però, també es palesa de nou l'hegemonia de la cura impròpia, així com de la coexistència impossible de suprimir de la cura pròpia i impròpia en la vida humana. I, sobretot, novament confirmem com el comportament impropri quotidià, el de l'esclau adotzenament absorbit en la dimensió pública de l'un, està fundat en la cura. Com ens indica Heidegger: “La condició existenciària de la possibilitat de les ‘preocupacions de la vida’ i de la ‘dedicació [a alguna cosa]’ ha de concebre's com a cura en un sentit originari, és a dir, ontològic”.<sup>519</sup> Segons això, la interpretació òntica de la nostra constitució existenciària que procedeix de la forma de ser quotidiana, naturalment vista des d'ella mateixa roman sense fonaments, tot i que està fundada

<sup>516</sup> Amb aquesta vella faula Heidegger troba la ratificació que la cura forma part de l'existència humana. De fet, com assevera Adrián, la noció de ‘cura de si’ és una tautologia, és a dir: “No hi ha més que cura de si o, dit d'una altra forma, la cura constitueix l'ésser humà, és el seu mode de ser propi i genuí” (Adrián, J., *Guia de lectura de Ser y tiempo* (vol. 2), *op. cit.*, pàgs. 196-197).

<sup>517</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 263.

<sup>518</sup> *Ibid.*, pàg. 264.

<sup>519</sup> *Ibid.*, pàg. 264-265.

amb plenitud ontològicament en la cura.

En conclusió, la falla d'Higini pretén ser una demostració del fet que el nostre ser no és una simple "generalització òntica-teorètica", o sigui, una pura teoria. Realment, la cura és una estructura de ser que resulta de la nostra experiència ontològica. En consonància amb això, "la 'generalització' [la interpretació que ens permet fer l'experiència de la cura] és *ontològica-apriorística*".<sup>520</sup> La cura, doncs, no resulta d'una teorització, sinó d'un angoixant obrir-se del nostre ser des de i en ell mateix que és manifestació de la subjacent "unitat de comprensió del ser" essencial a la nostra existència, i en última instància, sota la base originària del summament essencial: el ser-temps protooriginari.

Com ja ha assenyalat abans el nostre autor, el camí de l'experiència ontològica ni de molt termina aquí. La cura, en tant que unitat d'articulació estructural, encara no es refereix al nostre ser de forma unitària i simple. Per això ens sentim impulsats a anar més a fons en direcció a un fenomen ontològic essencial a la cura que continuï aguditzant l'anàlisi ontològica, fent que l'anàlisi existenciària desplegui plenament la seva funcionalitat ontològica-fonamental. En paraules de Heidegger, "l'anàlisi del *Dasein* no té com a finalitat una fonamentació ontològica de l'antropologia; el seu objectiu és una ontologia fonamental".<sup>521</sup> En aquí hem d'anar amb compte, perquè no significa que un cop hem presenciat que el nostre ser es revela com a cura s'acabi l'anàlisi existenciària i tot seguit s'iniciï l'ontologia fonamental. Que l'objectiu de l'anàlisi existenciària sigui una ontologia fonamental, com ens diu Heidegger en el passatge de més amunt, no vol dir que sigui un mitjà per a... o una fase independent de..., sinó que contínuament des de l'inici fins al final de *Ser i temps* l'anàlisi existenciària roman activa i ella mateixa es desplega cada cop més intensament com a ontologia fonamental. Precisament, l'efectuació de l'experiència de la cura és un punt d'intensificació aguda de la funcionalitat ontològica-fonamental de la nostra anàlisi existenciària.

Així doncs, l'ímpetu de la cura ens insta a posar de manifest que l'experiència-qüestió és desplega permanentment des de i en el vincle essencial entre el nostre ser i el ser, essent una fusió de l'ontologia del *Dasein* i la fonamental. Això explica que, sens dubte, l'ontologia del nostre ser no pretén explicar sols què és l'home, sinó desplegar una ontologia fonamental. I, coherentment, que l'experiència originària del nostre ser, de la qual la cura n'és un pas important, ens potencia l'experiència del sentit del ser. Aquest parer resultant de la nostra anàlisi fenomenològica contrasta, certament, amb l'ambigüitat mostrada per Heidegger respecte la relació entre ambdues ontologies al llarg del text que hem llegit, especialment de forma clara en el pla de *Ser i temps*,

---

<sup>520</sup> *Ibid.*, pàg. 264 [claudàtors de l'autor].

<sup>521</sup> *Ibid.*, pàg. 265.

en alguns dels passatges que ja hem destacat i en la cita anterior.<sup>522</sup> Breu, en funció del que de moment hem meditat, a partir de les seves afirmacions a vegades discordants, tenim la impressió que el pensador alemany concep més l'ontologia del *Dasein* com una mera preparació per a la fonamental. Contràriament, però, el propi text heideggerià ens impulsa a sostenir, com justament ell ho afirmava,<sup>523</sup> que malgrat la presència d'altres afirmacions contradients, l'examen ontològic del nostre ser és el desenvolupament de la mateixa ontologia fonamental, per la qual cosa en l'experiència originària del nostre ser s'esdevé l'experiència del sentit del ser.

La foscor explícita de Heidegger a l'entorn d'aquest tema, i la corroboració de la nostra tesi de la fusió de l'ontologia del *Dasein* i la fonamental<sup>524</sup> i del rol crucial d'aquesta en l'èxit de l'ontologia de *Ser i temps*, s'evidencia encara més quan l'autor mateix manifestament expressa la presència determinant de l'ontologia fonamental en l'anàlisi existenciària, de forma que no costa gens comprendre que l'anàlisi existenciària és la mateixa ontologia fonamental en desenvolupament. Atenem les paraules de Heidegger: “aquesta [l'ontologia fonamental] si bé, de forma tàcita, ha determinat la marxa de les meditacions fins ara, l'elecció dels fenòmens i els límits fins a on ha d'arribar l'anàlisi”.<sup>525</sup>

Per a nosaltres, aquest protagonisme idiosincràtic de l'ontologia fonamental és d'enorme rellevància perquè és una mostra de dues tesis clau de la nostra interpretació de l'experiència del sentit del ser com experiència-qüestió. Primer, posa de manifest la relació essencial entre ambdues ontologies, la del *Dasein* i la fonamental, pel fet que el desplegament de l'ontologia del *Dasein* està conduït, delimitat i consumat per la fonamental; d'aquí, en darrer terme, l'anàlisi existenciària està, en el fons, determinada en el seu desplegament per l'ontologia fonamental. Segon, queda palès la presència subtil i latent constant de l'ontologia fonamental, la qual “respira” a *Ser i temps* des de l'inici de les meditacions, realitzant-se cada cop amb més radicalitat, malgrat que, repetim, ho faci a mode no explícita, i això curiosament sota la seva determinació. En aquest sentit, es referma el que sosteníem en les meditacions inicials: l'experiència-qüestió, que no és res més que l'ontologia fonamental desplegant-se a través de l'ontologia del *Dasein*. Justament, l'experiència de la cura que estem acabant d'efectuar, forma part del camí autodeterminat de l'ontologia fonamental. En ella, immergint-nos en una crisi

<sup>522</sup> La nostra convicció sobre que Heidegger no entén, en el fons, l'ontologia del *Dasein* com el mateix desplegament de l'ontologia fonamental, quedarà confirmada en el darrer paràgraf de *Ser i temps*, en el qual mostra la seva frustració perquè amb l'ontologia del *Dasein* no s'ha assolit l'objectiu ontològic-fonamental (cf. IV, 3.1, pàgs. 574-586).

<sup>523</sup> En efecte, en la nostra setena meditació elemental ja llegíem (cf. II, 1.7, pàg. 192): “l'analítica ontològica del *Dasein* en general constitueix l'ontologia fonamental, de tal manera que el *Dasein* ve a ser l'ens que en principi ha de ser prèviament interrogat respecte el seu ser” (*ibid.*, pàg. 19-20).

<sup>524</sup> Cal recordar que tal tesi té el nostre referent teòric en la interpretació de Marzosa i, sobretot de Leyte pel fet que ho ha expressat amb més claredat (Cf. especialment I, 1.1, n. 2-3, pàg. 2).

<sup>525</sup> *Ibid.*, pàg., 265 [claudàtors de l'autor].



existencial tot internats en l'angoixa, se'ns obre el fons originari del nostre ser, la cura, i comprenem amb molta intensitat el nostre propi ser, per la qual cosa diluïdem més la relació originària el nostre ser i el ser, i així avancem en la resposta a la pregunta pel sentit del ser que és l'objectiu primer de *Ser i temps*. Més concretament, la cura entesa com el nostre ser és l'expressió encara bastant llunyana ontològicament del ser-temps originari, o sia, la revelació del ser que ens porta a un nivell d'experiència d'ell mateix. Altrament dit: la cura és, en el fons, l'expressió tàcita de l'ontologia fonamental (de l'esdevenir del ser) esdevenint anàlisi existencial (esdevenir del nostre ser) a través de la qual ella se'ns desvela; d'aquí que, en el fons, puguem dir que la cura ens determina a que des de i en l'angoixa la revelem tot adonant-nos que no som propis i la necessitat d'evitar-ho assumint amb propietat el nostre ser.

## 2.4

### Meditació 15: Agudització de la claredat de la nostra comprensió del ser<sup>526</sup>

En aquest vuitè moment de l'experiència de la cura, partint del vist en la cura i amb el focus d'atenció situat en la forma de ser de la caiguda, és menester que considerem a fons el problema de la realitat i de què és la veritat. Això concretament implica l'elucidació de l'arrel quotidiana-impròpia de la noció de realitat i de la veritat, i la consegüent il·luminació del concepte originari de veritat. Tot seguit, gràcies a la veritat guanyada esclarirem més la nostra comprensió del ser i alhora serem testimonis de la justificació ontològica de la base de partença preontològica de la nostra experiència, o sigui, de l'arrelament ontològic de l'experiència-qüestió. No obstant, tot això, i no perdem de vista l'objectiu ontològic-fonamental permanent, a efecte que ens sigui més forta l'experiència del sentit del ser.<sup>527</sup>

De bell antuvi, Heidegger situa explícitament en el centre d'atenció de la meditació la comprensió del nostre ser. L'important és que no vacil·lem que l'èxit de l'experiència-qüestió estriba en la seva clarificació. De fet, això ens porta a repensar com tot el trajecte d'experiència-qüestió que hem anat recorrent ha consistit en un procés de clarificació gradual de la nostra constitució comprensiva originària.

Com més adequada i originària hagi pogut resultar l'explicació d'aquest ens [a l'ens al mode de ser del qual li pertany la *comprensió del ser*], amb tanta més seguretat el procés ulterior de l'elaboració del problema ontològic-fonamental arribarà a la seva meta.<sup>528</sup>

Com corrobora aquest fragment, l'èxit de l'ontologia fonamental rau en l'accés profund a la nostra comprensió originària del ser. Ara bé, la cura, tot i que no és la darrera, diguem-ho així, capa originària constituent del nostre ser, se'ns ha revelat de moment com l'accés més profund al nostre ser, i en raó d'això ens ha aportat una claredat comprensiva que ens capacita a evidenciar amb més finesa la insuficiència ontològica de la nostra comprensió del ser. Tal finor comprensiva és indicatiu d'un nivell d'experiència del sentit del ser, i per tant, de revelació del ser, per la qual cosa no som del parer de Heidegger, i això per mor de l'experiència amb el text de *Ser i temps*,

<sup>526</sup> Aquesta última meditació de desenvolupament conclou l'experiència fonamental de la cura i es basa en els paràgrafs 43-44 (*ibid.*, pàgs. 266-305).

<sup>527</sup> En efecte, seguint a Greisch, defensem que en els paràgrafs 43-44 adquirim una consciència més aguda del vincle que l'analítica existencial manté amb l'elaboració de la qüestió del sentit del ser. Vegeu Greisch, J., *Ontologie et temporalité*, *op. cit.*, pàg. 243. En paraules nostres: experimentem amb més profunditat que l'ontologia del *Dasein* és l'ontologia fonamental.

<sup>528</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 266 [claudàtors de l'autor].

que l'elaboració del problema ontològic-fonamental tingui lloc *a posteriori*, o sia, en un "procés ulterior" del contacte comprensiu amb la cura. Tornem a veure doncs altre cop com compareix la separació de l'ontologia del *Dasein* i la fonamental que fa poc consideràvem, la qual porta en si la desconsideració del lligam essencial entre el nostre ser i el ser. Per a nosaltres, però, l'experiència de la cura ja és, tot i que naturalment no en la seva plenitud, experiència del sentit del ser, per dir-ho així, ja amb ella s'"elabora el problema ontològic-fonamental", atès que la cura a la qual accedim comprensivament és una manifestació del ser. Tot i això, naturalment, l'objectiu final de l'experiència-qüestió és l'experiència plena del sentit del ser, la qual cosa estriba no sols en el nostre accés a una revelació del ser-temps protooriginari en tant que ser-en-el-món quotidià o, més a fons ontològicament com a cura, sinó del ser revelat en ell mateix

Així les coses, amb aquesta mirada més subtil, i així des d'una major claredat en la deficiència ontològica de la nostra comprensió del ser, estem capacitats per a analitzar críticament l'estatus de la realitat tal com l'entenem en la comprensió extraviada del nostre ser i del ser en general. I això vol dir posar en qüestió ni més ni menys que la consistència del "món" quotidianament comprès, de la nostra interpretació habitual del ser com a realitat, com a conjunt d'ens intramundans. En definitiva, ara ens toca examinar críticament a fons la coherència interna de la nostra comprensió quotidiana en què "el *ser en general* adquireix el sentit de realitat [*Realität*]"<sup>529</sup> Sens dubte, en la proporció que la realitat és l'àmbit de l'ens, l'autor alemany torna a tractar enèrgicament la diferència ontològica l'aclariment del qual hem anat agusant en el decurs de l'experiència-qüestió. Això no ens ha de fer pensar que perdem el temps, atès que en virtut del cicle hermenèutic característic de la dinàmica de l'experiència que estem desenvolupant, ara, i des de la visual de la cura, encara destil·larem amb més força la distinció ser-ens.

De fet, el concepte de realitat, i amb això al·ludim a la nostra comprensió impròpia, és un problema ontològic perquè "obstrueix el camí de l'analítica existencial del *Dasein* [...]"<sup>530</sup> En aquí, òbviament, rau la necessitat d'abordar-lo i superar-lo. Tal dificultat consisteix en la impossibilitat, malgrat que ens sembli obvi i inqüestionable en la vida quotidiana, que existeixi una realitat independent del nostre ser conformada per l'àmbit dels ens, i d'acord amb això, que sigui raonable i fins i tot factible la seva demostració. La clau de l'explicació la trobem, en el fons, en el coneixement de la naturalesa del nostre ser. Efectivament, en la mesura que som ser-en-el-món, i en essència, anticipar-se-a-si... de la cura, no hi ha aquest pretès problema: no és possible ni l'existència o no-existència de la realitat com tampoc la seva demostració, ja que els ens, al cap i a la fi, són sempre descoberts com a ens presents o a la mà des d'un món que és relatiu al nostre *Dasein* en tant que constituent del seu ser. En conseqüència, de debò, hem de

---

<sup>529</sup> *Ibid.*

<sup>530</sup> *Ibid.*, pàg. 267.

veure que el que anomenem, de forma espontània i impensada en el viure extraviat quotidià, real, tot concebant-lo com a món independent de nosaltres, no és res més que un mode de ser que té el seu fonament originari en nosaltres, el món i allò a la mà.

És necessari demostrar que la realitat no solament és un mode de ser entre altres, sinó que ontològicament es troba en una determinada connexió de fonamentació amb el *Dasein*, el món i l'estar a la mà.<sup>531</sup>

Amb aquesta intencionalitat, Heidegger ens orienta l'atenció més extremament a la nostra forma de ser caiguda, puix que és en aquesta on es forja el problema de la realitat i té sentit esforçar-se a demostrar-ne la seva existència externa. Així, fixem-nos com del que es tracta és de continuar, atenent el fondo essencial de la nostra forma de ser quotidiana, il·luminant la propietat del nostre ser. I d'aquesta forma anar avançant en la comprensió que la realitat de la nostra existència impròpia caiguda és problemàtica, tot veient amb nitidesa que “la raó d'això es troba en la caiguda del *Dasein* i en el consegüent desplaçament de la comprensió primària del ser cap al ser en tant estar present”.<sup>532</sup>

Des d'aquesta experiència existenciària, òbviament, el realisme i l'idealisme esdevenen temptatives absurdes<sup>533</sup> arrelades en la impropietat de la comprensió quotidiana. D'acord amb això, l'experiència-resposta mai pot provenir de cap d'aquests corrents de pensament, atès que en general convergeixen en el fet que realment consideren que hi ha un problema amb la realitat, i en aquest sentit, que cal demostrar el què i com de la seva existència. Parlant més específicament, la nostra experiència no s'encaixa en el realisme pel fet que, si bé a l'igual que aquest aquella accepta la realitat dels ens presents intramundans, alhora ens impulsa a arremetre la “ceguesa ontològica” basada en la convicció que el ser dels ens es fonamenta en els ens mateixos (indistinció ontològica) i és independent del nostre ser, com també a discrepar fermament de l'ansia de defensar la necessitat de la demostració i la demostrabilitat de la realitat del “món”. Tampoc és una experiència idealista, perquè malgrat que és cert que la concepció que el ser no es pot fonamentar en l'ens significa un avantatge respecte el realisme, no obstant, preval una gran foscor a l'entorn de com és possible la comprensió del ser i en què consisteix ontològicament. Tal dificultat es manifesta en la insuficient anàlisi ontològica del nostre ser que implica la convicció que la comprensió del ser s'efectua en la consciència; d'aquí que “la prèvia

---

<sup>531</sup> *Ibid.*, pàg. 267.

<sup>532</sup> *Ibid.*, pàgs. 273-274.

<sup>533</sup> Heidegger, ara, torna a tractar amb més penetració la superficialitat ontològica del realisme i l'idealisme. Cf. 1.3.2, n. 260, pàg. 330.

anàlisi ontològica de la consciència mateixa és una conseqüència inevitable de la tesi idealista”.<sup>534</sup> Certament, a l’idealisme li manca justament l’experiència-qüestió, la realització d’una anàlisi existenciària que reveli que el món essencial a la consciència que constitueix el nostre ser i on s’estintola la comprensió del ser no és un ens ideal, sinó el ser. En suma, en la clarificació de la diferència ontològica per la vista angoixant en la cura continuem avançant en la superació de la tradicional dicotomia entre idealisme i realisme.<sup>535</sup>

Un cop aquí, en funció que la nostra impropietat quotidiana i la comprensió del ser com a realitat resulta de l’esdevenir del nostre ser, i en el fons, del ser, veiem que l’experiència a la qual ens duu *Ser i temps* és que l’anticipar-se-a-si... essencial a la cura del ser-en-el-món és el fonament originari de la realitat. Que, de fet, la intramundanitat [*Innerweltlichkeit*] “es funda en el fenomen del món, el qual, al seu torn, com moment essencial de l’estructura del ser-en-el-món, pertany a la constitució fonamental del *Dasein*”.<sup>536</sup> Així, la realitat, en comptes de ser independent de nosaltres, idea que és el producte del biaix erroni quotidià determinat pel fons originari del nostre ser, deriva i és relativa al nostre ser, i en el fons, a l’esdevenir del ser. Aquesta no-independència de la realitat és coherent amb la nostra experiència de *Ser i temps*, la qual ens ha dut a la convicció que la realitat intramundana arrelada en el món que i en què som en tant que ser-en-el-món és, en el fons, una manifestació del ser.

Nogensmenys, la nostra experiència xoca frontalment amb la convicció de Heidegger que, tot i això, hem d’acceptar l’existència d’una realitat independent del ser i del nostre ser. Certament, segons el pensador alemany, malgrat que la realitat estigui fundada pel nostre comportament comprensiu, això no significa que tot el que és real en depengui, o sia, “que la realitat es fundi ontològicament en el ser del *Dasein* no pot significar que allò real sols pugui ser el que ell és en si mateix únicament si existeix i mentre existeix el *Dasein*”.<sup>537</sup> Per tant, el nostre autor sosté també que hi ha realitat que no es funda en el nostre ser ni, en el fons, en el ser, de manera que hi ha realitat que és independent de nosaltres.<sup>538</sup> Aquesta realitat, doncs, no és, atès que “tan sols mentre el *Dasein* [...] és, ‘hi ha’ ser”,<sup>539</sup> per la qual cosa nosaltres no en tenim comprensió; altrament dit: el real, al no resultar del descobriment comprensiu des de i en el nostre ser, no és ni comprensible ni incomprensible, tot i que existeix. D’acord amb això, hi ha dues menes de realitat: la intramundana, la que és, pertanyent a l’àmbit d’allò comprensible, la qual deriva de la nostra comprensió impròpia del ser i, per tant, relativa i dependent del nostre ser; i la

---

<sup>534</sup> *Ibid.*, pàg. 275.

<sup>535</sup> En efecte, tal com expressa Adrián, “la diferència ontològica suposa una superació del debat entre idealisme i realisme” (Adrián, J., *Guía de lectura de Ser y tiempo* (vol. 1), *op. cit.*, pàg. 332).

<sup>536</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 277.

<sup>537</sup> *Ibid.*, pàg. 280.

<sup>538</sup> Justament, Carman explota aquesta visió realista òntica (*cf.* II, 1.3, n. 128, pàg. 168; II, 1.9, n. 357, pàg. 230).

<sup>539</sup> *Ibid.*, pàg. 281.

no-intramundana, la que existeix, però que no és ni comprensible ni incomprensible, atès que no deriva de la nostra comprensió del ser, i per tant, no depèn del nostre ser. Amb això, en suma, Heidegger ens està dient que el ser i la realitat no es vinculen necessàriament, ja que defensa que hi ha real que no és.

Ara bé, l'experiència mateixa amb *Ser i temps* ens porta a contradir el seu mateix autor, ja que estem convençuts que la totalitat del real-existent, ho hagi estat, ho sigui o serà, depèn existencialment i comprensiva del ser, i en correlació, és relatiu al nostre ser. Per a nosaltres, no hi ha distinció com suposa Heidegger entre ser i realitat, ja que entenem que tota realitat per ser realitat ha de ser. Així que el ser, no sols ens dota de la possibilitat de comprensió del que és real-existent, sinó que fonamenta la mateixa possibilitat del ser real-existent, del fet que ho sigui en tant que tal. D'aquí que no creiem que hi hagi realitats que no siguin, o sia, que siguin dependents del ser i de la nostra comprensió del ser. En aquest sentit, la mateixa apologia d'una realitat independent del ser i de la nostra comprensió del ser que no té el caràcter de ser és possible des del marc de la nostra comprensió del ser i, per tant, del ser comprès d'alguna manera relatiu a tal realitat. En efecte, l'existència de tal real independent que no és ja implica una mínima comprensió per part nostre, malgrat que sigui de la no-significativitat d'allò al qual ens referim, de que hi ha real que no és però que existeix independentment. Òbviament, això no ens porta ni de bon tros a assumir que tenim un coneixement, sia propi o improp, de tot el que ha existit, existeix i existirà, que, diguem-ne, ens és conegut d'alguna manera la totalitat del real-existent, de la totalitat dels ens intramundans. Sí que en tant que som comprensió del ser i així expressió de ser mantenim una connexió essencial comprensiva amb el ser, i correlativament, amb tot el que ha existit, existeix i existirà, no obstant, és una connexió comprensiva que no condueix necessàriament a una explicitació de la comprensió, sia del tipus de que sigui.

Sobretot, però, per al bon curs de l'experiència-qüestió és important tenir clar, i no dispersar-nos en un suposat àmbit real aliè al ser, que la diferència ontològica s'estintola en el marc de la nostra comprensió del ser. Això és: que del que ens hem d'ocupar és d'internar-nos en la nostra comprensió del ser per a dilucidar amb més vigor la distinció del ser i dels ens intramundans descoberts des de i en la comprensió del ser.

Amb tot, no només entra en l'àmbit de la problemàtica de l'ontologia fonamental el problema de la realitat que s'ha revelat ara absurd i, de debò, inexistent, sinó també el de la veritat. I no hem d'obviar que en la mesura que la veritat d'índole quotidiana està fundada en la noció de realitat, en certa manera ja l'anàlisi anterior, per dir-ho així, la mig desfonamentada; no obstant, en aquest desplegament del novè moment de l'experiència de la cura l'hi haurem d'etzibar una crítica directa i intensa per treure a la llum el concepte originari de veritat.

Abans d'endinsar-nos en l'anàlisi de la veritat partint de la seva comprensió corrent,

Heidegger ens justifica la importància d'examinar-la, ja que realment l'interès últim de l'experiència ontològica és el ser. La raó és que hi ha un vincle essencial entre la veritat i el ser: que "si la *veritat* està amb ple dret en una connexió originària amb el *ser*, aleshores el fenomen de la veritat entra en l'àmbit de la problemàtica de l'ontologia fonamental".<sup>540</sup>

En aquest sentit, l'aprofundiment en la qüestió ontològica ens exigeix de penetrar més en la veritat, a saber, veure com està connectat en el fons el nostre ser i la comprensió del ser que li és essencial amb la veritat. En definitiva, cal que esclaram a fi justament de comprendre de forma més originària el ser, la relació necessària entre el ser i la veritat des de i en la nostra comprensió del ser. Essent així, l'experiència-qüestió, a l'igual que l'antiga filosofia que "ha associat des d'antany la veritat amb el ser"<sup>541</sup> en identificar el ser amb la seva aprehensibilitat (la veritat), ens apareix com un filosofar sobre la veritat, com una experiència mostrativa que apunta a la veritat. Ens trobem doncs en un estadi de meditació on despunta amb més llum el caràcter filosòfic autèntic de la nostra experiència, és a dir, l'ontològica-fonamental: el de ser una espècie de ciència (de coneixement) de la veritat: "una ciència que contempla l'ens en tant que ens, és a dir, des del punt de vista del seu ser".<sup>542</sup>

Dit això, l'autor alemany ens situa enfront del concepte tradicional de la veritat dominant en la nostra forma de ser quotidiana. L'assumpte és que sigui patent l'emascament de la falta de fonamentació del context ontològic en què se sustenta la veritat quotidiana tot fent aflorar la veritat originària com a condició ontològica de la seva possibilitat.<sup>543</sup> D'entrada, inspeccionant l'estructura de la veritat quotidiana, aquesta mateixa se'ns apareix com estant basada en una concordança del ser del coneixement amb el seu objecte, o amb més exactitud, com una coincidència entre la representació que tenim en la nostra ment d'un cosa exterior amb la cosa exterior real. Fixem-nos que en aquí ja rellueix en el fons la pressuposada noció de realitat exterior independent que hem refusat anteriorment, la qual cosa ja invalidaria tal visió de la realitat. Tanmateix, independentment d'aquest visual crítica, Heidegger ens vol fer veure que tal adequació no se sosté perquè queda confús respecte a què concorden el coneixement i l'objecte. Certament, "per aclarir l'estructura de la veritat no n'hi ha prou simplement en suposar aquest tot relacional [concordança *intelectus* i *res*], sinó que és necessari preguntar cap enrere, cap al context ontològic que sustenta aquest tot en tant que tal".<sup>544</sup>

En aquesta situació de transparència davant la fragilitat de la veritat quotidiana, ens és

---

<sup>540</sup> *Ibid.*, pàg. 283.

<sup>541</sup> *Ibid.*, pàg. 282.

<sup>542</sup> *Ibid.*

<sup>543</sup> Aquí es posa de manifest el caràcter destructiu i reapropiador de l'experiència-qüestió. Perquè no es tracta de negar la validesa del concepte tradicional de la veritat i reemplaçar-la per una altra, sinó descobrir-ne la seva arrel ontològica.

<sup>544</sup> *Ibid.*, pàg. 286.

evident que, en comptes de consistir en una adequació, la veritat “es fa fenomènicament explícita quan el coneixement s’acredita<sup>545</sup> com a vertader [*als wahres ausweist*]”,<sup>546</sup> o dit amb altres paraules, quan “l’autoacreditació [*Selbstausweisung*] li dona al coneixement la seguretat d’estar en la veritat”.<sup>547</sup> Conseqüentment, no és que el coneixement necessiti de quelcom exterior al qual s’adeqüi per assegurar-se d’estar en la veritat, sinó que el coneixement s’acredita ell mateix com a veritable, sense necessitat de res exterior del qual depengui i hagi de concordar.<sup>548</sup> Això implica que el que percebem, contràriament a la visió habitual del món, no són els meus coneixements representatius, sinó els ens mateixos en virtut dels quals el coneixement és veritable. És a dir, “*que el que percebo és el mateix ens al qual es referia l’enunciat*”.<sup>549</sup> De manera que l’enunciat no és un parlar lligat a unes representacions que apunten a una cosa exterior (ens), sinó que està vinculat íntimament amb l’ens que enuncia. Això és totalment coherent amb el fet que l’ens intramundà és en el món en què nosaltres som, per la qual cosa nosaltres, en el nostre ser, estem en ‘contacte’ comprensiu permanent amb els ens. En conseqüència, hem d’adonar-nos amb més claredat que el coneixement vertader no és una captura representacional d’un ens independent del nostre ser, sinó un descobriment que en el nostre ser fem, tot enunciant, de l’ens: “es comprova que l’estar adreçat enunciant cap a allò enunciat és una mostració de l’ens, *que l’enunciat descobreix l’ens cap al qual està bolcat*. S’evidencia el caràcter descobridor de l’enunciat [*Entdeckend-sein der Aussage*]”.<sup>550</sup>

La veritat, doncs, és la comprovació del mostrar-se de l’estar-descobert [*Entdeckt-sein*] de l’ens mateix, i no l’evidenciar-se d’una concordança entre el conèixer i l’objecte, d’allò psíquic i físic, o de continguts de consciència. Aquesta comprovació es realitza quan l’ens es mostra com a ell mateix en un coneixement enunciat i autocomprovatori de tipus descobridor. Certament, els ens intramundans són món, o sia, el que són és món, i nosaltres com a ser-en-el-món, estem lligats essencialment al seu ser, de manera que els ens estan-descoberts respecte a nosaltres, dit altrament, ja comprem el que són, la seva veritat. Repetim, i això ja ens ho ha fet saber amb força l’experiència anterior respecte el problema de la realitat: no hi ha un món exterior

---

<sup>545</sup> D’acord amb Rivera, tot i que habitualment *ausweisen* es tradueix per “justificar”, en aquest context és preferible traduir-la per “acreditar”. No obstant això, en molts casos és millor traduir-la per “evidenciar” (Rivera, J. E., “Notas del traductor”, *op. cit.*, pàg. 480).

<sup>546</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 288.

<sup>547</sup> *Ibid.*

<sup>548</sup> El concepte heideggerià de veritat s’inspira en el model husserlià de l’evidència. Heidegger, doncs, segueix fidel a l’imperatiu fenomenològic d’anar a les coses mateixes, d’analitzar els fenòmens com es donen directament prèviament a qualsevol acte de reflexió. Aquesta dependència és explicada molt bé un estudi de Tugendadt (*cf.* Tugendadt, E., *The Wahrheitbegriff bei Husserl und Heidegger*, Walter de Gruyter, Berlin, 1967). D’acord amb la nostra experiència, l’acostament experimental al sentit del ser des de i en el nostre ser no és res més que una donació-manifestació progressiva del ser amb caràcter d’evidència.

<sup>549</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 288.

<sup>550</sup> *Ibid.*



independent comprensible (com ens diria Heidegger), tot i que nosaltres seriem més radicals, no existeix un món ni res exterior. Els ens són món i es descobreixen en el seu ser, en ells mateixos, en el món que som. Conseqüentment, “que l’enunciat sigui veritat [que compregui l’ens en la seva veritat, la veritat de l’ens] significa que descobreixi l’ens en si mateix [...] ‘fer-veure’ a l’ens en el seu estar al descobert”.<sup>551</sup>

Atenem que, en el fons, el camí filosòfic propi de l’experiència-qüestió ens dirigeix justament a descobrir la veritat de l’ens que som nosaltres, la del *Dasein*. Això perquè la veritat del ser, el ser tal i com és, sols se’ns pot revelar en el descobriment de la veritat de la nostra existència: la comprensió originària del ser essencial a la cura del ser-en-el-món.

Però el fenomen originari de la veritat encara se’ns escapa si ens aturem aquí. Si, com hem experimentat, “ser-veritat, en tant que ser-descobridor, és una forma de ser del *Dasein*”,<sup>552</sup> a saber, que la veritat es funda en el nostre comportament coneixedor en què descobrim-mostrem el ser dels ens amb què estem lligats essencialment, aleshores “allò que fa possible aquest descobrir mateix necessàriament haurà de ser anomenat ‘vertader’ en el sentit més originari.”<sup>553</sup> I com que aquest fons ontològic del nostre comportament descobridor és el ser-en-el-món, allí on coincidim, diguem-ne, el nostre ser i el ser dels ens, és menester que prosseguim a examinar més a fons el ser-en-el-món en tant que fonament de la veritat.

I mirant el ser-en-el-món descobridor des de i en l’angoixa de la cura, se’ns revela, tot anant més al fons del nostre ser, que la base ontològica pel descobriment de la veritat dels ens tot essent-en-el-món és l’estat d’obertura del món [*Erschlossenheit der Welt*]. Aquest, doncs, és el fenomen més originari de la veritat i, consegüentment, “l’estat al descobert té lloc amb ell i per ell”.<sup>554</sup> Així doncs, el ser-veritat, el comportament vertader-descobridor dels ens és una forma de ser-en-el-món en què estem comprenent disposats afectivament de forma pròpia, i que essencialment s’expressa com a cura pròpia (anticipar-se-a-si... propi), la qual, en darrer terme, està fundada per l’estat d’obertura: la veritat originària. Amb el concepte d’obertura del món hi comprenem l’obertura del ser, la que connecta el nostre ser amb el ser, i per tant, la nostra connexió amb el ser en el qual som en tant que *Dasein* i que fa que tot sigui el que és. Però, a més a més, reveiem que nosaltres des d’una prèvia i determinant obertura al ser estem oberts al nostre ser, i per tant, som la nostra obertura que és alhora obertura al ser. Dit altrament, en la mesura que som ser-en-el-món estem oberts al nostre ser essent tal obertura des de i en el previ estat d’obertura del món.<sup>555</sup> De manera que en la mesura que el nostre ser és la nostra obertura,

---

<sup>551</sup> *Ibid.*, pàg. 289 [claudàtors de l’autor].

<sup>552</sup> *Ibid.*, pàg. 291.

<sup>553</sup> *Ibid.*

<sup>554</sup> *Ibid.*, pàg. 292.

<sup>555</sup> Von Herrmann ha estat molt explícit en aquest punt (*cf.* II, 1.11, n. 414, pàg. 244).

aleshores nosaltres, essencialment, som vertaders, o sia, “el *Dasein* ‘és en la veritat’”.<sup>556</sup>

Així doncs, aprofundint en la veritat originària anem a parar a l’obertura del món o del ser, i amb això tornem a experimentar a mode circular hermenèutic el pla d’immanència de la “unitat de comprensió del ser”: la veritat fenomenològica originària en què estan vinculats el nostre ser i el ser sota la determinació del ser i que possibilita i garanteix l’èxit de l’experiència-qüestió.

En aquest instant l’experiència existenciària s’aguditza molt més, puix que al mateix temps que captem la veritat originària com a estat d’obertura també comprenem que en la caiguda, tot absorbits en l’un i així dominats per l’estat interpretatiu públic, tot i estar oberts al nostre ser i al ser, hi estem oberts de forma que se’ns tanca l’obertura pròpia. Certament, en la caiguda, des de l’obertura impròpia els ens compareixen en tant que aparença, i així ocults i dissimulats tocant al seu ser. Aquesta aparença del “món” dels ens com a realitat externa que concebem des de la impropietat de l’un és l’àmbit de la no-veritat la fonamentació del qual rau, talment com ja havíem vist,<sup>557</sup> en la mostració del fenomen (el ser dels ens) com aparença. Vist això, ara se’ns desvela amb més claredat la no-veritat en què estem immersos en la quotidianitat de l’un; en paraules del filòsof alemany: “*El Dasein està, en virtut de ser d’acord amb la seva constitució de ser essencialment caigut, en la no-veritat*”.<sup>558</sup> Llavors són admissibles els enunciats que afirmen alhora que “estem en la veritat” i “estem en la no-veritat”, per bé que no es tracta d’una oposició disjuntiva lògica, sinó que al·ludeixen a estructures existenciàries que, correlativament, ens pertanyen essencialment.<sup>559</sup> Precisament, en el decurs de l’experiència-qüestió, de diferents formes ens hem anat adonant d’aquest encastament quotidià en la no-veritat conjuntament a l’existència latent d’una veritat originària. I des de la perspectiva actual, podem dir que des de l’inici de les meditacions la nostra experiència ha estat una progressiva intensificació de la comprensió que la nostra vida corrent és una existència en la no-veritat i de la necessitat d’alliberar-nos-en a través d’una vida pròpia.<sup>560</sup>

D’acord amb això, ens sembla a aquestes alçades incontestable que l’experiència-qüestió és l’autèntica filosofia, aquella que resulta de l’obrir-se del nostre ser sota l’impuls del ser. En ella fem visible l’aparença de la nostra existència quotidiana en la no-veritat i estem impel·lits a preparar sòlidament la realització efectiva de la possibilitat d’existir en la veritat, o sia, d’existir

---

<sup>556</sup> *Ibid.*

<sup>557</sup> *Cf.*, II, 1.9, 221-223.

<sup>558</sup> *Ibid.*, pàg. 294.

<sup>559</sup> *Cf.* Greisch, J., *Ontologie et temporalité*, op. cit., pàg. 253.

<sup>560</sup> Aquesta doble possibilitat d’existència ja fou considerada per Heidegger en les seves precoces interpretacions de les epístoles paulines quan impartia les lliçons de semestre d’hivern 1920/1921, *Einleitung in die Phänomenologie der religion* (GA 60). Hi distingeix dos tipus bàsics de persones: aquelles que viuen absorbides en el món circumdant, i que segons Pau, han estat apartades de la gràcia, i aquelles que són conscients de la seva situació real tot estant a l’espera de l’adveniment de Crist (*cf.* Heidegger, M., GA 60, pàgs. 103-104).

pròpiament tot experimentant el desvelament del ser.

No obstant això, ara cal, un cop estem experimentant el fons essencial de la veritat, l'estat d'obertura, que avancem encara més des del vist en ella i fer palès que la veritat corrent impròpia basada en la concordança és una modificació derivada de la veritat originària. Sabem que des de l'obertura impròpia al món en la nostra vida quotidiana el fenomen de la veritat originària ens queda ocult, dominant la comprensió impròpia del ser. Amb més concreció, que els ens els descobrim des de l'ambigüitat de la curiositat conduïda per l'enraonia, i això vol dir a partir del difós i dit no arrelat al ser de les coses. Això explica el nostre convenciment en la creença que hi ha una realitat externa composta d'ens a la qual ens hi referim tot coincidint-hi de forma representativa amb les enunciats entesos com a ens. D'aquí, com expressa el pensador alemany, que "l'estar al descobert de... es converteix en la conformitat que està present d'un ens que està present, l'enunciat expressat, amb un ens que està present, l'ens del qual es parla".<sup>561</sup>

Nogensmenys, Heidegger torna advertir-nos,<sup>562</sup> ara des de la visual de la veritat, que l'existir en la no-veritat solidari a la nostra comprensió impròpia quotidiana no es deu en absolut al nostre voler. La causa és la mateixa veritat originària, i en darrer terme, la dinàmica del nostre ser sota la determinació del ser. Ben mirat, la no-veritat d'índole quotidiana concebuda com a concordança és una automanifestació-modificació de la veritat originària en què aquesta mateixa s'oculta. Per això Heidegger mateix comenta que "*és la pròpia comprensió del ser immediatament dominant en el Dasein i encara avui no superada d'un mode radical i explícit la que encobreix el fenomen originari de la veritat*".<sup>563</sup> En efecte, la veritat originària s'encobreix autotransformant-se en veritat com a concordança, la qual cosa s'esdevé necessàriament alhora amb l'omissió del ser de les coses fruit de l'orientació de la nostra atenció representativa als ens: tant els enunciats com els ens representats. O dit més fenomenològicament: la veritat originària en tant que fenomen (veritat com a descobriment) s'auto mostra d'un mode que no és pròpiament ella mateixa en tant que ens-aparença (veritat com a concordança).

D'altra banda, ens posem en guàrdia davant de la cita de Heidegger de més amunt respecte a la declaració optimista que la compleció de l'experiència ontològica de *Ser i temps* porta en si la superació "radical i explícita" del que encobreix la veritat originària. Conseqüentment, això significa que el desplegament de la nostra experiència-qüestió implica que ens alliberem totalment de la caiguda, la forma de ser en què justament queda velada la veritat originària. Allunyant-nos d'una interpretació literal, nosaltres som del parer que el pensador alemany ens

---

<sup>561</sup> *Idem*, GA 2, pàg. 297.

<sup>562</sup> Heidegger ja, dues vegades de forma explícita, ens ha comunicat que no és fruit del nostre "voler" (entès de forma quotidiana-òntica) la caiguda de l'un immersa en la no-veritat (cf. 1.1.4, pàgs. 300-301; 1.4.2, pàg. 360-361).

<sup>563</sup> *Ibid.*, pàg. 298.

indica que el deslliurament de la caiguda és realment un horitzó-meta, ja que és impossible tal alliberament per raó de la nostra constitució existencial.<sup>564</sup> A dir veritat, tal com hem puat a través del curs meditatiu, la caiguda és una estructura ontològica de la nostra existència, raó per la qual superar-la mai pot voler erradicar-la ja que sinó deixaríem de ser, sí que més ben entès implica aprofundir-la originàriament tot neutralitzant-la, mai però deixant-la de ser.

Així doncs, i com ens comunica el camí de l'experiència ontològica, el que fem és, en crisi respecte a la nostra forma de ser, adonar-nos cada cop més que certament la nostra vida quotidiana es troba en la caiguda, en una existència impròpia en què l'un decideix per nosaltres. Més endavant, tal agudització comprensiva solidària al nostre malestar crític davant la caiguda que som, pot desencadenar una presa de consciència plena de la nostra dispersió en la impropietat i possibilitar-nos el desencadenament d'un moviment de neutralització de la caiguda que ens possibiliti existir pròpiament, no obstant amb el benentès que no ens alliberem de la impropietat de la caiguda perquè sempre vivim en la tensió entre propietat i impropietat. Aquesta dinàmica progressiva de l'aproximació al ser casa plenament amb la nostra idea que l'assoliment de la resposta a la pregunta pel sentit del ser no es pot concebre com a resultat d'una experiència instantània i total en què es desvela d'un cop la totalitat del ser, i amb això, es descobreix plenament el fenomen originari de la veritat. Diferentment, com estem relatant, creiem que és una experiència progressiva en intensitat, en què el ser i la veritat originària es descobreixen a poc a poc des de i en l'aclariment gradual del nostre ser.

A l'últim, en el desè i conclusiu moment la cosa és, des del visionat ja en la cura, repensar més a fons quina relació existeix entre la veritat originària i el nostre ser, de manera que aprofundim molt més en el nostre ser i el ser en aconseguir una clarificació major en la nostra comprensió del ser, la qual cosa també ens obre a una justificació ontològica del nostre coneixement preontològic de base. El que ja sabem és que "la veritat, entesa en el seu sentit més originari, pertany a la constitució fonamental del *Dasein*".<sup>565</sup>

Recordem: nosaltres, en tant que estem constituïts per l'estat d'obertura, estem essencialment en la veritat, gràcies al qual el nostre comportament essencial és descobridor, sigui impròpiament o pròpia. En conseqüència, tota veritat és relativa al nostre ser. Tanmateix, alhora

---

<sup>564</sup> Boehm i De Waelens posen de relleu justament que si la caiguda és un moment estructural i una constitució essencial del *Dasein*, evidentment, mai pot ser superada i eliminada totalment. Aquesta problemàtica que planteja el passatge, d'acord amb aquests intèrprets, té dues alternatives formals de solució: una, mai és possible assolir una superació definitiva de la comprensió impròpia perquè no es pot eliminar definitivament la caiguda, o dues, la caiguda es pot interpretar com a manifestació determinada d'una època concreta en el marc d'una història teleològica (cf. Boehm, R., i Waelens, A. de, "Notes", *op. cit.*, pàg. 309). Nosaltres optem per la primera opció, sense que això impliqui negar la impossibilitat de l'experiència del sentit del ser, a l'inrevés, aquesta es duu terme des de la convivència estructural propietat-impropietat, per bé que modificant-se progressivament, tot transitant des de la impropietat de la caiguda a la propietat.

<sup>565</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 299.

això no vol dir que la veritat sigui subjectiva, ja que perquè siguem veritat i aquesta sigui descoberta per nosaltres en el nostre ser no significa que estigui determinada voluntàriament per nosaltres. De fet, el mateix “descobrir, en conformitat amb el seu sentit més propi, sostrau l’enunciat a l’arbitri ‘subjectiu’ i enfronta al *Dasein* descobridor amb l’ens mateix”.<sup>566</sup> D’acord amb això, la veritat en tant que mode de ser del nostre ser no és el producte de la nostra arbitriarietat, sinó la nostra manera originària de comportar-nos arrelada a l’estat d’obertura des d’on s’obre el món que compartim amb els altres, i que esdevé impròpiament “món”, no-veritat, en la forma de ser quotidiana.

Des d’aquesta comprensió de la veritat com a mode de ser del *Dasein*, Heidegger ens impulsa a copsar que necessàriament hem de pressuposar la seva existència. Per què? Per raó que la veritat no és res que es trobi fora o més enllà de nosaltres, sinó que ens constitueix essencialment en tant que és l’estat d’obertura. En aquest sentit, “no som nosaltres els que pressuposem la ‘veritat’, sinó que és ella la que fa ontològicament possible que nosaltres puguem ser de tal mode que ‘pressuposem’ alguna cosa”.<sup>567</sup> En efecte, qualsevol pressuposició ja pressuposa l’existència de la veritat. En realitat, tal conclusió ens posa més de manifest el caràcter pressuposat del coneixement formal que està guiant l’experiència-qüestió. De fet, tant la idea d’existència com haver-de-ser i *ser- sempre-meu*, la de l’estructura ontològica del ser-en-el-món i la de l’obertura del ser són coneixements formals puats de forma descobridora de la nostra comprensió preontològica dinamitzada en l’anticipar-se a si de la cura. En paraules de Heidegger: “En l’anticipar-se a si de la cura, en tant que constitució de ser del *Dasein*, es troba la pressuposició més originària”.<sup>568</sup> Així que, de debò, el nostre mateix mode de ser en tant que pressuposició fonamental és determinant pel coneixement formal crucial per a l’avenç de l’experiència del sentit del ser. El nostre ser, tot i que en el fons sota la base originària del ser, justifica que tinguem justament coneixement preontològic, o sia, que des de nosaltres mateixos puguem extreure l’orientació formal inicial i guiadora per a desenrotllar l’experiència ontològica que promou *Ser i temps*.

Així doncs, Heidegger ens insta a veure que en base a la veritat com a existenciari, que l’experiència-qüestió no té una fonamentació inventada, puix que el coneixement preontològic d’índole pressuposat que li fa de base està fundat ontològicament en ser la veritat oculta arrelada en el nostre ser, i el fons, en el ser. En efecte, ens pressuposem a nosaltres mateixos en comprendre’ns preontològicament, o sia, comprenem que estem fonamentats en darrer terme per l’estat d’obertura, i amb això ja estem pressuposant l’existència de la veritat, de la veritat de la

---

<sup>566</sup> *Ibid.*, pàg. 300.

<sup>567</sup> *Ibid.*, pàg. 301.

<sup>568</sup> *Ibid.*

nostra existència: de que som haver-de-ser i *ser-sempre-meu* (en el món). En el cas que no existís la veritat, precisament no podríem pressuposar res, és a dir, no tindríem cap punt de partida preontològic indicador, raó per la qual seria impossible desencadenar una experiència ontològica com la que ens planteja *Ser i temps*. Per això “la pressuposició de la veritat hem de ‘fer-la’ nosaltres, perquè ella *està* feta amb el ser del ‘nosaltres’”.<sup>569</sup>

En suma, com reflecteix fidelment la nostra experiència amb *Ser i temps*, ja des d’un inici hem pressuposat la veritat com a guiatge preontològic (coneixement formal) incardinat en el nostre ser, la qual cosa ha estat indispensable per arribar fins aquí, i en un futur atènyer amb plenitud l’experiència-resposta. Però, endemés, en la mesura que som “unitat de comprensió del ser”, la veritat del nostre ser és essencialment la veritat del ser, l’essència de la veritat, és a dir, el ser. Altrament dit: la veritat com a pressuposició originària en què som i de què estem fets és un ‘do del ser’ inscrit en la nostra constitució ontològica, i de fet, en la cura.<sup>570</sup> I en conseqüència, la veritat que som és essencialment el ser, el qual és llavors el fonament originari de qualsevol pressuposició, fins i tot la de la nostra existència, atès que aquesta i la seva comprensió preontològica del ser són, en darrer terme, el resultat de la seva manifestació.

Un cop arribats aquí Heidegger ens empeny, des de la pregonesa de la cura, a penetrar de forma més incisiva<sup>571</sup> en la diferència ontològica. És cert que aquesta l’hem anat esclarint al llarg de les meditacions, i que en aquestes alçades no tenim cap dubte que el ser no és l’ens,<sup>572</sup> no obstant, encara no havíem tingut cap nota positiva explícita del ser. Doncs bé, ara el pensador alemany ens concreta com és el mode d’esdevenir del ser: “ser –no l’ens– sols ‘es dona’ [*gibt es*] [...]”.<sup>573</sup> Per consegüent, tocant a la seva forma de ser, el ser, en lloc de “ser” com els ens, “es dona”, i en aquesta donació possibilita justament que els ens siguin. En definitiva, si l’ens és i el ser d’aquest “és” pertanyent als ens no pot explicar-se a partir de l’ens, és perquè aquest “és” s’esdevé per mitjà de la donació del ser, o sia, que el “donar-se” i el “és” són diferents, si bé el primer és l’essència del segon. Aquest aprofundiment succint, tot i que diàfan, de la diferència ontològica és una mostra evident de com la inspecció clarificadora del nostre ser, en aquest cas

---

<sup>569</sup> *Ibid.*, pàg. 302.

<sup>570</sup> Cf. Greisch, J., *Ontologie et temporalité*, op. cit., pàg. 260.

<sup>571</sup> Aquest “moviment” comprensiu a manera incisiva en i des del nostre dedins és característic de la dilucidació fenomenològica-hermenèutica.

<sup>572</sup> Recordem que l’anhel d’aclariment d’aquesta distinció, la de la diferència del ser i l’ens, batega amb força des de l’inici de les nostres meditacions. Primerencament, a l’inici de la primera meditació, havíem escrit: “ens és necessari, a fi de pervenir una comprensió pròpia del ser, de ‘plantejar de nou la pregunta pel sentit del ser’” (cf. II, 1.1, pàg. 143). Amb això, ja es pressuposava la nostra incomprensió a superar a través del desplegament de l’experiència-qüestió a fi d’atènyer la comprensió pròpia. Ara mateix, amb l’experiència de la cura i alhora l’aprofundiment en la veritat originària, i per tant, més al fons del nostre ser i el ser, estem en camí de la resposta a la pregunta pel sentit del ser: la revelació del ser-temps protooriginari.

<sup>573</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 304.

el nostre ser com a cura, ens trasllada íntimament i amb més transparència a l'àmbit del ser.

Així les coses, d'acord amb la nostra experiència, la consumació de l'experiència de la cura ens porta a tres conclusions: primera, que la veritat està lligada essencialment al nostre ser; segona, que la comprensió del ser és possible perquè som estat d'obertura, i tercera, que el ser i la veritat són cooriginaris. Dit d'una altra forma: el ser, la veritat i comprensió del ser se'ns il·lumina més en la seva unitat essencial, i gràcies a això accedim amb més transparència a la nostra comprensió originària del ser, la qual cosa comporta més intensitat d'experiència del sentit del ser. Es deriva del que acabem de dir, que la nostra comprensió del ser, al cap i a la fi, està lligada essencialment al ser de la veritat i a la veritat del ser. Amb això, a més, constatem que el ser és comprensible pel nostre ser comprensiu, és a dir, "per al comprendre, això que anomenem el ser pot arribar a ser comprès: la comprensió del ser és possible".<sup>574</sup> Sempre, per tant, en la mesura que la nostra comprensió del ser, i amb això al·ludim és clar al nostre ser, estan connectats essencialment al ser i a la veritat, estem permanentment comprenent el ser i la veritat. El problema, emperò, i d'aquí la necessitat de l'experiència-qüestió, rau en el fet que la nostra comprensió habitual no és un reflex d'una comprensió clara del ser i de la veritat. Això perquè precisament la comprensió impròpia quotidiana és l'automanifestació transfigurada del ser i la veritat en ens i no-veritat, a saber, l'ofuscació de la veritat originària en el seu automostrar-se com a veritat com a concordança. Fruit d'això, en l'absorció en els ens i la no-veritat, es justifica la nostra habitual falta de perplexitat davant la incomprensió del ser i la manca de necessitat de plantejar la pregunta pel sentit del ser,<sup>575</sup> com al mateix temps que "sigui necessari plantejar de nou la *pregunta pel sentit del ser*".<sup>576</sup>

Finalment, Heidegger ens transmet que amb l'experiència de la cura "la resposta a la pregunta pel sentit del ser està encara pendent".<sup>577</sup> Certament, com ja havíem comentat abans, haurem de penetrar més a fons en el nostre ser per poder aconseguir l'experiència-resposta. Ara bé, tal com s'expressa el nostre autor fa la impressió que la resposta a l'experiència ontològica consisteixi en un tot monolític sense graus, de manera que anteriorment a la resposta no hi hagi res més que preparació absent de resposta, o sia, que no hi hagi una preparació-resposta: un desenvolupament gradual de la resposta. Tenint en compte les afirmacions d'aquest estil de Heidegger que ens han anat xocant, encara queda més palès que quan el nostre autor es formula "¿quina contribució ha fet a l'elaboració d'aquesta pregunta l'anàlisi fonamental del *Dasein* que hem realitzat fins aquí [el de la cura]?",<sup>578</sup> la cura és entesa com una "contribució" a mode sols

---

<sup>574</sup> *Ibid.*

<sup>575</sup> *Cf.* II, 1.2, pàgs. 147-148.

<sup>576</sup> *Ibid.*, prefaci.

<sup>577</sup> *Ibid.*, pàg. 304.

<sup>578</sup> *Ibid.*

de preparació per a l'experiència-resposta. Així que altre cop veiem com el mode d'expressió de Heidegger sobre la relació de l'anàlisi existencial i l'ontologia fonamental, en oposició al que traspua intensament el seu text respecte la significació del nostre *Dasein*, i oposant-se a alguna declaració seva,<sup>579</sup> deixa entendre que l'anàlisi del *Dasein* és una fase prèvia diferenciada de l'ontologia fonamental que la segueix. Però això, com ja hem assenyalat,<sup>580</sup> la nostra experiència amb *Ser i temps* no ho admet. L'experiència-resposta no és cosa de tot o res, sinó de grau, i tot experiència d'un fenomen ontològic més profund al llarg de l'experiència-qüestió ha significat un augment de grau de resposta: major claredat del sentit del ser i solidàriament una revelació més transparent del ser.

Tanmateix, sí que és cert que amb l'experiència de la cura no hem obtingut encara amb plenitud l'experiència-resposta, no gensmenys aquella ha contribuït a incrementar enormement el nivell de resposta, o sia, ens ha permès accedir amb més intensitat al sentit del ser, i amb això, al ser. En concret, amb contacte comprensiu amb la cura hem accedit a un nivell de revelació més fidel del ser-temps protooriginari, malgrat no el d'aquest en tant que tal.

En conclusió, en aquesta etapa final de l'experiència de la cura hem experimentat amb més intensitat el sentit del ser.<sup>581</sup> Això en base a comprendre ontològicament el nostre ser-en-el-món quotidià com a cura impròpia des de ja un entrellucament de la cura pròpia, la qual cosa ens ha permès fer tres assoliments. Primer: hem pogut aclarir molt més el nostre ser comprensiu del ser gràcies a veure que la realitat és exactament un mode de ser del nostre ser i, per tant, sense cap mena d'existència independent respecte de nosaltres; segon: que la veritat ens constitueix ontològicament essent ja el pressupòsit fonamental per tal que puguem pressuposar la nostra existència i així pugui realitzar-se l'experiència ontològica; i tercer: hem constatat, i alhora vist més profundament, que la nostra comprensió del ser accedeix transparentment a la veritat i al ser. En síntesi, a través de la cura hem aclarit-aprofundit la "unitat de comprensió del ser" ja experimentada en les meditacions elementals. El resultat és que estem més encertats que som "unitat de comprensió del ser", o sia, que som ens que en tant que existim tot comprenent el ser tenim un accés comprensiu originari al nostre ser i al ser. I la cura no és res més que un nivell d'aclariment d'aquesta "unitat de comprensió del ser", l'expressió del nostre ser vist més

---

<sup>579</sup> Cf. II, 1.5, n. 220, pàg. 192-193. D'aquí que, més endavant, denominarem a aquesta estranya negligència "omissió paradoxal" (cf. I, 1.5, pàgs. 17-18; IV, 2.2.1, pàgs. 538; V, 1.3, pàgs. 589-591 i 606-607).

<sup>580</sup> Cf. 2.1, n. 442, pàg. 373.

<sup>581</sup> Per tant, no només creiem, com defensen alguns intèrprets, que en la mesura que aquesta "Primera secció" té un caràcter preparatori, ens proveeix sols l'entramat conceptual per fer front al tema autèntic de *Ser i temps*: el sentit del ser que s'obre des de l'horitzó de la temporalitat. O dit d'altra manera, la cura en el si de l'angoixa no sols ens permet albirar la nostra relació essencial amb la temporalitat, sinó més aviat, en el si de la cura, en tant que fem transparent el nostre ser, ja estem accedint en un grau determinat, que naturalment es desenvoluparà posteriorment amb l'accés explícit a la nostra temporalitat, a la temporalitat del nostre ser i des d'aquí al sentit del ser, i per tant, al ser-temps protooriginari.



profundament fins ara, i amb això, d'un nivell ja intens d'accés experimental al sentit del ser.

Ara bé, i assentant el pas endavant en la meditació, hem de tenir en compte que tot i que hem accedit comprensivament a la cura, i això vol dir que hem vist com es fonamenta la cura impròpia en la pròpia, encara no tenim una plena comprensió de la cura pròpia. Això explica que, a hores d'ara, si bé ens adonem de la necessitat d'existir amb propietat, encara no ho fem, ja que, en el fons, hem d'aprofundir més en la comprensió de la nostra cura pròpia, del nostre ser propi. Dit altrament, de moment ens trobem en la fase comprensiva de l'experiència-qüestió, raó per la qual no actuem encara pròpiament, si bé comencem a ser transparents al nostre ser propi des de la impropietat. De fet, i anant més a fons, segons la nostra lectura, la impossibilitat d'actuar d'acord amb la propietat experimentada es deu al fet que justament malgrat que amb el fenomen de la cura hem arribat a la constitució originària del nostre ser, encara no hem abraçat, però, l'estrat més essencial que l'identifica. A manera retòrica, l'autor alemany ens ho expressa així: "Però, *ha quedat* oberta, amb el fenomen de la cura, la constitució ontològica-existenciària més originària del *Dasein*?"<sup>582</sup> De fet, com abans havíem considerat amb brevetat, la impossibilitat que la cura no ens permeti accedir al nostre ser més originari radica en el fet que ella és encara una multiplicitat estructural. Efectivament, la cura no és de fet encara el nostre ser en la màxima pregonesa perquè està fonamentada per un fenomen encara més originari que li confereix unitat ontològica. És justament en l'accés a aquesta capa més profunda del nostre ser on serà possible que compreguem enterament la cura pròpia i, conseqüentment, puguem actuar d'acord aquest coneixement, o sia, passar de la fase comprensiva a l'activa. No obstant això, com ja suggeríem anteriorment, ens sembla que el desplegament de l'acció pròpia sols serà activat quan l'augment de comprensió el nostre ser i el ser porti en si l'agudització extrema de la crisi existencial en què ens trobem. En vista d'això, estem en camí vers la realització efectiva de la nostra existència pròpia i l'experimentació del ser en la seva plena unitat absolutament simple,<sup>583</sup> o sia, en l'obtenció de l'experiència-resposta: la revelació del ser-temps protooriginari. Per a això, emperò, en les properes meditacions de consumació, des de i en la cura ens toca endinsar-nos en el nostre ignot fons ontològic originari.

---

<sup>582</sup> *Ibid.*, pàg. 305.

<sup>583</sup> La complexitat de la cura, justament, impedeix de concebre el concepte de ser com absolutament simple. A resultes d'això, "la cura, podríem aleshores afirmar, és el vertader guardià de la plurivocitat del ser" (Greisch, J., *Ontologie et temporalité, op. cit.*, pàg. 240).

**SER I TEMPS: UNA EXPERIÈNCIA DEL TEMPS  
COM A HORIZZÓ COMPRESIU DEL SER**

# IV.

## **MEDITACIONS DE CONSUMACIÓ<sup>1</sup>**

2a part de l'analítica existenciària  
(“Segona secció” de *Ser i temps*)

---

<sup>1</sup> Les meditacions de consumació, el tram meditatiu en què s'acompleix l'experiència-resposta del sentit del ser, comprenen la “Segona secció” de *Ser i temps*, dels paràgrafs 45 al 83 (Heidegger, M., GA 2, pàgs. 307-577).

## 1.

### *L'experiència del si-mateix des de i en l'estat de resolució<sup>2</sup>*

#### 1.1

#### La possibilitat ontològica d'un mode de ser propi de ser-vers-la-mort<sup>3</sup>

##### 1.1.1

##### Meditació 1: Necessitat i pla de la futura anàlisi ontològica<sup>4</sup>

Aquest paràgraf 45 és, bàsicament, una meditació introductòria en què Heidegger justifica la necessitat de continuar l'anàlisi ontològica en les properes meditacions de consumació i ens anticipa de forma general les seves passes més significatives.

D'antuvi, és important tenir present que l'experiència-qüestió que estem fent és el desplegament essencial de l'ontologia que requereix l'aclariment de l'horitzó comprensiu del ser, o sia, de la comprensió originària que tenim del ser que forma part del nostre ser.

[...] la posada al descobert de l'horitzó dins del qual es torna immediatament comprensible quelcom així com el ser en general equival a l'aclariment de la possibilitat de la comprensió del ser en general, la qual pertany, per la seva banda, a la constitució de l'ens que nosaltres anomenem *Dasein*.<sup>5</sup>

L'última experiència d'aquest estil, com sabem, s'ha consumat en la darrera meditació de desenvolupament: la cura essencial al ser-en-el-món quotidià. Tal resultat, el nostre autor alemany el considera una etapa preparatòria<sup>6</sup> per a una anàlisi més originària del nostre ser que delata altre

---

<sup>2</sup> El desplegament i consumació d'aquesta primera experiència fonamental, la de la resolució, comprèn tres experiències fase: la primera, l'experiència del poder-ser òntic del ser-vers-la-mort, que abraça el paràgraf 45 i el primer capítol de la "Segona secció" de *Ser i temps* que està contingut en els paràgrafs 46-53 (*ibid.*, pàgs. 307-354); la segona, l'experiència de la consciència, que abasta els paràgrafs 54-58 (*ibid.*, pàgs. 355-383); la tercera, l'experiència del si-mateix en la resolució que comprèn els paràgrafs 59-64 (*ibid.*, pàgs. 383-428).

<sup>3</sup> La realització d'aquesta primera experiència-fase de l'experiència de la resolució s'inspira en el contingut dels paràgrafs 46-53 (*ibid.*, pàgs. 314-354).

<sup>4</sup> Aquesta primera meditació de consumació de caràcter introductori es basa en el paràgraf 45 (*ibid.*, pàgs. 307-313).

<sup>5</sup> *Ibid.*, pàgs. 307-308.

<sup>6</sup> Tant en el títol del paràgraf 45: "El resultat de l'etapa preparatòria del l'anàlisi fonamental del *Dasein* i la tasca d'una interpretació existencial originària d'aquest ens" (*ibid.*, pàg. 307) i, just, a la primera línia de sota: "¿Què s'ha aconseguit amb l'anàlisi preparatòria del *Dasein*, i què és el que es busca?" (*ibid.*, pàg. 307). [Els subratllats són nostres]

cop,<sup>7</sup> en contra de la nostra lectura, la separació entre l'elaboració de la pregunta ontològica entesa com a no donadora de resposta (l'esclariment de l'ontologia del *Dasein*) i la resposta a la pregunta pel sentit del ser (desenrotllament i consumació de l'ontologia fonamental).

Tot seguit Heidegger entra ja en matèria concretant-nos més el que ens havia donat a conèixer sobre el perquè de la insuficiència de la investigació ontològica de la cura. A trets generals, la cura no és l'experiència originària del nostre ser perquè és el resultat d'una interpretació no prou radical ni originària del nostre ser. La raó és, fonamentalment, que en la inspecció de la cura no ens hem fet càrrec de tots els 'pressupòsits' que configuren la 'situació hermenèutica', de manera que no hem interpretat el nostre ser considerant el tot que li pertany.

Però una interpretació *originària* no demana, tan sols, una situació hermenèutica garantida per la seva adequació als fenòmens, sinó que ha d'assegurar-se explícitament que ha fet entrar en el precomprendre el *tot* de l'ens temàtic.<sup>8</sup>

El tot que conforma el nostre ser que ens ha faltat de considerar és l'existència pròpia i l'enteresa<sup>9</sup> [*Ganzheit*] del nostre ser. Certament, d'una banda, "la interpretació, prenent peu en la quotidianitat mitjana, s'ha limitat a l'anàlisi de l'existir indiferent o impropri".<sup>10</sup> La propietat de ser l'hem tocat, per dir-ho així, de cairell, de forma indirecta, la qual cosa des del seu fons ens ha permès experimentar suficientment la nostra existència impròpia, si bé no hem comprès amb suficiència el nostre ser propi, i correlativament, no estem en disposició de comportar-nos pròpiament. Concretament, hem exclòs la nostra propietat de ser tot centrats en la nostra quotidianitat mitjana, cosa que no ens ha permès fer accessible el *Dasein* en la seva enteresa. En vista d'això, la nostra investigació següent ha d'apuntar temàticament al nostre existir propi.<sup>11</sup> En altres paraules, no n'hi ha prou amb l'experiència de la cura que tenim des de l'existència

<sup>7</sup> Cf. III, 2.1, n. 442, pàg. 373.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pàg. 308.

<sup>9</sup> Estem d'acord amb Rivera que a partir d'ara *Ganzheit* no fa referència a la totalitat del tot estructural de la cura que ens constitueix, sinó al nostre possible ser-enter. En comptes de la totalitat extreta d'una visió sincrònica, ara es tracta d'una visió diacrònica, de concebre l'existència del *Dasein* en la seva extensió, integrant tots els seus moments, des del seu naixement fins a la mort. D'acord amb això Rivera tradueix *Ganzheit* per "integritat", i no "totalitat" (cf. Rivera, J. E., "Notas del traductor", *op. cit.*, pàg. 481. Nosaltres, però, preferim "enteresa" atès que consona més amb el ser-enter que pot arribar a ser el *Dasein*. A més, en base a la decisió de traducció anterior, nosaltres també assumim l'alternativa de Rivera de traduir *Ganzseinkönnen* per "poder-estar-entero", tot i que en català com a "poder-ser-enter", per bé que com ja hem fet en relació al ser-en-el-món, l'"estar" el substituïm per "ser". Vegeu raons... Així, com comenta Rivera ens desmarquem de la proposta de Gaos de "poder ser total", atès que podem distingir més nítidament entre el ser total que ja té el *Dasein* per la cura i el ser total des del naixement fins la mort. Com expressa Rivera: "No és que el *Dasein* pugui ser total, sinó que *pot arribar a ser enter*" (*ibid.*).

<sup>10</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 309.

<sup>11</sup> Tal com expressa Leyte, des de la quotidianitat no ens és possible comprendre'ns completament, atès que així "el *Dasein* sempre apareixerà com a ens. Així doncs, és necessari remuntar la quotidianitat avançant [...] en direcció a l'origen de l'ens" (Leyte, A., *Heidegger, op. cit.*, pàg. 131). Tal recerca de l'origen ens conduirà, com veurem, a l'experiència-assumpció de la mort.

impròpia, ara cal arribar a comprendre enterament l'existència pròpia: la cura pròpia.<sup>12</sup> Com expressa Heidegger: “Mentre l'estructura existenciària del poder-ser propi no sigui incorporada en la idea d'existència, li faltará originarietat a la manera prèvia de veure que guia la interpretació existenciària”.<sup>13</sup> D'aquí que partint del descobriment de la nostra propietat de ser com a cura pròpia a partir de la meditació sobre la nostra existència impròpia caiguda, hem d'emprendre la tematització de la nostra existència pròpia, o sia, incorporar el poder-ser propi en el precomprendre.

D'altra banda, també a la nostra mirada fenomenològica li ha faltat abraçar originàriament el nostre ser enter, ja que havent exclòs la propietat, sols ens ha estat possible arribar a la cura, la qual és insuficient ontològicament com a totalitat estructural. En efecte, “en el precomprendre estava sempre tan sols el ser impropri del *Dasein*, i aquest, en tant que no sencer”.<sup>14</sup> Però, a més, l'anàlisi de la cura ens ha mostrat que nosaltres ens caracteritzem per estar en el nostre ser inacabats constantment en virtut de ser obertura, de ser existència com a capacitat d'anticipar-se-a-si, i per tant, oberts, indeterminats i sotmesos a un permanent procés de realització. Així, doncs, mentre som mai assolim l'enteresa. En paraules del mateix Heidegger: “Un ens l'essència del qual consisteix en la seva existència es resisteix essencialment a la possibilitat de ser aprehès com un ens sencer”.<sup>15</sup>

En conclusió, el progrés de l'experiència-qüestió reclama que experimentem més originàriament el nostre ser. Això porta en si que la interpretació “primerament haurà de treure a la llum de forma existenciària el ser del *Dasein* en la seva possible propietat i enteresa [*Eigentlichkeit und Ganzheit*]”.<sup>16</sup> Tanmateix, immediatament ens assalta la problemàtica: ens sembla, d'entrada, ja impossible el mateix propòsit d'una interpretació ontològica més originària. Perquè si constitutivament estem inconclusos, si mentre existim mai estem complets, i viceversa, una vegada que ho estem, ja no existim, no veiem factible poder captar-nos en la nostra enteresa. D'aquí que, ara per ara, necessitem que Heidegger mateix ens tregui d'aquesta aporia, si realment és una aparent aporia.<sup>17</sup>

---

<sup>12</sup> Contràriament a la nostra experiència, en una de les crítiques més vastes de l'explicació de la temporalitat a *Ser i temps*, Fleischer qüestionava la necessitat d'acudir a un fenomen més originari, la temporalitat, que ontològicament mantingués la unitat i la totalitat de la cura, per raó que realment amb l'experiència de la cura ja està assolit allò que és essencialment el *Dasein* (cf. Fleischer, M., *Die Zeitanalysen in Heidegger's 'Sein und Zeit'*, op. cit., pàg. 39). Però, d'acord amb Dahlstrom (cf. Dahlstrom, D. O., “Heidegger's concept of temporality: reflections on a recent criticism” a: *Review of Methaphysics* 49 (1995), pàgs. 104-106), entre molts altres, creiem que la necessitat d'avançar vers la temporalitat és crucial per l'èxit de l'experiència ontològica, ja que la cura experimentada des de la improprietat de ser no comporta la seva experiència plena a nivell ontològic, puix que manca comprendre-la des de la nostra propietat de ser.

<sup>13</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 309.

<sup>14</sup> *Ibid.*, pàg. 310.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> Vigo ressalta com la forma metòdica en què Heidegger planteja la tasca d'una interpretació ontològica més

A més a més, per acabar-ho d'adobar, Heidegger ens deixa clar que sols podrà reeixir semblant interpretació originària del nostre ser “quan s’hagi aconseguit un concepte ontològic suficient, això és, un concepte existenciari de la mort”.<sup>18</sup> Perquè amb aquesta conceptualització ens assegurarem d’introduir el nostre *ser-enter* [*Ganzsein*], tant el poder-ser impropï com propi, en el precomprendre. Atès això, ja veiem que la mort entesa ontològicament tindrà un rol important en la prossecució de l’experiència-qüestió, ja que ens portarà al que allò omès i que és essencial a nosaltres: la propietat de ser, i amb això, també a l’enteresa del nostre ser.

Tot seguit el pensador alemany, tenint com a inicial mira el concepte ontològic de la mort, ens exposa de forma sintètica quin serà l’itinerari meditatiu per a reeixir en la interpretació originària del nostre ser, i amb això, accedir amb claredat al sentit del ser on se’ns ha de revelar el ser.<sup>19</sup> D’acord amb la nostra lectura, aquest trajecte de desenvolupament final de la nostra aventura ontològica està articulat per una nova sèrie de meditacions que hem designat “meditacions de consumació”. Aquestes estan articulades en funció de les dues experiències fonamentals que desvetllen: la del si-mateix en l’estat de resolució assolida finalment a la desena meditació, i la de la temporalitat que porta en si el desplegament de la historicitat [*Geschichtlichkeit*] i la intratemporalitat [*Innerzeitigkeit*] en la meditació dissetena on culmina l’experiència-qüestió, tot i que es corona tal culminació amb la radicalització fenomenològica de la següent i darrera meditació. No obstant, en aquesta meditació introductòria sols sintetitzarem les passes significatives de la imminent experiència fonamental, ja que de la següent en donarem notícia en la seva meditació introductòria.<sup>20</sup>

Així doncs, l’experiència del si-mateix en l’estat de resolució és el producte de tres experiències-fase.

- La de la possibilitat ontològica d’un mode de ser propi de ser-vers-la-mort (meditacions 2-5). Al llarg de quatre meditacions, havent delimitat la nostra anàlisi existenciària d’altres ciències que s’ocupen d’alguna manera de la mort, assolirem el concepte existenciari complet de la mort com poder-ser propi de ser-vers-la-mort, del que és ontològicament morir, tot deixant de banda la visió habitual-òntica de la mort. Això gràcies, primer, a una anàlisi ontològica del que significa la mort del *Dasein* juntament

---

originària podria semblar artificiosa i mancada de fonamentació fenomenològica. No ho és perquè, dit sintèticament, l’exigència de totalització no és extrínseca, sinó que arrela en l’experiència pre-reflexiva del *Dasein*. Segons això, la totalització no s’ha d’entendre ònticament, és més aviat una possibilitat de ser com a “ser-total”. Cf. Vigo, A. G., “El posible ‘ser-total’ del *Dasein* y el ‘ser para (vuelto hacia) la muerte (§§45-53), a: Rodríguez R. (coord.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger...*, op. cit., pàgs. 220-225.

<sup>18</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 311.

<sup>19</sup> Com accentua Sallis, el plantejament de la qüestió de l’accés original al *Dasein* i el desenvolupament d’aquesta qüestió i d’una estratègia sensible a aquesta representa un tema clau en el principi de la “Segona Secció” de *Ser i temps*. Cf. Sallis, J., *Echoes. After Heidegger*, op. cit., pàg. 50.

<sup>20</sup> Més exactament a l’onzena meditació (cf. 2.1.1, pàgs. 502-506).

amb la informació que indirectament ens proporcionarà la inspecció de l'encoberta mort existenciària en el nostre comportament quotidià. Llavors acreditarem ontològicament que és possible aquest mode propi de ser-vers-la-mort, o sia, que tal possibilitat de ser té les seves arrels en la nostra constitució ontològica i no és fruit de cap invenció, ja que el mode propi de ser-vers-la-mort és pura possibilitat de ser i en veurem la seva estructura ontològica. Un cop fet això faltará fer visible ònticament la possibilitat ontològica del mode propi de ser-vers-la-mort, per la qual cosa primerament faltará caracteritzar ontològicament el fenomen que justament ens ha de conduir a testimoniar des del nostre ser el poder-ser òntic propi del ser-vers-la-mort: la consciència.

- L'experiència de la consciència (meditacions 6-8). Hi caracteritzarem ontològicament la consciència com a instància que ens testimonia a través de la seva crida el poder-ser òntic que correspon al mode propi de ser-vers-la-mort. La consciència ens crida dient-nos que som culpables fent-nos elegir, tot volent tenir consciència, portar a terme una existència que siguem si-mateix, o sia, una existència pròpia. Nogensmenys, de moment haurem caracteritzat ontològicament l'existència pròpia a la qual ens crida la consciència: la del ser-culpable que vol-tenir-consciència. Amb tot, encara ens mancarà experimentar en nosaltres-mateixos la crida de la consciència i la realització de la propietat de ser.
- L'experiència de l'estat de resolució (meditacions 9-10). Farem l'experiència òntica del mode propi d'existència del ser-vers-la-mort: l'estat de resolució.

Llavors, resolts, comprenent existencialment de forma pròpia la crida de la consciència, ens obrim al nostre ser-si-mateix apropiant-nos-el. És essent si-mateix, transparents al nostre ser propi en el si de la resolució, que alhora entrem ja en l'experiència de la temporalitat de la següent experiència fonamental. Un cop en el fons del nostre si-mateix tot resolts podrem, en la següent experiència fonamental (que s'inicia en la meditació 11), fer la incursió en el "fonament ontològic de la l'existenciarietat del *Dasein*".<sup>21</sup> la temporalitat pròpia [*eigentlichen Zeitlichkeit*] des de la qual és comprensible el nostre ser com a cura.

Aleshores, des de la nostra temporalitat pròpia tindrem accés a la temporalitat originària [*ursprüngliche Zeitlichkeit*], la qual se'ns farà transparent en el seu fons com a temporalitat extàtica-horitzontal. I serà des de i en aquí que se'ns revelarà ja tímidament el ser-temps protooriginari<sup>22</sup> tot consumant de forma inicial l'experiència del sentit del ser.<sup>23</sup> Tanmateix,

---

<sup>21</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 311.

<sup>22</sup> Com adverteix Greisch, en aquesta secció es tracta d'anar més enllà de la cura vers a l'últim fenomen: la temporalitat, tot i que, com expressa en un passatge dels *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffe* (*idem*, GA 20, pàg. 423), això és el mateix que dir vers al ser (*cf.* Greisch, J., *Ontologie et temporalité*, *op. cit.*, pàgs. 263-264).

<sup>23</sup> Al fil de la nostra interpretació, ens sembla adequada la convicció de Greisch que la rellevància d'aquest paràgraf 25 es basa en el seu caràcter retrospectiu i prospectiu amb vista a una recentració del paper directiu de la qüestió del sentit del ser. *Cf.* Greisch, J., *Ontologie et temporalité*, *op. cit.*, pàg. 263.

només serà amb la compleció de l'experiència de la temporalitat, això és, elucidant més la temporalitat extàtica-horitzontal a través de desplegament en concreció la totalitat de la temporalitat (pròpia i impròpia) en l'experiència de la historicitat i la intratemporalitat, que se'ns revelarà plenament el ser-temps protooriginari i haurem acomplert la finalitat de fons i inequívoca de *Ser i temps*: respondre a “la pregunta fonamental de tota ontologia”,<sup>24</sup> l'experiència-resposta a la pregunta pel sentit del ser.<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 307.

<sup>25</sup> Segons això, per a nosaltres, l'experiència que efectuarem en aquesta 2a secció de *Ser i temps* és indispensable per a l'èxit de la nostra experiència-qüestió. D'aquí que el nostre parer és totalment oposat al de Dreyfus, el qual sorprenentment ha bandejat aquesta 2a secció del seu comentari per dues raons: una, pel fet que li sembla un retorn a un pensament “existencialista” i, l'altra, per la inconsistència de la lectura del text degut a la seva deficient redacció (cf. Dreyfus, H., *Being-in-the-world... op. cit.*, pàgs. VII-VIII). També ens allunyem, naturalment, del caràcter pragmàtic, heretat de Dreyfus, de la interpretació d'Okrent, la qual negligeix la importància de l'experiència de l'existència pròpia i, en conseqüència, a ometre la transcendència que té en l'explicació de la temporalitat (cf. Okrent, *Heidegger's pragmatism..., op. cit.*).



### 1.1.2

#### Meditació 2: El concepte de fi i entereza<sup>26</sup>

Com ha estat indicat de forma introductòria, a fi d'avançar en originarietat en la nostra experiència ontològica ens cal, abans que res, caracteritzar ontològicament la mort i així alhora l'entereza del nostre ser. Nogensmenys, el pensador alemany aclareix que per a fer això necessitem alliberar-nos de la comprensió quotidiana-caiguda que tenim d'aquests dos fenòmens. Si bé és veritat, com succeeix ontològicament, que també des de la nostra impropietat comprensiva la mort significa l'assoliment de l'entereza del nostre ser, el problema rau en com es concep la mort i l'entereza. Certament, ònticament ens és impossible experimentar el nostre ser en la seva entereza, i derivadament, de determinar una entereza ontològica, i això no perquè siguin imperfectes les nostres capacitats gnoseològiques, sinó més aviat per la nostra estructura essencial. En tant que som cura, i som un ens que permanentment ens anticipem al nostre ser, aleshores som poder-ser que sempre ens falta ser, això és, “sempre hi ha alguna cosa que encara *falta*, que com poder-ser de si mateix, no s'ha fet encara ‘real’”,<sup>27</sup> de manera que “en l'essència de la constitució fonamental del *Dasein* es dona, per consegüent, una *permanent inconclusió [ständige Unabgeschlossenheit]*”.<sup>28</sup> Ara bé, aquesta dificultat és de tipus òntica, i no ontològica, ja que es deu a que pensem impròpiament tant la mort com l'entereza. Estem convençuts que allò experimentable és el merament present, titllant com a no-existent el que no és simplement present, de manera que l'entereza i la mort que ens hi condueix les considerem que existeixen en la mesura que són experimentables com a presents. D'aquí que, des de la quotidianitat, l'entereza ens sembli assolible, si es creu que ho és, en l'experiència òntica de la mort.

Heidegger ens indica que el bon camí és doncs immernir-nos més en el nostre ser com a cura per a experimentar altrament la mort<sup>29</sup> i l'entereza, la qual cosa implica “la caracterització ontològica del ser-arribat-a-la-fi [*Zu-Ende-seins*] que és propi del *Dasein* i l'encunyació d'un concepte existenciari de la mort [*existenzialen Begriffes vom Tode*]”.<sup>30</sup>

En efecte, d'entrada hem d'entendre que la mort pròpiament parlant és ser-arribat-a-la-fi i aquest no té res a veure amb la seva comprensió habitual com a succés incidental. Com que no és un succés, l'entereza que ens aporta el morir no sols naturalment no ens és possible

---

<sup>26</sup> La present segona meditació abasta els paràgrafs 46-48 (Heidegger, M., GA 2, pàgs. 314-327).

<sup>27</sup> *Ibid.*, pàg. 314.

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> Queda clar doncs la preeminència de l'experiència ontològica de la mort per accedir a la nostra entereza a fi de prosseguir exitosament amb l'experiència-qüestió. Com ressalta Adrián: “¿Com és possible aprehendre al *Dasein* en la seva integritat? Aquesta integritat es deixa aprehendre precisament allí on ja no hi ha la possibilitat de cap projecció. La possibilitat última i insuperable és la mort” (Adrián, J., *Guia de lectura de Ser y tiempo* (vol. 2), *op. cit.*, pàg. 16).

<sup>30</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 316.

experimentable en vida, sinó tampoc a través de l'experiència de la mort dels altres. Perquè el que realment ens passa quan ens posem a la pell de la mort dels altres és que experimentem el pas d'un ser-en-el-món que deixar de ser-en-el-món, una conversió d'un ens que és-en-el-món a una mera presència que, no obstant, no té res a veure amb un útil del qual ens ocupem, sinó més exactament d'un no-vivent, d'una pèrdua de vida. D'aquest no-vivent, especialment quan ens és proper, n'experimentem la pèrdua; amb tot, aquesta experiència de la pèrdua entreverada amb patiment, no és ni molt menys una via d'accés a la pèrdua de ser que justament experimenta el que mor. Conseqüentment, amb la mort dels altres nosaltres no experimentem genuïnament la seva mort, no tenim l'experiència de la pèrdua de ser que significa la mort, sinó sols de la pèrdua que ens ocasiona a nosaltres la mort dels altres.

Com expressa Heidegger: “No experimentem, en sentit propi, el morir dels altres, sinó que, com a màxim, solament ‘assistim’ a ell”.<sup>31</sup> Si contràriament persisteix aquesta convicció, és pel fet que creiem que “el que resulta inexperimentable [la mort] en el propi *Dasein* es torna accessible en l'aliè”,<sup>32</sup> en altres paraules, que d'alguna manera, el nostre ser és reemplaçable per un altre. En efecte, ens mantenim en el convenciment que la mort, a l'igual que les coses i activitats amb les quals estem absorbits-ocupats, pot ser substituïble, reemplaçable o representable. Ara bé, l'assistir al morir del difunt no ens subministra cap experiència de la mort, com a molt informacions de caire antropològic, psicològic o metafísic. Però el que ens interessa és captar el sentit ontològic del morir que mor com a pertanyent al nostre ser.

Aquest convenciment quotidià que en el morir dels altres aprehenem el nostre morir, s'omet una de les característiques bàsiques del ser-arribat-a-la-fi: que en comptes de ser un succés incidental, és una possibilitat de ser meva, que té el tret de *ser- sempre-meu*. D'acord amb això, no és possible fer cap mena de substitució amb la mort, atès que no podem reemplaçar-ne la seva experiència per la d'una altra. La mort és sempre, i essencialment, en cada cas la nostra; de forma que “el morir ha d'assumir-lo cada *Dasein* per si mateix”.<sup>33</sup>

Així doncs, veiem que la comprensió existenciària de la mort porta en si assumir la essencial indelegabilitat que caracteritza a la mort, la qual deriva del fet que és un fenomen existenciari que “es constitueix ontològicament per mitjà del *ser- sempre-meu* i de l'existència”.<sup>34</sup> Amb això, som també plenament testimonis de l'influx tergiversador de la interpretació impròpia de la quotidianitat que la nostra recerca ontològica de la mort ha de fer front.

La nostra posició crítica davant el punt de partida de comprensió de la mort a partir dels

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, pàg. 318.

<sup>32</sup> *Ibid.* [claudàtors de l'autor].

<sup>33</sup> *Ibid.*, pàg. 319.

<sup>34</sup> *Ibid.*

altres ens permet encertir-nos que la comprensió del ser-arribat-a-la-fi, la mort entesa ontològicament, requereix que desenvolupem, sota la guia de la indicació formal de l'existència i del *ser-sempre-meu*, el concepte existenciari de la mort.<sup>35</sup>

Per a l'anàlisi de la mort en tant que morir sols queda la possibilitat de portar aquest fenomen a un concepte purament existenciari; altrament, s'hauria de renunciar a la seva comprensió ontològica.<sup>36</sup>

Metòdicament no hi ha més remei que aferrar-nos a la nostra constitució existenciària, evitant confondre'ns amb modes de ser que no són els nostres. En suma, res de deduccions i arguments formals forjats lluny del nostre ser. El que cal és "extraure del *Dasein* mateix el sentit existenciari del seu arribar-a-la-fi [*Zu-Ende-kommen*] i com semblant 'terminar' pot constituir un *ser-enter* de l'ens que *existeix*".<sup>37</sup>

Seguidament, el pensador alemany ens fa pensar en la necessitat de determinar el sentit existenciari dels conceptes "fi" i "enteresa" per tal de prosseguir després amb l'anàlisi de la mort. L'objectiu és, tenint en compte la varietat de connotacions que tenen aquests termes, indagar si tocant al seu significat habitual en algun punt són fèrtils per a l'anàlisi ontològica. Això, de primer, ens porta a continuar criticant i debilitant l'ímpetu de la interpretació quotidiana-caiguda que, sota la convicció que la mort és un no-encara [*Noch-nicht*] en tant que falta [*Ausstand*], defensa que al final acabarà estant-junt [*Zusammen*] amb nosaltres. Ara bé, Heidegger és clar:

Però aquest no-estar-junt [*Unzusammen*] que pertany a aquella modalitat del estar-junt [*Zusammen*], la manca [*Fehlen*] en tant que falta [*Ausstand*], no serveix de cap manera per a caracteritzar ontològicament el no-encara [*Noch-nicht*] que, com a mort possible, forma part del *Dasein*.<sup>38</sup>

Altre cop, la raó d'aquesta malcomprensió del nostre ser rau en el fet que confonem el nostre ser amb un ens a la mà dins del món. D'aquesta forma no veiem que la mort certament tot i que és un no-encara que constata el seu estat perpetu d'inacabament, no s'ha d'interpretar com a falta; en efecte, no l'hem de concebre com a com un succés-deute que acabarem saldant, sinó com a constitutiu de la nostra forma de ser. En conseqüència, és equivocat, i ens extravia en el camí de l'experiència-qüestió, pensar que l'enteresa del nostre ser l'assolim sols quan succeeix la mort i deixem d'existir. D'aquí que la concepció de falta com quelcom que encara ens manca no serveix

---

<sup>35</sup> Leyte resumeix de forma molt il·lustrativa la necessitat d'un concepte existenciari de la mort a fi d'encaminar-nos correctament vers l'experiència del sentit del ser: "Però el cert és que la mort no és present i no pot ser, per tant, descrita fenomenològicament. [...] D'aquesta dificultat es dedueix que cal elaborar un concepte existenciari i no metafísic de la mort" (Leyte, A. *Heidegger, op. cit.*, pàgs. 132-133).

<sup>36</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 320.

<sup>37</sup> *Ibid.*, pàg. 322.

<sup>38</sup> *Ibid.*, pàg. 323.

per a caracteritzar el no-encara de la mort que pertany essencialment al nostre ser.<sup>39</sup> Diferentment, reiterem, el no-encara de la mort no l'hem d'experimentar com a succés que impossibilita la nostra existència, sinó com a constitutiu del nostre ser. Ja, doncs, existint estem essent aquest no-encara, de manera que existir pròpiament és un morir; en paraules de Heidegger, “el *Dasein* ja existeix sempre precisament de tal manera que enclou el seu no-encara”.<sup>40</sup>

Per altra banda, el no-encara de la nostra mort no pot equiparar-se tampoc al que s'aplica per donar compte de moviments i canvis vinculats als ens intramundans. És el cas d'un eclipsi lunar, en què el no-encara és totalment perceptiu ja que el fenomen ja està complet, o bé, de la maduració d'un fruit en què el no-encara es dona en el canvi intrínsec de la cosa, i no és merament perceptiu, tot i que la coincidència mort i acabament o consumació en el fruit no és aplicable al *Dasein*, ja que de fet, en la major part dels casos, nosaltres morim en estat d'inacabament. Realment, “el *Dasein* no necessita arribar a la mort que assolir la maduresa, sinó que, contràriament, bé pot tenir-la ja sobrepassada abans del fi”.<sup>41</sup> En definitiva, l'exclusivitat del no-encara característic de la nostra mort rau en el fet que aquell és el nostre poder-ser que ja està incorporat al nostre ser i en virtut d'això no és interpretable com a falta, no és res incidental; en tot cas, “el *Dasein* ja és sempre, mentre està essent, el seu *no-encara*”.<sup>42</sup> En definitiva, en funció del que hem considerat, Heidegger ens diu com hem d'entendre ontològicament el fi de la mort:

El terminar al qual es refereix la mort no significa un ser-arribat-a-la-fi del *Dasein* [*Zu-Ende-sein*], sinó un ser-vers-el-fi de part d'aquest ens [*Sein zum Ende dieses Seienden*].<sup>43</sup>

Amb aquest noció de la nostra fi com a ser-vers-la-fi ens palesa que la mort no té res d'incidental, sinó que la som. Veiem que si la mort constitueix el ‘fi’ o, tal vegada millor aquí, el ‘final’ [*das Ende*] del ‘ser-en-el-món’, aleshores solament pot quedar enclosa ella mateixa en l'àmbit de l'existència si s'entén com a poder-ser, si el ser-vers-la-fi representa el nostre mode de ser (comportar-se) amb el qual ens referim i relacionem amb la mort. I en la mesura que forma part del nostre ser, que la som sempre, aleshores no sols mantenim una relació amb la mort, sinó que ens pot ser accessible d'alguna manera. Ara comencem a veure que la temptativa d'una totalització del nostre ser des de i l'experiència de la mort, atenent el nostre incabament estructural quant a anticipació-a-si de la cura, no és un pur invent, sinó que reclama el que estem elaborant ara: una comprensió de la mort i de l'enteresa com a poder-ser que som existint. Com

<sup>39</sup> Com Adrián expressa de forma molt il·lustrativa: “La mort no és la peça que falta per a completar el trencaclosques de l'existència humana” (Adrián, J., *Guia de lectura de Ser y tiempo* (vol. 2), *op. cit.*, pàg. 23).

<sup>40</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 323.

<sup>41</sup> *Ibid.*, pàg. 325.

<sup>42</sup> *Ibid.*, pàg. 324.

<sup>43</sup> *Ibid.*, pàg. 326.

Heidegger ens adverteix, el proper pas és que desenvolupem existenciàriament de forma positiva aquesta noció preliminar de la mort i del seu caràcter de fi. Això, però, encara reclama un major internament en el nostre ser, i més exactament, en la cura tal com l'hem experimentat anteriorment. Així, ens veiem abocats a persistir en l'aprofundiment de la cura tot experimentant-la de nou des de i en el procés en què es desplega la nostra experiència de la mort.<sup>44</sup> Perquè sols des del fons de la cura, i això implica en el si de l'angoixa, se'ns revelarà la caracterització pròpia de la mort, del poder-ser del ser-vers-el-fi.

La interpretació analítica-existenciària positiva de la mort i del seu caràcter de fi ha de portar-se a terme al fi de la constitució fonamental del *Dasein* assolida fins aquí, del fenomen de la cura.<sup>45</sup>

Tanmateix, abans de determinar amb detall l'estructura ontològica del ser-vers-el-fi, Heidegger ens adreça a la tasca de delimitar l'anàlisi existenciària davant altres interpretacions.

---

<sup>44</sup> D'acord amb Leyte, pensem que la nostra experiència ara posa de manifest que "l'estructura mateixa de la cura és reinterpretable des del fenomen de la cura [...]" (Leyte, A., *Heidegger, op. cit.*, pàg. 134).

<sup>45</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 327.

## 1.1.3

Meditació 3: Caracterització ontològica de la mort  
com a poder-ser propi, no-relacional i insuperable<sup>46</sup>

Aquesta meditació té l'objectiu d'assegurar el camp temàtic específic de l'experiència existenciària de la mort,<sup>47</sup> d'indicar clarament els límits de la interpretació que hem d'escometre, a saber, de precisar bé què destacarem i ometrem en les nostres consideracions. De fet, ja en el paràgraf 10 s'havia posat de manifest l'estatus fonamental i anterior de l'analítica existenciària respecte a les distintes ciències humanes, per la qual cosa és congruent que sigui idoni metòdicament distingir aquella d'aquestes tocant al tractament de la mort.

En primer lloc, des d'una perspectiva biològica-fisiològica “la mort, en un sentit ampli, és un fenomen de la vida”.<sup>48</sup> Per tant, es refereix també a la mort que afecta a les plantes i els animals. No obstant, Heidegger ens porta a considerar que aquesta concepció de la mort és insuficient a l'hora de tractar la mort que ens defineix perquè sempre arrenca de determinats pressupòsits ontològics en què està absent la nostra constitució ontològica. De manera que si volem explicar a fons la mort que ens caracteritza hem d'adreçar-nos al nostre fons ontològic que justament deixa de banda, per bé que s'hi fonamenta, aquest tipus de ciències. En aquest sentit, primerament, no podem conformar-nos en comprendre la nostra mort com un mer succés vital d'índole fisiològica en tant que morir [*verenden*]. Aquest, malgrat a nosaltres també ens afecta tot estant determinat pel nostre ser, pertany pròpiament als animals i vegetals, els quals no en tenen ni consciència ni previsió. Per una altre costat, també hem d'anar més enllà de la mort amb la qual ens caracteritzem habitualment, la del deixar de viure [*ableben*]. I això no significa que obviem justament la seva exclusivitat en raó de la consciència que en tenim, la qual cosa ens possibilita que la podem esperar i predir. Ara bé, l'exigència conceptual ontològica ens constreny a fer un pas endavant per a fixar-nos en el morir ontològic-existenciari [*sterben*]. Aquest és el nostre poder-ser consistent en un ser-vers-la-mort [*Sein zum Tode*], que en comptes de manifestar el simple deixar de viure expressa essencialment la possibilitat de deixar de viure.

Un segona classe de delimitació és davant de la investigació psicològica, històrica i etnogràfica. Bàsicament pel fet que fan un ús tàcit d'un concepte de mort que precisament rep el seu significat de la constitució ontològica de la nostra existència. Això ens indica clarament com el desplegament del sentit existenciari de la mort requereix l'esclariment de la nostra existència, i en concret, com se'ns deia abans, de la cura.

<sup>46</sup> Aquesta tercera meditació engloba els paràgrafs 49 i 50 (*ibid.*, pàgs. 327-335).

<sup>47</sup> Respecte a això, Vigo assenyalava que les precisions metodològiques d'aquesta meditació tenen una funció comparable a la realitzada en la tercera meditació de desenvolupament (paràgrafs 10-11, cf. III, 1.1.3, pàgs. 283-288). Cf. Vigo, A. G., “El posible ‘ser-total’ del *Dasein* y el ‘ser para (vuelto hacia) la muerte (§§45-53)”, *op. cit.*, pàg. 201.

<sup>48</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 328.

En tercer lloc, la nostra interpretació no té res a veure amb un plantejament existencialista de la mort, atès que no “implica cap presa de posició existencial respecte de la mort”.<sup>49</sup> O sigui, no pretén, puix que és anterior, de donar la seva visió sobre cap qüestió escatològica i transcendent des del punt de vista religiós, com tampoc vol prescriure regles o normes de comportament enfront la mort. Finalment, tampoc hem de barrejar l’ontologia fonamental amb la metafísica, ja que a la primera no l’incumbeixen qüestions pròpies relatives a la “metafísica de la mort”.

Atès això, el que ens demana Heidegger és que inserim el fenomen de la mort<sup>50</sup> en l’estructura de l’existència, a saber, entenent-lo com a possibilitat de ser: ser-vers-la-mort.

Ara bé, hem de tenir en ment la precaució<sup>51</sup> de frenar totalment, endinsats en la cura, la nostra tendència a teoritzar, atès que “l’anàlisi no pot atènyer-se a una idea casual i arbitrària excogitada de la mort”.<sup>52</sup> Així que hem de preparar-nos a suprimir tot intent d’introduir especulacions òntiques, teories i previsions en el significat existencial de la mort, amb l’única empresa d’assolir una visió que “sols mira al mode com la mort, en tant que possibilitat de ser de cada *Dasein*, *es fa present dins aquest*”.<sup>53</sup>

Un cop arribats aquí, ja estem aprestats per a desxifrar l’estructura ontològica del ser-vers-la-fi que identifica el fenomen de la mort. Però, d’antuvi, és adient remarcar que aquest caràcter primitiu de l’anàlisi existencial respecte a les ciències al·ludides comporta, i no hem de pretendre anar més enllà, que els seus resultats són eminentment formals. D’acord amb això, el ser-vers-la-mort se’ns revelarà exclusivament com una estructura existencial de caràcter formal que és la font de possibilitat de distintes formes de concreció òntica i que roman al fons de totes elles. Això explica l’esforç existencial que hem d’escometre a partir d’ara: fer visible aquesta estructura formal atenent a alguns modes de concreció en què aquella s’hi realitza amb necessitat. En vista d’això, i alhora en base de l’inicial principi metòdic de l’anàlisi existencial, el punt de partida del descobriment del contingut existencial del ser-vers-la-mort serà la quotidianitat mitjana. Dit d’una altra manera, partirem, basant-nos amb el guanyat de la cura i les delimitacions fetes fins ara, del mode impropri de ser-vers-la-mort.

No obstant, Heidegger, per tal de consolidar bé la mostració del ser-vers-el-fi des de la

---

<sup>49</sup> *Ibid.*, pàg. 329.

<sup>50</sup> Com sintetitza Adrián, l’objecte de la meditació sobre la nostra mort no és en absolut obtenir-ne una explicació antropològica, metafísica o psicològica; del que es tracta és del “*sentit ontològic* del morir que mor com una possibilitat de ser del *seu ser*” (Adrián, J., *Guia de lectura de Ser y tiempo* (vol. 2), *op. cit.*, pàg. 18). D’acord amb això, és indicat de comentar, tal com ressalta Greisch, la prudència a la qual Heidegger ens empeny a l’hora de netejar el terreny en la realització d’aquesta dilucidació ontològica de la mort, la qual cosa articula la separació de l’anàlisi existencial de la simple antropologia (*cf.* Greisch, J., *Ontologie et temporalité*, *op. cit.*, pàg. 274).

<sup>51</sup> Com ha fet en altres punts de la meditació, ressalta l’aspecte metodològic. Res d’idees especulatives, s’ha de mostrar el fenomen. Per tant, continuïtat amb la metodologia fenomenològica que constantment empra i ens exhorta a seguir (*cf.* III, 2.1, n. 444, pàg. 373).

<sup>52</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 330.

<sup>53</sup> *Ibid.*, pàgs. 329-330.

nostra quotidianitat, primerament ens aclareix com la mort es revela en els tres moments estructurals de la cura: l'existenciarietat, la facticitat i la caiguda. Ja que com que el ser-vers-la-mort està ancorat al nostre ser, aleshores la seva estructura ha de poder ser caracteritzada en relació a la cura, la qual és la nostra constitució ontològica.

L'existenciarietat de la mort es revela en el fet que “no és quelcom que és present [...] sinó més aviat una imminència<sup>54</sup> [*Bevorstand*]”.<sup>55</sup> No és un no-encara extrem que falta, sinó quelcom que sempre tenim a davant: una possibilitat de ser imminent que “té el caràcter de quelcom respecte al qual el *Dasein* es comporta”.<sup>56</sup> Però és una imminència distingida [*ausgezeichneter Bevorstand*] perquè en ella el que ens és imminent és la peculiar possibilitat de ser que és la mort. Amb aquesta ens relacionem i hem de fer-nos-en càrrec, assumir-la pròpiament, malgrat que constantment ens amenaça a reduir a no-res les nostres possibilitats de ser. I amb la mort respecte a la qual ens relacionem en quant ser-vers-la-mort experimentem el nostre ser més propi, allò que ens incumbeix més essencialment: la imminència de la possibilitat insuperable de la radical impossibilitat d'existir [*Daseins-unmöglichkeit*]. Com expressa Heidegger, i conferint més nitidesa fenomènica al ser-vers-la mort, “la mort se'ns revela així com la *possibilitat més pròpia, no-relacional*<sup>57</sup> [*unbezügliche*] i *insuperable*”.<sup>58</sup> Sintèticament, no-relacional per mor que quedem remesos al nostre més propi poder-ser, de manera que quedem “deixats anar” de totes les referències que ens vinculen als altres poder-ser; pròpia perquè és el nostre ser propi; insuperable a causa que en ser el poder-ser més extrem, el de la possibilitat de la impossibilitat de l'existència, no podem superar-lo anant més enllà d'ell.

Un cop aquí, és important que tinguem molt present que Heidegger ens insta a refusar totalment la significació ordinària de la mort. Si no és així podem caure molt fàcilment en una aparent contradicció<sup>59</sup> en la caracterització de la mort a *Ser i temps* i obstruir de cop la marxa de l'experiència-qüestió. Això perquè, d'una banda, sabem que la mort no és un succés-procés en

---

<sup>54</sup> Com apunta Rivera, *Bevorstand* diu de forma literal tan sols que alguna cosa està per venir, que està davant, en sentit futur, del *Dasein*. Però mentre que la paraula “imminència” hi afegeix el caràcter amenaçant del que ens ve, és, no obstant, una traducció molt idònia pel fet que indica clarament que la mort és en tot moment possible com a amenaça en relació a les nostres possibilitats de ser a les quals pot anihilar (cf. Rivera, J. E., “Notas del traductor”, op. cit., pàg. 483).

<sup>55</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 332.

<sup>56</sup> *Ibid.* [claudàtors de l'autor].

<sup>57</sup> Tot i que la traducció de “irrespectivo” de Rivera la trobem adequada, a falta d'un vocable català semblant gràficament, hem triat “no-relacional”, que expressa igualment aquesta absència de referència-relació del poder-ser de la mort respecte altres possibilitats de ser.

<sup>58</sup> *Ibid.*, pàg. 333.

<sup>59</sup> Tocant a això, pensem que la interpretació del concepte de mort a *Ser i temps* escomès per Blattner és sensacional i adequat per dues raons: primera, per raó que fa comprensible de forma vívida la mort traient-li l'aire misteriós i, per ser un concepte tan rellevant, fa també molt més real i factible, com arrelat a la nostra existència, el curs de l'experiència ontològica. D'altra banda, amb aquesta comprensió més de carn i ossos, al seu torn, es comprenen més vívidament els altres fenòmens lligats que són importants. Cf. aquests dos articles: Blattner, W. D., “The concept of death in *Being and time*”, op. cit., pàgs. 49-70 i Blattner, W. D., “Authenticity and resolutness”, op. cit., pàgs. 320-337.



què s'acabi la vida sinó una forma de ser: “la mort és una possibilitat de ser de la qual el *Dasein* mateix ha de fer-se càrrec cada vegada”.<sup>60</sup> Però, per l'altra, “la mort és la possibilitat de la radical impossibilitat de l'existir”,<sup>61</sup> o sia, una condició en la qual nosaltres som incapaços de ser. D'acord amb això, la contradicció està servida: la mort és la nostra forma de ser en la qual nosaltres com incapaços de ser. Naturalment, com acabem de dir, sols si entenem plenament la mort de forma ontològica, o sia, si refusem tot rastre d'interpretació de la mort com a succés en què finalitza la nostra vida se'ns dissol l'artificial aporia.<sup>62</sup> Conseqüentment, des d'ara hem fer un esforç per mantenir la idea que la mort, per dir-ho així, “esdevé” en vida, i representa un mode de ser en què, com ja veurem més endavant, tot essent deixem de ser en relació a les nostres possibilitats de ser.

En vista d'això, l'anticipar-nos a la mort, al poder-ser eminent, se'ns mostra com la concreció més originària de la cura, o com expressa Heidegger, “aquest moment estructural de la cura rep en el ser-vers-la-mort la seva més originària concreció”.<sup>63</sup>

La facticitat del ser-vers-la-mort rau en el fet que aquest poder-ser no és res ocasional producte de la nostra voluntat com tampoc quelcom que puguem negligir. Diferentment, en la mesura que existim ja estem llançats en aquesta possibilitat de ser-vers-al-fi que constitueix el nostre ser-en-el-món. És veritat, però, com manta vegades ens ha comentat Heidegger, que el *conèixer objectiu* de tall teòric dominant a la quotidianitat no ens permet tenir un coneixement exprés d'aquest ser-llançat. És sols la disposició anímica fonamental de l'angoixa la que ens revela justament el nostre llançament a la mort,<sup>64</sup> a saber, “l'angoixa ‘davant’ el més propi, no-relacional i insuperable poder-ser”.<sup>65</sup> Així, aquesta angoixa davant la mort no té res a veure amb la por òntica, amb la por a la mort. El poder revelador de l'angoixa, però, s'ha intensificat, ja que a diferència de com compareixia aquesta en l'experiència de la cura com a no-res del ser-en-el-món, ara allò angoixant esdevé la cura concretada més originàriament com el poder-ser de la mort. En aquest sentit, comprenem de forma més completa l'angoixa, ja que no sols ens obre a la cura, sinó més profundament a la mort, que, per dir-ho així, és la cura vista més en la seva

---

<sup>60</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 333.

<sup>61</sup> *Ibid.*

<sup>62</sup> Blattner, molt encertadament, resol aquesta quotidiana contradicció discriminant els sentits fi i gros del ser del *Dasein* [*thin and thick senses of Dasein's being*]. Així, el *Dasein* és, en un sentit fi, existència (el ser que li va el seu ser mateix), i en un sentit gruixut, comprendre's projectant-se en formes possibles de ser. Aleshores la mort no té res de contradictòria, ja que expressa el ser que li va el seu ser (sentit fi lligat a l'existència) però que no és capaç de ser en la mesura que no pot projectar-se en una forma definida de ser (comprendre lligat al sentit gruixut). Cf., tocant concisament a la resolució de l'aparent aporia, Blattner, W. D., “The concept of death in *Being and time*”, *op. cit.*, pàgs. 57-63; cf. tot l'article, pàgs. 49-70.

<sup>63</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 333.

<sup>64</sup> A dir veritat, seguint la convicció de Greisch, un dels grans interessos de l'anàlisi heideggeriana de l'existència rau en l'assumpció que l'accés al sentit existenciari del morir no està en funció d'un saber qualsevol, sinó d'una afeció fonamental com l'angoixa (cf. Greisch, J., *Ontologie et temporalité*, *op. cit.*, pàg. 277).

<sup>65</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 334.

concreció més essencial.

Així doncs, el guany en intensitat de l'angoixa és patent; i això està en funció de l'estrat més profund del nostre ser al qual ens deixa accedir: la cura vista des d'una major pregonesa, aprehsa com un originari anticipar-se-a-si corresponent al llançament cap a la mort.<sup>66</sup> A l'últim, naturalment també la mort té, per dir-ho així, una manifestació caiguda. En la nostra existència caiguda, encobrim contínuament la relació que tenim amb la mort. Fugim d'ella a través de l'absorció immediata i regular en les ocupacions corrents quotidianes.

En conclusió, el morir ontològic és “un llançat ser vers el més propi, no-relacional i insuperable poder-ser”<sup>67</sup>. Està fonamentat ontològicament en els tres moments estructurals de la cura i així la concreta originàriament, amb la qual cosa aprehem que “la mort forma part essencial i originària del ser del *Dasein*”.<sup>68</sup>

Amb aquests resultats ja estem ben disposats per a la interpretació existenciària positiva de la mort: transparentar el ser-vers-la-mort en la nostra existència més concreta, la impròpia de la quotidianitat.

---

<sup>66</sup> Aquí es referma la nostra idea que el desenvolupament de l'experiència-qüestió és un increment gradual de l'angoixa davant el nostre ser.

<sup>67</sup> *Ibid.*

<sup>68</sup> *Ibid.*, pàg. 335.

#### 1.1.4

##### Meditació 4: Significació existenciària de la mort des de la impropietat quotidiana<sup>69</sup>

En aquesta quarta meditació s'inicia l'experiència ontològica-existenciària de la mort sobre la base del guanyat formalment amb anterioritat, que expressat sintèticament podria ser així: la mort és un llançat poder-ser propi, no-relacional i insuperable. Recordem que l'objectiu és posseir el concepte ple existenciari de la mort, i a tal efecte, cal que aprehem primer de quina manera es concreta el ser-vers-la-fi en la quotidianitat mitjana, la qual cosa implica que descrivim de forma més detallada la modalitat impròpia de concreció del ser-vers-la-mort que porta en si ja una comprensió fosca d'aquest.<sup>70</sup>

Aquesta interpretació existenciària s'efectuarà en dues parts: la primera que efectuarem ara mateix, en què analitzarem parcialment el mode quotidià de ser-vers-la-mort, i la segona, que ho farem de forma integral.

Primer de tot, Heidegger ens recorda que “existència, facticitat, caiguda caracteritzen el ser-vers-el-fi i són, per consegüent, constitutius del concepte existenciari de la mort”.<sup>71</sup> Aleshores és natural que el que toca ara és mostrar com es manifesta el morir ontològic en la vida quotidiana en quant és manifestació, tot i que impròpia, de la nostra existència fàctica caiguda. I, de fet, en l'àmbit de la nostra vida corrent no és que la mort sigui un fenomen inaudit, al contrari, “la mort ens acompanya com un succés habitual dins del món”.<sup>72</sup> Ara bé, tot i això, a nivell general en la interpretació pública quotidiana el morir no està considerat tal i com és, sinó queda simplificat i rebaixat, encobrint-lo en la forma de fugida, a la condició d'incident.

Més concretament, en el si de la caiguda en què ens trobem quotidianament, on roman el domini de la comprensió disposada afectivament determinada per l'enraonia de l'un, la temptació, l'aquietament i l'alienació respecte la mort, estem arrossegats a encobrir-defugir la mort. En aquesta impropietat entenem la mort com “un es mor” [*“man stirbt”*], de manera que per a nosaltres, lluny de ser la mort el nostre poder-ser imminent distingit, esdevé tan sols un mer succés indiferent que ha d'arribar, que afecta a l'un, i en el fons, a ningú, sense assumir-lo com a constitutiu del nostre ser, com a nostre.

L'anàlisi d'aquest “un es mor” revela inequívocament el mode quotidià de ser-vers-la-mort. La mort

---

<sup>69</sup> Aquesta quarta meditació enclou els paràgrafs 51 i 52 (*ibid.*, pàgs. 335-345).

<sup>70</sup> Això posa de manifest com la comprensió preontològica del ser-per-a-la-mort és un punt important en relació a l'estratègia metòdica i temàtica de l'experiència-qüestió, tal com passa amb la resta d'estructures que pertanyen a la constitució de ser del *Dasein* (cf. Vigo, A. G., “El posible ‘ser-total’ del *Dasein* y el ‘ser para (vuelto hacia) la muerte (§§45-53)”, *op. cit.*, pàgs. 244-245).

<sup>71</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 335.

<sup>72</sup> *Ibid.*, pàg. 336.

és compresa així com quelcom indeterminat que ha d'arribar alguna vegada i d'alguna banda, però que de moment *encara no és present* [*noch nicht vorhanden*] per a un mateix i que, per tant, no amenaça.<sup>73</sup>

Davant la mort l'enraonia, naturalment, és plenament ambigua i fosca, pel fet que la mort, que és essencialment la nostra i irremplaçable, “es converteix en un esdeveniment públic que ocorre per a l'un”.<sup>74</sup> Tal ambigüitat ens tempta a encobrir el més propi ser-vers-la-mort, fent-la passar per alguna cosa “real”, ometent totalment el seu caràcter de possibilitat imminent. Aquest esquivament encobridor [*verdeckendes Ausweichen*] ens aparta del poder-ser de la mort, i ens tranquil·litza constantment davant d'ella, consolant-nos, sense que ens arribi a inquietar, de manera que arribem a integrar-la en el ritme habitual de la quotidianitat. L'un quotidià, a més, regula el comportament acceptable davant la mort, que ha de ser el d'ometre-la encobrint-la, el no deixar que aparegui l'angoixa davant la mort, el no mirar a la cara a la mort, i per tant, no restar davant del seu poder-ser insuperable. En efecte, com remarca Heidegger: “L'un no tolera el coratge per a l'angoixa davant la mort”.<sup>75</sup> Per consegüent, nosaltres quedem alienats del nostre ser propi, del ser-vers-la-mort, i en definitiva, el que és el nostre poder-ser propi, no-relacional i insuperable.

En suma, ens hem d'adonar clarament que en la quotidianitat permanentment estem fugint de la mort. Que el mode quotidià de ser-vers-la-mort comprèn impròpiament i encobreix la mort. Però, a part d'això i essent clau per a la compleció del sentit existenciar del fenomen del morir, que tal esquivament encobridor és possible perquè, diguem-ne, ja sabem quotidianament sobre la mort, si bé de forma tèrbola, i a més, tal ser-vers-la-mort ocult ens determina la mateixa dinàmica quotidiana encobridora. Així, doncs, “també en la quotidianitat mitjana, el *Dasein* es mou constantment en aquest poder-ser més propi, no-relacional i insuperable [el ser-vers-la-mort]”,<sup>76</sup> per bé que de mode impropri defugint-lo.

D'altra banda, un cop vist aquesta parcial concreció del ser-vers-la-mort en el mode impropri de la quotidianitat, podem fer transparent des d'un altre biaix el lligam ple entre la cura i el ser-vers-la-mort. Que el ser-vers-la-mort és originàriament l'anticipar-se-a-si de la cura, o sia, la cura pròpia, tot i que aquella en la quotidianitat mitjana acabi manifestant-se impròpiament tot ocultant-se a si mateixa, o sia, com a cura impròpia. D'aquí que confirmem que “el morir es funda, pel que fa a la seva possibilitat ontològica, en la cura”.<sup>77</sup>

Així les coses, un cop hem captat que en l'existència quotidiana ens relacionem

---

<sup>73</sup> *Ibid.*

<sup>74</sup> *Ibid.*, pàgs. 336-337.

<sup>75</sup> *Ibid.*, pàg. 338.

<sup>76</sup> *Ibid.* [claudàtors de l'autor].

<sup>77</sup> *Ibid.*, pàg. 335.

impròpiament amb la mort fugint-ne, encobrint-la i essent-ne indiferents, tot seguit és menester una inspecció integral del mode quotidià de ser-vers-la-mort. El propòsit en aquest punt és, després d'haver descrit les formes negatives del fenomen de la mort, identificar els seus restants caràcters ontològics,<sup>78</sup> la certesa i la indeterminació, en base a l'exposició dels motius de la fugida a mode d'esquivament encobridor. Amb això analitzem ja la nostra relació originària amb la mort i podem assolir el concepte ple existenciari de la mort des de la impropietat quotidiana.

Realment, també en la nostra vida quotidiana estem certs sobre la mort, talment com ho indiquen algunes locucions “la mort arribarà, però no ara”, “la mort pot sorprendre'ns en algun moment”... Ara bé, és una certesa ambigua pel fet que la mort és entesa com un succés incidental que no afecta a ningú en concret. D'una banda, admetem i reconeixem la certesa de la mort, però, per l'altra, ens inclinem a apaivagar-la, esquivar-la i fins i tot a ocultar-la a través de l'ocupació absorbida en les nostres activitats diàries. Aleshores, deixem en suspens, tot ajornant-la sense concreció, la certesa de la mort, i alhora defugim la determinació del quan de la mort desfigurant-ne el seu caràcter indeterminat propi. D'aquí que “la certesa inadequada [sobre la mort] manté en l'encobriment allò del qual està certa”.<sup>79</sup> Amb més concreció, Heidegger vol fer-nos adonar que malgrat que sembli que l'enraonia de l'un està certa de la mort empíricament, en base a inferències observables, en el fons no s'até a aquesta certesa, sinó a una d'existencial experimentada com a mort biològica, la qual però amaga, tot revelant-ne un cert coneixement tèrbol, la certesa existenciària de la mort pròpia. En breu, la certesa quotidiana de la mort és un esquivament del propi estar-cert.

[...] aquest esquivament testimonieja fenomènicament, des d'allò mateix que ell esquiva, que la mort ha de ser compresa com la possibilitat més pròpia, no-relacional, insuperable i *certa*.<sup>80</sup>

Heidegger, per tant, pretén que evidenciem que la nostra fugida encobridora relativa al ser-vers-la-mort en el nostre comportament quotidià ja testimonieja la presència permanent en el nostre ser del ser-vers-la-mort. En conclusió, la nostra certesa quotidiana encobreix la peculiar certesa de la mort, que és certa en qualsevol moment; com també la seva indeterminació, el fet que és possible en qualsevol moment. En paraules de Heidegger: “queda velat el més propi del caràcter de possibilitat de la mort: ser certa i a la vegada indeterminada, és a dir, possible en qualsevol

---

<sup>78</sup> En efecte, la quotidianitat ens permetrà reconèixer dos elements fonamentals de la mort: la certesa i la indeterminació. De forma que, com subratlla Adrián, “la inversió de la concepció quotidiana de la mort ens permet descobrir *ex negativo* les vertaderes determinacions del concepte existenciari ple de dit fenomen [la mort] [...]” (Adrián, J., *Guia de lectura de Ser y tiempo* (vol. 2), *op. cit.*, pàg. 33) [claudàtors de l'autor].

<sup>79</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 341[claudàtors de l'autor].

<sup>80</sup> *Ibid.*, pàg. 342-343.

moment”.<sup>81</sup>

Invertint els resultats d’aquesta anàlisi tenim el significat complet existenciari de la mort des del pla de l’existència impròpia, i d’aquesta manera una mirada a l’enteresa del nostre ser: “*La mort, com a fi del Dasein, és la possibilitat més pròpia, no-relacional, certa i com a tal indeterminada, i insuperable del Dasein. La mort, com a fi del Dasein, és el seu ser-vers-a-la-seva-fi [Sein dieses Seienden zu seinem Ende]*”,<sup>82</sup> o sia, el ser-vers-la-mort.

Veiem ara, des del filtre de la impropietat, com el que és la mort, o sia, el ser-vers-la-mort, en tant que poder-ser imminent distingit, ens porta al nostre ser-enter abans de la mort en què deixem de viure. Això es una prova de la inadequació de la defensa que és impossible experimentar el nostre ser-enter a causa que, en la mesura que som cura, sempre estem inconclusos, i quan ens morim, i podríem experimentar així la mort, llavors deixem d’existir. Al revés, “*és justament aquest anticipar-se-a-si que fa per primera vegada possible semblant ser-vers-el-fi*”,<sup>83</sup> i amb això la possibilitat d’un poder ser-enter en vida.

No obstant això, ara la meditació heideggeriana ens exigeix un nou pas determinant en la prossecució de l’experiència-qüestió. És veritat que radiografiant la manera corrent i impròpia de comportar-nos en relació a la mort, i tot traient a la llum “que la impropietat té per fonament una possible propietat”,<sup>84</sup> hem definit indirectament la mort pròpia. Però com que el significat ontològic de la mort l’hem pouat a partir de la inspecció del nostre comportament impropri respecte a la mort, ara ens toca perfer la caracterització existenciària de la mort ja des d’un comportament propi, o sia, tenir una experiència pròpia de la mort. A resultes d’això, aconseguirem l’accés ple i propi al nostre ser-total.

De fet, en aquest punt de meditació ens trobem en una transició important sobre la qual, diguem-ne, des de lluny ens hem referit al llarg de la nostra experiència-qüestió. Es tracta del pas de l’existència impròpia a la pròpia que requereix l’assoliment de l’experiència-resposta. Al llarg de l’experiència-qüestió hem anat experimentant l’augment de la comprensió de la confusió ontològica que impera en el nostre comportament quotidià i al mateix temps de la necessitat d’aclarir-la. En aquest sentit, ha anat madurant el procés comprensiu, però en cap cas, segons la nostra lectura, el relatiu a l’acció, tot i que l’ha anat preparant. Ara en el punt que ens trobem, i a propòsit de la mort, continuem intensificant tal coneixement, però amb la diferència que per primer cop Heidegger ens exhorta a veure que caldrà des d’ara preparar-nos, en virtut del nostre bagatge comprensiu i del que acabarem de posseir, no sols per a comprendre de la idoneïtat de

---

<sup>81</sup> *Ibid.*, pàg. 343.

<sup>82</sup> *Ibid.*

<sup>83</sup> *Ibid.*, pàg. 344.

<sup>84</sup> *Ibid.*

ser propis, sinó per a comportar-nos pròpiament. I, com sabem, si les meditacions ens comencen a orientar vers la conducta pròpia, és pel fet que l'adquisició per part nostre de la propietat de ser és fonamental per a atènyer la resposta a la pregunta ontològica de *Ser i temps*.

D'acord amb això, ens trobem en un punt important en el decurs de l'experiència-qüestió: el d'acabar de preparar-nos per poder desplegar tota la comprensió que estem acumulant en acció pròpia, a saber, en fer possible l'existència pròpia des de i en la qual únicament se'ns pot revelar el ser-temps protooriginari, i així satisfer l'objectiu central de *Ser i temps*. D'aquí el rol clau de la mort. Si Heidegger ens està conduint amb tanta intensitat a haver d'acarar-nos ontològicament amb la nostra mort és perquè, en virtut que és el nostre poder-ser propi, és crucial justament per tal que podem existir pròpiament. Consegüentment, el desenvolupament de l'experiència-resposta a partir d'ara implica la preparació del pas del nostre habitual comportament quotidià encobridor-esquivador de la mort al comportament propi que enclou una actitud pròpia i originària davant la mort, o sia, l'experiència pròpia de la mort.

Tanmateix, abans que res, i d'això ens n'haurem d'encarregar en la següent meditació, cal que acreditem que aquest determinant comportament propi respecte la mort, el ser-vers-la-mort en el mode propi, sigui possible ontològicament i el mode d'accedir-hi. Altrament dit, i d'acord amb el que acabem de concloure, indispensable per a l'èxit de l'experiència-qüestió, hem de validar ontològicament la convicció indirecta i activa al llarg de *Ser i temps* que l'efectuació de l'existència pròpia és possible perquè està fundada en la nostra constitució ontològica i, des d'aquesta certitud, de quina manera la podem dur a terme.

El ser-vers-la-mort propi significa una possibilitat existencial del *Dasein*. Aquest poder-ser òntic ha de ser, al seu torn, ontològicament possible. ¿Quines són les condicions existenciàries d'aquesta possibilitat? ¿Com pot ella mateixa arribar a ser accessible?<sup>85</sup>

---

<sup>85</sup> *Ibid.*, pàg. 345.

## 1.1.5

Meditació 5: Possibilitat ontològica de l'existència pròpia  
com avançar-se a la mort<sup>86</sup>

Si en la meditació anterior hem obtingut el concepte existenciari complet de la mort, ara ens toca posar de manifest la possibilitat ontològica i l'estructura definitòria que hauria de tenir el mode propi de ser-vers-la-mort. Dit més simplement, del que es tracta és que justifiquem des del nostre ser que en el nostre ser rau una manera d'existir pròpiament (una relació originària amb la mort) i de quines característiques té. Es tracta, doncs, talment com el pensador alemany especifica en el títol del paràgraf 53, d'una mena d'"esbós existenciari" [*existenzialer Entwurf*] d'un ser-vers la mort propi, la qual cosa revela la peculiaritat de l'anàlisi metòdica que hem de fer. En efecte, el propòsit és projectiu-anticipatiu, de manera que els trets estructurals definitoris de la mort pròpia als quals hem d'accedir, no els podem assumir ja directament com a concretats en el nostre comportament existencial. Això explica la necessitat futura, com ja veurem, d'haver de certificar ònticament aquest guany comprensiu ontològic.

En definitiva, ens haurem d'obrir a l'obertura que ens constitueix, i això des de i en una comprensió afectiva disposada en el si del mode impropï de ser-vers-la-mort que som, a fi i efecte que ens sigui transparent la possibilitat que podem existir sense encobrir i esquivar la mort.

El projecte existenciari d'un mode propi de ser-vers-la-mort haurà de destacar, per consegüent, aquells moments de semblant ser que el constitueixen com un comprendre de la mort, en el sentit d'un ser-vers-a-la-possibilitat ja caracteritzada no defugidor ni encobridor.<sup>87</sup>

El punt de partida d'aquest anàlisi projectiva-anticipativa és, òbviament, el guanyat prèviament: a nivell positiu, la caracterització plena existenciària de la mort; a nivell negatiu, el contrast amb el mode impropï de ser-vers-la-fi que ens ofereix a tall panoràmic el que podria ser el mode propi de ser-vers-la-fi. És a dir, cenyir-nos, i en aquí es veu la continuïtat de l'experiència de la mort i, en general, de l'experiència-qüestió, al concepte existenciari de la mort assolit i de la comprensió de la mort que es revela sota el mode d'ocultació en les actituds quotidianes.<sup>88</sup>

<sup>86</sup> Aquesta cinquena meditació resulta del paràgraf 53 (*ibid.*, pàgs. 345-354).

<sup>87</sup> *Ibid.*, pàg. 346.

<sup>88</sup> Queda ben palesa, doncs, la importància del que ens ofereix la mateixa experiència quotidiana per a la marxa adequada de l'experiència-qüestió. En relació a això, segons el parer de Greisch, a l'inici d'aquest paràgraf 53, "més que en un altre lloc, es verifica que l'anàlisi de la quotidianitat posseeix un poder de manifestació ontològica pròpia, que no ha de ser confós amb un judici moral!" (Greisch, J., *Ontologie et temporalité*, op. cit., pàg. 280). En virtut d'això, creiem, tot estant d'acord amb Greisch, que tota l'anàlisi existenciària es pot considerar una hermenèutica de si (que, d'acord amb nosaltres, és també del ser) atès que la quotidianitat ens aporta experiència ontològica sobre nosaltres mateixos, i a més, aquesta és crucial per al desenvolupament exitós de l'experiència ontològica general de *Ser i temps*. Sobre aquesta temàtica, cf. III, 1.4.1, n. 361-362, pàg. 379; III, 2.2, n. 461, pàg. 378.



Principalment, a l'efecte de fer visible la possibilitat ontològica del mode propi de ser-vers-la-mort, Heidegger ens impel·lirà a desenvolupar la caracterització de la mort com a possibilitat pura de ser i, tot seguit, a transparentar-ne la seva estructura ontològica. Un cop fet això, haurem de veure la necessitat d'un testimoni atgè ontic del ser-vers-la-mort propi i, a més, s'assenyalarà la no-identificació directa entre el poder-ser propi caracteritzat i el ser-vers-la-mort propi.

En primer lloc, doncs, hem de prendre en consideració el caràcter de possibilitat de la mort. Perquè no és una possibilitat que pugui realitzar-se talment com ens relacionem amb les nostres possibilitats quotidianes de ser. O sigui, la mort no és una possibilitat des de l'òptica d'un esdeveniment futur realitzable/efectuable, com ara poder dur a terme un viatge, poder aconseguir una fita proposada... Com Heidegger expressa contundentment: "el ser-vers-la-mort no implica una realització d'ella".<sup>89</sup> En aquest sentit, cal que entenguem ontològicament la possibilitat, i al mateix temps, el seu lligam amb la impossibilitat. Perquè, el poder-ser de la mort ens porta en si la transparència al fet que som poder-ser que alhora està vinculat i condicionat per la impossibilitat de ser. Per tant, el ser-vers-la-mort és pura possibilitat de ser, de forma que la mort ha de ser "compresa en tota la seva força com a possibilitat, interpretada com a possibilitat i, en el comportament cap a ella, suportada com a possibilitat".<sup>90</sup> Si és així, el mode propi de comportar-nos en relació a la mort no consistirà en la realització efectiva del poder-ser de la mort, sinó d'una actitud d'avançament a la possibilitat<sup>91</sup> [*Vorlaufen in die Möglichkeit*] de la mort.<sup>92</sup> Aquest avançar-se, òbviament, no té res a veure amb un fer disponible quelcom real ocupant-nos d'ell a través de càlculs i prediccions, atès que com sabem la mort no és cap útil. Tampoc serà un contemplar, considerar i meditar a fons sobre la mort com si fos quelcom present. Contràriament, l'avançament a la mort ens interna en "el comprendre en la possibilitat en tant que possibilitat de

---

<sup>89</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 347.

<sup>90</sup> *Ibid.*

<sup>91</sup> S'ha de tenir en compte, com explicita Rivera, que la traducció de Gaos de "precursores la posibilidad" (Gaos, pàg. 286) no encerta bé amb el que vol dir *Vorlaufen* per al pensador alemany. En paraules de Rivera: "[...] el precursor és el que va per davant d'algú i, per consegüent, la paraula apunta cap enrere, cal al 'pre-cursat' [...]" (cf. Rivera, J. E., "Notas del traductor", pàg. 483). Així doncs, en el *Vorlaufen in die Möglichkeit* no es mira cap enrere, sinó cap endavant, cap a la possibilitat mateixa". D'acord amb això, tampoc acceptem "precorrere la possibilité" (Marini, pàg. 741). Així doncs, l'ídoni és considerar que aquest avançar-se és un córrer cap endavant fins al trobament de la possibilitat en quant a possibilitat. D'aquí que es poden acceptar "adelantarse a la posibilidad" (Rivera, pàg. 278), "devancement dans la possibilité" (Mart., pàg. 208), "marche d'avance dans la possibilité" (Vezin, pàg. Pàg. 317), "anticipazione della possibilità" (Volpi, pàg. 313) i "anticipation of this possibility" (Stamb., pàg. 251 i Mac.-R., pàg. 306). Nosaltres, emperò, optem per "avançament a la possibilitat", alternativa que satisfà el requeriment raonable de Rivera.

<sup>92</sup> Subratllem que és una actitud que, com Adrián descriu amb claredat, sense perseguir la realització efectiva de la possibilitat de la mort, en prenem consciència tot apropiant-la i integrant-la a la nostra vida (cf. Adrián, J., *Guía de lectura de Ser y tiempo* (vol. 2), *op. cit.*, pàgs. 35-36). A més, nosaltres també destaquem el caràcter irruptiu progressiu a mode involuntari d'aquest comportament avançant-se a la mort que es consumarà en l'experiència plena de la consciència. Així doncs, no es pot confondre aquesta elecció vital essencial no-voluntària amb una espècie de salt kierkegaardia projectat cap a una divinitat transcendent. Diferentment, l'experiència existencial de la mort és el viarany suficient per accedir al nostre ser, de manera que no cal cap mena de projecció com propugna Kierkegaard, sols el dinamisme projectiu del nostre ser.

la impossibilitat de l'existència en general".<sup>93</sup> En el fet que la mort és pura i simplement possibilitat, i això com dèiem, significa que ens confronta amb el nostre poder-ser més propi, amb la nuesa del nostre pur existir: l'haver-de-ser i *ser-sempre-meu*. I amb això, amb la certesa ineluctable que existir implica necessàriament ser poder-ser impregnat de no poder-ser del qual ens hem de fer càrrec com a pertanyent al nostre ser.

D'acord amb això, aprehem ara com es concreta la idea formal d'existència en l'avançar-se a la mort: hem-de-ser i el ser és *ser-sempre-meu*, no obstant aquest haver-de-ser porta en si des dels seus fonaments el no-ser; a més, aquest no-ser en el nostre haver-de-ser ha de ser assumit per nosaltres a fi d'existir amb propietat. Tanmateix, ha de quedar-nos clar que el no-ser, el no poder-ser o la impossibilitat de l'existència als quals ens avancem no pot ser mai la mort entesa com a deixar de viure, més aviat, i ara encara ho veiem de forma borrosa, la nul·litat de l'existència mateixa: el poder-ser que s'acara a la seva mateixa vacuïtat i que és ell mateix el fonament de la nostra existència projectiva, o sigui, la nihilitat essencial de l'haver-de-ser que és *ser-sempre-meu*. En aquesta línia, l'avançar-se a la mort és el mode de comprendre propi amb el qual se'ns fa intel·ligible, obrint pregonament el nostre ser, la possibilitat de ser més pròpia, i alhora ens permet comprendre més essencialment el que és realment el comprendre.<sup>94</sup> D'acord amb això, en el poder-ser de l'avançar-se, en comptes de disminuir la possibilitat de la mort, aquesta s'incrementa, de manera que tal poder-ser "*fa per primer cop possible aquesta possibilitat i la deixa lliure en tant que tal*".<sup>95</sup>

Així doncs, el ser-vers-la-mort es concreta com l'avançar-se fins a la possibilitat, i això significa que ha d'obrir-nos comprensivament la possibilitat com a tal, i aquesta, al seu torn, ha de ser compresa com a possibilitat, i mantinguda com a possibilitat en el nostre comportant-nos respecte a ella. I en tant que possibilitat, recordem, no ens dona res a realitzar, ja que la mort és ella mateixa la possibilitat de la impossibilitat de tot mode de comportament respecte alguna cosa i, amb això, de tot existir. Amb això, Heidegger ja ens està dient que en l'existència pròpia de l'avançar-se a la mort deixem d'encobrir la possibilitat mateixa perquè no tenim cap punt de suport per estar atents a l'expectativa d'alguna cosa o imaginar-nos com realitzar-ho o portar-ho a efecte. D'aquí que ens trobem en la buidor de la nostra existència, en la seva possibilitat pura, sense cap suport òntic. En aquest sentit, l'actitud de l'avançar-se a la mort se'ns apareix com un existir en què immers en el pur i buit poder-ser experimentem en essència la formalitat de l'existència, l'haver-de-ser i *ser-sempre-meu*, sense cap referència òntica, per la qual cosa copsem

---

<sup>93</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 348.

<sup>94</sup> De fet, el que guanyem amb aquesta experiència conceptual, en tant que és un exemple paradigmàtic del que és la comprensió, ens retrotrau a la definició existenciària del comprendre que el pensador alemany esbossava en les meditacions de desenvolupament (concretament en el paràgraf 31). Cf. III, 1.3.2, pàgs. 332-345.

<sup>95</sup> *Ibid.*

el fons de no-res en tant que no-òntic que es concreta en el poder-ser òntic projectat.

En aquest avançar-se a la possibilitat fem possible la possibilitat mateixa, la “fem lliure” com a possibilitat i així comprenem que l’alliberament de la possibilitat com a possibilitat representa la possibilitat d’existir pròpiament. En efecte, l’avançar-se té un caràcter alliberador perquè essent ell posem en llibertat, per primera vegada, la possibilitat com a possibilitat. O sia, el poder-ser que som el comprenem no com res rígid i necessari al qual estem sotmesos, sinó que, malgrat ens condicioni, és de fet, una possibilitat, per la qual cosa perd la seva força compulsiva. Per això en l’avançar-se esdevenim lliures, ja que les possibilitats de la nostra existència que realitzem, malgrat que les som, perden el seu to necessari en la mesura que immersos en la pura possibilitat de l’existir, tot poder-ser es comprès ell mateix com a possibilitat. A més, aquesta actitud lliure davant el poder-ser porta en si l’assumpció del nostre poder-ser, puix que justament el fet de transparentar la possibilitat del nostre poder-ser, d’acceptar que el poder-ser que som i realitzem és plenament contingent és ja part del procés d’apropiació del nostre ser. Amb altres paraules: l’apropiament del nostre ser essencial a l’existència pròpia es funda ontològicament en l’avançar-se a la mort, en alliberar, i així alliberar-nos, el caràcter possible de la possibilitat que som. Així, en la relació pròpia amb la mort contactem amb la contingència radical del nostre ser, el no-ser del nostre ser, amb la realitat que les nostres possibilitats de ser no són necessàries però les assumim com a nostres i així se’ns obren possibilitats noves. En efecte, “l’avançar-se es revela com a possibilitat de comprendre l’extrem poder-ser *més propi*, és a dir, com possibilitat de l’*existència pròpia*”.<sup>96</sup>

Amb coherència amb el que pouem d’aquesta conceptualització més profunda de la mort, l’accés a l’experiència-resposta del sentit del ser ens demana que puguem no sols comprendre a fons l’avançar-se a la mort, sinó que el realitzem existencialment, o sia, que existint ens avancem a la mort.

En un segon pas, Heidegger ens porta a una major caracterització de l’avançar-se a la mort precisant-ne la seva estructura ontològica. Ho fa descrivint-nos l’avançament partint dels trets principals de la definició existenciària de la mort com a possibilitat més pròpia, no-relacional, insuperable, certa i indeterminada.

Primer de tot, com ja sabem, la mort és la nostra possibilitat de ser més pròpia, que contrasta amb l’impropi ser-vers-la-mort de la vida quotidiana que com a l’un-mateix estem perduts. Aquestes indicacions ens permeten experimentar amb claredat l’avançament esquivador de la quotidianitat al qual estem sotmesos: el fet que en la forma de ser de l’un som esclaus d’un fugir permanent de la mort, i amb això, “aquesta eminent possibilitat de si mateix [la del ser-vers-la-mort] queda

---

<sup>96</sup> *Ibid.*, pàg. 349.

arrabassada a l'un".<sup>97</sup> En canvi, oberts al nostre poder-ser propi, sense fugir del nostre ser, ens és possible confrontar-nos amb el mode que existim, replegar-nos sobre nosaltres mateixos, deixant d'estar absorbits en el que fem. Juntament amb això, tot esclarint més el caràcter no-relacional de la mort, se'ns fa més avinent que l'avançar-se mateix ens fa comprendre més bé que aquest mateix poder-ser conforma el nostre ser propi. Efectivament, "el caràcter no-relacional de la mort, comprès en l'avançar-se, singularitza<sup>98</sup> al *Dasein* aïllant-lo en si mateix [*vereinzelt das Dasein auf es selbst*]"<sup>99</sup>. Ja que la mort no ens pertany tan sols de forma indiferent, més aviat ella ens reivindica en la nostra singularitat tot aïllant-nos en nosaltres mateixos. En aquest aïllament ens desprenem de la dependència de l'un i ens singularitzem encarregant-nos nosaltres mateixos de definir-nos i d'actuar d'acord amb el que nosaltres creiem com ho hauríem de fer. Com diu el pensador alemany: "el *Dasein* no pot ser ell mateix d'un mode propi sinó quan, per si mateix, es possibilita per a ell".<sup>100</sup> De manera que des d'aquest aïllament singularitzador, oberts de forma més intensa al ser-en-el-món, ens experimentem des de nosaltres-mateixos tot essent més propis, i alhora se'ns fa patent que en la impropietat no som realment nosaltres-mateixos, sinó l'un-mateix. En definitiva, l'avançar-se mateix ens porta a l'assumpció que el nostre ser és nostre; que el que som ho som des de nosaltres mateixos i no des dels altres, o sia, ens experimentem en el mode propi de *ser-sempre-meu*. Tanmateix, aquesta singularització gràcies a la qual ens fem càrrec del nostre ser assumint-lo com a propi, també ens posa en condicions de ser "comprensius" amb els altres en el seu poder ser. Això posa de manifest com l'avançar-se és el fonament de la modalitat pròpia de la sol·licitud anticipativa-alliberadora<sup>101</sup> que havíem ja considerat anteriorment.<sup>102</sup>

A més, la possibilitat més pròpia i no-relacional del ser-vers-la-mort és insuperable. Això però, recordem que parlem de la mort des del punt de vista ontològic, no es deu al fet que en qualsevol moment puguem deixar de viure sense poder-hi fer res. Així, doncs, aquesta insuperabilitat del mort no l'hem d'entendre ònticament ni tampoc com a inevitable en sentit fatalista, ja que això anul·laria el seu caràcter de possibilitat, que és el que Heidegger ens porta a posar l'atenció, del fet que sempre, i això no ho podem superar, la mort ens pot assetjar. Segons

---

<sup>97</sup> *Ibid.*

<sup>98</sup> Tot i que el verb alemany *vereinzeln* i el substantiu *Vereinzelung* signifiquen, respectivament, "aïllar", "aïllament", estem d'acord amb Rivera que en aquest context és adient especificar que aquest aïllament té un caràcter singularitzador. Això perquè l'avançar-se ens aïlla en el sentit que ens alliberem de la subjecció a l'un tot retornant al *ser-sempre-meu* propi, o sia, essent pròpiament nosaltres-mateixos. Cf. Rivera, J. E., "Notas del traductor", *op. cit.*, pàg. 483.

<sup>99</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 349.

<sup>100</sup> *Ibid.*, pàg. 350.

<sup>101</sup> Com apunta Vigo, això és una prova clara de la manca de fonaments que tenen les crítiques que retreuen a Heidegger la defensa d'una interpretació solipsista del *Dasein* (cf. Vigo, A. G., "El posible 'ser-total' del *Dasein* y el 'ser para (vuelto hacia) la muerte (§§45-53)", *op. cit.*, pàgs. 264-265).

<sup>102</sup> Cf. III, 1.2.2, pàgs. 312-314.

això, en tant que insuperable (i això implica no-relacional i pròpia) la nostra existència se'ns revela com a finita. Veiem altre cop que el poder-ser enclou essencialment no poder-ser, de manera que el que som ja des de l'inici de la nostra existència ja enclou molt poder-ser que no som ni serem; en definitiva, veiem que estem amarats d'impossibilitat de ser, que no ho podem ser tot, que no tenim infinites possibilitats de ser, que som poder-ser contingent i finit que hem d'abraçar apropiadorament. Aquesta insuperabilitat, però, és esquivada en l'impropi ser-vers-la-mort en què vivim, com qui diu, inconscients de la nostra finitud [*Endlichkeit*] tot alliberats de la càrrega de la nostra existència. En canvi, en l'avançar-se ens fem lliures per a la pròpia mort,<sup>103</sup> alliberant-nos de l'estat de desorientació i caiguda en l'un quotidià que defuig la mort i fent-nos càrrec de la nostra existència. Dit més exactament: a diferència del mode impropi de ser vers-la-mort, en l'avançar-se no fugim de la insuperabilitat de la possibilitat més pròpia i no-relacional, sinó que ens deixem lliures per a ella. Llavors, el caràcter alliberador de l'avançar-se llueix en dos aspectes: per un costat, com a emancipador respecte a les possibilitats de ser atzaroses per falta d'assumpció en l'estat de pèrdua de l'un, tot possibilitant-nos comprendre i elegir les possibilitats prèvies a la més extrema; per un altre, ens obre a l'existència la possibilitat de l'entrega a si [*Selbstaufgabe*] com el trencament de tota pretensió d'aferrar-nos a l'existència ja assolida dispersa en les nostres urgències quotidianes.<sup>104</sup>

A més a més, respecte a la certesa existenciària [*Daseingewissheit*] de la mort, hem de concebre que l'avançar-se a la mort obre al *Dasein* per a la possibilitat certa de la mort fent-la per a si com el poder-ser més propi. Una certesa, que, ara ens queda més clar, no té res d'epistèmica, que no té res a veure amb una convicció fonamentada empíricament, sinó que cal comprendre-la com un mode d'avançament en què ens relacionem amb la mort prenent-la com a cert poder-ser propi. Com expressa Heidegger: “[...] el *Dasein* obre com a possibilitat la possibilitat certa de la mort sols en tant que, avançant-se cap a ella, la *fa possible* per a si com el poder-ser més propi”.<sup>105</sup> En vista d'això ens és necessari fer dues remarques: d'una banda, que la certesa de la mort com a poder-ser s'esdevé en el si d'un comportament propi, o sia, existint pròpiament des de l'obertura de la mort en tant que pròpia, no-relacional i insuperable. De l'altra, l'enteresa del nostre ser (el ser-enter que la cura no aplega) sols s'assoleix en el si d'aquesta actitud pròpia de l'avançar-se, el qual ens obre a les possibilitats pròpies, tot allunyant-nos de la impropietat de l'un, en tenir present la insuperabilitat de la mort. D'acord amb això, se'ns manifesta altre cop quin és el fitó

---

<sup>103</sup> Com assenyala Greisch, certament, aquesta impossibilitat de superació no té cap connotació fatalista. En realitat, és sinònim de llibertat: d'alliberament del *Dasein* de la caiguda en l'un quotidià (cf. Greisch, J., *Ontologie et temporalité*, op. cit., pàg. 281).

<sup>104</sup> En aquest sentit, com comenta Vigo, en l'avançar-se es posa en crisi l'anivellament “pospositiu-substitutiu” de la possibilitat insuperable. Cf. Vigo, A. G., “El posible ‘ser-total’ del *Dasein* y el ‘ser para (vuelto hacia) la muerte (§§45-53)”, op. cit., pàgs. 263-264.

<sup>105</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 351.

futur clau de l'experiència-qüestió: fer efectiu existencialment aquesta comprensió existenciària de la mort, a saber, existir pròpiament.

Finalment, també en l'avançar-se se'ns obre la mort com a indeterminada. Aquesta indeterminació de la certesa de la mort ens amenaça des del nostre dedins, ja que, al cap i a la fi, la som. I és l'angoixa que ens desvela aquesta constant i radical amenaça del nostre ser; efectivament, “estant en ella [en l'angoixa], el *Dasein* es troba *davant* el no-res [*Nichts*] de la possible impossibilitat de la seva existència”.<sup>106</sup> Certament, la indeterminació de l'existència és el no-res, allò al qual ens referíem abans com el “terreny” sense suport òntic, allò no-òntic en el fons del nostre ser i lligat al que som. O sia, angoixats davant la indeterminació ens trobem davant de l'àmbit inaferrable del que no és ens, de la possibilitat en tant que possibilitat de la nostra existència, i en conseqüència, en l'assumpció de la contingència radical del que som.

A conseqüència d'aquesta anàlisi, som capaços de fer-nos una idea encara més precisa de l'angoixa. Transitant cada cop més vers l'essència d'aquest determinant estat d'ànim, ara veiem que no n'hi ha prou a entendre que l'angoixa ens revela el no-res del ser-el-món de la cura, i tampoc més al fons la mort com a poder-ser propi com essencial a la cura pròpia, sinó que “el ser-vers-la-mort és essencialment angoixa”.<sup>107</sup> En efecte, en l'avançar-se ens individualitzem tot estant certs de la totalitat del nostre propi poder-ser, i en aquesta mesura l'angoixa, en tant disposició afectiva sempre connexa amb el comprendre, pertany a aquesta forma de comprendre'ns. Així mateix, aquesta identitat entre el ser-vers-la-mort i l'angoixa ens és mostrada en la comprensió que ens ofereix el testimoni indirecte i segur la nostra quotidianitat. Ja que hem evidenciat la por covarda característica del mode impropri de ser-vers-la-mort com a resultat de la transformació de l'angoixa del mode propi de ser-vers-la-mort. En conseqüència, l'avançar-se a la mort com a possibilitat de ser és angoixar-se i adonar-se de la covardia davant l'angoixa de la por que domina en la quotidianitat. De manera que tornem a constatar, tot i que més intensament, la fugida davant l'angoixa que domina en la quotidianitat, i gràcies a això esdevenim més transparents a l'essencial angoixa del propi mode de ser-vers-la-mort.

Un cop delimitades les característiques estructurals de l'existir amb propietat, l'avançar-se a la mort, entenem que aquest, en general, ens revela l'estat de pèrdua en l'un-mateix i ens porta davant la possibilitat de ser nosaltres mateixos sense mitjançar primàriament la sol·licitud ocupada. Necessàriament això implica alliberar-nos de les il·lusions de l'un tot adquirint “una llibertat apassionada [...], certa de si mateixa i assetjada per l'angoixa: la llibertat per a la mort”.<sup>108</sup> Aleshores, la mort se'ns presenta plenament en la seva no-disponibilitat, per la qual cosa la

---

<sup>106</sup> *Ibid.*, pàg. 352 [claudàtors de l'autor].

<sup>107</sup> *Ibid.*, pàg. 353.

<sup>108</sup> *Ibid.*

llibertat per a la mort no significa fer-la un objecte de domini, negar la seva insuperabilitat i exterioritat,<sup>109</sup> sinó justament obrir-se a ella. Per tant veiem altre cop<sup>110</sup> que l'expressió "llibertat" té un sentit dèbil, no significa l'aplicació decidida de la voluntat, sinó llibertat en el sentit d'alliberar, deixar ser. Un deixar ser la seva possibilitat com a possibilitat en què ens alliberem tot deslligant-nos de l'estat de pèrdua en la interpretació pública de la mort i ens singularitzem tot podent ser nosaltres-mateixos. Així que en aquesta actitud pròpia alliberadora ens és factible la "possibilitat d'una anticipació existencial del *Dasein enter*, és a dir, la possibilitat d'existir com a *poder-ser-enter*".<sup>111</sup> Per consegüent, amb aquest poder-ser propi comprès tenim també el poder-ser-enter, i amb això la constatació ontològica del que havíem d'aconseguir fer intel·ligible: la propietat i l'enteresa.

Amb tot, hem de ressaltar que amb aquesta comprensió del poder-ser propi de l'avançar-se a la mort, i correlativament, del poder-ser enter, no hem assolit encara la seva experiència existenciària. Sols hem visualitzat ontològicament la seva possibilitat. Certament, en comprendre la mort com possibilitat pura de ser, se'ns ha fet visible la possibilitat ontològica d'aquest mode propi de ser, però això no porta en si que l'efectuem ònticament en la nostra existència fàctica. Res no ens garanteix que aquesta possibilitat d'un ser-per-a-la-mort pugui ser posada en pràctica, ni tampoc en quines condicions. Dit altrament, a hores d'ara encara no existim pròpiament d'acord amb la comprensió que hem aconseguit del nostre mode propi de ser, no hem dut a terme el propi poder-ser òntic.

La delimitació existenciàriament projectant de l'avançar-se ha fet visible la possibilitat ontològica d'un mode propi i existencial de ser-vers-la-mort [...] Però la possibilitat ontològica d'un mode propi del poder-ser-enter [fundada pel poder-ser propi de la mort] del *Dasein* no significa res mentre no s'hagi fet veure des del *Dasein* mateix el corresponent poder-ser òntic".<sup>112</sup>

Així doncs, com ja sabem, la visibilitat òntica de la mort compresa existenciàriament és

---

<sup>109</sup> Justament, des d'aquesta comprensió de la mort com allò purament disponible, s'han alçat moltes crítiques inadequades a la defensa heideggeriana d'una mort lliure, de la possibilitat d'una llibertat davant la mort. Cf. Sanguinetti, G. C., "Muerte y libertad en Martin Heidegger", *op. cit.*, pàgs. 13-15.

<sup>110</sup> Estem plenament d'acord amb el que remarca Sanguinetti, complementant el que ja havíem dit sobre el concepte de llibertat (abraçant sintèticament tot el dit fins ara, cf. III, 2.3, n. 506, pàg. 390). Realment, la llibertat en sentit fort, aprehesa en el sentit d'originària o fundacional, és totalment aliena a Heidegger. "De fet, els termes 'voler' i 'voluntat' apareixen sols una vegada a *Ser i temps* i exclusivament per a indicar el seu caràcter derivat" (Sanguinetti, G. C., "Muerte y libertad en Martin Heidegger", *op. cit.*, pàg. 15). Tal com Heidegger expressa clarament: "El voler i el desitjar arrelen ontològicament d'un mode necessari en el *Dasein* com a cura [...]" (Heidegger, M., GA 2, pàg. 257). Així doncs, la voluntat i el voler abans que facultats "originàries" són modes fundats en la cura. Segons això, és clar que l'elecció lliure de l'experiència-qüestió, com veurem més endavant (cf. 1.2.3, pàgs. 461-466), no és pot entendre com una decisió presa voluntàriament i conscient, sinó, assumint la nostra culpabilitat, com un obrir-nos a la mort alliberant-nos de la mort entesa de forma caiguda i així apropiant el nostre no-res essencial.

<sup>111</sup> *Ibid.*, pàg. 351.

<sup>112</sup> *Ibid.*, pàg. 353 [claudàtors de l'autor].

determinant per al curs exitós de l'experiència-qüestió. Dit altrament, sols si realment a mode òntic posem en pràctica de forma descobridora a partir del nostre ser l'avançar-se a la mort, o sia, sols si ens comportem existencialment avançant-nos a la mort, podem encaminar-nos adequadament al trobament de l'experiència-resposta.

Per tant, la prossecució de la meditació tindrà com el seu objectiu més pròxim que nosaltres puguem treure a la llum aquest poder-ser òntic. Més concretament: que puguem, nosaltres ser testimonis d'aquest poder-ser més propi del ser-vers-la-mort a partir d'una possibilitat pròpia de la nostra existència. Perquè no n'hi ha prou amb la comprensió, ens cal l'execució, o sia, ens és menester, per dir-ho així, viure pròpiament com a ser-vers-la-mort; en definitiva, passar de la comprensió del fet que ens és possible des del nostre ser existir pròpiament a existir-hi fàcticament. En paraules del pensador germànic:

[...] s'ha d'indagar fins a quin punt i de quina manera el *Dasein testimonia*, des del seu més propi poder-ser, la possibilitat d'un *mode propi* d'existència, del tal manera que no sols la manifesti com *existencialment* possible, sinó que l'*exigeixi* de si mateix.<sup>113</sup>

Finalment, emperò, Heidegger ens adverteix que hem d'anar en compte en no precipitar-nos. No és correcte identificar sense més ni més el poder-ser propi futurament testimoniat a manera òntica (la realització de l'existència pròpia) amb el ser-vers-la-mort.

Si aquest testimoni i el que en ell es testimonia [el poder-ser propi] arribessin a ser fenomenològicament descoberts, aleshores sorgiria novament el problema *de si tal vegada l'avançar-se cap a la mort, que fins ara sols s'ha projectat en la seva possibilitat ontològica, està en una relació essencial amb el poder-ser propi testimoniat*".<sup>114</sup>

Així que Heidegger ja ens insinua que la compleció de l'experiència existencial de la mort també ens exigirà una experiència certificant, des de la nostra propietat de ser ònticament posada en pràctica, que el poder-ser propi efectuat pràcticament és el ser-vers-la-mort tal com la comprensió existencial ens ha permès caracteritzar. No obstant, el que ens imminent, i que escometrem en la propera meditació, és ampliar el camp d'investigació fenomenològica a la cerca d'un fenomen que ens doni testimoni directe de la possibilitat d'una existència pròpia.

---

<sup>113</sup> *Ibid.*, pàg. 354.

<sup>114</sup> *Ibid.* [claudàtors de l'autor].



## 1.2

### L'experiència de la consciència<sup>115</sup>

#### 1.2.1

#### Meditació 6: Visió general de l'experiència del si-mateix i de l'estat de resolució<sup>116</sup>

La present meditació ens planteja de forma preparatòria considerar de forma molt general els distints estadis importants que hem de recórrer per a ser testimonis del poder-ser òntic que correspon al poder-ser propi conceptualitzat anteriorment. Amb altres paraules, de forma esquemàtica Heidegger passa revista a les condicions necessàries que s'han de complir per tal que existim pròpiament. Per això, d'acord amb la nostra lectura, aquesta introducció del paràgraf 54 dona una panoràmica dels assoliments bàsics de les dues experiències-fase que vindran: la de l'experiència de la consciència i la de l'estat de resolució. Això vol dir que ens ofereix una visió general dels principals punts dels paràgrafs 54-60, el terme dels quals és l'estat de resolució com a concreció òntica de l'existència pròpia, com també dels paràgrafs 61-64 on l'estat de resolució arriba a ser tal com és essencialment, o sia, com a estat de l'estat de resolució-avançador [*vorlaufende Entschlossenheit*]. I és que és en aquesta, finalment, que es mostra el lligam del poder-ser propi i l'avançar-se a la mort en el qual aconseguim accedir més profundament al ser si-mateix, i existir realment de forma pròpia, o sia, realitzar ònticament el ser-vers-la-mort de forma pròpia.

Primerament, partint de la visió guanyada de l'avançar-se a la mort com a poder-ser propi, que del que es tracta d'ara en endavant és d'experimentar una possibilitat de ser que constitueix pròpiament el nostre ser, i en aquest sentit, de ser testimonis de nosaltres-mateixos pròpiament. En paraules de Heidegger: "El testimoniatge ha de fer comprendre un mode propi de *poder-ser-si-mateix* [*Selbstseinkönnen*]"<sup>117</sup> Amb aquesta indagació doncs prosseguim amb més pregonesa l'experiència hermenèutica del qui quotidià<sup>118</sup> inspirada en els paràgrafs 25-27.<sup>119</sup> Però com sabem, en la mesura que existim immediatament i regularment en la caiguda de l'un sense que

---

<sup>115</sup> El desplegament i consumació d'aquesta segona experiència-fase s'efectua en diàleg meditatiu amb els paràgrafs 54-58 (*ibid.*, pàgs. 355-383).

<sup>116</sup> Aquesta primera meditació de desenvolupament de la 2a fase comprèn el paràgraf 54 (*ibid.*, pàgs. 355-358).

<sup>117</sup> *Ibid.*, pàg. 355.

<sup>118</sup> Això vol dir, assumint plenament el pensament de Greisch, que, certament, "contràriament a allò que es podria suposar llavors, l'últim mot d'aquesta 'hermenèutica de si' encara no s'ha dit" (Greisch, J., *Ontologie et temporalité*, *op. cit.*, pàg. 284). En efecte, l'aprofundiment al qual hem d'arribar ara en el nostre si-mateix, en el nostre ser propi, representa un desenvolupament de l'experiència del nostre ser feta en les meditacions inicials, i a més, esdevé constatació que tota l'anàlitica existenciària és una hermenèutica de si.

<sup>119</sup> Cf. III, 1.2, pàgs. 305-320.

siguem nosaltres mateixos, l'aprofundiment en el poder-ser-si-mateix ens reclama una modificació de l'un-mateix.<sup>120</sup> Aquest pas de l'un-mateix al si-mateix,<sup>121</sup> però, es realitza en fer una elecció en què ens possibilitem a nosaltres mateixos per primer cop el nostre poder-ser propi. Tal elecció pren la forma, com ja veurem, d'una "reparació de la falta d'elecció" que és típica de la nostra existència quotidiana immersa en la irresponsabilitat.

Ara bé, si elegim ser nosaltres-mateixos, o sia, si podem testimoniar una forma de ser ontica que s'acorda amb la descripció ontològica relativa a un mode propi de ser-vers-la-mort, que és perquè hi ha una crida de la consciència que ens alerta i ens commou.<sup>122</sup> És en el màxim auge de l'angoixant crisi comprensiva davant la mort, enfront la nostra nua i nul·la existència, i així en la transparència sense cap mena de subterfugi de la confusió ontològica i la impropietat de la nostra existència quotidiana, que la consciència a través de la seva veu ens exhorta a l'elecció de la propietat de ser. Amb tot, la consciència no és tal com l'entenem quotidianament, com a un ens present o a la mà, sobre els quals podem tenir demostracions o constatacions de tipus empíric. Més aviat, la consciència "ha de ser rastrejada fins als seus fonaments i estructures existencials, i aclarida com a fenomen del *Dasein*",<sup>123</sup> a saber, com el nostre constituent ontològic profund. En vista d'això, l'experiència de la consciència apunta inequívocament a un avenç en la persecució del nostre propòsit ontològic-fonamental. Precisament, degut a l'originarietat d'aquesta experiència, d'una banda, és prèvia i fonamental a qualsevol altra tipus d'experiència, sigui psicològica, biològica i teològica; i de l'altra, no pot ser d'índole inductiva perquè tot intent de fer demostracions respecte a la consciència a través de proves inductives significaria tergiversar-la, puix que ella és diferent ontològicament d'allò present del món circumdant.

La consciència ens crida revelant-se com a crida [*Ruf*], tot exhortant-nos a veure el nostre ser com a propi poder-ser culpable, a dir-nos que som culpables des d'un punt de vista ontològic, cosa que vol dir sense cap intencionalitat moral. A més, tal consciència, en tant que crida, és un mode de la parla [*Rede*], i amb això, d'acord amb la nostra interpretació, es fa manifest la mateixa veu del ser. Aleshores, se'ns farà més visible que "a la crida de la consciència correspon la

---

<sup>120</sup> Com subratlla Blattner, el jo propi no és un "jo profund" [*deep self*], el "vertader jo" [*true self*] amagat darrera una façana quotidiana i que un hauríem d'anhelar de ser realment en un 'viatge d'auto-descobriments' en el fons del nostre ser. Sinó que el "jo propi" [*own self*] no és res més que una transformació del jo de cada dia, del quotidià; en efecte, que el jo propi, doncs, no és res més que una modificació existencial de jo impropri, de l'un-mateix. Cf. Blattner, W. D., "Authenticity and resolutness", *op. cit.*, pàg. 329.

<sup>121</sup> Reiterem, per la seva rellevància, que el si-mateix propi i l'impropri (l'un-mateix) no són dues realitats separades, sinó diferents modes de ser d'una mateixa persona. D'aquí s'entén que l'existència pròpia mai no és una fugida del món, sinó una determinat mode d'existir en ell (cf. Heidegger, M., GA 2, pàgs. 153-154 i 419-420).

<sup>122</sup> Seguint a Adrián, en aquest pas meditatiu ens és palès que el fenomen de la mort no pot explicar per si sol l'efectuació de l'existència pròpia i, d'acord amb nosaltres, l'avenç vers l'èxit de l'experiència ontològica. Segons això, ens és necessari accedir a la comprensió de la crida de la consciència per a tenir un testimoniatge directe de la possibilitat d'una existència pròpia (cf. Adrián, J., *Guía de lectura de Ser y tiempo* (vol. 2), *op. cit.*, pàg. 38).

<sup>123</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 357.

possibilitat d'escoltar",<sup>124</sup> i amb això que el desenvolupament de l'experiència ontològica, com ja havíem vist, és en el fons una escolta peculiar a la crida de la consciència quant a reflex d'una crida més originària del ser.

En l'escolta de la crida es produeix una "recuperació de l'elecció" [*Nachholen der Wahl*], que ocasiona un gir en el nostre estil de vida en la qual ens retrobem amb nosaltres-mateixos. Tal elecció, més exactament, que correspon a una comprensió de la crida equival a un voler-tenir-consciència [*Gewissenhabenwollen*], és a dir, a un voler que no és res més l'elegir el ser si-mateix que testimonia la veu de la consciència. I, per últim, Heidegger anomena "estat de resolució" [*Entschlossenheit*] a aquesta forma de ser pròpia ontica en què volem-tenir-consciència, i en què existim doncs pròpiament. En ella, finalment, reparam la falta d'elecció característica de la pèrdua de l'un, atès que, fent front a la falta d'elecció de la impropietat, elegim ser nosaltres-mateixos tot retornant al nostre ser si-mateix, de manera que es fa possible la modificació existencial de l'un al si-mateix.

No obstant això, amb l'estat de resolució no podem dir que existim plenament amb propietat perquè ens falta experimentar el poder-ser propi en relació essencial amb l'avançar-se a la mort. Per això, ens cal, per dir-ho així, portar l'estat de resolució com a poder-ser propi a la seva màxima essència. Això implica que veiem que el poder-ser propi de l'estat de resolució és el reflex ontic del concepte ontològic de l'avançar-se a la mort. Fent això, experimentarem l'estat de resolució-avançador [*vorlaufende Entschlossenheit*]: existirem en el mode propi de ser-vers-la-mort. I des d'aquest nivell d'existència pròpia en què s'expressa de la forma fins ara més concisa la cura pròpia, accedirem al més propi si-mateix, des de i en el qual ens trobarem a la porta d'accés de la temporalitat: la constitució ontològica del nostre ser en la qual s'intensifica la revelació del ser.

Així doncs, en coherència amb aquest programa de meditació, l'objectiu més proper en les meditacions següents és el testimoniatge del poder-ser propi de l'avançar-se a la mort, el qual no és res més que l'experiència de l'estat de resolució-avançador. Llavors, essent resolts així i transparents al nostre si-mateix, podrem continuar descobrint l'experiència-resposta ja instal·lats però en la regió de la temporalitat. Nogensmenys, des de la nostra lectura de *Ser i temps*, entenem que fins que no experimentem l'estat de resolució-avançador no traslладem a l'acció el que hem comprès. Pensem doncs que les meditacions anteriors formen part de la fase comprensiva que al llarg de l'experiència-qüestió ha anat madurant i que ha d'acabar desembocant en l'existència pròpia de l'estat de resolució-avançador. En aquest sentit, no volem dir que haguem d'esperar al testimoniatge del nostre poder-ser propi perquè es produeixi alguna transformació del nostre ser.

---

<sup>124</sup> *Ibid.*, pàg. 358.

Més aviat, que l'alteració ontològica anterior a l'estat de resolució-avançador és de caire comprensiu, i per tant, que consisteix en anar comprenent cada cop amb més claredat la confusió ontològica i la impropietat a la qual som esclaus en la quotidianitat. Dit altrament: abans de l'estat de resolució progressivament captem de forma més madura que en la nostra forma de ser de l'un-mateix no comprenem pròpiament, i en conseqüència, que el nostre si-mateix ens queda ocult. De manera que amb això ens anem preparant per tal que estiguem disposats a voler-tenir consciència, o sia, a resoldre'ns avançant-se i, correlativament, a actuar amb congruència amb el si-mateix que hem anat comprenent gradualment que ens pertany essencialment.

Per acabar és molt important de comentar dues coses. Primer: que, d'acord amb la nostra lectura, les diferents experiències significatives que susciten les meditacions següents igual que les de la pròxima experiència fonamental, no s'esdevenen realment venint una després de l'altra, sinó a l'uníson. Les expliquem successivament en pro a la intel·ligibilitat de l'experiència, per la qual cosa nosaltres, un cop interioritzades les meditacions, hauríem de fer una experiència unitària de l'estat de resolució-avançador i del seu accés, a partir d'aquesta, a l'experiència-resposta. En aquest sentit, seria erroni pensar, com intentarem més endavant que quedi clar, que primer la consciència ens crida i després volem-tenir-consciència, o bé, que primer ens resolem sense avançar-nos i després ho fem avançant-nos... Contràriament, la crida de la consciència implica alhora voler-tenir-consciència, com també l'estat de resolució-avançador; si no és així, diguem-ne, la consciència realment no ens crida, no és escoltada per nosaltres. Segon: haurem d'estar atents que en resoldre'ns avançant-nos intervenen de forma més aguda els fenòmens ontològicament significatius experimentats anteriorment en un grau més baix: l'angoixa, la cura, l'estat de crisi comprensiva, la mort; i d'altres de nous que ja hem al·ludit més amunt.

## 1.2.2

### Meditació 7: Caracterització introductòria de la consciència<sup>125</sup>

En aquesta meditació Heidegger vol donar-nos a conèixer què és i què fa la consciència<sup>126</sup> per tal que aprenguem el rol clau que té com a força d'atestació del nostre si-mateix. La idea és que gràcies a això maduri fins a tal punt la comprensió del nostre ser que irrompi l'escolta de la crida de la consciència i, per últim, ens resolguem avançant-nos. Això, però, no significa que des d'un punt de vista cronològic l'estat de resolució sigui el resultat de la realització d'una prèvia caracterització de la consciència. Més aviat que la comprensió de la naturalesa de la consciència és una preparació per a la realització del futur estat de resolució, ja que aquest porta en si l'assoliment del coneixement ontològic de la consciència. Segons això, sí que primerament hem de conèixer, tot meditant, el què i el com de la consciència entesa ontològicament, però això per tal que en un moment determinat de cop, i no fixat cronològicament, s'esdevingui, com veurem, la futura resolució.

D'antuvi, cal esclarir què vol dir exactament el mot "consciència"<sup>127</sup> [*Gewissen*]. Tot i que de seguida quan parlem de consciència ens ve a la ment un àmbit religiós, moral i psicològic, per al pensador alemany s'ha d'entendre aquest terme d'una manera purament ontològica, sense cap mena de to moralista i voluntarista. Tenint en compte això, *Gewissen* és un fenomen existencial que expressa una obertura que ens dona coneixement sobre el nostre ser i, per extensió, del món i dels altres; no obstant, és un fenomen més originari que la disposició afectiva, el comprendre, la parla. En aquest sentit, la consciència és el nostre ser mirat més profundament, la nostra obertura més originària on, per dir-ho així, s'allotja el nostre propi ser.<sup>128</sup> Per això, és en l'accés

---

<sup>125</sup> Aquesta segona meditació de desenvolupament de la 2a fase resulta dels paràgrafs 55-58 (*ibid.*, pàgs. 359-371).

<sup>126</sup> Cal diferenciar, en general, dos plans en l'experiència de la consciència. L'un, la interpretació ontològica-existencial, a saber, la comprensió ontològica del què és i què fa la consciència; l'altre, l'obertura que la consciència permet de forma executiva (l'existencial). Ara bé, nosaltres creiem, com ja hem dit, que una adequada i cada cop més intensa comprensió ontològica fomenta, impulsa i, a l'últim, es manifesta consumant-se com acció. En aquest sentit, sintonitzem plenament amb la valoració que fa Vigo respecte a la relació recíproca entre l'experiència de la consciència i la seva interpretació ontològico-existencial. Cf. Vigo, A. G., "La atestiguación, en el modo de ser del *Dasein*, de un 'poder-ser' propio y el estado de resuelto (§§54-60)", a: Rodríguez, R. (coord.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger...*, op. cit., pàg. 272.

<sup>127</sup> Cal evitar entendre *Gewissen* en el context de *Ser i temps* en tres sentits: a) com a *Bewusstsein*, perquè no és un coneixement teòric i, per tant, no remet a la consciència psicològica de la presència d'un objecte, en breu, no hem d'entendre la consciència en sentit epistemològic; b) com a *Selbstbewusstsein*, atès que no remet a la consciència de si, a la pròpia autoconsciència, i finalment, c) amb el significat convencional de *Gewissen* per "consciència moral", com per exemple es parla de "remordiment", de "bona" i "mala" consciència... Sobretot, però, és fàcil de conferir-li erròniament en el sentit quotidià, d'entendre-la com a consciència moral. En aquest sentit, cal guardar-nos, com adverteix Haar, d'equiparar precipitadament la *Gewissen* i la consciència moral (cf. Haar, M. *Heidegger et l'essence de l'homme*, Grenoble, Jérôme Millon, 1990, pàg. 45), com fa justament Vezin amb "conscience morale" en la seva traducció de *Ser i temps*. I és que, en el fons, tal com experimentarem, la *Gewissen* l'hem d'entendre com el nostre ser (i correlativament, expressió del ser) i condició de possibilitat d'allò moral.

<sup>128</sup> Trobem molt aclaridor el missatge d'Adrián: "[...] la consciència no és res més ni res menys que la sensibilitat que el *Dasein* mostra vers la singularitat més pròpia, cap al seu *ser- sempre-meu* [*Jemeinigkeit*]" (Adrián, J., *Guía de lectura de Ser y tiempo* (vol. 2), op. cit., pàg. 48).

a la consciència<sup>129</sup> on ens obrim amb més originarietat al nostre ser, de manera que la seva escolta és una estació ineludible en el camí d'aprofundiment del sentit del nostre ser i del ser. En suma, la consciència és realment un mode particular del comprendre que ens obre al nostre ser propi.<sup>130</sup>

Precisant més la naturalesa de consciència cal que ens centrem en la seva crida. Com ja sabem, la consciència ens crida perquè estem perduts en l'escolta de l'un; en efecte, “el *Dasein*, a l'escoltar l'un-mateix, desoeix el seu propi si-mateix”.<sup>131</sup> Aleshores, la crida de la consciència obstrueix la nostra escolta de l'un a través d'una ‘apel·lació’ [*Anruf*] que se'ns adreça de manera directa i inequívoca a nosaltres per tal que considerem el nostre propi ser en el mode de la ‘convocació’<sup>132</sup> [*Aufruf*]. El resultat és que, con-vocats pel nostre si-mateix, ens és factible el reconeixement del nostre radical ser-si-mateix, tot rompent l'escolta quotidiana a l'enraonia de l'un-mateix en què ometem el nostre ser-si-mateix. Ara bé, la crida no posa en qüestió l'un, sinó el passa per alt en interpel·lar el si-mateix que alberga l'un. És en aquesta omisió de l'un que aquest es precipita, d'immediat, en la insignificança. En resum, la consciència ens crida conduint-nos de l'un-mateix cap al si-mateix, ens con-voca a les nostres possibilitats pròpies de ser.<sup>133</sup> En paraules del pensador alemany: “La consciència crida al si-mateix del *Dasein* a sortir de la seva pèrdua en l'un”.<sup>134</sup> I crida al “mateix” de l'un-mateix sense deixar que ens hostatgem i amaguem en la consideració pública mundana, de forma que en interpel·lar únicament al si-mateix, l'un-mateix s'enfonsa en la irrellevància.

Ara bé, en la mesura que la consciència expressa el nostre ser en originarietat, la seva crida és justament una autocrida: la crida del nostre ser si-mateix a nosaltres com a l'un-mateix perquè

<sup>129</sup> Per a entendre millor la consciència cal distingir, com pregona Vigo, dos nivells diferents de ‘veritat transcendental’. El primer nivell que correspon a l'obertura comprensiva no expressa i atemàtica del ser gràcies a la qual tenim el coneixement preontològic i òntic. Mentre que el segon nivell es refereix a la mostració temàtica i expressa del ser a través de fenòmens d'accés. Justament, la consciència seria un d'aquests fenòmens d'accés que s'erigeixen com a condició que fa possible la vinguda a la presència i obertura de la comprensió del nostre ser i el ser (cf. Vigo, A. G., “El marco metódico y sistemático. Segunda sección (§§45-83)”, a: Rodríguez R., (coord.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger...*, op. cit., pàg. 201).

<sup>130</sup> En conseqüència, la immersió en la seva crida, com ja veurem, ens permetrà de forma circular comprendre molt millor el sentit existenciar del comprendre que ja havíem tractat en les meditacions de desenvolupament (cf. III, 1.3.2, pàgs. 332-345).

<sup>131</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 360.

<sup>132</sup> Aquí ens trobem en l'ús de les paraules *Anruf* i *Aufruf* derivades del substantiu *Ruf*. Seguint a Adrián i Rivera traduirem *Anruf* per “apel·lació”, mentre que preferim, d'acord amb Adrián, traduir *Aufruf* per “con-vocació” en comptes de “intimació” com fa Rivera (cf. Rivera, J. E., “Notas del traductor”, op. cit., pàg. 483-484) i “avocació” segons Gaos. Igual com justifica Adrián, ‘con-vocació’ ens sembla més adient per raó que reflecteix més clarament aquest situar-nos davant nosaltres-mateixos al qual ens aboca la crida en apel·lar-nos. Cf. Adrián, J., *Guía de lectura de Ser y tiempo* (vol. 2), op. cit., pàg. 43.

<sup>133</sup> Notem doncs que el ser des de i en la consciència ens empeny a transformar-nos en direcció a la propietat de ser; com expressa Leyte: “La veu de la consciència crida a un trànsit: passar de la caiguda a l'existència, de la impropietat a la propietat” (Leyte, Heidegger, op. cit., pàg. 136). En la mateixa línia, Adrián destaca com la veu de la consciència és essencial en l'hermenèutica de si, tot empenyent-nos a “una transformació de si, a una modificació de la mirada sobre si, a una conversió de si, a un replegament sobre si” (Adrián, J., *Guía de lectura de Ser y tiempo* (vol. 2), op. cit., pàg. 14).

<sup>134</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 364.

esdevinguem si-mateix. És important destacar que aquest si-mateix és el propi ser-en-el-món. Això evita la creença errònia que anar cap al si-mateix vulgui dir tancar-nos en una interioritat, una vida interior o un estat d'ànim concret que ens aïlli del món exterior; al contrari, la crida ens interna en el món essencial al "món", al món exterior, i per tant, en contacte originari amb el món i els altres. Certament, la tendència objectivant quotidiana sempre ens tempta a delimitar la consciència a l'esfera subjectiva. Tanmateix, si anomenem "subjectivitat" al si-mateix al qual hem d'accedir, indubtablement és una "subjectivitat", que és certament refractària a l'imperi de l'un-mateix".<sup>135</sup> És doncs el si-mateix que, en tant que *Dasein*, no sols és al fons de la subjectivitat còsica de l'un-mateix, sinó que connecta íntimament amb el ser mateix.

Aquesta major intensitat en l'accés al nostre si-mateix que ens procura l'escolta a la crida de la consciència, però, és solidari a un aprofundiment del concepte existenciari de parla [*Rede*] que havíem esbossat en les meditacions de desenvolupament.<sup>136</sup> Això ho diem pel fet que per a nosaltres, com ja hem insinuat en la meditació d'introducció i desenvoluparem una mica més endavant, la consciència és la manifestació més originària del ser en el nostre ser, de manera que la crida de la consciència és el reflex de la veu del ser.

Amb tot, "la crida no diu res, no dona cap informació sobre esdeveniments del món, no té res a contar".<sup>137</sup> És, per tant, insonora i silenciosa. Va a contracorrent del llenguatge sorollós i curiós de caire quotidià, puix no ens comunica ni ens explica res, és a dir, no emet paraules ni sons, com tampoc ens incita a entaular cap diàleg intern amb nosaltres mateixos. En suma, "*la consciència parla únicament i constantment en la modalitat de silenci*"<sup>138</sup> i ens empeny a guardar silenci sobre nosaltres mateixos i ens aproxima així al nostre ser si-mateix, al nostre propi poder-ser.<sup>139</sup>

Ara bé, Heidegger ens prevé de l'equivocada lògica quotidiana que està convençuda que la insonoritat de la veu la consciència fa que aquesta sigui fosca i indeterminada, la qual cosa explica que sigui impossible tenir-ne cap mena de comprensió. Tal convenciment, però, sols és el producte del pensar quotidià aliè al silenci comprensiu genuí. En paraules del nostre autor:

L'absència de formulació verbal del dit en la crida no relega a aquest fenomen a l'indeterminat d'una veu misteriosa, sinó que solament indica que la comprensió del 'dit en la crida' no ha d'aferrar-se a

---

<sup>135</sup> *Ibid.*, pàg. 370.

<sup>136</sup> En efecte, i aquí una mostra més del cercle hermenèutic en el qual estem immersos. Amb l'experiència de la crida de la consciència retornem amb més pregonesa al nostre concepte existenciari de *Rede* (cf. III, 1.3.2, pàgs. 347-350) que arrencava de la incipient comprensió de la *Rede* com a parla, i essencialment veu del ser, de la novena meditació elemental (cf. II, 1.9, pàg. 225-226).

<sup>137</sup> *Ibid.*, pàg. 363.

<sup>138</sup> *Ibid.*

<sup>139</sup> Com apunta Greisch, malgrat el caràcter no-vocal de la crida de la consciència, el fenomenòleg l'ha de reconèixer com un fenomen lingüístic tan sols basant-se en el fet que aquella verifica el lligam establert al paràgraf 34 entre el silenci i la paraula. Cf. Greisch, J., *Ontologie et temporalité*, op. cit., pàg. 287.

l'expectativa d'una comunicació, o de coses per l'estil.<sup>140</sup>

Efectivament, a pesar que la crida sigui silenciosa, el que diu la crida no té res d'indeterminat, més aviat és inequívoc [*unzweideutig*], per bé que exigeix una comprensió distinta. L'originalitat de la crida, doncs, radica en el fet que és irrevocable, que no tolera cap rèplica ni contestació, ja que és indiscutible.<sup>141</sup> De fet, si en el si de la crida comprem tan bé el dit, copsem tan plenament el sentit captat, és perquè no s'obre cap àmbit d'ambigüitat, cap mena de possibilitat d'inadequació que legítimi un contradir.

No hi ha lloc doncs en l'escolta a la crida de cap rastre d'un procés comprensiu mediat per discursos i enunciacions, ja que allò que es capta és com és i no hi ha equívoc possible. Aquesta inqüestionable crida silenciosa té una direcció neta: portar-nos inequívocament a nosaltres en tant que un-mateix cap al si-mateix, cap a la mateixa consciència apel·ladora. Amb altres paraules: el silenci de la consciència ens permet de forma expressa i inqüestionable que distingim l'un-mateix quotidià de l'un i el si-mateix. I si hi ha 'errors' respecte a l'efectivitat de la crida, no són en la crida mateixa, sinó en les nostres possibilitats de comprensió, en el nostre estat comprensiu. Com expressa Heidegger, "els 'errors' no neixen en la consciència per una equivocació de la crida, sinó tan sols per la manera com la crida és escoltada [...]".<sup>142</sup> Amb coherència amb això, el mode l'escolta està determinat per les nostres possibilitats de comprensió.

Amb aquesta caracterització parcial de la consciència, s'insinua amb claredat que, a banda de ser apel·lats al nostre poder-ser propi, de forma anticipada també alhora estem con-vocats a l'efectuació del mode propi de ser-vers-la-mort, a saber, a l'avançar-se a la mort. Això, però, a despit que explícitament Heidegger encara no ens ha mostrat que el poder-ser propi que es testimonia en l'escolta de la consciència és idèntic al ser-vers-la-mort.<sup>143</sup> Així, ja entrelluquem la convicció que el terme de l'experiència de la mort, de la realització existencial de la nostra relació originària amb la mort, s'assoleix en l'experiència plena de la consciència, i això bàsicament pel fet que en aquesta se'ns testimoniarà a la fi a manera explícita el poder-ser propi del ser-vers-la-mort. D'aquí que ja experimentem preliminarment que realment som ser-vers-la-mort propi la realització del qual es du a terme quan escoltem plenament la consciència.<sup>144</sup>

---

<sup>140</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 364.

<sup>141</sup> Per tant, la crida de la consciència no pot ser inclosa en cap model de comunicació dialògica, ja que no tolera en absolut discussió ni col·loqui interior. Així, no es pot analitzar segons el patró de la "raó comunicativa" advocat per J. Habermas i K. O. Appel. Per aquest motiu, alguns pensadors defensen que la crida de la consciència no té res de fenomen lingüístic, malgrat que Heidegger, en canvi, es defensa en base a la seva indagació fenomenològica duta a terme en el paràgraf 34, que el llenguatge peculiar de la consciència es manifesta en el mode de silenci [*Verschwiegenheit*].

<sup>142</sup> *Ibid.*

<sup>143</sup> Recordem que és un dels objectius que hem de satisfer, tal com Heidegger ha assenyalat al final de la meditació cinquena (cf. 1.1.5, pàgs. 442-443).

<sup>144</sup> D'acord amb això, la nostra experiència-qüestió harmonitza completament amb la convicció de Leyte del lligam



Arribats en aquest punt, Heidegger ens informa de la necessitat de prosseguir la interpretació ontològica de la consciència, ja que encara no és prou completa. Semblant descripció minuciosa de la consciència, recordem, obeeix al motiu principal d'agençar el reviscolament de l'escolta a la nostra consciència, la qual cosa és indispensable per prosseguir amb condicions l'experiència-qüestió.

Tenint en ment aquest propòsit, ara, en lloc de restringir-nos a determinar qui és el cridat, a més hem d'establir “*qui* és el que crida [*ruffi*], com es comporta l'interpel·lat [*Angerufen*] respecte a aquell qui crida [*Rufer*], i com ha de concebre's ontològicament aquesta 'relació' en tant que connexió essencial”.<sup>145</sup> En efecte, se'ns presenta la complexitat que no sabem res de qui és exactament aquest si-mateix que crida, sols que se'ns dona a conèixer esgotant-se en la seva con-vocació a... [*Aufrufen zu...*], i únicament aspira a ser escoltat i que no se'n parli més d'ell.

Sol doncs sabem que el qui crida som nosaltres-mateixos pròpiament, que “*en la consciència el Dasein es crida a si mateix*”,<sup>146</sup> i ho fem en direcció a nosaltres mateixos en tant un-mateix a fi de retornar al nostre poder-ser propi. Amb això desglossem nova informació: la consciència que crida, el *Dasein*, expressa el nostre ser d'una manera diferent que quan ens considerem com a *Dasein* interpel·lats. En conseqüència, per bé tots dos *Dasein* els som nosaltres, el *Dasein* que crida i el *Dasein* cridat no són el mateix.

El que crida és el si-mateix, el nostre poder-ser si-mateix més propi, mentre que el cridat, és l'un-mateix, el nostre ser impropí. Això però no ens ha de portar a pensar que nosaltres decidim de forma planificada el què, com i quan de la crida, puix que ella s'esdevé “fins i tot en contra de la voluntat”.<sup>147</sup> Llavors, com que “la crida precisament ni és ni pot ser mai planificada, preparada ni executada en forma voluntària *per nosaltres mateixos*”,<sup>148</sup> la crida mateixa ens queda misteriosa. Ara bé, no hem de negligir que Heidegger puntualitza que “la crida procedeix de *mi* i, tanmateix, *de més enllà* de mi”.<sup>149</sup> Això vol dir que malgrat és veritat que l'impuls con-vocador d'aquesta crida a la propietat de ser procedeix del nostre ser propi, de la mateixa dinàmica no-voluntària del nostre ser, aquell no s'esgota en el nostre ser, ja que té la font “*més enllà de mi*”: del mateix dinamisme del ser essencial al nostre ser. Conseqüentment, se'ns mostra que el qui crida en originarietat, la consciència en la seva essència, és el ser en el nostre ser.<sup>150</sup>

---

no expressat, tot i que viscut, que aflora a *Ser i temps* entre la consciència i la mort. “Fenomen de la mort i fenomen de la consciència es troben tant vinculats que, a desgrat que en l'obra no s'expressi en aquests termes, prou que es podria dir que la consciència és la veu que invoca a la mort” (Leyte, A., *Heidegger, op. cit.*, pàg. 135). Certament, d'acord amb la nostra opinió, de fet, l'experiència de la mort és realitza completament quan experimentem amb plenitud la consciència, i això vol dir, més exactament com ja veurem, quan volem tenir consciència.

<sup>145</sup> Heidegger. M., GA 2, pàg. 364.

<sup>146</sup> *Ibid.*, pàg. 365.

<sup>147</sup> *Ibid.*, pàg. 366.

<sup>148</sup> *Ibid.*, pàg. 365.

<sup>149</sup> *Ibid.*, pàg. 366.

<sup>150</sup> Estem totalment en desacord amb Colomer que la consciència no té una caràcter ontològic (cf. Colomer, E., *El*

Segons el nostre punt de vista,<sup>151</sup> el caràcter involuntari de la crida consona amb la naturalesa general de l'experiència-qüestió de la qual forma part. Perquè les condicions necessàries per a la possibilitat de la irrupció de la crida neixen ja de l'impuls guaiador determinant del ser que té lloc en l'inici de l'experiència-qüestió. De fet, l'escolta d'origen involuntari de la consciència té les arrels en la perplexitat enfront la incomprensió habitual del ser i la consagració al preguntar pel ser que, en darrer terme, resulta no per mor de la nostra voluntat, sinó per la influència determinant del ser en el nostre ser. No obstant això, no podem obviar que, congruentment a la peculiaritat de l'experiència ontològica, Heidegger en tot moment ens parla de l'existència d'un marge de llibertat concretat com l'elecció del si-mateix, la qual inherent en l'escolta a la consciència, com veurem, és crucial per a l'accés a la revelació del ser-temps protooriginari. Aquesta solidaritat entre l'elecció lliure d'índole no-voluntària i el determinisme alliberador del ser és a l'arrel de l'articulació de l'experiència-qüestió. Dit més simplement, a despit que la lògica quotidiana mitjana li és impossible d'entendre, l'experiència-qüestió està determinada i guiada amb tal llibertat pel ser “bellugant-se” en el nostre ser que ens elegim lliurement<sup>152</sup> a ser nosaltres-mateixos

D'acord amb la nostra lectura, ara podem distingir dos sentits de la crida de la consciència, i en el fons, del ser, atenent sobretot a que l'escolta de la crida és, de fet, una possibilitat: “a la crida de la consciència correspon la possibilitat d'escoltar”.<sup>153</sup> D'una banda, la podem concebre a manera general, entenent la crida com la veu del ser que ressona de forma permanent en tot *Dasein*, malgrat que la gran majoria, ocupada abstrèctament en els quefers del “món”, no l'escolta. En canvi, seria una minoria, els que avancen en la seva comprensió pròpia en preguntar-se pel sentit del ser, aquells que començarien a escoltar-la. D'altra banda, en un sentit reduït la crida del ser es refereix sols a l'escoltada pròpiament. Amb tot, des de l'essencial dels dos sentits, el que experimentem és que la crida del ser ressona en tot *Dasein* de forma necessària, però que el diferencial roman en el fet que, i això determinat de forma involuntària a mode irrompent, hi ha éssers humans, uns pocs, que la senten pròpiament, i una majoria que no. En efecte, “tot desoir de la crida, tot malcomprendre-la, constitueix un determinat mode de ser del *Dasein*”,<sup>154</sup> el qual més concretament és l'impropi-quotidià del *Dasein* esclau a l'escolta del llenguatge alienant de l'enraonia de la dimensió pública de l'un.

---

*pensamiento aleman de Kant a Heidegger III, op. cit.*, pàgs. 538-539). Al revés, creiem que el ser de la consciència, del nostre ser propi que crida a l'impropi, és el ser!

<sup>151</sup> Un exemple paradigmàtic d'això el trobem en el despertar de l'experiència-qüestió. Com dèiem de bell antuvi: la prefaci “ens “fica” desvetllant la nostra disposició meditativa, i d'antuvi sense adonar-nos ni voler-ho, en la problemàtica inherent en el tòpic central de *Ser i temps*” (cf. II, 1.1, pàg. 140).

<sup>152</sup> Més endavant veurem amb més detall la peculiaritat de l'elecció lliure de l'experiència-qüestió, cf. 1.1.5, n. 183, pàgs. 461-464 [tant nota com pàgines].

<sup>153</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 358.

<sup>154</sup> *Ibid.*, pàg. 371.

En concretar més la identitat d'aquest si-mateix nostre que ens crida, Heidegger ens expressa que, més exactament, "aquest que crida és el *Dasein* en la seva estranyesa, és l'originari i llançat ser-en-el-món com no-a-casa".<sup>155</sup> Ara veiem, doncs, com se'ns dona a conèixer amb més transparència l'estranyesa com el nostre ser propi: el mode fonamental de ser-en-el-món. Això, però, només és possible des de i en una accentuació de l'angoixa, ja que és gràcies a aquesta que es manifesta l'estranyament que ens envaeix al rompre amb les certeses de la quotidianitat. Però, a més, aquesta situació crítica davant l'estranyesa del ser-en-el-món que ens defineix pròpiament és la mateixa mort a la qual ens ha obert l'angoixa. En aquest punt la mort com a forma de ser pren més cos, ja que a nivell conceptual se'ns presenta lligada amb l'angoixa, i a més, es fa més visible el seu significat peculiar<sup>156</sup> com una forma de ser en què en l'escolta de la crida estem incòmodament col·lapsats en l'estranyament davant del món que ens envolta. En el si de l'angoixant mort sota els efectes de la crida ens sentim no-res, som incapaços de comprendre i comprendre'ns perquè no podem realitzar possibilitats de ser concretes, ja que, en el fons, el món se'ns revela com a insignificant i irrellevant. I és que tot allò significatiu i que ens importa lligat a la familiaritat quotidiana, el que és-a-casa, ens deixa d'importar i ens trobem en l'estranyesa, no-a-casa. En realitat, desconnectats del significatiu "món" de l'un, quedem submergits de forma aïllada i singularitzant en el món mateix, en allò que possibilita la mateixa significació del món quotidià. En efecte:

[...] *el davant del qual de l'angoixa és el món com a tal*. La completa falta de significativitat que es manifesta en "el res i en cap lloc" no significa una absència de món, sinó que, al contrari, vol dir que l'ens intramundà és en si mateix tant enterament insignificant que, en virtut d'aquesta falta de significativitat de l'intramundà, sols segueix imposant-se encara el món en la seva mundanitat.<sup>157</sup>

Llavors, enfront la crida con-vocadora al nostre poder-ser propi en què ha quedat eclipsat l'un-mateix, ens sentim sols en nosaltres-mateixos i estranys. En suma: en escoltar angoixats la crida de la consciència, ens projectem en l'angoixa al nostre propi poder-ser, a l'estranyesa del ser-en-el-món. Immersos en la crida de la consciència ens trobem en la màxima crisi i angoixa, ja que la crida<sup>158</sup> ens acaba de sacsejar revelant-nos amb tota la transparència possible l'emascament

---

<sup>155</sup> *Ibid.*, pàg. 367.

<sup>156</sup> Seguint la interpretació de la mort de Blattner (cf. 1.1.3, n. 59 i 62, pàgs. 427-428 [tant notes com pàgines]), posàvem l'èmfasi en la rellevància d'evitar qualsevol influx de la significació habitual de la mort en la comprensió del mort heideggeriana a fi de no caure en una flagrant contradicció. Per això, havíem introduït de forma breu la manera d'entendre la mort de forma existencial. Ara, però, fruit de l'avenç en la meditació, es desplega més la clarificació de què és la mort com a forma de ser.

<sup>157</sup> *Ibid.*, pàg. 248.

<sup>158</sup> En relació a això, Vigo ens sembla molt precís quan ens adverteix que posem l'atenció al fet que la tendència d'obertura de la crida de la consciència es concreta "en el mode d'un 'impulsar' (*Stoss*) i un sacsejar (*Aufrütteln*), que al mateix temps, 'sosté' o 'deté'" (Vigo, A. G., "La atestiguación, en el modo de ser del *Dasein*, de un 'poder-

de l'un i l'oblit de si. Angoixats, quedem remoguts i ens queda amenaçada la pèrdua de si: es posa en crisi tota estratègia de descàrrega de si per la via de la identificació reductiva i anivelladora del si-mateix amb tal o qual contingut òntic-fàcticament determinat.<sup>159</sup>

Fixem-nos com la intensificació de l'angoixa<sup>160</sup> és crucial en l'apregonament en el nostre ser. I l'explicació és clara: aquest estat d'ànim és fonamental, atès que en constituir la nostra obertura és ella la que determina que ens obrim a nosaltres-mateixos, o sia, que puguem retornar de l'un-mateix al si-mateix. En fi, la crida de la consciència no és res més que el nostre si-mateix angoixat retornant a ell mateix tot ometent a l'un, o sia, angoixa fent-se autotransparent.

En vista de la relació íntima entre la consciència i el nostre ser propi, Heidegger ens empeny a veure com en la consciència s'expressa en el fons la cura. I això no és cap secret perquè, de fet, “la crida de la consciència [...] té la seva possibilitat ontològica en el fet que el *Dasein*, en el fons del seu ser, és cura”.<sup>161</sup> Per això, Heidegger no dubta a dir-nos “*que la consciència es revela com a crida de la cura*”,<sup>162</sup> i amb més concisió, de la cura pròpia. D'acord amb això, és la cura la que crida, el nostre ser originari, raó per la qual discernim que la crida de la consciència s'articula prenent com a base l'estructura de la cura. En conseqüència, el és-ja-en es fa visible com el *Dasein* que crida angoixant-se en la seva condició de llançat; l'anticipar-se-a-si, en el cridat-interpel·lat que és el mateix *Dasein* cap al seu poder-ser, i finalment, el ja-estar-enmig-del-món, en el *Dasein* que és cridat perquè surti de la caiguda de l'un.

Arribats aquí, però, Heidegger ens reconeix que no s'ha completat del tot l'explicació de la consciència. Sí que és cert que hem vist que ella és l'angoixant cura pròpia que som, l'estrany si-mateix nostre, al qual retornem en afeblir el nostre ser l'un-mateix. Tot i així, encara no hem assolit l'experiència plena de la consciència pel fet que no ens hem submergit en la mateixa comprensió de la crida a fi de fer visible explícitament allò que ella dona a entendre.

---

ser' propio y el estado de resuelto (§§54-60)”, *op. cit.*, pàg. 278). Veiem, doncs, com la crida ens empeny i ens agita fent que ens adonem plenament de la situació plenament impròpia que ens trobem i de la necessitat de fer-hi front.

<sup>159</sup> Estem totalment d'acord amb Vigo amb la idea que l'essencial de la crida de la consciència és la posada en crisi de la delegació del nostre si-mateix en l'impersonal un (*cf. idem*, pàg. 284).

<sup>160</sup> Efectivament, l'angoixa va incrementant. De l'angoixa que, principalment, ens obre a la cura (*cf.* III, 2.2-2.3, pàgs. 376-396) a l'angoixa que gradualment ens obre a la mort (*cf.* 1.1.3, pàgs. 429 i 440-441).

<sup>161</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 369.

<sup>162</sup> *Ibid.*, pàg. 368.

### 1.2.3

#### Meditació 8: El ser-culpable i l'elecció com a voler-tenir-consciència<sup>163</sup>

Continuant amb el desplegament de l'experiència de la consciència, ens cal aclarir què comprem concretament en l'escolta que correspon a la crida de la consciència. D'aquí que el nostre d'atenció ha de ser la crida mateixa. Efectivament: "Per tal d'aprehendre fenomènicament l'escoltat en la comprensió de la crida, s'haurà de retornar, un cop més, a aquesta crida".<sup>164</sup> A tal efecte, els passos de la meditació seran: primer, copsar què és la culpa [*Schuld*]; segon, què implica assumir que som ser-culpable [*Schuldigsein*], la qual cosa ens portarà a desxifrar el rol transcendent en l'escolta de la consciència de l'elecció [*Wahl*] com a voler-tenir-consciència [*Gewissenhabenwollen*].

D'entrada, Heidegger ens adverteix que hem de fer un esforç a partir d'ara per a aprehendre que allò que ens dona a comprendre la crida de la consciència és la nostra culpabilitat constitutiva: el ser-culpable. Certament, "la crida acusa al *Dasein* de ser 'culpable' [*schuldig*]",<sup>165</sup> o sia, ens proclama la nostra culpa<sup>166</sup> [*Schuld*]. Però és molt fàcil, condicionats per la impropietat de l'un, que erròniament conferim un contingut ontic al ser-culpable que la consciència ens diu que som. Perquè la consciència "no dona a entendre un poder-ser universal o ideal"<sup>167</sup> ni tampoc una possibilitat singular i concreta d'existència.<sup>168</sup>

---

<sup>163</sup> Aquesta tercera i darrera meditació de desenvolupament de la 2a fase es desprèn del paràgraf 58 (*ibid.*, pàgs. 371-383).

<sup>164</sup> *Ibid.*, pàg. 371.

<sup>165</sup> *Ibid.*, pàg. 373.

<sup>166</sup> El terme *Schuld*, com el mateix Heidegger exposa en aquest paràgraf, té moltes significacions. D'acord amb Rivera i Adrián, en el context de *Ser i temps* l'opció castellana més idònia per traduir *Schuld* és "culpa" (en català també "culpa") en comptes de "deute". La raó és que Heidegger "no està buscant el sentit en el qual el *Dasein* sigui deutor d'alguna cosa o d'algú, sinó que busca en què consisteix la radical culpabilitat de l'existència humana com a tal" (Rivera, J. E., "Notas del traductor", op. cit., pàg. 484). En paraules d'Adrián: "Heidegger intenta més determinar el sentit ontològic de la culpabilitat de l'existència humana que establir si el *Dasein* ha contret un deute amb algú o alguna cosa" (Adrián, J., *Guía de lectura de Ser y tiempo* (vol. 2), op. cit., pàg. 51-52).

<sup>167</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 372.

<sup>168</sup> Larivée i Leduc entenen les queixes que Heidegger no formula cap imperatiu vital (per exemple, cf. Beaufret, J., *De l'Existentialisme à Heidegger*, Vrin, Paris, 1986, pàg. 24). No obstant, això no significa necessàriament que el seu text no impulsi a viure pròpiament. De fet, com exposen aquests intèrprets, no tots els pensadors, classificats en la línia de l'hermenèutica de si, i per tant, consagrats a orientar al lector a aprofundir en la seva propietat de ser han emès regles determinades de comportament o han acceptat sotmetre's ells mateixos a unes prescripcions universals (cf. Larivée, A., i Leduc, A., "Le souci de soi dans 'Être et Temps'...", op. cit., pàgs. 731-735). També Adrián, en contra dels crítics que defensen que *Ser i temps* no es pot considerar una hermenèutica de si perquè no dona indicacions de com viure pròpiament o virtuosament, subratlla, i creiem de forma molt encertada, que tot i que el filòsof de la Selva Negra no formula cap imperatiu concret de vida, ens esperona a viure a manera pròpia. De fet, el que fa l'ontologia de Heidegger és assenyalar-nos de mode indicatiu-formal com executar, realitzar i consumir plenament la nostra vida en portar-nos a elegir viure pròpiament (cf. Adrián, J., *Guía de lectura de Ser y tiempo* (vol. 1), op. cit., pàg. 23). En aquesta línia, doncs, com expressa Colomer, és clau per a entendre *Ser i temps* deixar de banda qualsevol interpretació purament antropològica, i així no tendir a llegir aquesta obra com una apologia meditada a fomentar una vida concreta en funció de que és ser realment ser humà, per exemple, "un heroisme del no-res" o "d'una finitud autosuficient". Perquè realment, "la intenció de Heidegger en la seva anàlisi és transcendent i aliena, per tant, a tot contingut concret" (Colomer, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger* III, op. cit., pàg. 537; cf. també pàg. 536).

Des de la visual quotidiana, tenim bàsicament tres sentits diferents de culpa: entesa com a deute [*schulden, Schulden haben*], com a responsabilitat [*schuld sein an*] i com a exigència moral [*sich schuldig machen, schuldig werden*]. El pensador alemany malda que ens fixem que en aquestes tres significacions quotidianes, la culpa és entesa com un comportament expressat en l'ocupar-se de les coses i la sol·licitud dels altres, i més concisament, com un liquidar comptes. D'acord amb això som culpables, doncs, perquè ens manca alguna cosa, raó per la qual hem de reparar aquesta mancança. Dit altrament, quotidianament som culpables perquè, en general, ens manca o falta alguna cosa, i faltar amb el significat de no estar present [*vorhanden sein*].

Tanmateix, la culpa del ser-culpable<sup>169</sup> a la qual ens obre la crida va més enllà de l'ocupació calculadora i moralitzant relativa als ens presents. Perquè, en virtut que ens defineix l'existència i no la presència, el concepte existenciar de culpa mai pot entendre's com a una deficiència o falta que ha de ser corregida per un càstig o sancionada per una llei. Naturalment, el problema d'aquesta mala interpretació estriba en el punt de partida: en comptes d'extraure el significat de culpa del fons del nostre ser, ho fem, condicionats per l'absorció ocupada dins del "món", tenint com a base els ens presents amb els quals interactuem. Segons això, com declara el nostre filòsof, d'ara endavant haurem de tenir en ment que:

L'aclariment del fenomen de la culpa [...] sols pot assolir-se si es pregunta d'una forma radical pel ser-culpable del *Dasein*, és a dir, si es comprèn la idea de 'culpable' a partir del mode de ser del *Dasein*.<sup>170</sup>

Llavors Heidegger ens demana que, a fi de capturar el sentit ontològic de culpa, atenguem el *caràcter-de-no* [*Nicht-Character*] que enclou el no de la culpa junt amb l'absència de contingut moral d'aquest. El resultat preliminar és que ser-culpable és "ser-fonament d'un ser que està determinat per un no [*Nicht*] –és a dir, *ser-fonament d'una nihilitat*<sup>171</sup> [*Grundsein einer*

<sup>169</sup> Greisch es planteja la dificultat i, fins i tot la viabilitat, del pas del fenomen aparent de la crida de la consciència entesa habitualment (consciència bona i malvada, remordiments, etc.) a l'inaparent del ser-culpable que es deu a l'ontologització de la noció de culpa. Cf. Greisch, J., *Ontologie et temporalité*, op. cit., pàg. 295.

<sup>170</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 375.

<sup>171</sup> La paraula alemanya *Nichtigkeit* significa normalment "nul·litat", "no-res", "fotesa". Tot i que alguns traductors l'han traduït per "nul·litat" (per exemple, la "nullità" de Volpi, la "nullity" de Macquarrie-Robinson i de Stambaugh, la "nullité" de Martineau) o per negativitat (com ara la "negatività" de Marini, la "négative" de Vezin). Creiem que "nihilidad", tal com defensa Rivera, representa molt bé el que vol expressar el pensador alemany amb *Nichtigkeit*. A part d'estilitzar el "no ser" de Gaos, "nihilidad" permet denotar esplèndidament que el correlat no és una simple negativitat o negació ni una nul·litat, sinó un no més profund a nivell essencial, a un no relatiu al ser (cf. Rivera, J. E., "Notas del traductor", op. cit., pàg. 484). D'acord amb això, i seguint a Páez, nosaltres hem optat per fer servir en català la solució de Rivera: "nihilitat", per bé que no existeix aquest mot en català (cf. Páez, R., *La qüestió del món (1927/1930)*, op. cit., pàg. 17). És cert que havíem pensat traduir *Nichtigkeit* per "no-res", ja que, de fet, es refereix al no-res com a constitutiú essencial del nostre ser, no obstant ja traduïm *Nichts* per "no-res" a *Ser i temps*, i a més a més, ens semblava que distingíem poc el fenomen que, des del principi, hem definit com a no-res originari: el ser. No obstant, la unió essencial amb diferències entre la nihilitat del nostre ser i el no-res originari del ser és patent, ja que la nihilitat té el seu fons genètic en el no-res del ser, o sia, la nihilitat és no-res originari, tot i que no l'esgota. D'aquí que nosaltres, endinsant-nos fent transparent la nostra nihilitat, ens aproximem cada cop més al no-res del ser. Així, doncs, d'acord amb la nostra lectura, la *Nichtigkeit* (la nihilitat del nostre ser) tindria en el seu fons

*Nichtigkeit*”<sup>172</sup>.

Més exactament: “Ser-fonament significa, per consegüent, no ser *mai* radicalment amo del ser més propi. Aquest *no* pertany al sentit existenciari del ser-llançat”<sup>173</sup>. En primer lloc, ens ha de quedar clar que som culpables perquè no tenim un poder complet sobre el nostre ser. I això és així pel fet que no som amos de la nostra facticitat. Ja ens trobem, per dir-ho així, fonamentats pel passat que tenim, sigui des del lloc en què hem nascut, els pares que tenim, les característiques físiques o psicològiques amb les quals estem dotats, amb la cosmovisió de qual partim... En aquest sentit no ens creem a nosaltres mateixos, ja ho estem, per la qual cosa restem condicionats i moguts per causes que escapen al nostre control.

El ser-fonament, doncs, en tant que és d’una nihilitat, enclou una mena de negativitat<sup>174</sup> [*Nichtheit*] en la nostra fonamentació. D’aquí que la culpa sigui el deute de ser, el no ser, del qual no som amos i que conforma el passat que arrosseguem i som, el qual és el punt de partença del desplegament de la nostra existència futura. O sia, la culpa es funda en el nostre tenir un passat en tant que deute de ser i en el nostre futur de qual en som responsables [*verantwortlich*]. Expliquem-ho millor. Per un costat, el passat és, repassem, el fonament de la nostra existència i es manté incontrolable, i esdevé fonament, vulguem o no vulguem, del que serem més endavant. Un passat, però, marcat pel caràcter-de-no, pel fet que no sóc moltes coses i en sóc d’altres moltes de les quals escapen al meu control.

Això també enclou, naturalment, el nostre rol en la xarxa social de la qual formem part i que som. En efecte, carreguem una identitat social en funció del paper que fem en la societat, i això es un passat que som i ens condiona. Per l’altre, la culpa tocant al futur s’associa amb la responsabilitat, ja que essent-culpable gràcies a l’escolta de la crida, i això vol dir essent pròpiament, som responsables en el sentit que el nostre actuar esdevé condició última de la possibilitat de tota forma de ser responsable. Ja que culpables i essent nosaltres-mateixos som responsables en tenir transparència al fet que hem de fonamentar-nos des de i en la negativitat de la nihilitat que som. O sia, que hem d’assumir la culpa tot essent responsables davant la nostra co-determinació per l’exclusió, la negació i la negativitat.<sup>175</sup> En paraules de Heidegger, quan “el

---

essencial en l’originària *Nichts* (el no-res originari del nostre ser). A més, nosaltres, a l’igual que Rivera amb la seva opció, en concordança amb la nostra opció, com que la traducció del mot *nichtig* resultaria molt violenta, farem ús del terme “negatiu” tenint sempre en compte que es refereix a la negativitat relativa al no-res.

<sup>172</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 376.

<sup>173</sup> *Ibid.*, pàg. 377.

<sup>174</sup> *Nichtheit*, literalment, “el caràcter de no”, que es tradueix bé per “negativitat”. Però hem d’anar alerta, ja que aquesta *Nichtheit* és relativa a la *Nichtigkeit* (cf. 1.2.3, n. 171, pàg. 457-458), i per tant, com diu Rivera, expressa “el sentit ontològic de la negativitat de la ‘nihilitat existenciària’ [en el nostre cas del no-res existenciari]” (Rivera, J. E., “Notas del traductor”, *op. cit.*, pàg. 485) [claudàtors de l’autor]. Així queda clara la distinció entre la negativitat i la nihilitat.

<sup>175</sup> La nostra experiència de la culpa, doncs, s’allunya de la interpretació negativa que en fa Dreyfus (cf. Dreyfus, H, *Being in the World...*, *op. cit.*, pàgs. 305-310).

*Dasein* deixa [essent-culpable] que el si-mateix més propi *actui en ell* des del poder-ser que ell ha escollit per a si. Tan sols d'aquesta manera pot el *Dasein* ser responsable [verantwortlich sein]".<sup>176</sup>

Ser-culpable, per tant, és ser responsable en la mesura que, sobre el fonament del nostre passat, projectem certes possibilitats que exclouen o neguen altres. Sense dubte, no ens és possible executar totes les nostres possibilitats de cop, de manera que ens veiem forçats a elegir unes en detriment d'altres. Certament, "podent ser, el *Dasein* està cada cop en una o altra possibilitat, que constantment *no* és una altra i que ha renunciat a ella en el projectar-se existenciar".<sup>177</sup> En aquest sentit, el nostre projectar-se és essencialment negatiu [*nichtig*], ja que, d'una banda, l'elecció d'una possibilitat de ser enclou el rebuig d'altres, i d'altra, perquè, en essència, tot poder-ser és en tant que no són altres poder-ser.

Segons això, el pensador alemany no ens parla en absolut d'una responsabilitat moral, sinó d'una lligada a les nostres possibilitats de ser concretes en el si del context social, i fins i tot, encara d'una responsabilitat més essencial: la que ens confronta amb l'haver-de-ser amb independència de l'efectuació a nivell social que tingui.<sup>178</sup>

Per tant, la nihilitat del ser-fonament que som seria tot el no-ser que ja som que conforma en nostre passat i del qual no tenim control i que, a més, condicionarà la nostra projecció futura. Una nihilitat, com diu Heidegger, que "al·ludeix [el ser-culpable] a un no que és constitutiu d'aquest ser del *Dasein*",<sup>179</sup> tant respecte al nostre ser-llançat com en el projecte. Aquesta negativitat intrínseca en el cor de la nostra existència no es pot confondre ni amb la privació o mancança d'alguna cosa, ni amb el "no" de la lògica formal que és un simple signe de negació, com tampoc amb el "no" dialèctic hegelian entès com negativitat determinada que funciona com a trànsit. La raó és neta: tal 'no' ens constitueix i és l'origen ontològic de totes les concepcions anteriors del "no". Segons això, tot ideal i comportament moral, en la mesura que ja porta en si un "no", per exemple en discriminar el que és desitjable o no i el que és bo i dolent, ja tenen la

---

<sup>176</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 382 [subratllat i claudàtors de l'autor].

<sup>177</sup> *Ibid.*, pàg. 378.

<sup>178</sup> Estem d'acord amb Blattner que la responsabilitat a la qual es refereix Heidegger no és ni molt menys la d'índole moral, sinó més aviat social. Com expressa l'interpret anglès: "Nosaltres som responsables no precisament a les normes morals, sinó a les normes epistèmiques, lògiques, socials, i matemàtiques, entre altres [...]"; de manera que "un és responsable pel que un ha fet o podria fer i és subjecte a les implicacions de les normes que un fa o pot violar" (Blattner, W. D., "Authenticity and resolutness", *op. cit.*, pàgs. 326-327). Ara bé, segons el nostre punt de vista, per bé que certament el nostre poder-ser s'efectua en un context social i n'és depenent, com també compleix, naturalment, una funcionalitat social, alhora la responsabilitat travessa més essencialment allò social. És a dir, en el fons la responsabilitat no té com a àmbit temàtic essencial el contingut del que fem socialment, sinó el fet de ser com haver-de-ser. D'acord nosaltres, la responsabilitat entesa pròpiament, sense desconsiderar que es posa en pràctica en el compliment o no de normes socials en un context normativitzat, posa el pes en l'haver-de-ser, en l'acarament al nostre ser-passat i ser-futur des de la perspectiva de la nuesa de l'existència, i així, a nivell originari prescindint del contingut social concret de caire ontic.

<sup>179</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 378.



seva font d'origen en la nostra culpabilitat constitutiva. En aquest sentit, "l'originari ser-culpable no pot determinar-se per la moralitat, perquè aquesta la pressuposa ja per a si mateixa [...]"<sup>180</sup> En conseqüència, s'evidencia com la nostra experiència ontològica, en internar-nos en el nostre ser-culpable entès com a fons essencial d'allò ètic, fa prevaldre la preeminència d'allò ontològic davant d'allò ètic.<sup>181</sup>

Així les coses, la consciència ens crida donant-nos a comprendre que som culpables originàriament, i això, de fet, significa que des de l'estranyesa angoixada ens cridem a nosaltres mateixos a fer-nos transparents, tot debilitant l'un, al no-res que constitueix el nostre ser.

L'estranyesa posa aquest ens [nosaltres, el *Dasein*] en el cru no-res, constitutiva del seu més propi poder-ser. En la mesura que el *Dasein*, en tant que cura, es juga el seu ser, des de l'estranyesa es crida a si mateix, en tant que un fàctic-caigut, a despertar al seu poder-ser.<sup>182</sup>

La cura mateixa, doncs, està impregnada de negativitat, ja que realment no hem decidit per nosaltres mateixos el nostre ser-llançat a l'existència, per la qual cosa tenir cura pròpiament essent-culpables, o sia, existir pròpiament, ens comporta que assumim i creixem partint del ser-llançat.

No obstant això, amb el significat ontològic de culpa no n'hi ha prou per tal que siguem capaços de fer-nos una idea completa sobre el comprès en la crida. Perquè allò cabdal és que la crida de la consciència, o sia, la crida de l'estranyesa del si-mateix, ens condueix no sols a comprendre teòricament la nostra originària culpabilitat, sinó a assumir-la. A trets generals, del que es tracta és que acceptem amb completesa que som un ser-llançat i un projecte essencialment negatiu. Aquesta assumpció, emperò, no té res a veure amb un sentiment o emoció, més aviat, com tot seguit veurem, és una apropiació responsabilitzant i alliberadora de la culpabilitat que som gràcies a l'elecció del voler-tenir-consciència. D'acord amb el que diem, el comprès en la crida, el ser-culpable, porta en si un accés a la nostra culpabilitat essencial i de forma concomitant una peculiar elecció solidària al comprès.

Com ja hem vist, en la comprensió de la crida ens reconeixem com projecte llançat negatiu i ens convertim en fonament de la nihilitat constitutiva del nostre ser. En és clar que estem llançats

---

<sup>180</sup> *Ibid.*, pàg. 380.

<sup>181</sup> La convicció heideggeriana de la falta de sentit moral de la culpa i del ser-culpable entesos ontològicament va ser qüestionada molt aviat per Emmanuel Levinas en el seu famós article "L'ontologie est-elle fondamentale?" (cf. Levinas, E., "L'ontologie est-elle fondamentale?", *Revue de Métaphysique et de Morale* 56/1 (1951), pàgs. 88-98). Amb tot, d'acord amb el nostre punt de vista, que la moral deixi de ser el centre d'atenció en l'analítica existencial tenint el paper central l'ontologia, o dit altrament a la manera de Greisch que "la moral abandoni l'escena de l'analítica existencial com a candidata al títol de filosofia primera" (Greisch, J., *Ontologie et temporalité*, op. cit., pàg. 294), no significa que no hi hagi cap ètica a *Ser i temps*, tal vegada que aquesta s'entén d'una forma més essencial. Sobre això, cf. III, 1.1.2, n. 24, pàg. 266).

<sup>182</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 380 [claudàtors de l'autor].

a l'existència, i no podem fer-hi res. Que som un fonament que no podem fonamentar-nos a nosaltres mateixos ni podem anar a la base del nostre fonament, però que al mateix temps hem de fer-nos càrrec d'aquest fonament, del "ser fonament". Així, el nostre no-res s'expressa en aquest no poder disposar i apoderar-nos del nostre ser més propi des del fonament mateix. En la mesura que carreguem amb el nostre ser-llançat, no podem deixar-lo de banda i, com qui diu, inventar-nos de nou,<sup>183</sup> sinó sols fer-lo nostre. Dit altrament: com que no som amos de la nostra facticitat, com que no hem decidit ser portats a aquest món, sense poder canviar el que hem estat, no tenim mes remei que assumir el nostre ser-llançat com a part de la nostra existència. Aleshores, assumint el nostre passat hem de projectar-nos partint i reprenent les possibilitats de ser que ja som. Semblant assumpció s'efectua, com sabem, sota l'influx de la crida, però especificant més, d'una manera "pre-vocant" i "retro-vocant"<sup>184</sup> [*vorrufender rückruf*], gràcies al qual la consciència ens emplaça a recuperar-nos de la pèrdua en l'un-mateix i a retornar a nosaltres-mateixos.

La pre-vocant crida cap enrere de la consciència li dona a entendre al *Dasein* que [...] ha de recuperar-se de la seva pèrdua en l'Un, i retornar a si mateix; és a dir, li dona a entendre que *és culpable*.<sup>185</sup>

La crida ens comunica silenciosament que en la mesura que la culpabilitat defineix el nostre mode de ser, aleshores som tant responsables del que, sense elegir-ho, no som i som, com del que fruit de la nostra elecció som no essent nosaltres-mateixos, o sia, existint impròpiament. En efecte, ens esdevé clar que som responsables de nosaltres mateixos i de la nostra situació, o sia, assumim la responsabilitat que som un ens que estem determinats en part per la negativitat.

Ara bé, com més amunt hem comentat, aquesta assumpció no es totalment intel·ligible si no tenim en compte que ella requereix la nostra elecció lliure. Certament, Heidegger ens diu que la transparència a la nostra culpabilitat en l'escolta de la crida porta en si la modificació existencial de l'un-mateix per a ser si-mateix que implica una elecció que es porta a terme "com

---

<sup>183</sup> Com diu Han-Pile, l'elecció de l'elegir-se a un mateix (que veurem imminentment que expressa la "decisió" de l'assumpció del ser-culpable) no enclou una radical configuració de la infraestructura oberta per la llibertat ontològica, sinó responsabilitzar-se d'aquesta, la qual cosa implica una comprensió corrent del seu món i de les seves orientacions normatives significatives. En suma, "[...] la llibertat existencial no impulsa al *Dasein* a nou món salvatge" (Han-Pile, B. "Freedom and the 'Choice to Choose Oneself' in *Being and Time*", *op. cit.*, pàg. 306). Com expressa Adrián, justament "seria impropri pretendre reinventar-me de nou començant de zero i tenir un control complet de la meua entera existència passant per alt el meu passat" (Adrián, J., *Guia de lectura de Ser y tiempo*, (vol. 2), *op. cit.*, pàg. 54).

<sup>184</sup> Essent més concrets, amb el prefix "pre-" [*vor*] Heidegger al·ludeix a la possibilitat que tenim de fer-nos càrrec que som ens llançats; i amb el prefix "retro-" [*ziurück*] remet al fet que el nostre estat de llançament és el fonament que del qual hem de partir en la nostra existència per a fer-nos càrrec del nostre ser-llançat. Cf. Vigo, A. G., "La atestiguación, en el modo de ser del *Dasein*, de un 'poder-ser' propio y el estado de resuelto (§§54-60)", *op. cit.*, pàg. 284.

<sup>185</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 381.

una *reparació de la falta d'elecció* [*Nachholen einer Wahl*]<sup>186</sup>. Per consegüent, l'elecció del ser-culpable és “*elegir aquesta elecció*”<sup>187</sup> [*Wählen dieser Wahl*]<sup>188</sup> la llibertat d'elegir-se a si-mateix.<sup>189</sup>

S'esdevé doncs l'“elegir elegir”: una elecció originària en què recuperem l'elecció. Ja que el que impedeix l'elecció no és tant una elecció determinada, sinó quelcom que la impossibilita radicalment: la pèrdua de l'un. Certament, com que el que no està ben assolit no és una “opció” més, sinó la mateixa possibilitat de l'elecció, el que hem d'elegir, en primer lloc, és l'elegir mateix, això és, la possibilitat d'elegir. No elegeixo doncs això o allò, sinó que en cert sentit m'elegeixo, apartant tota elecció determinada i impròpia. Ara bé, amb aquest elegir-nos soscavem l'obstacle de l'un-mateix i ens elegim a si-mateix. Veiem com la llibertat de l'elecció, lluny de ser una decisió com habitualment designem lliure perquè neix de la nostra voluntat, es basa en ser un alliberament o obertura al si-mateix<sup>190</sup> a que puguem decidir des del si-mateix, ja que la impossibilitat d'elegir no és causada per alguna elecció, sinó perquè quelcom impedeix elegir, en aquest cas el mode d'interpretar de l'un. Llavors es tracta d'una elecció amb la qual recuperem la capacitat d'elecció que tenim perduda en l'un-mateix, de manera que ens retrobem a nosaltres-mateixos. Nogensmenys, semblant apercebiment de l'existència i la rellevància de l'elecció originària sols és possible per la crisi a la qual ens ha conduït l'experiència-qüestió, per la radical claredat que la consciència ens ha donat sobre el nostre estat de pèrdua en l'un.

En aquest sentit, entenem que, des de la crisi i angoixats, decidim agafar les regnes de la nostra vida, la qual cosa no vol dir començar a fer coses que abans no havíem fet, o no havíem elegit, no es tracta ni molt menys ara de fer ara tot el que abans no havíem elegit, sinó d'assumir la nostra culpabilitat. Aleshores, en fer aquesta elecció ens possibilitem el nostre poder-ser propi tot decidint-nos per un estil de vida,<sup>191</sup> o sigui, un mode d'existència en què ens comportem des

---

<sup>186</sup> *Ibid.*, pàg. 356.

<sup>187</sup> Estem totalment d'acord amb el judici de Rodríguez que, per a entendre bé la naturalesa de l'elecció a la qual fa referència Heidegger, és menester que la traducció tregui bé a la llum el caràcter de reduplicació de l'elecció en *wählen einer Wahl*, el qual és absent en la traducció “hacer esa elección” de Rivera per l'editorial Universitaria, de forma que queda ofuscada tota la força significativa de tal reduplicació. El vigor de la significació de la reduplicació de l'elegir, com expressa Rodríguez, estriba en el fet que “indica clarament cap a on hem de mirar. No es tracta d'una opció, on el que prima és el contingut de les diverses possibilitats [...] sinó assumir l'elecció mateixa [...]”. (Rodríguez, R., “La hermenèutica del sí mismo en *Ser y tiempo*”, *op. cit.*, pàg. 64). Aquesta deficiència en la traducció, que al nostre parer és enormement rellevant identificar-la si es vol comprendre què és existir pròpiament, ser si-mateix, i coherentment, com és l'existència que ens duu a l'experiència del sentit del ser, també la trobem en “hacer esta elección (Gaos, pàg. 292), “hacer la elección” (Adrián, J., *Guía de lectura de Ser y tiempo* (vol. 2), *op. cit.*, pàg. 40) i en “faire ce choix” (Vezin, pàg. 324).

<sup>188</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 356.

<sup>189</sup> El caràcter reduplicador de l'elecció, a part de fer més visible el guany d'una llibertat perduda, també evidencia la noció essencial de la llibertat desvinculada en si mateixa d'allò òntic, i que possibilita la llibertat òntica-habitual.

<sup>190</sup> Estem d'acord en l'atribució de Sanguinetti d'una naturalesa catàrtica a l'elecció originària, entenent-la com una espècie de “purificació” o “alliberament” gràcies a la qual es remouen alguns obstacles que no permetien que es manifestés (*cf.* Sanguinetti, G. C., “Muerte y libertad en Martin Heidegger”, *op. cit.*, pàg. 17).

<sup>191</sup> Com aclareix Adrián, l'estil de vida elegit en l'escolta de la crida no és un estil de vida particular lligat a un cultura concreta, sinó un mode d'existència, de conducció de la nostra vida. *Cf.* Adrián, J., *Guía de lectura de Ser y tiempo*

de l'assumpció-apropiació del que som fàcticament. Un elegir que és especial pel fet que és tracta d'una optar en la qual el que prima no és el contingut de les diverses possibilitats, dedicar-nos a això o allò, com el que ens convé o interessa respecte a elles. Allò que fem, en canvi, és assumir l'elecció mateixa, a saber, referir-nos a les nostres possibilitats mantenint-les com a possibilitats. Llavors no elegim aquella o aquesta possibilitat de ser concreta, sinó ens elegim a nosaltres-mateixos, el nostre ser-llançat tot fent-nos-el propi. Amb això ens queda molt més clar quin és el sentit primordial de l'elecció en tant que “elegir l'elecció”.

Realment, “elegir aquesta elecció, [a] decidir-se per un poder-ser des del propi si-mateix”,<sup>192</sup> fa referència essencialment a l'apropiar-se, a l'haver-de-ser que expressa el tenir el nostre ser com preposat, és a dir, tenir-lo com a quelcom que hem d'apropiar, fer-lo propi. Justament és aquest moviment d'apropiació el que determina el sentit de l'adjectiu possessiu: convertir el que he-de-ser en el meu ser, en *ser-sempre-meu* propi, està en estricta dependència de que assumeixi elegir-lo. Aleshores, que acceptem realitzar la possibilitat que som, no té res a veure amb deixar-nos portar per una forma d'automatisme o predeterminació, sinó en l'execució d'un poder-ser que es comprèn com a tal. Per això al realitzar possibilitats no ens enfonsem de cop en el regne de la necessitat, sinó que les re-prenem, en un procés constant d'assumpció. La propietat, doncs, no és altra cosa que la manera de relacionar-nos amb el nostre propi ser, el com, que consisteix en la seva permanent apropiació.

Aquesta elecció apropiadora, per tant, permet que fem front a la indecisió i irresponsabilitat quotidiana, les quals ens fan actuar com si les nostres decisions ja estiguessin establertes per endavant per la dimensió normativa pública, els codis ètics imperants o per qualsevol altre força. La consciència, per tant, ens exhorta a elegir ensenyorir-nos de la nostra culpa i fer-nos càrrec de la nostra responsabilitat, tot assumint les nostres accions com a pròpies, i d'aquesta forma, a existir pròpiament. Perquè assumir el nostre no-res representa elegir lliurement voler carregar amb el pes del ser-llançat que defineix la nostra existència. És veritat que no hem decidit ser llançats a l'existència, però el fet d'assumir-la tal com purament és, sense disfresses ni distorsions, depèn totalment de la nostra elecció lliure. En decidir assumir la nostra existència en tota la seva càrrega negativa, esdevenim culpables pel fet que, reprenent el que som en tant que llançats, ens convertim en el fonament de la nostra manera d'existir. Llavors, com ja hem comentat, aflora l'essencial responsabilitat: la consciència que allò que elegim necessàriament implica desconsiderar altres eleccions, o sia, que el poder-ser que efectuem porta

---

(vol. 2), *op. cit.*, pàgs. 87-89. També Blattner ressalta la importància de tenir en compte que la propietat és un mode no-contingent fàctic amb el qual el *Dasein* condueix la vida. Cf. Blattner, W. D., “Authenticity and Resolutness”, *op. cit.*, pàg. 322.

<sup>192</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 356 [claudàtors de l'autor].

en si que excloem indefectiblement altres poder-ser; a saber, que decidim no projectar determinades possibilitats de l'existència. En suma, en el si d'aquesta elecció del ser-culpable, nosaltres no tenim cap dubte que el nostre "projecte no sols està determinat per la nihilitat del ser-fonament en tant que aquell sempre està llançat, sinó que, fins i tot *com a projecte*, és essencialment negatiu [*nichtig*]." <sup>193</sup>

És en aquest no-res constitutiu del nostre ser on rau la nostra llibertat, ja que l'elecció lliure tan sols es realitza quan arrenca justament d'ella. D'acord amb això, la crida ens dona a comprendre que la llibertat és l'arrelament al nostre fonament finit de caire negatiu d'un conjunt de possibilitats finites, i per tant, que el ser lliure sols és possible en l'arrelament que reprèn i arrenca del que ja sempre som, o sia, del que ja no som al qual estem llançats. Com expressa Heidegger: "[...] la llibertat sols és en l'elecció d'una d'aquestes possibilitats, i això vol dir, assumint el no haver elegit i no poder elegir també les altres". <sup>194</sup> D'aquí que se'ns fa manifest com la llibertat la podem comprendre essencialment de dues maneres (que, tal com sabem, difereixen totalment de la llibertat corrent en el sentit voluntarista). Una, l'existencial, com l'estat de possibilitat que tenim a les nostres mans d'elegir fer nostre el nostre ser. L'altra, i més essencial, l'ontològica, que es refereix a la mateixa constitució dinàmica de l'existència humana: <sup>195</sup> a "l'esdevenir del ser –filosofia, llibertat". <sup>196</sup> Justament, és aquesta llibertat com a manifestació del ser i que, per tant, reflecteix el mateix dinamisme del pla immanent de la "unitat de comprensió del ser", <sup>197</sup> la que desencadena la llibertat existencial revelada en l'angoixa que ens permet elegir lliurement ser de forma pròpia.

Així doncs, veiem que la comprensió de la crida es desplega en un elegir, no obstant, Heidegger puntualitza que allò que elegim no és la consciència, que, com a tal no pot ser elegida, sinó el voler-tenir-consciència [*Gewissenhabenwollen*]. <sup>198</sup> En efecte, "comprendre [pròpiament]

---

<sup>193</sup> *Ibid.*, pàg. 378.

<sup>194</sup> *Ibid.*

<sup>195</sup> Ara madura molt més la definició essencial de llibertat (llibertat primària) com a condició de la possibilitat de llibertat d'apropiació (llibertat secundària). Cf. III, 2.2, n. 485, pàg. 384.

<sup>196</sup> *Ibid.*, pàg. 356, a

<sup>197</sup> Efectivament, la llibertat ontològica o transcendent arrela en la "unitat de comprensió del ser", el "terreny" des de i en el qual, de forma tàcita però determinant, es desenvolupa l'experiència-qüestió. Això explica que l'experiència ontològica de *Ser i temps* s'efectuï sota la determinació lliure del ser, o sia, l'existència pròpia en què se'ns revela el sentit del ser està determinada pel ser a que la duem a terme en una elecció lliure: l'elecció originària de l'"elegir l'elecció".

<sup>198</sup> Segons la lectura de Leyte, en tant que el ser culpable té un sentit ontològic, l'única opció possible és l'elecció del 'poder ser': "L'única possibilitat de naturalesa eminentment formal, sols podria consistir en una elecció: voler tenir consciència, o sigui, optar pel 'poder ser' [...]" (Leyte, A., *Heidegger, op. cit.*, pàg. 137). D'acord amb la nostra experiència, el 'poder ser' l'entenem com l'àmbit que comprenem i acceptem, volent tenir consciència, com el nostre ser necessari i propi. De manera que, d'acord amb la nostra experiència, hem d'evitar esforçadament a concebre separadament, com si fos un enllaç de dos fenòmens a nivell causa-efecte, la comprensió-escolta de la crida i l'elecció-voler tenir consciència, ja que si no hi ha la tendència d'indole quotidiana de pensar que l'elecció és un pas posterior a la crida a mans de la nostra voluntat, quan realment creiem que la comprensió-escolta de la crida i el voler-tenir-consciència són cooriginaris per raó que és dinàmica del nostre ser propi.

la crida vol dir: voler-tenir-consciència”.<sup>199</sup> Aquesta comprensió suposa la fusió entre el comprendre i el comprès dit silenciosament per la consciència, de manera que no hi ha res més enllà projectat del comprendre per a ser captat. De manera que aquest voler expressa l’elecció que brolla de l’escolta comprensiva obedient i alhora lliure a la crida: el ser-culpable mateix.<sup>200</sup> D’aquí que el nostre autor ens digui que “al comprendre la crida, el *Dasein* és obedient [*ist hörig*] a la seva més pròpia possibilitat d’existència. S’ha elegit a si mateix”.<sup>201</sup> Segons això, el voler-tenir consciència no s’ha d’interpretar en absolut com un tenir “bona consciència”, sinó com la disposició d’assumir la culpa i la responsabilitat. I això, certament, implica ser responsable davant les normes socials en les quals actuem, ser conscient que estem tramats per les accions i rols que fem en el si de la societat.<sup>202</sup>

Però cal tenir en compte que el voler-tenir-consciència no s’ha d’entendre com quelcom que fos un efecte de la crida, talment com si aquesta en fos la causa. Ja que la consciència no és una força causal externa que opera sobre nosaltres, el *Dasein*. Ben al contrari, la crida està connectada estructuralment amb el seu comprendre-la: el voler-tenir-consciència. O millor dit, la comprensió de la crida no constitueix una espècie d’afegit exterior al fenomen de la consciència, sinó que la crida adquireix la seva plena concreció, és realment crida, junt el seu moment de correspondència que ens obre la crida.<sup>203</sup>

Arribats aquí, d’un banda, amb el contacte comprensiu amb la nostra culpa originària, augmentem el nostre coneixement de la cura. I això, en el fons, perquè “el ser-culpable constitueix el ser que anomenem cura”,<sup>204</sup> o sia, el nostre ser propi, per la qual cosa copsem més bé també com realment la consciència no té, a nivell essencial, cap mena de solidaritat amb el quotidià-vulgar sentiment de culpa. D’altra banda, se’ns fa més evident que la cura, el nostre ser projectant-se llançat, està travessada de no-res: que és no-res. Finalment, veiem diàfanament que en la nihilitat del ser-culpable que constitueix essencialment la cura pròpia s’allotja la mort, atès que ambdós fenòmens es refereixen aquest àmbit de no-res, de no-significativitat òntica que defineix el nostre ser i del qual ens hem fer càrrec. A resultes d’això, ens preparem per a la consumació

<sup>199</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 382 [claudàtors de l’autor].

<sup>200</sup> Tal exhibició de força (*tour de force*) resol el problema de l’accés de l’escolta de la consciència al ser-culpable: “Iluny doncs que es pugui concloure que la culpa és un obstacle a l’escolta obedient, aquesta dona un nou relleu a la crida: ‘la comprensió de la crida és l’elegir’” (Greisch, J., *Ontologie et temporalité*, op. cit., pàg. 295).

<sup>201</sup> Heidegger, M., GA 2, pàgs. 381-382.

<sup>202</sup> D’acord amb la nostra visual, creiem que Blattner no va prou a fons en la interpretació de la culpabilitat (cf. Blattner, W. D., “Authenticity and resolutness”, op. cit., pàg. 330). La comprèn estretament lligada al context social i a les seves normes, i en part és així. Nogensmenys, també creiem que la culpabilitat abraça una dimensió més essencial a les normes, que justament possibilita la propietat de ser seguint fa el rol social quotidià. Això es degut al fet que la propietat de ser no depèn plenament del rol exercit sinó del com del poder-ser, de com és viscut tal rol, de quina actitud tinc respecte el rol... Naturalment, però, allò visible és l’acció, el compliment o no del rol..

<sup>203</sup> Estem totalment d’acord, doncs, amb Vigo. Cf. Vigo, A. G., “La atestiguación, en el modo de ser del *Dasein*, de un ‘poder-ser’ propio y el estado de resuelto (§§54-60)”, op. cit., pàgs. 278-279.

<sup>204</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 380.

del ser-vers-la-mort en la futura experiència plena de la consciència que s'esdevindrà en les meditacions posteriors.

Per acabar la present meditació, hem de remarcar com cada cop estem més pròxims al ser. Perquè es concreta més agudament un missatge que hem anat emetent al llarg de la nostra experiència: com més comprensió tenim del nostre ser més preparats estem perquè puguem arribar a actuar pròpiament, i a partir d'aquí estar disposats per fer un salt de gegant en l'experimentació de la revelació del ser. En coherència amb això, copsant el ser-culpable com a concreció de la cura pervenim fins ara al màxim nivell de comprensió del nostre ser. Fixem-nos que, en el fons, que l'accés al ser-culpable representa un contacte més a fondo amb el nostre no-res constitutiu, amb el no-res de la cura que havíem experimentat amb anterioritat, i que representa la via a aprofundir per tal de "situar-nos" més endavant allí on s'ha de consumir la nostra experiència ontològica: el temps originari (temporalitat-temporareïtat) com a horitzó comprensiu del ser des d'on se'ns revelarà el més essencial no-res del ser-temps protooriginari.

No obstant això, encara ens queda molt camí ontològic, ja que ni tan sols encara hem consumat l'experiència de la consciència. De moment sols ha tingut lloc la seva experiència interpretativa unilateral, el resultat del qual ha estat una determinació existencial deficient del poder-ser propi testimoniats. La insuficiència s'assenta en el fet que sols hem tingut en compte la nostra constitució de ser, prescindint de la nostra experiència quotidiana-vulgar de la consciència.<sup>205</sup> Heidegger s'expressa sense equívocs així:

Prèviament sorgeix la pregunta de si aquest poder-ser testimoniats en el *Dasein* mateix del qual hem estat parlant pot pretendre per a si una suficient evidència abans que hagi desaparegut l'estranyesa produïda pel fet que aquí la consciència ha estat interpretada unilateralment des de la constitució del *Dasein*, sense tenir en compte les dades familiars a la interpretació vulgar de la consciència.<sup>206</sup>

De fet, no podem passar per alt, i Heidegger ho té molt clar, que l'experiència ontològica no és solament teòrica, sinó existenciària. D'aquí que la crida, malgrat en tenim ja una comprensió, realment és compresa plenament, i és crida en tant que tal, quan la comprensió adquireix un nivell d'intensitat que esdevé acció des de i en la nostra experiència caiguda d'acord amb el comprès. Amb això volem dir que la plenitud de l'escolta comprensiva de la consciència, i així l'elecció responsable del voler-tenir-consciència del ser-culpable, es porta a terme testificant-la des de la

---

<sup>205</sup> Quan ens referim a l'experiència impròpia de la consciència, o sia, a aquella en què el *Dasein* interpreta inadequadament allò que és i crida la consciència, farem servir l'expressió "experiència vulgar de la consciència". Així mateix, no farem ús del terme "experiència quotidiana de la consciència" perquè, segons la nostra interpretació, seria equívoc, ja que en el fons, l'experiència pròpia de la consciència és experiència quotidiana en el sentit que és fa sempre des de la quotidianitat, tot i que es desembarassi dels obstacles comprensius de la impropietat.

<sup>206</sup> *Ibid.*, pàg. 383.

nostra experiència quotidiana. Aleshores, segons el que diem, cal “assegurar també per a la comprensió vulgar de la consciència l'accés a l'última etapa de la seva interpretació –la delimitació existencial del poder-ser propi testimoniada en la consciència– [...]”.<sup>207</sup> En efecte, hem de comprendre la consciència pròpiament des de i en una transformació de la nostra comprensió quotidiana de la consciència, i no simplement a través d'una aprehensió pura, tot i que descobridora, del nostre ser que estigui desarrelada de la nostra quotidianitat.

Aquesta insuficiència ens condueix a incidir altre cop en una diferenciació clau entre experiència formal-ontològica i existencial-ontològica en el procés de desenvolupament de l'experiència-qüestió.<sup>208</sup> Cal tenir clar que l'experiència-qüestió (l'experiència ontològica) no és una pura especulació, un procés reflexiu desarrelat de la nostra existència quotidiana, sinó al contrari: una experiència transformadora des de i de la quotidianitat mitjana en què es fa visible el coneixement formal/preontològic desenvolupat sota la guia d'aquest. Dit amb una terminologia més filosòfica: l'experiència-qüestió és una experiència ontològica que es duu a terme ontològicament des de i en una comprensió formal-ontològica. Segons això, i com ja hem corroborat en l'experiència de la cura feta anteriorment,<sup>209</sup> la mancança de completesa de l'experiència feta fins ara en aquestes meditacions de consumació, específicament de l'experiència de la mort, i després com a desenvolupament d'aquesta, la de la consciència, es deu al fet, que només, tot i que és una via necessària i guiadora, ens han aportat una comprensió profunda a nivell formal del nostre ser propi. Així, de moment no hem tocat, com qui diu, la nostra existència aquí i ara, raó per la qual no és encara una experiència existencial. Ni la mort ni el ser-culpable comprès en la crida com tampoc la relació íntima entre ambdós, no els hem experimentat en la nostra quotidianitat, o sia, no hem assolit un poder-ser ontològic en què comprovem tal poder-ser comprès formal-ontològic (la mort i el ser-culpable) tot portant-lo, com qui diu, a la pràctica. Per això, Heidegger indica que d'ara endavant “es fa primer necessari mostrar explícitament la connexió entre els resultats de l'anàlisi ontològica i les experiències quotidianes de la consciència”.<sup>210</sup> En suma, i parlant amb concreció, hem d'assajar de comprendre des del poder-ser quotidià-ontològic el ser-culpable comprès formalment. Tanmateix, però, com veurem això reclamarà que augmenti al màxim l'angoixa i la crisi amb base a les quals s'esdevingui i s'expressi enterament un comportament que porti en si l'elecció responsable alliberadora del ser-culpable.

---

<sup>207</sup> *Ibid.*

<sup>208</sup> Ja, a mode inicial, en la segona meditació de desenvolupament s'apuntava aquesta diferenciació (cf. III, 1.1.2, pàgs. 276-277).

<sup>209</sup> Cf. III, 2.4, pàgs. 411-412; 1.1.1, pàgs. 415-416.

<sup>210</sup> *Ibid.*



## 1.3

### L'experiència de l'estat de resolució<sup>211</sup>

#### 1.3.1

##### Meditació 9: L'experiència del poder-ser òntic de l'estat de resolució<sup>212</sup>

En la meditació present hem d'aconseguir veure i experimentar com el nostre poder-ser propi caracteritzat ontològicament, el voler-tenir-consciència amb què assumim el nostre ser-culpable, s'esdevé ònticament en el poder-ser de l'estat de resolució [*Entschlossenheit*]; mentre que en la posterior i darrera meditació l'estat de resolució es desplegarà amb completesa com a l'estat de resolució-avançador [*vorlaufende Entschlossenheit*]. Amb aquesta compleció, a la fi, experimentarem ònticament el que hem comprès prèviament i formal a nivell ontològic:<sup>213</sup> l'assumpció electiva lliure del ser-culpable i la seva connexió essencial amb el mode propi de ser-vers-la-mort. Amb altres paraules, portarem a terme des de i en l'angoixa l'experiència existenciària de la mort i del ser-culpable: el nostre poder-ser propi; i amb això, tindrem el “terreny” ja preparat per a ocupar-nos directament de la temporalitat<sup>214</sup> en la següent experiència fonamental.

Per a això, però, de primer moment cal que seguidament parem esment a la connexió entre la interpretació existenciària i la concepció vulgar de la consciència, a fi i efecte que compreguem com aquella expressa la base ontològica d'aquesta i dilucidem així més el voler-tenir-consciència.<sup>215</sup> Altrament dit, d'antuvi, inspeccionant com entenem la consciència quotidianament tractarem de caracteritzar més completament el voler-tenir-consciència, la qual cosa ens aprestarà per a l'estat de resolució. En realitat, la necessitat d'aprofundir en la consciència tot arrencant de la nostra quotidianitat estreba, com sabem, en el fet que “també l'experiència vulgar de la consciència ha d'encertar d'alguna forma –preontològicament– en el

---

<sup>211</sup> La realització i compleció d'aquesta tercera experiència-fase comprèn els paràgrafs 59-64 (*ibid.*, pàgs. 383-428).

<sup>212</sup> Aquesta novena meditació està basada en els paràgrafs 59-61 (*ibid.*, pàgs. 383-399).

<sup>213</sup> Creiem que Adrián expressa molt bé el cor de la significació de l'estat de resolució-avançador: “El problema que roman a aquesta complexa terminologia [referint-se a “l'estat de resolució-avançador”] no és altre que el de com pensar conjuntament el fenomen de la resolució concreta i el de l'anticipació a la mort; o si es prefereix expressar d'una altra forma, ¿com pensar a fons l'encreuament entre la dimensió existencial i la dimensió existenciària?” (Adrián, J., *Guia de lectura de Ser y tiempo* (vol. 2), *op. cit.*, pag. 69) [claudàtors de l'autor]. Certament, com ja hem dit varies vegades, l'experiència-qüestió és una experiència existenciària-existencial en el sentit que es realitza des de la nostra existència aquí i ara (dimensió existencial), però des del guiatge progressiu de l'àmbit del nostre ser i del ser (dimensió existenciària), o sia, del pla immanent de la unitat de comprensió del ser que ens defineix essencialment.

<sup>214</sup> Tal com adverteix Haar, la unitat i la totalitat de la temporalitat originària és atesa per primer cop en el fenomen del ser-resolt. Cf. Haar, M., *Heidegger et l'essence de l'homme*, *op. cit.*, pàg. 57.

<sup>215</sup> Com apunta Vigo, aquest procediment metòdic de derivació genètica és habitual en el marc del desenvolupament de l'experiència fenomenològica a *Ser i temps* (cf. Vigo, A. G., “La atestiguación, en el modo de ser del *Dasein*, de un ‘poder-ser’ propio y el estado de resuelto (§§54-60)”, *op. cit.*, pàgs. 289-290).

fenomen [la consciència en tant que el nostre ser]”.<sup>216</sup> En efecte, malgrat que la interpretació existenciària de la consciència discrepi de la vulgar, aquesta no la tenim perquè refusar, atès que, si bé de forma desfigurada i encoberta, ens dona comprensió ontològica. A propòsit d'això, Heidegger ens assenyala amb rotunditat que:

[...] aquesta [l'anàlisi ontològica] no té cap dret de passar per alt la comprensió quotidiana de la consciència [...]. Si l'anàlisi existenciària ha posat al descobert el fenomen de la consciència en les seves arrels ontològiques, serà necessari que precisament des d'allí es facin comprensibles les interpretacions vulgars [...].<sup>217</sup>

En conseqüència, tot i que òbviament la interpretació vulgar no sigui un criteri últim per a determinar l'adequació de la nostra experiència ontològica, sí que sense dubte ens permetrà justament fer l'entrada experimental a la consciència concebuda existenciàriament, i amb això, a un major avenç en l'aprehensió del nostre ser i del ser.

En primer lloc, és una realitat que la consciència, des de la quotidianitat, de forma immediata s'interpreta com a “mala” consciència [“*schlechte*” *Gewissen*], pel fet que “el primer que s'experimenta de la consciència és una certa ‘culpa’”.<sup>218</sup> Certament, la consciència ens renya, ens acusa, ens denuncia als qui sentim la seva veu per ser culpables. En aquest cas, la crida de la consciència, seguint a la transgressió assenyalant cap enrere, s'esdevé posteriorment després que s'hagi comès l'acte. Així que en la mesura que la mala consciència és una anunciació retrospectiva, aleshores no tradueix fidelment el caràcter anticipant de la crida real, el fet que “la crida cap enrere crida al mateix temps cap endavant”.<sup>219</sup> que ens anticipem a nosaltres mateixos (cap endavant) tot adreçant-nos cap al nostre ser-llançat (cap enrere). La raó d'això estriba en el fet que s'ha cosificat la crida, que és malentesa com una vivència situada en una sèrie successiva de vivències. Altrament, en realitat la consciència en lloc de ser un succés que passa, té la forma de ser de la cura: és el nostre ser.

En segon lloc, des de la quotidianitat també s'entén la consciència com a “bona” consciència [“*guten*” *Gewissen*], sia entesa com una forma autònoma de consciència o fonamentada en la mala consciència. Però ja Heidegger ens avisa que “si ni tan sols la caracterització de la mala consciència assoleix el fenomen originari [el de la consciència], això val encara més per a la caracterització de la ‘bona consciència’ [...]”.<sup>220</sup> D'una banda, amb la bona consciència ens és impossible l'autodemostració de la nostra bondat ja que queda negligit el ser-

<sup>216</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 384.

<sup>217</sup> *Ibid.* [claudàtors de l'autor].

<sup>218</sup> *Ibid.*, pàg. 385.

<sup>219</sup> *Ibid.*, pàg. 386.

<sup>220</sup> *Ibid.*

culpable necessari que hauria de manifestar la consciència. De l'altra, la bona consciència com a privació de la mala consciència, o sigui, com a consciència tranquil·la, sense deutes pendents, lliure de culpa, sense remordiments..., anul·la el genuí ser-culpable. En paraules de Heidegger: la “certesa” [de la bona consciència] porta en si una aquietant repressió del voler-tenir-consciència, és a dir, de la comprensió del més propi i permanent ser-culpable”.<sup>221</sup>

A nivell general, la clau de l'errònia comprensió de la consciència com a bona o dolenta estriba en la comprensió de la crida com a quelcom que no forma part del nostre ser, talment com si nosaltres en fóssim espectadors externs que hem de reparar la culpa present fàctica o un fet pel qual som culpables. Tot i que és cert que es posa de manifest que la consciència proclama un cert ser-culpable, no obstant sempre es troba en la dimensió del càlcul de l'ocupació, del càlcul de culpes i compensacions lligats a fets transcorreguts o futurs, i per tant, lluny del nostre ser. En suma, se'ns fa més evident que la consciència és el nostre ser, i que aquesta ens crida al nostre originari ser-culpable, per la qual cosa no té res a veure amb la consciència, bona o dolenta, precisament entesa des de l'un-quotidià com una veu que ens posa en guàrdia sobre un fet futur o retreu-culpa sobre un fet passat.

En tercer lloc, en general la interpretació quotidiana de la consciència redueix el marge de significació de l'obertura de la crida quan la concep com un acte volgut per nosaltres. De fet, per al pensador alemany és justament aquesta interpretació que no deixa veure el caràcter involuntari més fondo de la crida.

En quart lloc, la censura o l'amonestació no són ni molt menys les funcions originàries de la crida. En conseqüència, la crida ni és essencialment crítica ni tampoc positiva amb vista a donar-nos imperatius morals, instruccions pràctiques, possibilitats d'actuació útils, etc., en relació als nostres comportaments, a les ocupacions corrents i a la manera d'interactuar amb el proïsme. Al revés, és la més positiva a nivell existencial, no perquè ens fixi normes morals, sinó com a fonament, amb la seva retro-vocant crida, a retornar-nos al nostre propi poder-ser-si-mateix.

Finalment, Heidegger ens fa conscients que sempre la interpretació vulgar de la consciència ens voldrà convèncer de la inexistència d'una crida a l'estil existencial, que, de fet, no escoltem cap crida de la consciència con-vocant al ser-culpable. Però això es deu a la falta d'autocrítica de la dogmàtica incomprensió de l'un-mateix que, per falta d'un idoni horitzó ontològic i així interpretant el nostre ser des de l'ocupació com a ens, no pot pensar altrament. En aquest sentit, Heidegger expressa:

L'apel·lació a l'esfera del que l'experiència quotidiana coneix com a única instància per a la

---

<sup>221</sup> *Ibid.*, pàg. 387 [claudàtors de l'autor].

interpretació de la consciència sols podrà justificar-se un cop s'hagi plantejat la pregunta de si en aquesta experiència pot fer-se accessible en forma pròpia.<sup>222</sup>

Un cop analitzada la visió quotidiana de la consciència, Heidegger ens insta a que veiem com l'experiència quotidiana de la funció crítica de la consciència és una via per ficar-nos des de la quotidianitat a l'experiència del ser-culpable i així a dilucidar-lo més; o sia, ens ofereix el punt de partença de l'atestament òntic de la consciència ontològicament ja caracteritzada. Però no es tractarà d'escoltar normes o imperatius morals en la veu de la consciència, sinó, anant al fons de la consciència entesa quotidianament, de "deixar-actuar-en-si al si-mateix més propi des d'ell mateix en el seu ser-culpable".<sup>223</sup> D'aquí que, la transparència a l'acció autosuficient del si-mateix culpable provinent del nostre ser i dirigint-s'hi és el mateix poder-ser en què existencialment efectuem experimentant-la l'existència pròpia.

Així les coses, abraçant el que ja hem experimentat: la consciència ens exhorta críticament des del fons del nostre ser a tenir una actitud d'un voler-tenir-consciència i així a ser propis, i, gràcies a això, assumir la responsabilitat de la nostra culpabilitat constitutiva. Ara bé:

[...] la interpretació plenament suficient del proclamat en la crida sols pot aconseguir-se quan es tregui a la llum l'estructura existenciària de la comprensió de la crida que *escolta de forma pròpia*.<sup>224</sup>

En efecte, d'acord amb Heidegger, si volem poder testimoniar ònticament el poder-ser propi en què escoltem la crida, abans hem de fer visible l'estructura existenciària del voler-tenir-consciència remetent-nos als tres moments estructurals de l'obertura: la comprensió, la disposició afectiva i la parla. Naturalment, però, aquesta visió existenciària no és un succés posterior a l'adonar-nos des de la quotidianitat del dinamisme del si-mateix culpable, sinó més aviat justament s'esdevé alhora amb ell.

El voler-tenir-consciència, quant a comprensió pròpia en el si d'una elecció lliure, és un mode d'obertura en què ens compremem a nosaltres-mateixos en sintonia amb l'influx de la disposició afectiva fonamental en el seu punt més alt: l'angoixa radical. Enmig de la crisi comprensiva, irromp el voler-tenir-consciència a la manera d'un voler angoixat, una elecció en el si de l'angoixa que ens obre a la mort, al nostre propi poder-ser. Per això, "el voler-tenir-consciència es converteix en disponibilitat per a l'angoixa".<sup>225</sup> Però, al mateix temps, aquesta entrada a l'obertura requereix necessàriament la parla, la qual comporta de forma aparentment

---

<sup>222</sup> *Ibid.*, pàg. 389.

<sup>223</sup> *Ibid.*, pàg. 391-392.

<sup>224</sup> *Ibid.*, pàg. 390.

<sup>225</sup> *Ibid.*, pàg. 392.

paradoxal l'absència de la paraula com de rèplica en la comprensió angoixant de la crida. El que ens reclama solament la consciència és que escoltem tot callant, en silenci, de manera que ens posem davant del nostre ser-culpable. I, que amarats de silenci, en deixar d'escoltar l'enraonia [Gerede] sorollosa de l'un, retornem al silenci del nostre ser. La crida doncs és silenciosa i convocant al nostre propi poder-ser. No obstant això, hem de retenir que el silenci del nostre ser que crida, aquesta parla silenciosa des de i en el nostre ser, va més enllà del nostre ser: és el llenguatge silencios del ser.

És precisament aquest poder-ser ontic en què té lloc la comprensió del mode peculiar d'estar obert del voler-tenir-consciència lligat unitàriament a la unitat dels tres moments constitutius, el que Heidegger anomena l'estat de resolució<sup>226</sup> [*Entschlossenheit*]. Aquest mode de comprensió correspon amb concreció a l'escolta-comprensiva pròpia del ser, a l'estar en l'obertura angoixant i silenciosa que pertany al voler-tenir-consciència. En paraules de Heidegger, l'estat de resolució és “el callat projectar-se en disposició d'angoixa cap al més propi ser-culpable”.<sup>227</sup> Un “eminent mode propi de l'estat d'obertura, testimoniats en el *Dasein* mateix per la seva consciència”,<sup>228</sup> i més exactament, és un estat que correspon a l'obertura del voler-tenir-consciència en què ens elegim a nosaltres mateixos assumint el nostre ser-culpable. Segons això, aquest estat al·ludeix a l'accés a una comprensió ontològica duta a terme des de la quotidianitat, un mode d'existir propi volent-tenir-consciència pel fet que escoltem la crida de la consciència i ens trobem amb el nostre si-mateix apropiant-nos-el. En suma, l'estat de resolució és l'estat en què la consciència ens permet testimoniar la comprensió pròpia de la crida, o sia, el nostre poder-ser propi.

Nogensmenys, no hem de confondre l'estat de resolució amb una decisió,<sup>229</sup> per bé que aquesta es consideri de caràcter especial. Semblant eminent obertura no pot ser llegida, sense més, com una invitació a la praxis, almenys com un decidir-se pràcticament o activa a quelcom. Quan ens trobem en l'estat de resolució estem oberts al nostre propi ser, neutralitzant la nostra condició de tancament en la caiguda. Aquesta singularització en tant que si-mateix, com ja sabem,

---

<sup>226</sup> Nosaltres traduïm *Entschlossenheit* per “estat de resolució” atès que Heidegger es refereix amb aquesta paraula alemanya a un estat ontològic d'obertura, a un mode d'obertura de l'existència pròpia. Aquest estat d'obertura queda significat també pel parentesc que té amb *Erschlossenheit*, talment com Heidegger en parla a *Ser i temps*. No obstant, nosaltres no volem defensar que tal traducció sigui precisa, ja que com diu Vezin, i això és també naturalment aplicable a “estat de resolució”, “hi ha en el terme de Heidegger un element essencial d'obertura del qual el mot resolució dissortadament no en dona cap idea” (Vezin, F., “Notes”, *op. cit.*, pàg. 572). Així doncs, hem de tenir present que “estat de resolució” i “resolució” només són expedients que, de fet, no deixen veure la rigorosa convergència entre *Erschlossenheit* (obertura) i *Entschlossenheit*.

<sup>227</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 393.

<sup>228</sup> *Ibid.*

<sup>229</sup> Com diu Sanguinetti, la “resolució” [*Entschlossenheit*] no pot ser interpretada com a “decisió” [*Entscheidung*]. De fet, el terme *Entscheidung* és pràcticament absent en l'obra de Heidegger i per suposat a *Ser i temps*. Cf. Sanguinetti, C. G., “Muerte y libertad en Martin Heidegger”, *op. cit.*, pàg. 15.

no significa que ens aïllem del món, sinó més aviat que som pròpiament en el món: és la revelació del propi ser-en-el-món. Així mateix, això ens capacita a una conducta sol·lícita a l'estil alliberant-anticipant<sup>230</sup> en la qual deixem que els altres siguin el que són; en suma: “el *Dasein* resolt pot convertir-se en ‘consciència’ dels altres”.<sup>231</sup>

Heidegger justament, l'escriptor i pensador de *Ser i temps*, pensem que és un paradigma de *Dasein* en estat de resolució que és consciència per a nosaltres. Puix que en la seva magna obra parla silenciosament la veu del ser. *Ser i temps*, doncs, per a nosaltres, és el testimoni de l'experiència del sentit del ser feta per Heidegger que, al mateix temps, esdevé camí i mitjà de la crida silenciosa del ser que ens condueix al desenvolupament de la nostra experiència del sentit del ser.

No és difícil apercebre que amb l'estat de resolució, en la mesura que és el nostre testimoniatge òntic del poder-ser propi, fem un pas de gegant en l'experiència plena de la mort i de la consciència, com també naturalment de l'experiència-qüestió. En tot cas, la modificació a manera pròpia de l'un caigut, és el que Heidegger ha preparat laboriosament al llarg de les meditacions realitzades per raó que, com sabem, únicament és el *Dasein* propi el que pot efectuar l'experiència ontològica-fonamental. Amb altres paraules: si l'estat de resolució és tan rellevant a *Ser i temps* s'explica pel fet que, al cap i a la fi, és el *Dasein* en l'estat de resolució el que pot satisfer satisfactòriament el seu objectiu ontològic-fonamental.

Prosseguint més, però, Heidegger ens informa que si volem capir amb enteresa l'estat de resolució hem de tenir en compte en tot moment que aquest mode de comprensió pròpia es desencadena gràcies a un comportament existencial. Amb això reposa el fonament de la nostra anterior experiència introductòria de l'estat de resolució com a poder-ser òntic. D'acord amb això, no hem de concebre l'estat de resolució sols com un estat ontològic, sinó com un estat en què s'esdevé una connexió especial òntica-ontològica/existencial-existenciària: un poder-ser òntic que testimonieja el poder-se propi caracteritzat ontològicament.

L'acció o comportament òntic que dona lloc a l'estat de comprensió pròpia de la resolució és, concretament, la resolució<sup>232</sup> [*Entschluss*]. Aquesta seria l'acció específica a nivell òntic necessària per a la configuració l'estat en què existim pròpiament, atès que, en el fons, “l'estat de

<sup>230</sup> Cf. III, 1.2.2, pàg. 311-313.

<sup>231</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 395.

<sup>232</sup> Com que trobem poc intuïtiva i carregosa l'expressió “acte resolutori” per traduir *Entschluss*, hem optat per “resolució”. Aquest mot, creiem que expressa més clarament el caràcter d'acció o d'acte que és el desencadenant de l'estat de resolució [*Entschlossenheit*]. Així, ens sembla que es distingeix fàcilment el que és l'estat d'existència pròpia [*Entschlossenheit*] i l'acte per mitjà del qual l'atenem [*Entschluss*]. D'altra banda, refusem totalment les traduccions d'un o d'ambdós termes per “decisió” (Vezin i Martineau, per exemple, tradueixen *Entschluss* per “décision”, i Volpi *Entschlossenheit* per “decisione”) o “decidir-se” (Volpi tradueix *Entschluss* per “decidersi”), per raó que la significació d'aquells no té res a veure, i per tant té molt potencial de confusió, amb una acció voluntàriament elegida.

resolució ‘existeix’ sempre en tant que resolució que es projecta a si mateix en comprensió”.<sup>233</sup> Nogensmenys, si l’estat de resolució té la necessitat d’una decisió determinada per a concretar-se, aquesta no equival a una decisió teòrica prèvia realitzada voluntàriament (de tipus psicològica) a l’acció, o sia, la resolució no es pot confondre amb un acte de la nostra voluntat, tot i que sigui inconstant i feble, a fer una cosa o una altra.<sup>234</sup> De fet, “en tant que resolt, el *Dasein* ja actua”,<sup>235</sup> de manera que, reiterem, no experimentem en absolut un moviment preparatori i previ per a l’acció, sinó l’acció mateixa, l’acció essencial. D’aquí que la resolució no consisteix en un comportament pràctic que es pot diferenciar del teòric, sinó una acció essencial que roman com a fonament de la divisió ja conceptualitzadora entre el comportament teòric i pràctic.<sup>236</sup> En aquí veiem com la resolució, en el fons, és l’expressió de l’actuar originari condensat en l’elecció del si-mateix que s’esdevé quan assumim el ser culpable al qual som cridats per la nostra consciència. És aleshores, gràcies a ella, que elegim recuperar l’elecció perduda i escamotejada en el tragí de la vida quotidiana i existim pròpiament, som si-mateix.

En la resolució,<sup>237</sup> doncs, actuem específicament a nivell òntic-existencial, de manera que transparentem en la nostra existència òntica el comprès ontològicament.<sup>238</sup> Conseqüentment, en la mesura que l’estat de resolució, per dir-ho així, es desplega en un decidir òntic, ella és la xarnera de connexió ontològica-òntica dels fenòmens anteriors (mort, culpa, consciència, voler-tenir-consciència...). Amb altres paraules, en l’estat de resolució es realitza realment l’experiència existenciària, o sia, experimentem des dels nostres comportaments existencials-òntics el

---

<sup>233</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 395.

<sup>234</sup> Com exposa Greisch: “[La resolució] no està pas lligada a una filosofia de la voluntat, la noció heideggeriana de resolució no sembla estar lligada a una filosofia de l’acció” (Greisch, J., *Ontologie et temporalité*, op. cit., pàg. 303) [claudàtors de l’autor].

<sup>235</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 398.

<sup>236</sup> Adrián accentua que, si volem comprendre el caràcter essencial de l’acció que representa el desplegament de la resolució, hem de tenir en compte que el propòsit de Heidegger és el de determinar el sentit ontològic de l’acció mateixa. Aquesta pretensió s’incardina en la naturalesa formal de l’anàlisi existenciària que ocasiona que la seva ontologia fonamental no sintonitzi amb una filosofia de la voluntat i de l’acció. Degut a això, s’han despertat moltes crítiques sobre la falta d’una ètica en Heidegger a *Ser i temps*, atès que més concretament, justament a causa de l’excessiva formalitat, el concepte de resolució i propietat està indeterminat ònticament. De manera no hi ha una orientació concreta a nivell pràctic de com arribar a la propietat de ser i quedem immersos en l’arbitrarietat que, fins i tot, pot derivar en l’irracionalisme. Cf. Adrián, J., *Guía de lectura de Ser y tiempo* v. 2, op. cit., pàg. 66. Tanmateix, d’acord amb la nostra opinió, això no vol dir que no hi hagi una ètica a *Ser i temps* (cf. 1.2.3, n. 181, pàg. 460).

<sup>237</sup> En efecte, l’*Entschluss* equivaldria a una acte específic ubicat en l’àmbit òntic-existencial. Des del nostre punt de vista, convenim plenament amb la interpretació de Gadamer que aquesta espècie de decisió òntica no és una acte d’una voluntat determinada, sinó una decisió guiada per la consciència. Ara bé, aquesta consciència no l’entendem, com fa Gadamer, com una mena de saviesa pràctica a l’estil de la prudència aristotèlica; diferentment, mantenim que ella és l’expressió de la veu destinal del no-res del ser que ens parla, l’oïm o no, constantment (cf. Gadamer, H. G., “Die Marburger Theologie a: *Heideggers Wege*, J. C. B. Mohr, Tübinga, 1983, pàg. 31, i “Praktische Wissen” a: *Gesammelte Werke* (vol. 5): *Griechische Philosophie*, J. C. B. Mohr, Tübinga, pàgs. 244-247).

<sup>238</sup> Greisch, molt encertadament, emfasitza la importància capital que a nivell metodològic té la resolució. Ja que, malgrat que Heidegger al paràgraf 42 ens havia immersit en un testimoniatge preontològic d’una estructura existenciària, la cura; ara, amb la resolució, vincula, per necessitat, directament les estructures existenciàries (l’estat de la resolució) i les opcions existencials (la resolució). Cf. Greisch, J., *Ontologie et temporalité*, op. cit., pàgs. 301-302.

contingut ontològic que de moment havíem desplegat a nivell formal.

Ara bé, Heidegger insisteix a evitar el fàcil malentès de pensar que l'estat de resolució porta en si una invenció del que som en desembarassar-nos de la nostra existència impròpia. No podem obviar que “la *indeterminació existencial* de l'estat de resolució, que sols es determina en cada cas en l'acte de resoldre's, té, com a contrapartida, una *determinació existenciària*”.<sup>239</sup> Per un costat, existencialment estem indeterminats perquè en l'estat de resolució no estem determinats a resoldre'ns duent a terme possibilitats de ser ja fixades. Per l'altra, tal elecció lliure resolta la realitzem sota la determinació de la nostra existència, pel *faktum* que d'alguna manera, sigui impròpiament o pròpia, hem de realitzar l'haver-de-ser i *ser-sempre-meu* tot estant fàcticament entregats, de manera que ens hem d'apropiar del nostre ser-llançat, de la càrrega òntica fàctica ‘heretada’ que som i de la qual hem de partir assumint-la. Conseqüentment, l'existència fàctica caiguda irresolta forma part de la càrrega de la nostra existència, de la qual no podem fugir, fins i tot resolts, ja que al capdavall, forma part de la nostra determinació existenciària, del projecte llançat que constitueix el nostre ser. En aquest sentit, en l'estat de resolució “li va al *Dasein* el seu més propi poder-ser que, en quant a llançat, solament pot projectar-se cap a possibilitats fàctiques determinades”.<sup>240</sup> No obstant, resolts transformem aquesta càrrega fàctica, i així ens transformem, ja que deixem venir el nostre projecte llançat a la presència com a tal, el descobrim en assumir-lo com a moment de l'existir fàctic del qual ens n'hem de fer càrrec i apropiem-nos-el, amb la qual cosa ens obrim a possibilitats noves d'existència.

Per tant, “l'estat de resolució és sempre el d'un determinat *Dasein* fàctic”,<sup>241</sup> no implica que deixem de banda totalment la irresolució de la caiguda, sols la neutralitzem en transformar-nos a partir d'ella tot descobrint el que ens és fàcticament possible. En paraules de Heidegger: “L'estat de resolució significa deixar-se despertar des de la pèrdua en l'un. La irresolució de l'un es manté emperò vigent, encara que ella ja no pot contrariar a l'existència resolta”.<sup>242</sup> D'acord amb el que diem, no hi ha cap ombra de dubte del tipus d'existència pròpia que representa el *Dasein* resolt. Com ja havíem considerat,<sup>243</sup> l'estat de propietat de ser no és res més que una modificació existencial de l'un, un deixar-se despertar des de la irresolució de la pèrdua de l'un, ja que, en el fons, “la resolució depèn de l'un i el seu món”.<sup>244</sup>

D'acord amb Heidegger, en contrarestar la irresolució ens obrim a la situació concreta tot

---

<sup>239</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 396.

<sup>240</sup> *Ibid.*

<sup>241</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 395.

<sup>242</sup> *Ibid.*, pàg. 396.

<sup>243</sup> Cf. III, 1.2.3, pàgs. 318-320; 1.2.1, pàgs. 444-445.

<sup>244</sup> *Ibid.*



“sortint” de la “situació general” [*die “allgemeine Lage”*] de l’un quotidià. Aquesta reflecteix el mode de vida impropri, en què estem alienats de nosaltres-mateixos, en què sentim, pensem i fem el que la dimensió pública difon. Una manera grisa i indiferent de veure el món, perduda en vaguetats i conjuntures generals, poc imaginativa, rígida de mires, conformista, i que l’un l’esbossa com a vida apropiada. En canvi, “l’estat de resolució posa el ser del *Da* en l’existència de la situació [*Situation*]”,<sup>245</sup> ens obre a la situació concreta on som pròpiament nosaltres. És en la situació concreta on existim pròpiament, on som si-mateix tot realitzant el nostre ser propi conformat per les nostres possibilitats pròpies de ser,<sup>246</sup> i en la qual hem de decidir-nos de forma apropiadora en cada cas per determinades possibilitats. Aquesta obertura que ens obre a la situació concreta, tancada a la “situació general” de l’un, no comporta una “higiene” del passat, que trobem un jo profund amagat darrera la façana quotidiana. No es tracta d’una individuació radical a l’estil d’un “jo solipsista”. Més aviat assumim el nostre passat i obrint-nos al món que som-amb els altres realitzem amb propietat el *ser-sempre-meu* concretant-se la situació que esdevé indelegablement sempre la nostra “situació” oberta a nosaltres individualment. Així doncs, la situació concreta l’hem d’entendre com el mateix viure resolt (disposat a l’angoixa davant la mort tot assumint el ser-culpable) al qual hem estat cridats per la consciència en què elegim l’elegir: ser si-mateix tot acceptant com a propi el nostre poder-ser llançat. Això comporta ser conscients de la contingència de la nostra vida, de fet que les possibilitats de ser a las quals estem llançats són nostres, si bé tan sols possibilitats, raó per la qual hem d’acceptar que podrien ser altres, i que en qualsevol moment poden esdevenir substituïdes per altres de diferents. Efectivament, “solament a l’estat de resolució li pot sobre-venir [*zu-fallen*], en el món compartit i circumdant, això que anomenem els atzars de la vida [*Zufälle*]”.<sup>247</sup>

Des d’aquesta visió, llavors, constatem l’equivocitat de la convicció quotidiana producte de la “situació general” que el nostre poder-ser està totalment sota el nostre control, que el realitzem plenament nosaltres. En altres paraules, desemmascarem, per tant, l’autoengany quotidià impropri determinat per la dimensió pública consistent en creure que tot està sota el nostre control, que la vida la conduïm plenament nosaltres, per bé que en realitat ens emmotllem servilment als dictats de la interpretació de l’un seguint un model de vida rígida, gris i autòmata.

En resum, ens és evident com en l’estat de resolució, oberts en la situació concreta que

---

<sup>245</sup> *Ibid.*, pàg. 397.

<sup>246</sup> D’aquí que estem en plena consonància amb Greisch quan comenta que la noció de situació caracteritza el món del si mateix, és a dir, forma part del nostre ser-si-mateix, basant-se en les declaracions de Heidegger en les lliçons del semestre d’hivern de 1919/1920, *Grundprobleme der Phänomenologie (idem, GA 58, pàgs. 62-63)*. Cf. Greisch, J., *Ontologie et temporalité, op. cit.*, pàg. 302.

Aquesta visió corrobora el camí que porta en si l’experiència del sentit del ser en l’acompliment d’una existència pròpia, i per tant, la tesi que Adrián defensa, i que nosaltres mantenim, salvant les peculiaritats de la nostra experiència-qüestió, que l’experiència que ens subministra *Ser i temps* és una hermenèutica de si.

<sup>247</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 397.

correspon a l'apropiació del nostre ser si-mateix, realment vivim realitzant la nostra existència de forma pròpia, o sia, en la propietat de l'haver de ser i el *ser-sempre-meu*.<sup>248</sup> En conjunció amb això, doncs, al mateix temps comprovem com l'estat de resolució ens permet plenament la visió transparent de les característiques formals de la nostra existència, l'haver-de-ser i *ser-sempre-meu*.

Tot seguit, Heidegger ens fa veure com amb l'estat de resolució avancem en l'experimentació de la cura feta ja al llarg de l'experiència-qüestió. Perquè, realment, "*l'estat de resolució no és sinó el mode propi de la cura pel qual la cura es cuida i que sols és possible com a cura*".<sup>249</sup> Certament, amb l'experiència d'aquesta eminent obertura accedim concretament i originària a la cura, o sia, a la cura pròpia. I això no vol dir res més que el que hem dit amb anterioritat, estar resolt és la forma de ser pròpia o de ser si-mateix que, al seu torn, significa el mateix que tenir cura pròpiament. Veiem, doncs, altre cop<sup>250</sup> com el desenrotllament de l'experiència-qüestió, i això vol dir el camí en la recerca de l'experiència-resposta, suposa un aprofundiment a mode de concreció de la comprensió de l'estructura de la cura solidari a un increment de la comprensió de l'existència pròpia i, finalment, la seva realització en la forma de l'estat de resolució. Com expressa el filòsof alemany:

La interpretació existenciària de la comprensió de la crida com a estat de resolució fa veure la consciència com aquell mode de ser, tancat en el fons del *Dasein*, en el qual aquest –atestant el seu més propi poder-ser– fa possible per a si mateix la seva existència fàctica.<sup>251</sup>

Vist això, el fenomen de l'estat de resolució amb què testimoniem la nostra existència pròpia o el tenir cura pròpiament, significa de moment l'assoliment més alt en la comprensió del nostre ser i del ser. Sense dubte, ens trobem en aquest punt en un esglau molt rellevant de l'experiència-qüestió, puix que el nivell d'existència pròpia que hem assolit en l'estat de resolució significa la preparació d'un salt en l'avenç en l'acompliment de l'objectiu ontològic-fonamental de *Ser i temps*. La raó és clara: ens trobem en l'estat d'aclariment-comprensió més agut del nostre propi

<sup>248</sup> Així, doncs, som del parer de Ricoeur que, a pesar que els comentadors no ho han accentuat, la noció de resolució és el vincle capital de la fenomenologia hermenèutica de *Ser i temps*, atès, que al cap i a la fi, l'assoliment de l'existència pròpia necessita que testimoniem ònticament en la resolució l'àmbit existenciari. Cf. Ricoeur, P., *Temps et récit III: Le temps raconté*, Seuil, Paris, 1985, pàgs. 97-99.

<sup>249</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 398.

<sup>250</sup> Certament, el desenvolupament de l'experiència-qüestió és una dilucidació de la cura que som. Ara, en l'estat de resolució veiem que l'existència pròpia és la cura pròpia, és cura amb plenitud. Ara bé, anteriorment, ja al final de les meditacions de desenvolupament, tal esclariment, ens havia portat a descobrir la cura en un nivell notable. I des de l'inici de les meditacions de consumació, no estem fent res més que aprofundir en l'experiència de la cura. A grans trets, Heidegger ja ens informava de la unitat existència pròpia-cura pròpia (cf. 1.1.1, pàg. 415-416), que l'anticipar-nos a la mort és una concreció de la cura (cf. 1.1.3, pàg. 428) i com la consciència és la crida de la cura (cf. 1.2.2, pàg. 454-455); així com la unitat existència pròpia-consciència-crida de la cura (cf. 1.2.2, pàgs. 454-455).

<sup>251</sup> *Ibid.*

ser, i per tant, al mateix temps del ser. O sigui: la cura pròpia de l'estar resolt ens posa en condicions ja de penetrar en el mateix ser de la cura, la temporalitat, i alhora, en tant que aquesta és temps originari, en la temporareïtat, i des de i en les quals a l'accés a la desvelació del ser on acomplim l'experiència-resposta ontològica.

Aquest trànsit futur fluid des de l'estat de la resolució a la revelació del ser-temps protooriginari des de i en el temps originari, que no és res més que el trànsit comprensiu explícit del nostre ser al ser, Heidegger ja l'havia fonamentat, d'acord amb la nostra lectura, a les meditacions elementals. De forma a vegades explícita i d'altres implícita, compareixia el pla immanent de connexió entre el nostre ser i el ser en el si d'una unitat a la qual nosaltres hem denominat la "unitat de comprensió del ser". Tot i que també és cert, com hem comentat, que en molts passatges el pensador alemany omet tal relació essencial.<sup>252</sup>

Ara, en la conclusió d'aquesta meditació el nostre pensador de forma implícita torna a emfasitzar la transcendència del lligam íntim entre el nostre ser i el ser en l'experiència-resposta a la qüestió ontològica. Ho fa traient a la llum novament dos pilars fonamentals de l'experiència-qüestió que assenten les arrels en la "unitat de comprensió del ser". L'un, la connexió essencial entre la propietat de ser i l'aclariment de la comprensió del nostre ser, i l'altre, la comprensió del ser com a fonament possibilitant de l'aclariment de la comprensió del nostre ser.

Perquè sols quan aquest ens [nosaltres, el *Dasein*] s'hagi fet fenomènicament accessible en la seva propietat i integritat, la pregunta pel sentit del ser d'aquest ens, en l'existència de la qual va implicada necessàriament la comprensió del ser, haurà assolit un terreny que resisteixi tota prova.<sup>253</sup>

En aquest passatge doncs queda palès el vigor de la nostra interpretació. El vincle essencial entre la comprensió del nostre ser i del ser estintolat en la "unitat de comprensió dels ser" com a fonament de la viabilitat d'una experiència-resposta a la pregunta pel sentit del ser. Si tenim comprensió, malgrat que tèrbola, del sentit del nostre ser, és perquè quotidianament ja prèviament comprenem de forma fosca el sentit del ser, i al seu torn, gràcies a aquest, amb més originarietat ja disposem d'una comprensió fosca del ser. En darrer terme, doncs, és el ser com a sentit del ser que esdevé la guia determinant per tal que aclarim comprensivament el nostre ser accedint cada cop més netament al sentit del ser, i així a ell mateix, tot fent possible l'experiència-resposta de la revelació del ser.

Conseqüentment, l'estat de resolució representa una intensa transparència en la comprensió del nostre ser guiada-determinada pel ser, la qual ens atorga ja un nivell alt

---

<sup>252</sup> Cf., a títol comprensiu, III, 2.4, n. 579, pàg. 411.

<sup>253</sup> *Ibid.*, pàg. 399.

d'experiència-resposta que és la plataforma clau per avançar en seva la consumació. Amb això, se'ns fa avinent la guia determinant del ser en el curs de l'experiència-qüestió manifestat en tant que fosca comprensió del ser subjacent a la nostra comprensió del nostre ser, i com l'estat de resolució és, en el fons, la manifestació de l'esdevenir del ser a través de la qual el ser avança en la seva autocomprensió. O més concretament: com l'elecció lliure del voler-tenir-consciència duta a terme en l'estat de resolució forma part de l'autoesdevenir del ser.

Ara bé, de fet, encara no podem afirmar que haguem completat la mateixa experiència de l'estat de resolució. Ja que, si bé hem satisfet l'objectiu de la meditació de testimoniar el nostre poder-ser total i propi, ens cal encara constatar explícitament, tot i que se'ns ha revelat tàcitament, que el nostre poder-ser propi testimoniats plenament en l'estat de resolució és el ser-vers-la-mort comprès ontològicament amb anterioritat. Com ens diu Heidegger: "el ser-vers-la-mort en forma pròpia, que hem deduït existenciàriament, segueix essent, en tant que poder-ser-enter propi, un projecte purament existenciari al qual li falta el testimoniatge del *Dasein*".<sup>254</sup> Semblant testimoniatge, que farem patent en la propera meditació, ens permetrà, finalment, comprendre plenament i consumir l'estat de resolució, amb la qual cosa sòlidament assolirem el poder-ser propi de ser-vers-la-mort diàfan al nostre si-mateix.

---

<sup>254</sup> *Ibid.*

### 1.3.2

#### Meditació 10: L'estat de resolució-avançador i el si-mateix<sup>255</sup>

A nivell general, podem discernir tres objectius d'aquesta meditació. Primer de tot, Heidegger es consagra a que puguem experimentar com el mode propi de ser-vers-la-mort està present essencialment en el poder-ser propi de l'estat de resolució, i d'aquesta manera patentitzar com aquest mode de ser és l'estat de resolució-avançador<sup>256</sup> [*vorlaufende Entschlossenheit*]. A continuació, i en funció d'aquest assoliment, és necessari que visualitzem la fonamentació ontològica de l'estat de resolució-avançador. Finalment, hem de considerar el si-mateix que hem transparentat gràcies a l'estat de resolució-avançador i que ha de servir d'antesala de la descoberta futura de la temporalitat.

Tocant al primer objectiu, abans que res hem de tenir clar que l'estat de resolució-avançador no és un fenomen independent que resulta *a posteriori* d'una experiència anterior, l'estat de resolució. En veritat, l'estat de resolució porta en si ja l'estat de resolució-avançador, de manera que, per dir-ho així, l'estat de resolució sols és resolució en tant que té el caràcter d'avançament. Tal com expressa el pensador alemany: "l'estat de resolució sols arriba a ser pròpiament el que ell pot ser, quan és un comprensiu ser-vers-la-fi, és a dir, un avançar-se a la mort".<sup>257</sup> El que succeeix, però, és que per a nosaltres encara és un pèl fosca semblant relació perquè encara no hem experimentat l'enllaçament essencial [*Zusammenschweissen*] del poder-ser propi experimentat en l'estat de resolució i de l'avançar-se a la mort del ser-vers-la-mort, o sia, de l'estat de resolució i l'avançar-se.<sup>258</sup>

Aquesta connexió no pot ser externa, sinó pouada des del nostre ser a través del testimoniatge

---

<sup>255</sup> Aquesta desena meditació comprèn els paràgrafs 61-64 (*ibid.*, pàgs. 400-428).

<sup>256</sup> Nosaltres, en coherència amb les nostres opcions terminològiques traduïm *vorlaufend Entschlossenheit* per "estat de resolució-avançador", atès que amb el terme alemany Heidegger es refereix a l'estat en què existim pròpiament avançant-nos a la possibilitat de la mort, essent-vers-la-mort. El guionet l'usem per remarcar la unitat indissociable entre l'estat de propietat i la mort a la qual ens avancem. Fem nostra la remarca de Sallis a propòsit de la seva crítica a la traducció de Macquarrie i Robinson com a "anticipatory resoluteness", tot i que creiem que "anticipador", si anem amb compte, a l'igual que amb "avançador", també és acceptable (*cf.* Sallis, J., *Echoes. After Heidegger*, *op. cit.*, n. 16, pàg. 55). En aquest sentit, com apunta Sallis, hem de guardar-nos de no comprendre el caràcter "anticipador" o "avançador", i això Rivera també ho puntualitza clarament (Rivera, J. E., "Notas del traductor", *op. cit.*, pàg. 485), com un anticipar, avançar-nos o esperar que tendeix a una actualització del possible que obviaria la significació que Heidegger vol donar-li a *Vorlaufen* com a un comportament referit a la possibilitat en tant que possibilitat: possibilitat pura de ser. D'altra banda, no podem deixar de comentar la incoherència que trobem, i a més sense cap mena d'explicació, en la traducció de Rivera de *vorlaufend Entschlossenheit* per "resolució precursora", quan en una nota de traducció referent a *vorlaufen* assenyalava que aquest terme no era escaient traduir-lo per "precursar" (*cf.* 1.1.5, n. 91, pàg. 436).

<sup>257</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 405.

<sup>258</sup> Adrián expressa amb claredat la situació problemàtica que cal clarificar en aquests moments en una sèrie de qüestions: "¿Fins a quin punt condueix la resolució al ser-vers-la-mort? El problema que subjau a aquest complexa terminologia no és un altre que el de com pensar conjuntament el fenomen de la resolució i el de l'avançament a la mort; o si es prefereix d'una altra manera, ¿com pensar a fons l'encreuament entre la dimensió existencial i la dimensió existenciària?, ¿com pensar fins al final la relació d'allò ontic i allò ontològic?" (Adrián, J., *Guía de lectura de Ser y tiempo* (vol. 2), *op. cit.*, pàg. 69).

de l'estat de resolució, a partir, doncs, de l'existència pròpia.

Un enllaç extern d'ambdós fenòmens [l'estat de resolució i l'avançar-se] s'exclou per si mateix. Sols queda, com a únic camí metodològicament possible, partir del fenomen de l'estat de resolució testimoniats en la seva possibilitat existencial, i preguntar: l'estat de resolució mateixa, en la tendència existencial més pròpia del seu ser, ¿no apunta tal vegada cap a l'estat de resolució-avançador com cap a la seva més pròpia i autèntica possibilitat?<sup>259</sup>

Així doncs, l'experiència de l'estat de resolució-avançador és el resultat de comprendre que el mode propi de ser-vers-la-mort en què ens avancem a la mort es manifesta en l'acte existentiu de l'estat de resolució. Ara bé, Heidegger afirma que per a comprendre això, cal que, en l'estat de resolució, aquest estat mateix sigui “pensat fins al final” [*zu Ende gedacht*], això és, fins al seu fons. Llavors, en arribar, per dir-ho així, al fons en què finalitza el nostre estat-resolt, ha de sortir a la llum la fi ontològica: el mateix ser-vers-la-fi. Aquest pensar profund, però, que a hores d'ara ja sabem que no depèn d'una planificació voluntària, es desplega des de la situació-límit que ens ha provocat *Ser i temps* en submergir-nos en una experiència del nostre ser cada cop més profunda, la qual finalment ha desembocat en l'estat de resolució. Certament, sols hi ha resolució quan ens trobem en una situació crítica existencial,<sup>260</sup> la qual és fruit de la maduració de la crisi comprensiva gestada al llarg del trajecte meditatiu. Aleshores arribem al pic de l'angoixa que ens revela la mort<sup>261</sup> i alhora observem clarament del lligam essencial entre l'angoixa i la mort.<sup>262</sup>

Per tant, en la radicalització de l'estat de resolució en l'extremesa de l'angoixa de la situació-límit se'ns revela des del nostre ser de forma certa que en l'estat de resolució està realment implicat l'avançar-se a la mort.<sup>263</sup> Veiem que l'estat de resolució-avançador és una modificació existencial que permet un ser-vers-la-fi. En efecte, “la nihilitat que travessa originàriament el ser del *Dasein* d'un extrem a un altre dominant-lo, se li revela a ell mateix en la forma pròpia de ser-vers-la-mort”.<sup>264</sup> Al fons de l'estat de resolució experimentem la mort com

<sup>259</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 400 [claudàtors de l'autor].

<sup>260</sup> Convenim totalment amb la tesi defensada per Blattner que cal comprendre l'existència pròpia com el producte d'una resposta a una crisi existencial i que “les dues condicions crítiques [*crisis-like*] a les quals Heidegger es refereix són l'angoixa i la mort” (Blattner, W. D., “Authenticity and resolutness”, *op. cit.*, pàg. 324).

<sup>261</sup> Aquesta radicalització comprensiva de la mort, que al nostre parer, en el si d'una crisi existencial, permet l'efectuació de la resolució i així l'apropiació del si-mateix, està basada en la interpretació de Blattner. Cf. Blattner, W. D., “The concept of death in *Being and time*”, *op. cit.*, pàgs. 49-70.

<sup>262</sup> Com expressa Blattner: “l'angoixa i la mort són, de fet, dues facetes de la mateixa condició existencial bàsica” (Blattner, W. D., “Authenticity and resolutness”, *op. cit.*, pàg. 324).

<sup>263</sup> D'acord amb això, discrepem de Rodríguez que, tot i que l'estat de resolució-avançador no sigui el resultat d'una anàlisi fenomenològica de la resolució, això necessàriament no significa que siguin “més aviat implicacions conceptuales les que estableixen la presència de l'avançament de la mort en l'acte existentiu de la resolució” (Rodríguez, R., “El poder ser entero del *Dasein* y la temporalidad como sentido ontológico del cuidado (§§61-66)”, a: Rodríguez R. (ed.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger...*, *op. cit.*, pàg. 308 [subratllat de l'autor].

<sup>264</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 406.

una situació-límit,<sup>265</sup> naturalment no com l'acabament de la nostra vida, sinó com una forma de ser en què se'ns interromp la comprensió per raó que som incapaços de projectar-nos en possibilitats de ser.<sup>266</sup> Aleshores, constatem netament el lligam indissociable entre l'estat de resolució i el ser-vers-la-mort, atès que en aquell estat ens confrontem de forma anticipant amb la pròpia mort, experimentant-la com un fi-límit de la nostra existència en no poder realitzar el nostre poder-ser. En tal angoixant incapacitat de ser, enfront la mort, ens encertim de la finitud i contingència del nostre poder-ser. A la llum de la nuesa de l'existència a la qual ens trasllada la mort, enfront del nostre pur haver-de-ser i *ser- sempre-meu*, les possibilitats de ser no deixen de ser res més que possibilitats amarades de no-res. En aquest sentit, se'ns fa avinent que hem-de-ser, sigui com sigui, pròpiament o impròpia, i que tot poder-ser que realitzem fent efectiva la nostra existència com haver-de-ser, implica no poder-ser moltes altres coses i, fins i tot, que aquest poder-ser és una possibilitat, podria no ser.

Dit altrament, en l'extrema angoixa de la mort, en la incapacitat de projectar-nos en poder-ser, tant el món que ens envolta com les nostres possibilitats de ser ens són indiferents i irrellevants per mor de la seva incomprendibilitat. Els significats difosos i repetits lligats als ens del "món" que són considerats els vertaders per la interpretació pública de l'un, ja no ens serveixen per definir-nos i orientar-nos en l'acció. D'aquí que immersos en la nihilitat de la nostra culpabilitat esguardem la nuesa de la nostra existència curulla de nul·lilitat i quedem isolats en nosaltres-mateixos tot singularitzant-nos. Llavors ens "exiliem",<sup>267</sup> ens fem càrrec de la mort com a possibilitat tot essent no-res, ja que res definit a mode d'ens està en el nostre àmbit d'interès, tan sols el nostre ser-en-el-món, el ser no-res. Precisament, tal situació incòmode en l'àmbit de la no-significació de la nihilitat essencial del nostre ser en què estem resolts avançant-nos a la mort, és evitada justament per la interpretació pública de l'un, entenent la mort com a decés i que

---

<sup>265</sup> Heidegger, com indica en una nota a peu de pàgina a *Ser i temps* (GA 2, nota 2, pàg. 331), deu el concepte de "situació-límit" a Karl Jaspers, concretament a la seva *Psychologie der Weltanschauungen* (cf. Jaspers, K., *La psicologia de las concepciones del mundo*, Biblioteca Hispánica de Filosofía, Gredos, Madrid, 1967, pàgs. 340-354). Fonamentalment, dos són els deutes. D'una banda, el tractament de la mort com una situació-límit, com un fenomen que ens confronta d'una forma tensa amb els límits de la nostra existència, donant lloc a una forma de desassossec (que en Jaspers serà una espècie de sofriment, mentre que en Heidegger, l'angoixa). D'altra banda, el fet que la mort marca els límits de la nostra existència, malgrat que per a Heidegger en comptes d'entendre la mort com a final de la vida la concep com a poder-ser final del *Dasein*. Tanmateix, ambdós pensadors tenen en comú que consideren que la mort té un rol clau en el desenvolupament d'una ontologia de l'existència humana per raó que revela els límits que defineixen la nostra existència. Per a una explicació de l'apropiació i reestructuració que fa Heidegger del concepte de "situació-límit" encunyat per Jaspers, cf. Blattner, W. D., "Heidegger's Debt to Jasper's Concept of the Limit-Situation", a: Olson A. M. (ed.), *Heidegger and Jaspers*, Temple University Press, Philadelphia, 1993, pàgs. 153-165.

<sup>266</sup> Assumim plenament la coherent, sagaç i vivaç interpretació de la mort de Blattner. Segons aquest intèrpret, la mort "més aviat, és la incapacitat [*inability*] de projectar-se un mateix cap endavant en alguna forma de ser *Dasein*". (Blattner, W. D., "The concept of death in *Being and time*", *op. cit.*, pàg. 63). Ja havíem anunciat per finalitats preliminars aquesta interpretació de la mort com a situació-límit a la tercera meditació de consumació (cf. I.1.3, n. 59 i 62, pàg. 427).

<sup>267</sup> En sintonia amb la idea de la mort de Blattner, ens sembla molt il·lustrativa la metàfora de l'exili que empra Sallis per tal de descriure l'experiència de la mort (cf. Sallis, J., *Echoes. After Heidegger*, *op. cit.*, pàgs. 126-130).

“procura d’aquesta manera un *permanent aquietament respecte de la mort*”.<sup>268</sup> Llavors deixem de tenir coratge per l’angoixa, amagant i fugint l’angoixa que som, transformant l’angoixa en por, la mort en decés.

D’acord amb això, acarats a la mort com a situació-límit s’esvaeix totalment la possibilitat de confondre l’estat de resolució-avançador amb una veneració a la mort. I és que sols és possible representar-nos mentalment la mort, sigui quina sigui la manera, a costa d’ocultar-la, talment com fem en el nostre viure quotidià. D’aquí que projectant-nos de forma anticipada sobre la mort experimentem la coincidència del ser i el no-ser,<sup>269</sup> i amb això que allò que ens pertany més pròpiament a la nostra existència és al mateix temps la màxima alteritat. No tenim més remei, doncs, tot amarats de no-res en el més fons del nostre ser, d’assumir la nihilitat del nostre mateix ser. Acceptem la nostra condició humana, del fet que viure implica haver de fer alguna cosa amb nosaltres mateixos tot sotmesos a limitacions infranquejables. En primer lloc, que la nostra vida la construïm des de la facticitat de l’un que som ja; en segon lloc, que les nostres opcions vitals elegides exclouen irremeiablement altres formes de vida alternatives, i finalment, que en qualsevol moment el nostre projecte de vida pot arribar a la seva fi.

Així les coses, l’estat de resolució és ja en si un propi ser-vers-la-mort: una modalitat existencial del ser-vers-la-mort. En resoldre’ns, tot comprenent obedientment la crida de la nostra consciència, “pensem en la mort” de forma pròpia i obrim el nostre ser fins al final,<sup>270</sup> o sia, tenim accés al nostre ser-culpable com a permanent, i així també alhora existencialment al més propi poder-ser culpable. Com expressa Heidegger: “Sols l’estat de resolució-avançador comprèn *de forma pròpia i íntegra*, és a dir, *originària*, el poder-ser-culpable”.<sup>271</sup> I això vol dir que hem desplegat resoltent-nos el ser-vers-la-mort (des de ja, però, una comprensió ontològica del ser-vers-la-mort) en la nostra existència fàctica, la qual cosa ens fa manifest existencialment el fonament negatiu del nostre no-res, l’absolut no-res que ens constitueix essencialment.

Segons això, “l’estat de resolució-avançador no és una escapatòria que hagi estat inventada per a ‘sobreposar-se’ a la mort”.<sup>272</sup> Sí que és veritat, que naturalment no podem ni és

---

<sup>268</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 337.

<sup>269</sup> Com expressa Sallis, des del fil de la seva metàfora de l’exili: “Es veu, llavors, que la coincidència del ser i del no-ser, inscrit en l’anàlisi de la mort des de l’inici, fins i tot, en un sentit, produint aquella anàlisi, es reinscriu al final de l’anàlisi com la coincidència de la propietat [*ownmost*] i l’alteritat [*othermost*]. *Dasein seria no-res*, seria *si-mateix* en ser *altre*, la propietat i l’alteritat, tornant a casa en exili [*homecoming in exile*]” (Sallis, J., *Echoes. After Heidegger, op. cit.*, pàg. 130).

<sup>270</sup> En efecte, “[...] la crida de la consciència passa per alt tota ‘mundana’ consideració i capacitat del *Dasein*. Inexorablement aïlla al *Dasein* en el seu poder-ser-culpable, prenent que ho sigui en forma pròpia” (Heidegger, M., GA 2, pàg. 406). Segons Vezin, aquí es veu clarament la diferència entre l’imperatiu categòric (Kant) i el ser pendent del *Dasein*: el deure en sentit kantianista és ‘pràctic’ (=moral), obliga a fer-lo; el deure [*Schuld*] en sentit heideggerià és ontològic-existencial: apel·la a ser (*cf.* Vezin, F., “Notes”, *op. cit.*, pàg. 574).

<sup>271</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 406.

<sup>272</sup> *Ibid.*, pàg. 410.



possible demostrar a nivell teòric aquesta transformació existenciària, pel fet que, en darrer terme, la demostrabilitat sols es realitzable en l'esfera de la comprensió impròpia quotidiana que precisament no pot accedir a aquesta experiència. Així doncs, constatem que l'estat de resolució no podria irrompre, i això vol dir que no podria haver-hi resolució que la desencadenés, si no estigues present el ser-vers-la-mort que hi correspon necessàriament, com tampoc el ser-vers-la-mort no podria desplegar-se en concreció en el nostre comportament existencial sense l'estat de resolució. En definitiva, l'estat de resolució-avançador és el poder-ser propi amb el qual escoltem-comprenem pròpiament allò al qual ens crida la consciència: a avançar-nos a l'estranyesa de la mort inherent al ser-culpable que constitueix el nostre si-mateix.

A més, aquest avançar-nos a la mort estant resolt s'efectua amb plena llibertat i ens la desenvolupa. De fet, és el comportament lliure en què s'expressa concretament l'elecció originària del voler-tenir-consciència. Com diu Heidegger:

L'avançar-se esdevenint lliure *per* la pròpia mort allibera de l'estat perdut entre les fortuïtes possibilitats que es precipiten sobre nosaltres, i ens fa comprendre i elegir per primer cop en forma pròpia les possibilitats fàctiques que estan anteposades a la possibilitat insuperable.<sup>273</sup>

En efecte, quan ens avancem a la mort resolt elegim de forma lliure l'elecció, de manera que així ens elegim a nosaltres-mateixos. Llavors ens alliberem de l'esclavitud de la pèrdua de l'un, en la qual el nostre poder-ser no és propi perquè és el que ens ve a parar d'esma per la força de l'un, i fem propi, elegint elegir, el poder-ser que realitzem. I recordem, aquest lliure elegir no té res a veure amb un decidir convencional, sinó en un obrir-nos a la mort<sup>274</sup> gràcies al qual alliberem la possibilitat de disposar-nos a ser nosaltres-mateixos lluny de l'estranyament públic de la mort. En aquest sentit, no som lliures en el sentit que decidim, sinó pel fet que sortim, essent si-mateix, de la clausura del nostre ser en la interpretació pública. Aleshores ens reapropriem de nosaltres mateixos, del nostre si-mateix que abans estava en mans o sota el domini de l'un, del gran altre anònim i col·lectiu. I així fem transparent existencialment el que som purament: haver-de-ser i *ser-sempr-meu*. Això perquè, en darrera instància, en l'estat de resolució-avançador ens anticipem a la mort i aquesta és la condició ontològica de l'apropiar-se, és a dir, del poder-ser si-mateix. Ens fa veure les nostres possibilitats de ser com a possibilitats, i els treu el seu halo de necessitat revelant la contingència radical i vulnerabilitat de la nostra vida, i d'aquesta forma, carreguem amb la responsabilitat última del nostre ser-llançat. En conclusió, en la situació-límit

---

<sup>273</sup> *Ibid.*, pàg. 350.

<sup>274</sup> Com aclareix Sanguinetti, el terme "llibertat" és elegit per Heidegger des de l'òptica d'una "llibertat de coacció" (*libertas a coactione*) i no d'una "llibertat d'elecció" (*libertas arbitri*). Cf. Sanguinetti, G. C., "Muerte y libertad en Martin Heidegger", *op. cit.*, pàg. 16.

de l'estat de resolució ens trobem plenament angoixats per la certesa indeterminada de la mort, la qual cosa ens permet aprehendre la nihilitat i contingència constitutiva del nostre ser.

A més a més, Heidegger incideix en el fet que en l'estat de resolució-avançador, no sols reconeixem la nostra finitud i culpabilitat, sinó que ens n'encertim existenciàriament. Certament, “amb el fenomen de l'estat de resolució hem estat duts davant de la *veritat* originària de l'existència”,<sup>275</sup> la qual exigeix un estar-cert d'allò al qual ens obre la mateixa resolució. Això es palesa amb el fet que no tenim cap dubte que vivint estem permanentment limitats fàcticament i alhora oberts a l'amenaçant irresolució constitutiva del nostre ser. Ens és net, llavors, que “la irresolució, en tant que possibilitat permanent del *Dasein*, és *concomitantment certa* [*mitgewiss*]”.<sup>276</sup> Conseqüentment, des d'aquest saber lligat a la indeterminació existencial, l'estat de resolució no implica existir cenyit a regles inflexibles i insensibles a la situació vital, al revés, reclama un comportament propi, original i creatiu dut a terme en funció de les circumstàncies i obert a la possibilitat de revocació [*Zürücknahme*], i fins i tot, no immunes a ser conscients en ella que a vegades ens perdem en la irresolució. Perquè, al cap i a la fi, malgrat ens resoem, sempre, i a això som sensibles en l'estat de resolució, podem caure en la pèrdua irresoluta de l'un que constantment amenaça des del fons del nostre ser. Segons això, sols així, en la situació *lliure i oberta*, som lliures. Tal llibertat ens confereix un major espai de joc, més espai de maniobra, ja que ens allibera de les constriccions de la normativitat pública de l'un i expandeix el rang de les nostres possibilitats existencials, obrint-nos a perspectives d'una vida cada vegada més original i rica.

Avançant més en la meditació, Heidegger, com ja ha fet altres vegades, ens recorda que el propòsit últim de l'experiència que estem vivint és perfer una ontologia fonamental. Per la qual cosa, aquest avenç en la investigació ontològica del nostre ser (ontologia del *Dasein*) en l'efectuació de l'existència pròpia en base a l'experiència de la mort i la consciència en l'estat de resolució<sup>277</sup> no és suficient. Encara ens caldrà aprofundir més en el ser del nostre ser, des de l'experiència-qüestió ja feta, a fi que se'ns reveli el ser amb plena nitidesa. Nogensmenys, el que no és pot negar és que l'experiència del sentit del ser s'ha intensificat més en base a l'increment de coneixement originari del nostre ser que hem realitzat. De fet, concretament el nostre més propi ser-culpable, la nihilitat del nostre ser, l'hem viscut intensament a nivell fàctic, per la qual cosa hem avançat més en la visualització del no-res essencial del ser, i amb això, en l'accés

---

<sup>275</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 407.

<sup>276</sup> *Ibid.*, pàg. 408.

<sup>277</sup> A partir d'ara, si no s'indica el contrari, ens referirem a l'“estat de resolució-avançador”, a fi de no ser massa llargs, amb “estat de resolució”; però amb el benentès que ens referim a l'estat de resolució completat com a encloent la nostra experimentació de l'avançament a la mort. De fet, recordem, com ja deia Heidegger: “Sols en tant que estat de resolució-avançador, la resolució és entera i pròpiament allò que ella pot ser” (*ibid.*, pàg. 409).

descobridor del ser. O altrament dit, en incrementar la comprensió del nostre ser tot accedint des de la nostra existència òntica al fons de no-res i finit essencial al nostre ser (sentit del nostre ser), solidàriament hem tingut més claredat sobre la comprensió del ser (sentit del ser), aproximant-nos una mica més al no-res essencial del ser (experiència del ser).

Arribats aquí, constrets per l'exigència hermenèutica-fenomenològica que siguin els mateixos fenòmens provinents de la vida fàctica els que facin visible les anàlisis ontològiques, de manera que així fem front a experiència teòriques artificials, constatem com la interpretació ontològica es funda en el comportament òntic de la resolució. Que cap manera les anàlisis poden decidir per endavant el que manifesta l'estat de resolució, com tampoc l'elaboració d'hipòtesis inventives sobre aquesta. Com ens indica Heidegger: "Però ¿a què es resol el *Dasein* en l'estat de resolució ? ¿A què podrà resoldre's? La resposta *sols* pot ser donada per la resolució mateixa".<sup>278</sup> En efecte, l'experiència del nostre ser s'efectua en l'experiència que ens ofereix l'estat de resolució mateixa. Ara bé, el pensador de la Selva Negra ens alerta que justament aquesta preeminència de l'estat de resolució altera la relació entre allò òntic i ontològic, ja que si fins ara les anàlisis estaven conduïdes ontològicament, ara el pes fonamental recau en allò òntic i, a més, se li assigna un rol vital, esfondrant-se explícitament l'aparent separació entre l'àmbit ontològic i òntic.<sup>279</sup> Dit diferentment: l'estat de resolució no sols ens serveix per a verificar el que abans hem experimentat ontològicament, sinó que és en el nostre comportament resolt que se'ns fa visible amb plenitud la totalitat del nostre ser sobre la qual havíem fet una anàlisi prèvia a manera ontològica.

D'acord amb això, Heidegger ens condueix a fer una sèrie de reflexions metodològiques<sup>280</sup> sobre la "situació hermenèutica" a la qual ens obre precisament l'estat de resolució.<sup>281</sup> En concret, a considerar l'adequació metodològica de l'estat de resolució, o sia, la idoneïtat que l'òntic sigui la via d'accés clar a allò ontològic. El primer pas és reconèixer sense

---

<sup>278</sup> *Ibid.*, pàg. 395.

<sup>279</sup> Rodríguez subratlla com el caràcter òntic de l'estat de resolució-avançador suposa el trencament de la distinció entre l'ontològic-existenciari i l'òntic-existentu que articulava l'anàlisi ontològica fins ara. En paraules d'aquest intèrpret espanyol: "Allò específicament innovador que representa l'estat de resolució-avançador per al curs de la investigació és que, en certa manera, altera la relació entre allò òntic i l'ontològic" (Rodríguez, R., "El poder ser entero del *Dasein* y la temporalidad como sentido ontológico del cuidado (§§61-66)", *op. cit.*, pàg. 312; *cf.* també pàg. 311).

<sup>280</sup> Com de forma lúcida comenta Rodríguez, la clau de la reflexió metodològica rau en fer-se càrrec de la dificultat fenomenològica que comporta l'esforç hermenèutic de l'experiència ontològica de *Ser i temps*. *Cf. ibid.*, pàg. 315.

<sup>281</sup> Compartim amb Greisch que el paràgraf 63 pot ser reputat com un "petit discurs del mètode hermenèutic", atès que la metodologia idiosincràtica de la fenomenologia hermenèutica va precisant-se i adquirint més importància a fi de descobrir la temporalitat, el fenomen per excel·lència (*cf.* Greisch, J., *Ontologie et temporalité*, *op. cit.*, pàg. 306). En la mateixa línia, Rodríguez destaca que en aquest paràgraf té lloc la reflexió, quasi l'única en el text, sobre la forma metòdica precisa en què s'ha portat a terme el descobriment de l'enteresa del *Dasein*. Amb això completa l'experiència metodològica del paràgraf setè en dos sentits: un, du a terme una exposició metodològica més concreta en base a la investigació efectiva realitzada; dos, fa una exposició de moment hermenèutica del mètode, la qual havia estat descuidat en el paràgraf setè. *Cf.* Rodríguez, R., "El poder ser entero del *Dasein* y la temporalidad como sentido ontológico del cuidado (§§61-66)", *op. cit.*, pàg. 313.

embuts que l'estat de resolució-avançador és un supòsit, que la nostra experiència ontològica és basa en el suposició de l'existència d'un comportament òntic especial, d'un "ideal fàctic del *Dasein*".

¿Però no hi ha tal vegada sota d'aquesta interpretació ontològica de l'existència del *Dasein* una determinada concepció òntica del mode propi d'existir, un ideal fàctic del *Dasein*? Efectivament és així.<sup>282</sup>

Com ara veurem, no obstant, aquesta ideal no tindrà res d'arbitrari, ja que arrela en el nostre ser mateix. De fet, l'estat de resolució se'ns ha de mostrar com una explicitació existencial de la caracterització formal preontològica de l'existència, i per tant, en continuïtat evolutiva amb l'anàlisi ontològica realitzada des del començ. Lligat a això, també Heidegger reemprèn la defensa de la inadequació de l'acusació de circularitat viciosa estintolada en una suposada i no fonamentada idea d'existència.

D'entrada, no podem perdre de vista que l'estat de resolució és el comportament en què realitzem amb la direcció segura i apropiada la violència interpretativa ontològica.<sup>283</sup> És cert que degut al caràcter revelador i dissimulant de la nostra comprensió preontològica quotidiana és justificat el caràcter *violent* [*Charakter einer Gewaltsamkeit*] d'aquest acarament comprensiu amb la nostra l'autocomprensió en tant que un, per bé que estem desproveïts de guia ferma i d'aquesta forma a disposició de moltes possibilitats diverses d'interpretació. D'aquí que la metodologia de la nostra experiència contínuament s'ha estintolat en la necessitat que la nostra anàlisi deixés de banda els fenòmens òntics resultants de la comprensió immediata i regular de nosaltres mateixos a fi d'interpretar-los a la cerca del seu sentit. En mots de Heidegger: "El descobriment del ser originari del *Dasein* ha de *conquerir-se* per aquest anant en contra de la tendència interpretativa òntica-ontològica pròpia de la caiguda".<sup>284</sup> Justament amb l'estat de

<sup>282</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 411.

<sup>283</sup> Certament, això és un motiu central per a Adrián per la seva defensa que l'hermenèutica de la quotidianitat de la 1a secció és rellevada en la 2a secció per una hermenèutica de si, on, a fi d'arrencar les estructures ontològiques als fenòmens a través del punt de partida òntic caldrà "per una part, una violència interpretativa i, per l'altra una violència lingüística que es mostra en l'exploració terminològica en la qual s'embarca Heidegger per a descriure fenòmens nous, sense recaure en la terminologia filosòfica tradicional" (Adrián, J., *Guía de lectura de Ser y tiempo*, *op. cit.*, pàg. 75; també *cf.*, tocant al caràcter violent de la interpretació ontològica, pàgs. 76-79). No obstant, seguint la nostra opinió, malgrat que defensem que la nostra experiència comença amb radicalitat, i alhora amb innovació lingüística, un cop ens adonem que el ser del cura no és prou originari, som del parer que ja en el trajecte d'experiència que ens ha portat fins adonar-nos que el nostre ser és cura ja estem endinsant-nos progressivament en la dimensió originària del nostre ser (les conclusions al final de les meditacions de desenvolupament són un reflex clar d'aquesta tesi, *cf.* III, 2.4, pàgs. 397-398). D'aquí que, repetim, no acceptem aquesta línia divisòria tan contundent hermenèutica quotidiana (1a secció)/hermenèutica de si (2a secció). D'altra banda, sobre les conseqüències a nivell de mètode del tarannà virulent de la interpretació ontològica, *cf.* Rodríguez, R., "Ser y tiempo, 2.ª secció, capítulo 3: el poder ser entero del *Dasein* y la temporalidad como sentido ontológico del cuidado (§§61-66)", a: Santiesteban L. C. (coord.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario...*, *op. cit.*, pàgs. 446-450.

<sup>284</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 412.

resolució dissolem aquesta desorientació perquè ens faculta un accés transparent al nostre ser, tot fent-nos visible el ser del qual en som una realització.

Però, un cop dit això, la qüestió fonamental és la justificació de la “tria” de l’estat de resolució com a mode d’accés assenyalat al ser.<sup>285</sup> I aquesta resposta sols pot ser fenomenològica, no pot valer-se del que ens aportin altres experiències externes sobre la seva peculiaritat, sinó que hem de constatar com el mateix estat de resolució és el que, diguem-ne, s’autojustifica; altrament dit: que nosaltres mateixos en resoldre’ns hem de tenir l’experiència que ens trobem certament en la via d’accés distingida al ser. Heidegger exposa en dos arguments com l’estat de resolució mateix ens encerteix sobre la seva idoneïtat ontològica. En primer lloc, en la mesura que resolent-nos ens avancem a la mort entesa essencialment, i per tant davant la possibilitat en quant a possibilitat de ser, se’ns constata la seva funció purament ontològica. En segon lloc, l’argumentació l’encamina cap a la seguretat si el que revela la interpretació de l’estat de resolució acorda amb l’experimentat, la qual cosa implica l’adequació al fenomen interpretat de la *pre-visió* que lidera la nostra anàlisi ontològica: la idea d’existència, i per tant, la fonamentació d’aquesta.

¿No està tot il·luminat, si bé crepuscularment, per la llum d’una idea “prèviament suposada” d’existència? ¿D’on rep ella la seva justificació? El primer projecte que apuntava cap a ella, ¿mancava potser de direcció? De cap manera.<sup>286</sup>

En aquest sentit, Heidegger torna a remuntar la fonamentació de l’experiència ontològica a la nostra comprensió inicial i preontològica de l’existència. En veritat, l’estat resolució és l’expressió existencial del poder-ser propi perquè en ell es concreta existencialment la idea d’existència experimentada a manera formal-ontològica<sup>287</sup> que ens ha guiat en l’experiència expressa del nostre ser comprensiu: el lligam essencial entre el nostre ser i el ser que es reflecteix en la concepció de l’existir com a haver-de-ser i *ser- sempre-meu*. En vista d’això, l’estat de resolució no és ni molt menys un invent desvinculat del nostre trajecte anterior, sinó el fenomen a través del qual nosaltres, existint pròpiament, corroborem concretament de manera radical l’existència compresa en la seva puresa ja alliberada de la tergiversació existencial de la impropietat quotidiana.

Naturalment, la suposició de l’existència fa que Heidegger reempregui la problemàtica a

---

<sup>285</sup> Seguim la convicció de Rodríguez, l’interès de l’anàlisi ontològica en aquest moments recau en l’estat de resolució-avançador, i en concret, en l’intent per part de Heidegger que ens adonem que semblant estat es justifica a si mateix en la seva capacitat de donar-nos accés a la totalitat del nostre ser. Cf. Rodríguez, R., “El poder ser entero del *Dasein* y la temporalidad como sentido ontológico del cuidado (§§61-66)”, *op. cit.*, pàg. 312; a més, *cf.* pàg. 317.

<sup>286</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 415.

<sup>287</sup> A la segona meditació de l’etapa de desenvolupament, la idea formal d’existència està expressada completament com a haver-de-ser i *ser- sempre-meu* (*cf.* III, 1.1.2, pàgs. 266-269) en base a la més primitiva i vasta definició provinent de la cinquena meditació elemental (*cf.* II, 1.5, pàgs. 180-182).

l'entorn de la circularitat de la comprensió.<sup>288</sup> És evident, atenent el procediment seguit al fil de *Ser i temps*, que existeix una experiència en cercle. Hem suposat la idea d'existència com a guia d'anàlisi dels comportaments existencials i hem establert que el ser és existència. Un cercle que afecta igualment a la relació de l'òntic i l'ontològic: des de l'assumpció d'una idea de ser hem analitzat el nivell òntic amb ella, i aquest, a través del poder-ser òntic de l'estat de resolució, ens ha revelat l'existència inicialment suposada. Així que allò òntic suposa l'ontològic, i l'ontològic suposa allò òntic. Ara bé, i consolidant el que ja havia dit al paràgraf 32, el cercle no és lògic, sinó hermenèutic. La comprensió resultant que ens aporta l'estat de resolució no és cap demostració, sinó una explicació, en la qual en comptes de deduir lògicament el que se'ns mostra al final del suposat al principi, el que hem fet és que aquest darrer s'aclareixi i arribi a un nivell de comprensió superior al de l'inici.

La clau doncs es troba en el fet que sempre partim d'un cert nivell de comprensió de l'existència i del ser que és omesa pels objectors del cercle. Aquests desconeixen que som éssers comprensius, que la comprensió és un mode fonamental del nostre ser i no una capacitat que en fem ús accidentalment. Amb aquesta explicació Heidegger no lliga tan sols la crítica del cercle a la reflexió teòrica-lògica, sinó a la dimensió existencial de la caiguda de l'un en la qual sota la ignorància de les nostres arrels ontològiques som incapaços d'obrir-nos al poder-ser propi de l'estat de resolució. En canvi, l'experiència de la circularitat hermenèutica des del si-mateix resolt, productiva i constitutiva de la nostra existència, s'encamina "a saltar d'un mode originari i ple doncs aquest 'cercle', per assegurar-se, des del començament de l'anàlisi del *Dasein*, la plena visió del caràcter 'circular' d'aquest".<sup>289</sup>

Així les coses, veiem com amb aquestes consideracions de caire metodològic el filòsof alemany emfasitza que l'estat de resolució és la via per a culminar l'experiència ontològica. Això, bàsicament, perquè aquest comportament existencial resulta del seguiment metòdic que la idea anticipada d'existència inicial procedeixi contínuament de la nostra pròpia autocomprensió de l'existència, de manera que s'eviti l'arbitrarietat.<sup>290</sup> En efecte, la idea formal d'existència que lidera des de l'inici la nostra experiència garanteix la viabilitat de l'avenç ontològic evitant les deformacions i dissimulacions de la comprensió immediata quotidiana. Segons això, reiterem que l'estat de resolució està justificat per raó que és el comportament concret en què de manera radical

---

<sup>288</sup> Efectivament, aquesta és la tercera i darrera vegada que Heidegger combat els atacs de circularitat viciosa de *Ser i temps*, a fi d'explicar encara més fèrrriament la sana circularitat comprensiva. Pel que fa al primer atac, cf. II, 1.3, pàgs. 172-173, i en relació al segon, cf. III, 1.3.2, pàgs. 342-343.

<sup>289</sup> *Ibid.*, pàg. 418.

<sup>290</sup> Rodríguez destaca que és important que entenguem clarament com l'anticipació de la indicació formal no comporta cap suposició transcendental, de manera que no imposa configuracions i limitacions a priori. En aquestes condicions són els mateixos comportaments estudiats els que corroboren o neguen les idees inicials (cf. Rodríguez, R., "El poder ser entero del *Dasein* y la temporalidad como sentido ontológico del cuidado (§§61-66)", *op. cit.*, pàg. 320).

fem transparent l'existència concebuda pròpiament als inicis a nivell formal; en paraules de Heidegger: “el mode propi del poder ser si mateix garanteix la *pre-visió* l'existència originària [...]”.<sup>291</sup> En definitiva, l'estat de resolució emergeix del dinamisme del nostre ser ja net de les tergiversacions de les representacions de l'un.

A resultes del que hem dit, la idea d'existència és l'element essencial que fa viable que des del poder-ser òntic de l'estat de resolució estiguem en la direcció correcta en la nostra experiència ontològica. De fet, ens adonem més diàfanament que la nostra existència, la nostra forma de ser en tant que *Dasein* és allò que acceptem des del principi en qualitat de coneixement preontològic guaiador procedent de la nostra comprensió del ser. Sí, des del principi estem assumint l'existència en la seva puresa de ser com haver-de-ser i *ser-sempre-meu*, la qual cosa significa que som ens que essencialment ens relacionem comprensivament amb el nostre ser i el ser, i que gràcies a l'anàlisi ontològica, al final de la “Primera secció” se'ns ha desvelat amb més precisió com a cura. Però amb més radicalitat, la nostra condició òntica-ontològica peculiar està pressuposada i expressada en l'estat de resolució i la comprensió pròpia existencial que ens aporta. Segons això, l'estat de resolució és, diguem-ne, el camí fundacional de la visió clara del nostre ser tal i com és. D'aquí que hem de resoldre'ns si volem experimentar el nostre ser en la seva totalitat i enteresa. Nogensmenys, cal que tinguem en compte que aquest assenyalat poder-ser òntic no és el darrer fonament, o sia, no és el fonament originari. Realment, d'acord amb la nostra interpretació, en la idea d'existència està expressada en essència la connexió òntica-ontològica que constitueix el nostre ser que dinamitza el ser de forma determinant i guaiadora. De manera que en l'estat de resolució ens expressem com ens que som en el nostre ser propi des de la determinació guiant del ser.

Així que si resolent-nos no encetem o ens inventem cap connexió ens-ser no sols és perquè el nostre mode propi de ser arrela en el dinamisme del nostre ser, sinó més originàriament, pel fet que és la mateixa manifestació del ser. Per això, d'acord amb la nostra lectura, amb aquest examen metodològic Heidegger ens permet il·luminar més com l'existència (la connexió entre la nostra comprensió del nostre ser i la del ser que és essencial al nostre ser, i que ja funciona tàcitament des de les meditacions inicials), i en el fons, el ser, són el supòsit crucial de la realització de l'experiència-qüestió. Efectivament:

[...] aquesta idea d'existència formal i existencialment no vinculant porta en si un “contingut ontològic” determinat encara que no explícit, que, a l'igual que la idea de realitat a ell contraposada, “pressuposa”

---

<sup>291</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 418.

una idea de ser en general.<sup>292</sup>

Per tant, cal que tinguem present l'“activitat” del ser en general imperant en el fons de la idea formal d'existència, o amb altres paraules, el ser essencial a la nostra autocomprensió. Perquè ell, en darrer terme, és la font de possibilitat de l'existència i del mode propi d'existència de l'estat de resolució. Si en el fons l'experiència-qüestió és no-arbitrària és per raó que és el ser en el nostre ser el que ens determina des del començ del meditar a que es vagi gestant la irrupció angoixant de l'estat de resolució, d'aquí que el pensador alemany s'esforci a dir-nos que aquesta estat no resulta d'una elecció voluntària, sinó que emana del fons del nostre ser. Això no exclou però que reclamem per part nostre que tinguem el coratge per l'angoixa, que haguem d'apropriar-nos lliurement, elegint l'elecció, o sia, volent-tenir consciència, del nostre ser propi obert per l'empenta del ser. Perquè com apunta en una nota del *Hüttenexemplar*,<sup>293</sup> tal poder-ser òntic no és necessari ni vinculant en un sentit general, això és, entenent-lo com si es desplegués en tot ésser humà de forma necessària en tant que *Dasein*. No obstant, des d'una perspectiva individual, sí que és absolutament necessari: sols alguns de nosaltres podem resoldre'ns, o sia, podem, sota la determinació del ser tenir l'oportunitat d'elegir-nos a nosaltres mateixos lliurement i així aclarir fins al fons la nostra precomprensió ontològica. Tot i que, en última instància, en la mesura que el nostre ser és la manifestació del ser, aquest moviment comprensiu propi resolt no és res més que el mode d'autoaclariment del propi ser.

Aquesta presència essencial del ser en la idea d'existència i la seva conseqüent rellevància en el decurs de l'experiència ontològica s'expressa en el pla d'immanència de la “unitat de comprensió del ser”. Aquest ja l'havíem experimentat com a garantia de la viabilitat del nostre camí ontològic en les meditacions inicials.<sup>294</sup> Això perquè, en el fons, el pressuposat en conjunt en la seva originarietat, o sia, l'existència en la seva essència, no és res més que “la unitat de comprensió del ser” com a reflex del ser que condueix immanentment i tàcita l'experiència-qüestió des del començ. L'atenció doncs ens va a parar finalment al ser com a focus originari, essencial i guaiador de l'experiència-qüestió.

Ell possibilita, en tant que essència del nostre ser comprensiu del nostre ser i del ser, que aclarim la nostra comprensió del ser a través de les diferents experiències que conformen l'experiència-qüestió, l'última i més aguda de les quals és l'estat de resolució.

Així doncs, Heidegger ens empeny a concloure que la raó última de l'acusació de viciositat de

---

<sup>292</sup> *Ibid.*, pàg. 416.

<sup>293</sup> *Ibid.*, pàg. 414, a.

<sup>294</sup> Realment, la “unitat de comprensió del ser” traspuava contínuament en les meditacions elementals. Però ara ens sembla adient remetre a l'experiència del tot de la “unitat de comprensió del ser” i l'estat d'obertura del ser, ja que reflecteix la subjacent i regnant dimensió del ser en el camí del preguntar pel seu sentit (*cf.* II, 1.11, pàgs. 242-245).



l'experiència-qüestió i la crítica al fracàs de la viabilitat de l'experiència del sentit del ser rau en la incomprensió de la vertadera naturalesa del supòsit bàsic de l'experiència-qüestió: l'existència, i en el seu fons essencial, la "unitat de comprensió del ser", i en darrer terme, del ser. Dit més concretament: els objectors no s'han immersit a *Ser i temps*, no han estat cridats pel ser, atès que no han tingut l'experiència fonamental de la "unitat de comprensió del ser" (la que es realitza en les meditacions inicials), raó per la qual ja des de l'inici s'han quedat al marge del camí ontològic de l'experiència-qüestió. Llavors, i és coherent, que des d'aquesta mancança comprensiva irremeiablement tinguin lloc les crítiques que *Ser i temps* fracassa des d'un inici perquè li és impossible de donar més coneixement del que se suposa; com també partint de la ceguesa davant del rol genuí del supòsit, i sense ficar-se en el cercle viciós, apareguin les acusacions de la impossibilitat d'una fonamentació òntica d'allò ontològic amb el motiu que l'experiència-qüestió ens reclou en el nostre ser, de manera que la pregunta pel sentit del ser acaba essent la pregunta pel sentit del nostre ser. Breu, tal miopia comprensiva recau justament en l'omissió de l'essencial en la marxa i orientació de l'experiència-qüestió: el supòsit de la "unitat de comprensió del ser" que ja som i que es manifesta en nosaltres conduint-nos cap a la revelació del sentit del ser.

En conclusió, amb l'experiència de l'estat de resolució accedim a la veritat originària de l'existència, la qual garanteix, de moment, l'experiència més profunda del nostre ser i del ser. Amb això, tot continuant l'experiència del qui quotidià de les meditacions de desenvolupament,<sup>295</sup> aprofundim molt més en el nostre ser si-mateix, el nostre ser propi. Emperò, tot i això, encara no s'ha consumat l'ontologia del nostre ser, ens falta encara més originarietat. En coherència amb això, ara des de la major claredat que ens ha aportat la transparència de la situació hermenèutica, cal que, afinant més l'escolta silenciosa de la crida del nostre ser, ens endinsem més en la cura. L'orientació, com sempre i, tàcitament, des de les primeres meditacions, la marca l'objectiu ontològic-fonamental, el qual ens exigeix un accés màximament originari al nostre ser que ens posi a disposició el contingut estructural ple de la cura. Amb aquest guany podrem fer un altre salt important en la següent fase de meditació: el del pas al sentit del ser de la cura, o sia, a la temporalitat; i amb això, finalment, fer realitat l'avenç en l'experiència profunda de la cura des de i en el nivell de cura atès en l'estat de resolució.

---

<sup>295</sup> Justament, al final de l'experiència-fase del qui quotidià ens adonàvem que "l'experiència analítica existenciària apunta a que compreguem pròpiament el nostre ser fent transparent la nostra impropietat com a un quotidià, la qual cosa exigirà que assumim el nostre ser-si-mateix: que ens apropiem del nostre haver-de-ser. Això perquè en l'experiència plena del ser-si-mateix s'acompleix l'objectiu final del projecte ontològic heideggerià de *Ser i temps*" (cf. III, 1.2.3, pàg. 320). Ara podem dir que amb l'estat de resolució hem assumit molt més el nostre si-mateix, i conseqüentment, estem més a prop de satisfer la meta ontològica-fonamental.

La més originària i fonamental veritat existenciària a la qual tendeix–preparant, en definitiva, la pregunta pel ser– la problemàtica ontològica-fonamental és *l'obertura del sentit del ser de la cura*. Per tal de posar al descobert aquest sentit és necessari tenir íntegrament a disposició el contingut estructural ple de la cura.<sup>296</sup>

Així doncs, l'horitzó meditatiu és acabar d'accedir amb la màxima originarietat al nostre ser: al sentit del ser de la cura o temporalitat. Per a això, però, és menester que des de i en l'estat de resolució, tot amatents a la crida de la consciència que ens intima al nostre propi poder-ser, experimentem la unitat d'aquesta totalitat estructural articulada que és la cura, o amb paraules de Heidegger, que “tinguem íntegrament a disposició el contingut estructural ple de la cura”. L'estat de resolució precisament ens hi ha preparat i és la via per a la satisfacció d'aquest nou propòsit. Ella ens subministra tant el contingut formal de l'existenciarietat, la facticitat i la caiguda que formen la unitat articulada de la cura, com també ens garanteix l'enteresa del nostre ser en avançar-nos a la mort. En conseqüència: amb l'estat de resolució hem aprehès “que els fenòmens existenciaris de la mort, la consciència i la culpa, estan ancorats al fenomen de la cura”.<sup>297</sup> Efectivament, la cura pròpia en tant que el nostre ser propi experimentat, essent consciència, ens crida com a caiguts cap a ella, cap al fonamental no-res (la mort) en què experimentem el ser-culpable.

Per això, l'estat de resolució, que és realment l'escolta-comprensió de la crida de la consciència al nostre ser-culpable (total i propi), és la cura pròpia. Des de i en aquesta, en l'extrema angoixa, a resultes de la crida de la consciència reconeixem la finitud i la mort com a situació-límit: el no-res<sup>298</sup> essencial a la puresa de la nostra existència que arrela al no-ser essencial del ser, i alhora anem preparant-nos per a davallar al mateix sentit del ser de la cura: la temporalitat.

Tanmateix, malgrat que la consciència de la nostra culpabilitat i finitud en el si de l'estat de resolució està lligada a l'articulació de la cura, encara ens falta mostrar la unitat de l'estructura de la cura i de la nostra enteresa. O altrament dit: ara ens toca desplegar el nostre estat de resolució

---

<sup>296</sup> *Ibid.*, pàg. 419.

<sup>297</sup> *Ibid.*, pàg. 420.

<sup>298</sup> Leyte expressa de forma brillant tant l'aclariment de la cura que comporta la resolució com el no-res al qual aquesta ens aboca. Segons l'interpret gallec, “[...] es desprèn que la mort i la cura constitueixen un vincle inseparable: en realitat hi ha mort perquè hi ha consciència i, en aquesta mesura, aquesta testimoniatge la completesa del *Dasein*, és a dir, de la cura. La consciència és la prova de la mort i per això mateix és indissociable a ella. Qui espera una anàlisi de continguts en relació amb la consciència es defraudarà. Certament, per a Heidegger aquesta és l'única anàlisi fenomenològica, el resultat de la qual dona en reconèixer que la consciència és ‘no-res’ [...]” (Leyte, A., *Heidegger, op. cit.*, pàg. 137).

per a experimentar plenament a manera fenomènica la totalitat de l'estructura de la cura. Aquest, com qui diu, caràcter enter de la unitat de la cura, de la plenitud del nostre ser, és el si-mateix [*Selbst*], al qual sols podem accedir-hi de forma transparent a través i en l'estat de resolució.<sup>299</sup> D'aquesta manera, segons el que hem dit, la futura experiència del sentit del ser de la cura o de la temporalitat sols la podrem efectuar des de i en la transparència del si-mateix assolida en la maduració de l'estat de resolució.<sup>300</sup> Fixem-nos novament com, en realitat, l'avenç en l'experiència del sentit del ser s'esdevé en un apregonament continuat en el nostre ser, el qual es concretarà ara en la consolidació de l'obertura del nostre si-mateix, i amb això, des de i en aquesta, en l'aprehensió de la cura a un nivell més essencial, al sentit de la cura: la temporalitat.

Conseqüentment, l'accés al si-mateix no consisteix en cap assumpte teòric, sinó en el fet de ser si-mateix. Perquè tan sols podem accedir plenament al si-mateix si desenvolupem la nostra existència pròpia resolta. En aquest sentit, ara hem d'arribar a ser enterament nosaltres-mateixos, fer visible en el nostre comportament el si-mateix comprès existenciàriament ja en les meditacions de desenvolupament.<sup>301</sup> Com s'expressa Heidegger:

Com hem de concebre aquesta unitat [de la totalitat de la cura]? Com pot el *Dasein* existir unitàriament en les mencionades formes i possibilitats del seu ser? Manifestament, tan sols a condició que ell *mateix sigui* aquest ser en les seves possibilitats essencials [que sigui si-mateix], que cada vegada *jo sigui* aquest ens.<sup>302</sup>

En efecte, en la "Primera secció" de *Ser i temps* havíem fet un pas de gegant cap al si-mateix a través de l'experiència del qui del *Dasein* que ens havia adreçat a veure que el nostre ser és cura. Gràcies a aquesta havíem vist que el jo propi/si mateix no tenia res a veure amb la substància o el subjecte, puix que aquests termes no són res més que el resultat de la forma de veure el que som des de la impropietat de l'un-mateix perdut, el qual és justament una modificació existenciària del si-mateix propi. Ara, des de l'estat de resolució es tracta, un cop ens adonem plenament de què és ser-si-mateix [*Selbstsein*] i ens desmarquem amb més intensitat de la idea

---

<sup>299</sup> Com expressa Rodríguez, "[...] el si mateix no és en últim extrem un concepte hermenèutic, és a dir, no respon a una estructura susceptible d'interpretació, que es doni a ser interpretat com a tal o tal, sinó a una estructura que compareix en una transparència absoluta, i no obstant això no intuïtiva" (Rodríguez, R., "La hermenèutica del sí mismo en *Ser y tiempo*", *op. cit.*, pàg. 54).

<sup>300</sup> Concordeu amb Rodríguez en la importància de la doble funció que té el si-mateix i que explica la seva inclusió aparentment estranya abans de l'anàlisi de la temporalitat (*cf. idem*, "El poder ser entero del *Dasein* y la temporalidad como sentido ontológico del cuidado (§§61-66)", *op. cit.*, pàgs. 304-305. De fet, segons la nostra lectura, sols des de i en la transparència del si mateix en el si de l'estat de resolució desenvolupat és possible tenir experiència de la temporalitat; amb altres paraules: la temporalitat sols es revela a aquell que existeix pròpiament).

<sup>301</sup> Efectivament, les meditacions de desenvolupament ens han ajudat a comprendre (primer nivell de comprensió del ser) que som impropis tot transparentant la nostra propietat. En canvi, amb la maduració de les meditacions de desenvolupament intensifiquem el nivell de comprensió del nostre ser i el ser tot actuant d'acord amb el comprès (en el transcurs de l'assoliment i desenvolupament de l'estat de resolució).

<sup>302</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 420 [claudàtors de l'autor].

de subjecte, de fer efectiva la modificació de la forma de ser de l'un-mateix al si-mateix.

Des de la nostra perspectiva, no obstant, el coneixement del què és ser-si-mateix, del que som plenament nosaltres, i l'actuar com a si-mateix, es produeixen alhora en desplegar-se més l'estat de resolució. D'aquí que és essent si-mateix que podem veure la constitució ontològica del si-mateix que encara ens roman fosca, la qual cosa porta en si aprofundir més en la visió del nostre ser com a cura. Certament, en la mesura que en el si-mateix hi experimentem pròpiament l'enteresa del nostre ser arrelada a la unitat de la cura, se'ns palesa la connexió existenciària entre la cura i el si-mateix, amb la qual cosa visionem amb més profunditat la cura mateixa. Amb això efectuem novament un procés de comprensió circular del nostre qui propi,<sup>303</sup> empesos pel saber que no basta ja a aquestes alçades de comprendre que no som pròpiament el qui quotidià, sinó que del que es tracta d'una vegada per totes és de l'experiència directa de caire ontològic del qui propi, el si-mateix.<sup>304</sup>

No podem oblidar que si *Ser i temps* ens arrossega a resoldre'ns i ser si-mateix, o sia, a existir amb propietat, és per raó que ens sumeix en una situació-límit, que ens acara amb la mort a causa de la crida de la consciència. Així, doncs, és justament en l'angoixant situació-límit, en el si de la insignificativitat de tot allò relatiu a la publicitat de l'un, que ens obrim al nostre ser si-mateix. Perquè és llavors que estem en disposició de confrontar-nos de forma suspicax amb l'autointerpretació quotidiana que ens convenç dogmàticament que el "jo" és el si-mateix pel fet que el "'jo' sembla ser el que 'manté unida' la totalitat del tot estructural de la cura".<sup>305</sup> I advertim

---

<sup>303</sup> Certament, ara resorgeix la qüestió ontològica del si-mateix, la qual havíem meditat ja de forma superficial i indirecta en l'experiència del qui quotidià (cf. III, 1.2, pàgs. 305-320). No obstant, en aquest moment l'aprofundiment es realitza de forma més precisa a la llum de la connexió íntima entre la cura i el si-mateix a la qual ens ha conduït l'experiència angoixant de la cura (cf. III, 2.3, pàgs. 388-391), fins al punt que Heidegger ens havia afirmat que l'expressió 'cura de si' és tautològica (cf. III, 2.3, n. 516, pàgs. 392-394 [tant nota com pàgines]).

<sup>304</sup> D'acord amb com hem anat conceptualitzant l'existència pròpia a partir de la nostra experiència, o sia, el si-mateix, acceptem totalment, tot i que no ho trobem suficient, la visió de Blattner que l'ontologia heideggeriana manlleua en la seva inherent concepció de la propietat de ser diferents tendències: la noció existencialista d'abraçar l'angoixa i la "mort existencial", el concepte transcendental del jo com a indret de responsabilitat normativa i la visió de la *phronesis* o saviesa pràctica d'Aristòtil. Ara bé, com diu l'interpret anglès, hem de considerar que aquest jo propi no és quelcom altre diferent del nostre jo de cada dia, o sia, que no és un jo profund que romandria amagat per a descobrir sota de l'un; en efecte, no és un jo entès de mode expressionista com ho fa Taylor, ni tampoc existencialista a manera de Guignon. Així mateix, la responsabilitat normativa no és obediència a normes transcendents sinó a les normes de la vida pràctica, i la *phronesis* seria la resolució en el sentit no del deliberar excel·lent sinó una transparència al que succeeix aquí i ara en la concreta situació fàctica. Per a més informació i referències bibliogràfiques tocant a les visions més rellevants sobre l'existència pròpia, cf. Blattner, W. D., "Authenticity and Resoluteness", *op. cit.*, pàgs. 320-337; així mateix, per a una bon exposició de les teories sobre el si-mateix i una interpretació de la heideggeriana, cf. especialment Adrián, J., *Guía de lectura de Ser y tiempo* (vol. 2), *op. cit.*, pàgs. 195-218). Ressaltem, però, com anem indicant gradualment al cos de text, que per a nosaltres el si-mateix que ens obrirà a l'experiència del sentit del nostre ser i del ser, és, diguem així, molt més que el que predica Blattner. Entenem que ser si-mateix, certament, és un alliberament de la rigidesa i la tenacitat del conformisme del dia a dia, assajant noves possibilitats de viure en el si del context normatiu i els rols que defineix a un. Tanmateix, s'ha de subratllar que l'experiència del si-mateix que es va intensificant en el curs de l'experiència-qüestió, ens fa experimentar no sols tal monotonia vital, sinó l'haver-de-ser lligat al que som, i per tant, a l'acceptació interna tot estabilitzant-nos que allibera les nostres possibilitats pròpies que fins i tot poden trencar rols normatius als quals estàvem supeditats.

<sup>305</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 420.

que el si-mateix ens queda ocult en el jo amb el qual ens autoreferim en la interpretació quotidiana, que amb el dir-jo fugim de nosaltres-mateixos. De fet, el ‘jo’ de la comprensió quotidiana parla del que som sols entenent-nos des del món ocupat, la qual cosa ens manté en una idea equivocada de la forma de ser que som, en definitiva, ens oculta el ser-en-el-món que som. Dit altrament, ens adonem que en el dir “jo”, a causa de la caiguda, estem enxarxats en l’entraonia de l’un, fugint del nostre ser propi i així ometent la interpretació ontològica del nostre ser. I és que en el “jo” de la fressa de l’entraonia, tal com ja havíem vist en el desenrotllament de l’experiència de la caiguda,<sup>306</sup> no es transparenta el jo mateix propi (el si-mateix), sinó l’un-mateix, un subjecte anònim indeterminat, de manera que torna a fer-se evident que el pla òntic no ens aporta transparència ontològica.

Això, emperò, no vol dir que el “jo” de l’autocomprensió quotidiana equivalgui a l’un-mateix de la quotidianitat, més aviat el “jo” és la forma com ens concebem a nosaltres existint com a un-mateix, per bé que pròpiament som una modificació del si-mateix propi [*eigentliches Selbst*]. En aquest sentit, en l’accés al si-mateix ens modifiquem existencialment en tant que un-mateix en base al fonament existenciari del si-mateix propi. Aquesta transformació arrelada en la facticitat que som, partint de l’un-mateix que som, no implica una espècie de supressió de l’entraonia de l’un, atès que com sabem aquesta arrela en el nostre ser. Més aviat, en l’extremesa de l’angoixa, incapaços de projectar-nos en cap possibilitat de ser impròpia per la repulsió que ens causa la buidor i falta de significació del “món” corrent, i per tant, desinteressats respecte el dir “jo” quotidià, el travessem comprensivament a mode aprofundidor atansant-nos al si-mateix.

Ja Kant, segons Heidegger, de forma infructuosa, va sentir la necessitat de definir el jo allunyant-se de la substància tradicional, malgrat que encara va pensar-lo inadequadament a nivell ontològic com un “jo penso alguna cosa”, és a dir, encara com a subjecte. Amb això persistia en el sentit ontològic inadequat del jo que no caracteritza el caràcter-de-si-mateix [*Selbstheit*] i prioritza la identitat [*Selbigkeit*] lligada a quelcom que roman ja sempre present. Efectivament, amb el “jo penso alguna cosa”, l’“alguna cosa” es refereix al “món”, a l’intramundà, sense cap mena de determinació ontològica, de forma que, en darrera instància, ens pensem com a subjectes aïllats que els acompanyen representacions d’una manera ontològicament indeterminada. El resultat, malauradament, és que “amb això no s’ha assolit en absolut, ni tan sols assegurat o preparat positivament la interpretació *ontològica* del caràcter-de-

---

<sup>306</sup> Certament, com dèiem: “[...] esdevé més intensa la comprensió que sols una modificació existenciària de l’un-mateix que som ens porta al nostre ser si-mateix, i sols des i en aquest, se’ns pot obrir exitosament el projecte de *Ser i temps: la consumació de l’experiència-qüestió*” (cf. III, 1.4, pàg. 369; i sobretot adreceu-vos a l’experiència existenciària del ser-en-el-món quotidià, o sia, cf. III, 1.4, pàgs. 350-370).

si-mateix”.<sup>307</sup> Contràriament, en l’experiència del si-mateix ens veiem impel·lits a anar més enllà de la concepció del jo com a subjecte, tot deixant de banda finalment la caracterització òntica del jo de la quotidianitat. En aquesta línia, anem més enllà de la substància i del subjecte, veient més clarament que abans, que el nostre propi jo, el si-mateix, no és ni jo-substància ni ‘subjecte’, sinó “allò” amb el caràcter-de-si-mateix que subjau essencial i amagat del dir “jo” quotidià-fugisser. I això amagat, el jo propi que subjau en el jo kantià que acompanya a les representacions, és realment el nostre ser-en-el-món, el qual justament fa possible que les representacions vinguin a la consciència.

Tal anar més enllà de la visió òntica del jo, estan resolts, implica, mantenint la vista a la nostra tendència de fugida tàcita davant la possibilitat de ser-si-mateix, entendre el caràcter-de-si-mateix del jo des de la nostra propietat i no al revés. Com expressa Heidegger: “El caràcter-de-si-mateix sols pot ser existencialment descoberta en el mode propi de poder-ser-si-mateix, és a dir, en la propietat de ser del *Dasein en tant que cura*”.<sup>308</sup> D’acord amb això, existir pròpiament, això és, ser-si-mateix, és la realització fàctica d’una possibilitat de ser, d’un assumir la pròpia condició, d’exercir el poder-ser en què consisteix el nostre ser adoptant la lliure possibilitat d’apropiar-se d’ell, d’assumir-lo sense traves i sense ocultaments. Un assumir i fer propi, elegint-nos a nosaltres-mateixos, el que som; o altrament dit: l’assumpció com a nostra de la nostra existència fàctica caiguda, del fet que no som res fix ni permanent (cap subjecte o substància) sinó pura existència com haver-de-ser i *ser-sempre-meu*.

Amb més concreció, des del mode propi de ser-si-mateix tot resolts descobrim existenciàriament que el caràcter-de-si-mateix, lluny de radicar en l’assoliment d’un jo-subjecte idèntic a si mateix, expressa una fermesa especial: l’estabilitat del si-mateix [*Ständigkeit des Selbst*]. I això en un doble sentit: d’una banda, certament, s’ha de considerar el ser-si-mateix com una manera de ser constant i que persisteix, i de l’altra, com el resultat d’haver guanyat un cert estat [*Standgewonnenhaben*]. Constatem que el si-mateix no és el fonament substancial i constantment present en la cura com podria pensar-se quotidianament, sinó que és aquest estat en què ens trobem, l’estat de resolució de la cura, la que possibilita l’estabilitat del si-mateix.<sup>309</sup> Però, a més a més, en el pensar a fondo l’estat de resolució, des de i en aquest veiem que aquest estat és justament el de l’estabilitat del si-mateix;<sup>310</sup> en mots de Heidegger, que “l’estabilitat del

<sup>307</sup> *Ibid.*, pàg. 422.

<sup>308</sup> *Ibid.*, pàg. 427.

<sup>309</sup> Com comenta Adrián, aquest model de caràcter-de-si-mateix que ens proposa Heidegger és xocant, ja que s’oposa radicalment al model reflexiu d’identitat de l’hegemònica filosofia de la subjectivitat (cf. Adrián, J., *Guía de lectura de Ser y tiempo* (vol. 2), *op. cit.*, pàgs. 82-83).

<sup>310</sup> D’acord amb la nostra opinió, la temptativa de Ricoeur de deslligar el vincle essencial entre la noció heideggeriana de l’estabilitat del si mateix i l’estat de resolució-avançador anul·la justament la idiosincràsia de l’experiència-qüestió. Cf. Ricoeur, P, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990, pàgs. 140-150. Perquè, per dir-ho així, la gràcia de l’experiència ontològica de *Ser i temps* rau en l’accés gradual a la nostra estabilitat (el nostre si-mateix) mercès a

*si-mateix* no significa existencialment altra cosa que l'estat de resolució-avançador".<sup>311</sup> De fet, el mateix existir resolt ens dona coneixement de la radical tautologia existencial<sup>312</sup> que existeix entre aquest mode propi d'existir i el nostre ser *si-mateix*, atès que l'estat de resolució conforma, de fet, el nostre *si-mateix* posant-lo davant de *si-mateix*, no reflexivament, sinó en tant que poder-ser que és. En aquesta tautologia se'ns fa patent el fonament de l'apropiació del nostre ser, de l'apropiar-se del *si-mateix*: resolent-nos som poder ser *si-mateix* i amb això ens apropiem del nostre ser. Dit amb més detall: ser *si-mateix* no es descobrir-apropiar res ocult en el nostre fons a base d'un esforç cognoscitiu,<sup>313</sup> més aviat realitzar possibilitats de ser des de i en l'estat de resolució, des l'assumpció de la contingència i finitud del nostre poder-ser.

Conseqüentment, l'estabilitat del *si-mateix* de la resolució no és quelcom que posseïm ja, una espècie de dotació innata que hem de recuperar, sinó que hem fer-la nostre, ens l'hem de guanyar en el mateix existir. Justament a aquest guany del mode propi d'existència, reflectit ara amb ple contingut en aquesta estabilitat de la resolució, Heidegger s'hi referia ja a l'inici de les meditacions de desenvolupament (paràgraf 9): "[...] perquè el *Dasein* és cada vegada essencialment la seva possibilitat, aquest ens *pot* en el seu ser 'elegir-se', guanyar-se a *si mateix*, pot perdre's, és a dir, no guanyar-se o sols guanyar-se 'aparentment'".<sup>314</sup> Efectivament, com hem vist, *Ser i temps*, fins ara, ha estat per a nosaltres la via de la preparació i realització de l'estat de resolució: un 'elegir-se' volent-tenir-consciència en què, sortint de la pèrdua de l'un, som *si-mateix*. Però, no obstant, com sabem, aquesta no és ni de bon tros la meta final, atès que el propòsit d'aquesta experiència profunda del nostre ser propi (el *si-mateix*) és ontològic-fonamental, o sia, té la vista posada a l'accés revelador, des de i en el nostre *si-mateix*, del ser en general.

Ara bé, en tant que no és res substancial, l'estat de resolució mai és un guany, com qui diu, definitiu. Contínuament ens l'hem de guanyar, mantenint-nos-hi i conservant-lo gràcies a estar assumint i reassumint constantment el nostre ser fàctic. No descobrim, per tant, cap *si-*

---

una existència cada cop més pròpia en el desplegament d'un pensar autènticament la nostra mort.

<sup>311</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 427.

<sup>312</sup> Acceptem plenament la lúcida relació que fa Rodríguez entre el que ell anomena la radical tautologia entre la resolució i el *si-mateix*, i aquesta com a fonament de l'apropiar-se (cf. Rodríguez, R., "La hermenèutica del sí mismo en *Ser y tiempo*", *op. cit.*, pàg. 65).

<sup>313</sup> Amb tot, com molt bé adverteix Adrián, hem d'anar en compte de no malentendre el significat d'aquest ser propi, d'aquest ser-*si-mateix*, en suma, de la nostra propietat de ser. En efecte, tergiversariem l'experiència ontològica del nostre ser i del ser *si* penséssim, tal com esgrimeix Taylor (cf. Taylor, C., *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona, 82008), que amb l'existència pròpia assolim la nostra identitat essencial perduda, el nostre contingut expressable amb un *què* que ens defineix pròpiament. Altrament, l'accés al *si-mateix*, com hem vist, és el resoldre's essent-culpable que ens informa no sobre *què* som sinó *com* som. En paraules d'Adrián, immersos en l'experiència resolta de *Ser i temps* el *Dasein* "descobreix distorsions ontològiques amb la intenció de mostrar *com* som" (Adrián, J., *Guía de lectura de Ser y tiempo* (vol. 2), *op. cit.*, pàg. 64). Segons nosaltres, la transparència al *com* (*Wie*) representa l'accés al dinamisme del nostre ser obridor de possibilitats de ser que ja som, sense però concretar-les, sense el *què*.

<sup>314</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 57.

mateix ocult darrera la quotidianitat, sinó més aviat cultivem un nou i propi estil de vida centrat en la persistència i constància de l'estabilitat del si-mateix. D'aquesta manera, contrarestant la inestabilitat del si-mateix [*Unselbst-ständigkeit*] de la caiguda irresoluta, aconseguim interactuar amb el món de forma diferent, i retornem a la quotidianitat on sempre existim amb una actitud distinta i nova deslligada dels imperatius de l'un. Ara bé, i això ens ho fa palès la mateixa resolució: aquest mode propi d'existència l'experimentem nosaltres incitats per la meditació heideggeriana, i en virtut d'això té la seva peculiar i exclusiva manifestació òntica. Certament, "l'analítica existenciària és incapaç de dilucidar a quina cosa es resolgui *fàcticament* el *Dasein* en cada cas",<sup>315</sup> d'aquí que no trobem en l'ontologia heideggeriana cap alligonament de quin ha de ser el concret estil de vida que expressa l'estabilitat del si-mateix<sup>316</sup> assolida en la compleció de l'estat de resolució. La forma òntica del ser si-mateix sols pot ser experimentada per nosaltres mateixos en el si de la situació-límit a la qual ens sumeix la lectura de *Ser i temps*. Independentment d'això, però, l'important és que l'existència pròpia resolta autoexperimentada és la via d'accés a l'experiència profunda del nostre ser, el si-mateix, i des de i en aquest, com ja veurem, s'obre i s'intensifica la via de la revelació del ser.

Així les coses, evidenciem que el desenvolupament de l'escolta-comprensiva callada i angoixada de l'estat de resolució-avançador ens ha conduït al ser-si-mateix, al nostre originari ser propi, i correlativament al fons essencial de la cura pròpia que "és la base fenomènica originària per a la pregunta pel ser del 'jo'".<sup>317</sup> Així mateix, veiem que la inestabilitat del si-mateix de la caiguda fàctica, el nostre jo quotidià impropï, és una derivació òntica de la propietat de ser recobrada.

Arribats aquí, tenim completada l'experiència de l'estat de resolució-avançador, el qual, implica essencialment també, i això ho indica el caràcter "avançador" de la resolució, l'experiència de l'avançar-se a la possibilitat de la mort.<sup>318</sup>

De moment, doncs, en aquest nivell de resolució atenyem el màxim aprofundiment del

---

<sup>315</sup> *Ibid.*, pàg. 506.

<sup>316</sup> Recordem que l'anàlisi ontològica de *Ser i temps* no prescriu una forma de vida concreta. Sols, que no és poc, potencia al lector concretar un estil de vida resolt que neutralitzi l'esclavatge quotidià a l'un. Per a nosaltres, a mode concret, l'experiència-qüestió és el resultat vital de l'influx de l'ontologia heideggeriana. Sobre el caràcter no-moral ni prescriptiu-alligonador de l'experimentat a *Ser i temps*, cf. III, 1.4.1, pàg. 351; III, 1.4.1, pàgs. 353-354; III, 1.4.2, n. 397, pàg. 362.

<sup>317</sup> *Ibid.*, pàg. 427.

<sup>318</sup> Recordem que l'anàlisi existenciària de la mort ens revela que aquesta no és quelcom exterior a nosaltres que ens esdevindrà algun dia, sinó el nostre mode propi de ser que som ja contínuament malgrat estigui encobert. Ara bé, Heidegger no ens diu com ha de ser concretament aquest mode de ser en què ens relacionem amb la mort, de quina manera hem de portar a la pràctica tal avançar-se a la mort, per bé que sí que no ho hem de fer tal com concebem la mort a la manera òntica de la quotidianitat. Així que creiem que el comportament específic existencial en què es tradueix el ser-per-a-la-mort pot ser diferent en les persones, atès que justament pel fet que no hi ha cap rastre per part de Heidegger de la instrucció d'un mode de vida ideal d'acord amb l'experiència ontològica. D'acord amb això, s'entén que des la fe cristiana i luterana s'hagi vist l'experiència de la mort de *Ser i temps* com a experiència purament religiosa (cf. Colomer, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger* III, *op. cit.*, pàgs. 537-538).



ser de la cura, del que som originàriament nosaltres-mateixos.<sup>319</sup> D'acord amb això, experimentant l'estabilitat del si-mateix, la nostra existència pròpia, en la mesura que és el fons essencial de la cura pròpia, estem alhora experimentant amb més claredat el nostre poder-ser culpable, el ser-vers-la-mort, la nihilitat a la qual estem essent cridats per la cura mateixa com a essencial crida.<sup>320</sup> Perquè, en el fons, la crida de la cura és la crida del nostre si-mateix essencial a l'originari ser-culpable. Per això, en darrer terme, l'experiència del si-mateix en la compleció de l'estat de resolució és l'experiència profunda i completada de la mort com a situació-límit que som originàriament, del no-res profund constitutiu del nostre ser com a cura.

Naturalment, aquest avenç en originarietat respecte al nostre ser que ens ha portat a la visió de la connexió de la cura i del si-mateix que conforma el nivell més profund de cura fins ara assolit, i per tant, l'accés més pregon en el nostre ser, implica un gran progrés pel que fa a l'objectiu ontològic-fonamental. Amb l'estat de resolució del si-mateix som cura pròpia, i en realitzar-la, estem en condicions de transitar al seu fons ontològic, al sentit de la cura: la temporalitat, la qual juntament amb la historicitat, són fenòmens indispensables per a prosseguir adequadament el desplegament de l'experiència-qüestió.<sup>321</sup>

---

<sup>319</sup> Certament, com assenyalava Levinas a *Totalidad y infinito*, l'experiència de la mort a la qual ens impulsa Heidegger resulta d'una anàlisi ontològica, i no ètica (cf. Levinas, E., *Totalidad y infinito*, Sígueme, Salamanca, 2012, pàgs. 208-212). L'experiència de la mort fa via a l'aprofundiment del nostre ser i correlativament al ser prescindint de la relació amb els altres. Ara bé, no estem d'acord que això vulgui dir que l'experiència que ens subministra la mort no sigui realment ètica, més aviat al contrari, la judiquem com a essencialment ètica, o sia, ètica ontològica (cf. Grondin, J., "L'hermenèutic dans Sein und Zeit", *op. cit.*, pàgs. 179-192; així mateix, cf. 1.2.3, n. 181, pàg. 460). D'altra banda, sense negar el caràcter ètic de l'experiència de la mort, Haar advoca, que en la mesura que el 'voler-tenir-consciència' passar del ser-culpable davant dels altres (culpabilitat ètica) a ser-culpable en relació a si-mateix (culpabilitat originària), l'ètica heideggeriana està amenaçada d'un 'solipsisme existencial'. Cf. Haar, M., *Heidegger et l'essence de l'homme*, *op. cit.*, pàg. 51

<sup>320</sup> Cal tenir clar que segons el nostre punt de vista, afegint-nos al parer de Blattner, "la mort i el no-res són ells mateixos fenòmens modalment indiferents" (Blattner, W. D., *Heidegger's Temporal Idealism*, *op. cit.*, pàg. 99), de forma que parlant estrictament, no hi ha ni mort ni no-res propis o impropis. D'aquí que, realment, la propietat o impropietat de ser són modes de ser resultants de la nostra reacció enfront de la mort i el no-res. Mentre que en l'existència impròpia ens quedaven atrapats en la forma de ser de l'un, en virtut de defugir la mort que sempre estem experimentant de fons en tant que *Dasein* a través del concepte vulgar de la mort; en canvi, en l'existència pròpia que assolim amb l'experiència de la mort, ens mantenim angoixats davant la mort, així immersos cada cop més en l'àmbit que ens concerneix essencialment del no-res que ens obre cada cop més a l'accés a la temporalitat.

<sup>321</sup> Seguint la nostra experiència, abonem la idea de Marzoa que l'assumpció plena de la mort ens permet experimentar ja introductòriament de forma directa el temps essencial lligat a la temporalitat que es desvincula del temps cronològic, i així fer camí cap a l'experiència de la temporalitat. La raó fonamental l'explica molt bé aquest intèrpret: "L'assumir la mort és assumir alguna cosa que, no per cap insuficiència, sinó pura i simplement, no pot ser pensat ni contemplat ni representat com a present, com ara. [...] L'assumir la mort és, doncs, incompatible amb el temps de l'ara [...]" (Marzoa, F. M., *Heidegger y su tiempo*, *op. cit.*, pàgs. 35-36). Certament, la temporalitat de la mort genuïna ens trasllada a la temporalitat essencial, la qual haurem de recórrer, des de i en aquesta assumpció de la mort, en l'experiència fonamental que vindrà: l'experiència de la temporalitat i la historicitat. També Leyte remarca la importància de l'estat de resolució assolit en aquest moment de la meditació, atès que "a la temporalitat del *Dasein* sols s'accedeix des d'aquesta unitat trobada com a 'resolució-avançadora', que és el mode propi en el qual apareix el *Dasein* com un tot, complet en el seu ser, en la seva finitud" (Leyte, A., *Heidegger*, *op. cit.*, pàg. 138).

## 2.

*L'experiència de la temporalitat i la historicitat*<sup>322</sup>

## 2.1

L'experiència de la temporalitat<sup>323</sup>

## 2.1.1

Meditació 11: El trajecte futur del desplegament de la temporalitat<sup>324</sup>

Un cop en l'estat de resolució-avançador, en l'estabilitat del si-mateix,<sup>325</sup> ens és possible continuar vers la meta ontològica-fonamental perseguint el sentit ontològic de la cura: la temporalitat.<sup>326</sup> Ara bé, com ja veurem i parlant molt en general, la compleció de l'experiència de la temporalitat ens exigirà l'accés a la historicitat i la intratemporalitat. La unitat aprofundida d'ambdós fenòmens ens remetrà a un apregonament de la mateixa temporalitat, la qual cosa ens portarà a un esclariment del darrer fonament de la nostra constitució ontològica, l'"on" essencial

<sup>322</sup> Aquesta segona i última experiència fonamental de les meditacions de consumació es desplega en dues experiències-fase: la de la temporalitat i la de la historicitat, les quals comprenen els paràgrafs 65-76, 78-81 i 83 (Heidegger, M., GA 2, pàgs. 428-525, 534-564 i 575-577).

<sup>323</sup> El desenvolupament d'aquesta primera experiència-fase, la de la temporalitat, té com a contingut-base els paràgrafs 65-71 (*ibid.*, pàgs. 428-491).

<sup>324</sup> Aquesta onzena meditació abraça els paràgrafs 65-66 (*ibid.*, pàgs. 428-441).

<sup>325</sup> Estem d'acord amb Ricoeur que si el temps es comença a tractar ara, tant tard, es deu al fet que per accedir a la temporalitat no n'hi ha prou amb la constatació que som cura; cal, a més a més, un testimoni clar de la confirmació de la propietat, o sia, és necessari existir pròpiament a partir de l'escolta de la consciència en la resolució (*cf.* Ricoeur, P., *Temps et récit III...*, *op. cit.*, pàgs. 116-125). Al mateix temps, convenim també amb Adrián, que la interpretació lúcida de Ricoeur és un aval a la defensa que el procés hermenèutic de si que és crucial a *Ser i temps* (*cf.* Adrián, J., *Guia de lectura de Ser y tiempo*, *op. cit.*, pàgs. 98-100). Certament, des de la nostra opinió, no és possible accedir a la temporalitat i correlativament al ser, o sia, que tingui èxit l'ontologia fonamental, si no transformem progressivament en una direcció pròpia la nostra existència gràcies a la meditació oberta i atenta de *Ser i temps*. Tal procés hermenèutic de si, però, de cap manera implica que ara, de cop i volta, el temps passi a ser tema de la nostra meditació. Diferentment, estem convençuts que sempre ja des de l'inici hem estat en tracte de forma implícita amb el temps, ja que és ell el que ha guiat de forma determinant la nostra experiència-qüestió.

<sup>326</sup> En la línia de Marzoa, certament, "el gir constitutiu de la secció segona consistiria -haviem anunciat- en el fet que ara la qüestió del sentit passarà a ser central [...]" (Marzoa, F. M., *Heidegger y su tiempo*, *op. cit.*, pàg. 35). En efecte, en ser la temporalitat el fitó final d'aquestes meditacions, el sentit passa a ser el tema clau. Això no vol dir, però, que la qüestió del sentit estigués absent en les meditacions anteriors, si s'entén aquesta absència com la no-presència del sentit. Segons això, el fet que Marzoa expressi que la qüestió del sentit està absent en la secció primera de la primera part de *Ser i temps* (*cf. ibid.*), sols ens sembla plausible, sempre i quan es compregui que el sentit no era tema explícit, ja que, en el fons, d'acord amb la nostra experiència, l'hem estat experimentant tàcitament i, de forma que ens ha guiat a mode absolut, amb una força colossal en les meditacions inicials, i des d'aquesta empena i augmentant en intensitat en les meditacions de desenvolupament. Per aquesta raó, estem d'acord amb Greisch, matisant la noció d'"inaparent" i de "temàticament", "que és en aquesta exigència d'originarietat acrescuda [de la interpretació ontològica] que s'inscriu l'elucidació del fenomen del temps, fenomen inaparent per excel·lència, que es manté en segon pla de tota l'anàlisi de les estructures existenciàries del ser-en-el-món, però que mai encara ha estat abordat temàticament" (Greisch, J., *Ontologie et temporalité*, *op. cit.*, pàg. 264) [claudàtors de l'autor]. El temps, efectivament, és un fenomen inaparent en el sentit que no apareix explícitament a la 1a secció a pesar que guia-determina l'experiència-qüestió; i, certament, en aquesta present 2a secció esdevé el tema central, la qual cosa no vol dir que es tematitzi donat a entendre que se n'obté una idea-concepte, ja que tan sols en podrem tenir una experiència-resposta.

al nostre ser des de de i en el qual sempre ens comprenem en el nostre ser: l'horitzó comprensiu del ser. Finalment, instal·lats en aquí, des de i en l'estat de resolució-avançador se'ns revelarà plenament el ser i així culminarà l'experiència-qüestió. Segons això, a grans trets, la nostra idea és que l'experiència-resposta l'obtenim en l'efectuació de l'experiència unitària de la historicitat i la intratemporalitat com a compleció de la de la temporalitat.

Remarquem el caràcter progressiu en intensitat de l'experiència-qüestió. Hem d'observar que les consideracions de Heidegger estan adreçades a anar explorant cada cop amb més profunditat, entomades des de l'estat de resolució, la temporalitat. Així que els diversos assoliments experimentals que anirem fent en aquestes properes meditacions són nivells cada cop més profunds de la temporalitat originària (o temps originari), o sia, de l'horitzó comprensiu del ser. Amb això alhora ens obrirem cada cop més intensament a la temporareïtat (atès que el temps originari està conformat pel lligam temporalitat-temporareïtat: horitzó comprensiu del ser) que se'ns mostrarà com a temporalitat extàtica-horitzontal. Certament, a mesura que anirem avançant en profunditat en aquest temps originari anirà essent més intensa la revelació del ser-temps protooriginari des de i en la temporalitat extàtica-horitzontal cada cop més esclarida. De manera que, a l'últim, en la compleció de l'experiència de la temporalitat que porta en si la de la historicitat, i el desplegament des del si d'aquesta de la intratemporalitat, tindrem la revelació més intensa del ser i així l'experiència-resposta a la pregunta pel sentit del ser.

Abans, però de començar l'exploració de la temporalitat, creiem adequat concretar una mica més aquesta descripció general, ja que pot ser útil per a fer-nos una visió dels seus punts més significatius. Primer de tot, el que Heidegger ens impel·leix a fer a la següent meditació dotzena és “una caracterització general de la temporalitat de la cura”.<sup>327</sup> Una experiència en la qual no sols ens adonarem que el ser de la cura és temporalitat, sinó que el mateix estat de resolució-avançador que ens ha portat a tal experiència és precisament un mode eminent de temporalitzar-se<sup>328</sup> [*sich... zeitigen*] de la temporalitat. En síntesi, veurem que les possibilitats

---

<sup>327</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 438.

<sup>328</sup> Abans que res, assentar que el sentit amb el qual Heidegger utilitza el verb *sich zeitigen* està relacionat amb el significat corrent de *zeitigen* corresponent a “madurar”, però alhora el supera. Atès que com la paraula deriva de *zeit*, “temps”, aquell madurar és relatiu al temps, una mena donació de temps al temps, és a dir, un deixar que el temps efectui el seu esdevenir. Vezin emfasitza aquesta intenció de superació significativa del verb *sich zeitigen*, de forma que aquesta temporalització no s'ha d'entendre com un ser en el temps, un existir, no una actitud artificial que pot tenir una duració limitada dins una successió d'instantos emmarcats en una sèrie numèrica cronològica, sinó més aviat com una manera de ser en el temps del *Dasein* que comprèn l'ambició, la impaciència, la rancúnia, l'espera del temps (cf. Vezin, F., “Notes”, *op. cit.*, pàg. 573). Igualment Rivera destaca la rellevància del madurar i d'entendre'l com un temporalitzar en el sentit d'un donar temps al temps, és a dir, que el temps compleixi la seva obra (cf. Rivera, J. E., “Notas del traductor”, *op. cit.*, pàg. 486). Nosaltres, tal com diu Vezin, lligarem més aquest madurar al temps que dona temps des del ser del *Dasein*.

Pel que fa a la traducció *sich zeitigen* i *Zeitigung*, nosaltres no admetem ni la parella “temporizarse” i “temporización” tal com fa Rivera, ni tampoc “temporaciarse” ni el substantiu “temporación” a la manera de Gaos, respectivament. La traducció de Gaos ens sembla poc econòmica i intuïtiva, ja que els mots no existeixen en català, i endemés, són molt recercats; mentre que l'opció de Rivera, malgrat que se serveix de mots que ja existeixen, això no vol dir que

fonamentals de l'existència, la propietat i la impropietat, són modes de temporalització de la temporalitat. Tanmateix, també ens serà visible que el temps de la temporalitat en tant que conformador del fons del nostre ser difereix completament de la concepció vulgar<sup>329</sup> del temps que domina en la comprensió quotidiana de la caiguda.<sup>330</sup> Que, realment, de forma originària, el temps és el nostre ser, i el temps vulgar no és res més que un temps derivat de la temporalitat, i que la font de domini del temps vulgar, per tant, té necessàriament el seu origen en la mateixa temporalitat. Finalment, comprendrem que la temporalitat és extàtica tot arribant a l'experiència general de la unitat extàtica de la temporalitat [*extatischen Einheit der Zeitlichkeit*].

El següent pas, en la meditació 13, és concretar-aclarir aquesta experiència general de la temporalitat de la cura. Perquè és necessari, per accedir més originàriament al nostre ser, fer patent que les estructures de ser fonamentals del *Dasein* que hem exposat són temporals, que són modes de temporalització de la temporalitat. Per a fer això haurem de repetir, o millor dit, reinterpretar<sup>331</sup> l'experiència feta dels existenciaris en les meditacions elementals a la llum de la temporalitat pròpia experimentada. En paraules de Heidegger, “la temporalitat haurà d'acreditar-se en totes les estructures essencials de la constitució fonamental del *Dasein*”.<sup>332</sup> Aquesta inspecció temporal existenciària més concreta ens portarà a l'experiència del darrer existenciari i fonamental, el de la parla. Des d'aquesta abraçarem a manera genètica la temporalitat unitària extàtica ja vista junt amb els existenciaris com a manifestacions temporals resultants d'aquesta. El resultat d'això serà una avenç en profunditat en la temporalitat originària i pròpia.

En la meditació 14, a fi d'experimentar més a fons la nostra temporalitat quotidiana, la impròpia, des de i en la profunditat temporal pervinguda a través de la parla analitzarem, tot inspeccionant la temporalitat de l'ocupació i del comportament teòric, la temporalitat del ser-en-el-món [*die Zeitlichkeit des In-der-Welt-seins*] amb la qual podrem “fer visible la impropietat del *Dasein* en la seva específica temporalitat”,<sup>333</sup> i finalment dirigir-nos a la temporalitat de la transcendència del món [*Transzendenz der Welt*]. En ella ens compareixeran els horitzons, tot

---

resultin més clars i informatius, de fet, ens sonen més a un temps lligat als útils i no com essencial a l'home. Per tant, nosaltres farem servir “temporalitzar-se” i “temporalitat”, en els quals és veu clarament el lligam amb el temps, malgrat que entenent aquest essencialment de manera no-cronològica.

<sup>329</sup> És important subratllar que Heidegger no fa ús del terme “vulgar” en un sentit pejoratiu relatiu a “bast”, “poc refinat”, “groller”, sinó equivalent a “ordinari”, “comú”, o sia, a “allò que fa la majoria de gent”, al que “és relatiu a la gent corrent”.

<sup>330</sup> Com ja veurem, la percaça d'una temps originari que va més enllà a nivell essencial de l'experiència vulgar que tenim del temps cronològic regulat pels rellotges, presenta el problema que ens manquen mots per a descriure'l. En relació a això, Ricoeur subratlla que “el vocabulari de la temporalitat ens donarà una ampla idea d'aquesta lluita quasi desesperada per suplir els mots que fan falta [...]” (Ricoeur, P., *Temps et récit III...*, pàg. 94, nota 1). Igualment, Adrián destaca la violència hermenèutica i conceptual del pensament heideggerià a fi de permetre l'accés al lector al temps propi. Cf. Adrián, J., *Guía de lectura de Ser y tiempo* (vol. 2), *op. cit.*, pàgs. 78-79.

<sup>331</sup> Ha de quedar clar que aquesta repetició *sub specie temporis*, tal com l'anomena Greisch, realment no té res de repetitiva, ja que és un exercici de pura reinterpretació. Cf. Greisch, J., *Ontologie et temporalité*, *op. cit.*, pàg. 306.

<sup>332</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 439.

<sup>333</sup> *Ibid.*, pàg. 438.

arribant a l'experiència de la temporalitat extàtica-horitzontal que ens permetrà accedir de ple a l'horitzó comprensiu del ser o sentit del ser. Llavors, en l'horitzó extàtic de la temporalitat se'ns revelarà dèbilment ja el no-res originari del ser essencial a la nostra nihilitat. Nogensmenys, això no vol dir que haguem atès ja l'objectiu ontològic-fonamental. Ens manca completar l'experiència-resposta, ens falta que se'ns reveli el ser amb més diafanitat, ja que encara tenim pendent una experimentació més extensa i intensa de la temporalitat impròpia [*uneigentlichen Zeitlichkeit*] des de i en el nostre estat de resolució.

Per a això, en la meditació 15, Heidegger ens porta a fer una incursió més fonda (més extensa i intensa) en la nostra temporalitat quotidiana-impròpia. Això, però, des de i en la immersió en la temporalitat extàtica-horitzontal que portarà a un major aclariment d'aquesta. Nogensmenys, el camí requerirà el desenvolupament-concreció de la temporalitat assolida a través de l'anàlisi fenomenològica de la historicitat i la intratemporalitat. Primer, en la meditació 17, amb l'examen de la historicitat, tot concretant la temporalitat originària, constatarem que aquella és la nostra temporalitat específica, la qual pot manifestar-se pròpiament en l'estat de resolució com impròpiament en la vida quotidiana abstracta en els ens. Després, en la meditació 18, Heidegger ens interna en un aprofundiment de la noció existenciària de la historicitat, des de i en l'estat de resolució en què ens trobem (historicitat pròpia en desenvolupament), en què evidenciem com la historicitat és una concreció de la temporalitat originària. Però, anant més a fons, cal que se'ns mostri sòlidament que la nostra història arrela ontològicament en la historicitat pròpia (en l'estat de resolució), per bé que aquesta s'oculta en la historicitat impròpia del viure habitual. Aquest albirament es duu a terme justament completant el nostre estat de resolució en reexperimentant-lo descobrint-hi fenòmens nous a l'uníson d'una agudització de l'angoixa situació-límit de la mort. Així, des d'aquesta plena experiència de la historicitat pròpia, més transparents a la temporalitat pròpia i originària i, en el fons, a l'extàtica-horitzontal, veiem, en general, com la historicitat pròpia és el fonament ontològic de la historicitat impròpia (expressió concreta de la temporalitat impròpia).

Aleshores, en l'accés a la comprensió de l'estat de resolució com a historicitat pròpia estarem disposats a experimentar la temporalitat impròpia concretada en la historicitat impròpia en els seus dos nivells: la intratemporalitat i la concepció vulgar del temps. Finalment, amb la compleció de l'experiència de la temporalitat a través de l'anàlisi de la historicitat, la intratemporalitat i el concepte vulgar del temps, palesem la derivació de la intratemporalitat de la temporalitat originària i de l'anivellament del concepte vulgar del temps respecte la intratemporalitat, i essencialment, de la temporalitat originària. El resultat és la visió concreta que la nostra manera de ser intratemporal, la de la temporalitat impròpia concretada amb la historicitat impròpia, arrela originàriament del temps originari, i en el fons, del ser essencial a la temporalitat

extàtica-horitzontal. Aleshores, aconseguim el màxim d'aprofundiment en la temporalitat originària, i així en l'horitzó comprensiu extàtic-horitzontal, amb la qual cosa se'ns revela ja plenament el no-res originari del ser-temps protooriginari, i així, assolim l'experiència-resposta a la qüestió ontològica de *Ser i temps*. No obstant, no serà fins a la lectura de la meditació 18 que haurem, per dir-ho així, rematat l'experiència ontològica. Perquè serà menester, a l'últim, des de l'ímpetu fenomenològic radical que ens subministra l'èxit de l'experiència-resposta, de coronarla a través d'una crítica constructiva de l'avaluació final pessimista de Heidegger al paràgraf 83 respecte el seu propi projecte ontològic-fonamental.

Som conscients que, en defensar que en l'apregonament de la temporalitat extàtica-horitzontal a través de l'experiència de la historicitat i la intratemporalitat es realitza amb èxit l'experiència ontològica, xoquem de ple amb el parer de Heidegger. Ja que la seva convicció és que amb aquesta experiència temporal no n'hi ha prou, que és indispensable que es repeteixi amb vista a l'assoliment d'una major claredat de la idea de ser en general. En aquest sentit, segons el nostre autor, l'ontologia originària del *Dasein* no serà completa, i per tant, no assolirem una experiència neta del sentit del ser, perquè encara ens manca una idea més clara o una conceptualització més diàfana de què és el ser.

La interpretació de les varietats del ser de tot allò del que diem que *és* [l'experiència del ser], pressuposa però un aclariment previ i suficient de la idea de ser en general. Mentre no s'hagi arribat a aquesta idea, fins i tot la *repetició* de l'anàlisi temporal de *Dasein* seguirà essent incompleta i poc clara [...] L'anàlisi temporal-existenciari del *Dasein* exigeix, per la seva banda, una nova repetició en el marc de la discussió a fons del concepte de ser.<sup>334</sup>

No obstant, d'acord amb la nostra interpretació, que acabarà definint-se amb totalitat a la darrera meditació a propòsit del paràgraf 83 de *Ser i temps*, no és necessària cap dilucidació conceptual del ser en general per a completar l'ontologia fonamental. Per dir-ho així, l'ontologia fonamental es completa en l'ontologia del *Dasein* en virtut d'una connexió essencial entre el nostre ser i el ser. Ens sembla, com ja creiem que havia passat anteriorment en alguns moments meditatis, <sup>335</sup> que a causa de l'omissió que, en el fons, l'ontologia del *Dasein* i la fonamental formen un tot unitari, el propi Heidegger és arrossegat, sense adonar-se, a creure que es necessària una objectivació-tematització del ser el resultat de la qual pugui funcionar com a "canal de connexió" entre l'ontologia del *Dasein* i la del ser. Tal empresa, com veurem, l'expressarà més clarament al

<sup>334</sup> *Ibid.*, pàg. 441.

<sup>335</sup> Efectivament, aquesta ommissió la percebem amb força claredat des de l'impacte que ens causà la darrera meditació elemental en què ens ocupàvem del pla de *Ser i temps*. En les meditacions de desenvolupament també hem identificat tal ommissió (*cf.*, pel que als punts principals, III, 2.4, n. 579, pàg. 411). No obstant, ara, amb les noves declaracions de Heidegger se'ns fa més patent l'"estranys descuit" de la "unitat de comprensió del ser".

paràgraf 83, donant a entendre que l'experiència del sentit del ser és incompleta perquè cal aclarir la idea de ser, o sia, pel fet que cal, sucumbint sense voler a la tendència objectivant, una mínima tematització del ser.<sup>336</sup> En el fons, com ja hem explicat anteriorment, la causa d'aquesta insatisfacció rau en la nuesa i buidor de contingut que subministra l'experiència ontològica de *Ser i temps*, de forma que la tendència quotidiana-caiguda sempre present en el nostre ser s'incomoda i pretén delimitar-la i fixar-la conceptualment. Ara bé, i en aquí estreba una de les moltes grandeses del text heideggerià, la "unitat de comprensió del ser" traspua amb tanta força al llarg d'aquest escrit, que aquest mateix ens possibilita aclarir l'afebliment d'intensitat fenomenològica del pensador alemany en relació a aquest punt i fer viable l'experiència-qüestió, la qual cosa revela una transfons poc visible de mestria fenomenològica.

---

<sup>336</sup> Aquesta tematització del ser que és indicada per Heidegger com a últim pas de compleció de l'experiència del sentit del ser sembla, d'acord amb la interpretació original de von Herrmann, que es realitza a *Die Grundprobleme...*, les lliçons del semestre d'estiu del 1927 (a propòsit del rol d'aquestes lliçons, cf. I, 1.3, n. 21, pàg. 8; I, 1.6, n. 60, pàg. 22). Reiterem, segons nosaltres, aquesta creença en la insuficiència de l'ontologia originària del nostre ser per completar l'experiència del sentit del ser, altrament dit, la convicció que fins i tot Heidegger té, que en el fons *Ser i temps* no satisfà el seu objectiu ontològic-fonamental, és el producte d'un debilitament de l'exigència de l'experiència fenomenològica: la tendència, d'impuls comprensiu impropï quotidià-caigut, a la tematització-conceptualització davant de l'angoixant no-res i absència de contingut de la genuïna experiència ontològica.

## 2.1.2

Meditació 12: L'experiència general  
de la unitat extàtica de la temporalitat<sup>337</sup>

En general, l'objecte d'aquesta meditació és que experimentem de forma introductòria, endinsant-nos en el si-mateix del nostre estat de resolució, la temporalitat que ens conforma. Això es concreta en adonar-nos directament que l'estat de resolució és una temporalització pròpia de la temporalitat originària, i indirectament, que la vida impròpia de la caiguda de l'un ho és de la temporalització impròpia.

En primer lloc, des de la nostra experiència, el text heideggerià ens alerta que en la dilucidació del sentit de la cura que ara emprendrem, de la temporalitat, “transitem” enterament des de i en el nostre ser al ser, per la qual cosa es recalca la motivació ontològica-fonamental de l'experiència de la temporalitat.<sup>338</sup> En aquesta direcció, es posa altre cop de manifest la connexió essencial entre el nostre ser i el ser a través del nexa íntim establert entre el sentit de la cura i el sentit del ser, i en virtut d'això, del vincle essencial entre l'ontologia originària del *Dasein* i la fonamental.

Dilucidar el sentit de la cura significa llavors examinar el projecte que fonamenta i guia la interpretació existenciària i originària del *Dasein*, de tal manera que en el projectat per ell es faci visible el seu fons de projecció [*Woraufhin*] [...] El fons de projecció d'això projectat –del ser obert, constituït d'aquesta manera, és el que fa possible aquesta constitució del ser com a cura [...] El ser-en-el-món, obert a si mateix, comprèn cooriginàriament amb el ser de l'ens que és ell mateix, el ser de l'ens descobert dins del món, però el comprèn de forma no temàtica i encara indiferenciada [...].<sup>339</sup>

Ara, amb l'esclariment del nostre ser com a temporalitat se'ns farà més visible com el nostre camí ontològic està guiat i determinat pel sentit del ser com a fons de projecció en tant que manifestació del ser en general. Adonar-nos d'això no és res més que fer l'experiència progressiva i cada cop més intensa de la revelació del ser-temps protooriginari des de i en el temps originari que anirem fent en aprofundir la nostra temporalitat. Aquesta unió essencial del projectat (nosaltres, el *Dasein*) i el fons de projecció (temps originari/sentit del ser/horitzó comprensiu del ser, i essencialment, ser) s'ha expressat al llarg del nostre treball com a lligam sentit del nostre ser-

<sup>337</sup> Aquesta dotzena meditació està basada en el paràgraf 65 (*ibid.*, pàgs. 428-438).

<sup>338</sup> En efecte, no hem de perdre de vista mai l'objectiu ontològic-fonamental de l'experiència-qüestió. Aquest punt també és subratllat vehementment per Leyte: “Però seguint aquest camí [el de la recerca del sentit del nostre ser en la temporalitat] el lector pot anar perdent de vista el que s'ha avisat: l'anàlisi de l'ens *Dasein* es troba al servei, si es pot dir així, d'una investigació fonamental sobre el sentit del ser”(Leyte, A., *Heidegger, op. cit.*, pàgs. 144-145; cf. tota la pàg. 145) [claudàtors de l'autor].

<sup>339</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 429.



sentit del ser-ser, o sia, com a comprensió cooriginària del nostre ser i del ser que ens és essencial, per bé que inicialment tal comprensió ens era fosca. En conclusió, hem de tenir present que amb el desenvolupament complet de l'experiència de la temporalitat que comença en aquesta present meditació consumarem l'experiència del sentit del ser: la visió del ser-temps protooriginari des de i en el temps originari-horitzó del projecte primari de la comprensió del ser transparent en l'accés a la temporalitat del nostre ser.

El primer pas meditatiu clau és comprendre que si, ens endinsem en l'existència pròpia de la resolució, o sia, en la nostra temporalitat pròpia, se'ns desoculta de forma clara per primer cop la temporalitat originària.<sup>340</sup> Així ens ho diu Heidegger: “*La temporalitat és experimentada de manera fenomenològicament originària en el mode propi de ser-enter del Dasein, és a dir, en el fenomen de l'estat de resolució-avançador*”.<sup>341</sup> A més, tal temps originari, desocultant-se/ocultant-se,<sup>342</sup> se'ns mostra com l'origen a mode temporalitzador del mateix estat de resolució-avançador o cura pròpia.<sup>343</sup> Cal considerar que ara, per primer cop, explícitament, tot i que ocultant-se, se'ns apareix el temps originari sobre el qual ja hem parlat des dels inicis del treball, i que caracteritzem com l'horitzó comprensiu del ser conformat per la temporalitat i la temporeïtat. Així que aquest àmbit no-temàtic del ser del nostre ser del qual foscament i gradualment hem anat tenint experiència en les meditacions inicials i de desenvolupament, se'ns apareix a la seva manera. Naturalment, amb això el que veiem no és cap contingut òntic, sinó un sobresortiment d'un fons de no-res que ràpidament queda mitigat per els ens que ens envolten, però que ja ens aproxima al no-res essencial del ser que anant més a fons de la nostra temporalitat ens serà possible d'aconseguir. D'aquí que no ens queda cap dubte que aquest àmbit originari de temporalitat que ens constitueix és el que haurem d'aprofundir a fi que, finalment, se'ns reveli plenament el ser.

A la llum de la temporalitat originària<sup>344</sup> se'ns concreta la temporalitat pròpia. En primer

---

<sup>340</sup> Com expressa Haar: “Sembla que el ser-resolt no té una funció fonamental activa i possibilitant, com l'avançament i la crida, sinó una funció de posada al descobert, de revelació de la temporalitat tal com es dona originàriament” (Haar, M., *Heidegger et l'essence de l'homme, op. cit.* pàg. 61).

<sup>341</sup> Heidegger, M., GA 2, pàgs. 402-403.

<sup>342</sup> Per a nosaltres, aquesta temporalitat originària és la primera manifestació explícita de la temporeïtat (del temps del ser), i per tant, en el fons, del ser que des d'un inici de forma oculta ha estat guiant la nostra experiència-qüestió. No obstant, tal com propugnen Marzoa i Leyte, la dinàmica desocultació/ocultació del ser fa que aquest sempre se'ns mostri escapant-se, “quedant enrere” (cf. II, 1.2, n. 102, pàg. 163; II, 1.10, n. 375, pàg. 234; II, 1.10, n. 377, pàg. 235; II, 1.10, n. 383, pàg. 237).

<sup>343</sup> Estem plenament d'acord amb Haar amb el caràcter originari i determinant de la temporalitat originària: “[...] no és pas el ser-resolt el que possibilita la temporalitat, sinó al contrari, aquell pressuposa una estructura originària de la temporalitat” (*ibid.*, pàg. 58).

<sup>344</sup> Estem d'acord amb Sallis que la transició que ara mateix acomplim que va de la cura al temps originari com a sentit del nostre ser és decisiva en el projecte ontològic heideggerià. En paraules de Sallis: “Des del punt de vista del projecte de l'ontologia fonamental, es podria fins i tot dir que aquesta transició [de la cura al temps des de i en l'estat de resolució-avançador] és el més decisiu en la part sencera publicada, ja que és en aquesta transició, –dins el text en tant que publicat, *sols* aquí – que el moviment és fet del nostre ser al sentit del ser [...]” (Sallis, J., *Echoes. After Heidegger, op. cit.*, pàg. 58) [claudàtors de l'autor]. La importància d'aquest pas queda més clara quan considerem

lloc,<sup>345</sup> ens adonem que el futur que vivim quotidianament és impropri. Se'ns fa visible que, diferentment, el futur propi és l'existenciari, al qual Heidegger anomena avenir<sup>346</sup> [*Zukunft*]. Amb coherència amb això, Heidegger assevera que el *Dasein*, en la seva possibilitat més pròpia de ser és un “deixar-se-venir-a-si-mateix [*Zukommen-lassen*] suportant la possibilitat eminent”<sup>347</sup> del ser-vers-la-mort com a possibilitat. L'avançar-nos resolt, doncs, expressa el nostre ser venidor [*zukünftiges*] en la seva forma pròpia, fent-nos adonar que l'avenir no sols ens obre a la nostra existència pròpia, sinó que, a més a més, és el sentit primari de la temporalitat existenciària. No obstant, al mateix temps també, de forma negativa, ja experimentem que futur existenciari no té res a veure amb el futur cronològic que és usat habitualment en la vida impròpia de la quotidianitat.

A més a més, en segon lloc, veiem que en aquest estat resolt transparent a l'avenir, el passat<sup>348</sup> [*Vergangenheit*] també se'ns presenta diferent. El comprenem en la seva propietat com a haver-estat [*Gewesenheit*], el nostre ser-culpable essencial que hem d'assumir: la totalitat del fonament llançat del nostre no-res que hem d'apropiar-nos des del retorn del futur. Així doncs, en l'estat de resolució-avançador assumim el passat intrínsecament implicat en el futur, la qual cosa significa que fem nostres les possibilitats de ser que formen part del nostre ser-llançat. Així doncs, entenem que l'haver-estat irromp de l'avenir, pel fet que “essent, venidor en forma pròpia, el *Dasein* és pròpiament estat [...]”;<sup>349</sup> en altres paraules: sols podem tenir un passat propi, ben nostre, quan ens l'hem apropiat. En suma, que essent pròpiament ens anticipem venint (futur propi) a l'haver-estat que ja som (passat propi). D'aquí que, indirectament, constatem que el passat cronològic de la improprietat quotidiana entès com a allò que ja succeït és un passat

---

el trànsit que fa Heidegger de la conferència del temps en què sols identificava el *Dasein* amb el temps a la identitat amb diferenciació d'ambdós que transmet amb *Ser i temps*. En efecte, com ja hem vist a través de l'experiència-qüestió, *Dasein* és temps com a sentit del seu *Ser i temps* com a sentit del ser, per la qual cosa s'han originat crítiques a com és possible tal identitat amb diferenciació i, el consegüent, retret a *Ser i temps* com a projecte fracassat. Des de l'inici, però, l'experiència-qüestió ens ha fet experimentar el lligam essencial entre el sentit del nostre ser i del ser, o sia, que la temporalitat i la temporareïtat ens compareixen en l'obertura comprensiva del nostre ser.

<sup>345</sup> Tot i que s'experimenten cooriginàriament els tres temps que temporalitza la temporalitat originària.

<sup>346</sup> Hem decidit traduir *Zukunft* per “avenir” perquè és un mot que es refereix, naturalment, al futur que s'esdevindrà, però que al no tenir cap similitud amb “futur” (que és el terme que farem servir per denotar el futur cronològic-quotidià) i al no fer-se servir gaire en català, dona peu a poder facilitar amb el seu ús, tot neutralitzant la visió cronològica del temps futur [*“Zukunft”*], l'aprehensió del futur existenciari. D'acord amb el que diem, caldria evitar la traducció “futur” per la seva forta i arrelada connotació cronològica; per exemple “future” (Stamb., pàg. 311). A més, per a fomentar la incursió en el temps existenciari, nosaltres mantenim a tota costa la coherència de la nostra traducció, i utilitzem sempre “avenir” per a referir-nos a *Zukunft* i “avenir propi” per a *eigentliche Zukunft*. Per això no entenem, i creiem que perjudica l'experiència del temps heideggerià, perquè Rivera no és coherent i tradueix *Zukunft*, quan Heidegger parla que és el fenomen originari, per “porvenir”, i després utilitza “futuro” (per exemple, cf. Rivera, pàg. 340 i 345).

<sup>347</sup> Heidegger, M, GA 2, pàg. 430.

<sup>348</sup> Segons la nostra interpretació, Heidegger distingeix incisivament entre *Vergangenheit*, “el passat”, el que ja ha succeït inapel·lablement i vist des d'un punt de vista cronològic lineal, i *Gewesenheit*, l’“haver-estat”, la història que som, que no es pot entendre cronològicament i que encara roman viva i activa per al nostre present.

<sup>349</sup> *Ibid.*, pàg. 431.

impropi. Finalment, des de la comprensió que som temps centrat en l'avenir en direcció a l'haver-estat, ens compareix el present en el seu caràcter existenciari: el pre-sent [*Gegen-wart*]. Des de i en el seu horitzó, en el presentificar<sup>350</sup> [*Gegenwärtigen*] compareix el present com el món que ens circumda i del qual ens ocupem. Tanmateix, des de la resolució comprenem que aquest present pot desplegar-se com a propi, és a dir, com instant [*Augenblick*], o bé, com passa habitualment com a temps present bolcat a l'ocupació. Nogensmenys, no hem de perdre de vista que la temporalitat pròpia, sota el fonament de la temporalitat subjacent originària, té un caràcter unitari. En efecte, de forma immediata se'ns fa palès que hi ha una unitat relacional indissoluble entre l'avenir, l'haver-estat i el pre-sent que constitueix la nostra forma pròpia d'existir.<sup>351</sup> En virtut d'això, l'anticipació venidora, possibilitant l'apropiació del que ja som, de l'haver-estat, fa brotar de si el present.

En suma, el primer pas en l'experiència de la temporalitat ens porta a admetre que som, en tant que resolts, manifestació-temporalització pròpia de la temporalitat originària que conviu amb la seva temporalització impròpia, la caiguda de l'un quotidià. D'aquí que Heidegger emfasitzi “que la temporalitat es revela com el sentit de la cura pròpia”.<sup>352</sup>

Tot seguit, des d'aquesta experiència de la temporalitat pròpia sota la llum de l'originària, aferrant-nos, a fi d'evitar desviacions interpretatives òntiques, al fet que “la temporalitat no ‘es’ en absolut un ens [...] sinó que es temporalitza [*zeitigt sich*]”,<sup>353</sup> ens surt a la llum el caràcter extàtic primitiu de la temporalitat pròpia i originària.<sup>354</sup> Aquest, a part d'endinsar-nos més en la temporalitat, ens permetrà clarificar amb més limpidesa quina relació hi ha entre la temporalitat originària, pròpia i impròpia, així com del paper fonamental de la primera com el seu nom indica.

Atenent, doncs, a aquest no-res temporalitzant-se, i per tant no-cronològic, i al mateix temps poder possibilitant<sup>355</sup> de la nostra existència, ens sobresurt el seu caràcter extàtic

---

<sup>350</sup> Ha de quedar clar que *Gegenwärtigen* no és un presentar o una presentació producte d'una representació mental, sinó d'una dinàmica existenciària més fonda. Per això, defensem, per fer front al perill de la comprensió òntica dels termes ontològics, que no hem de traduir el molt alemany per “presentació” (Rivera, pàg. 341), “presentazione” (Volpi, pàg. 387), “presentando” (Marini, pàg. 917), “present” (Stamb., pàg. 311); com tampoc “rendant present” (Vezin, pàg. 381), “making present” (Mac.-R., pàg. 374). La nostra opció, malgrat no existeix en català, és la de “presentificar”, inspirant-nos en el “présentifier” (Mart., pàg. 251) i el “presentificar” (Adrián, J., *Guia de lectura de Ser y tiempo*, op. cit., pàg. 92).

<sup>351</sup> En aquí, en l'àmbit de la temporalitat, veiem principalment de forma diàfana el llenguatge dur, tot i que necessari, de l'ontologia fonamental. Recordem que ja al final del paràgraf metodològic de la introducció, Heidegger hi al·ludia: “Per a aquesta última comesa [la de captar l'ens en el seu ser] amb freqüència falten no solament paraules, sinó sobretot la ‘gramàtica’” (Heidegger. M., GA 2, pàg. 52) [claudàtors de l'autor].

<sup>352</sup> *Ibid.*, pàg. 432.

<sup>353</sup> *Ibid.*, pàg. 434.

<sup>354</sup> En efecte, la temporalitat pròpia ens ha comparegut com un nivell de manifestació de la temporalitat originària. Per això, la temporalitat pròpia és originària. Aquest “i” entre ambdues temporalitats indica la inclusió essencial de la temporalitat pròpia en l'originària, i no a l'inrevés. Vegeu molta més explicació a...

<sup>355</sup> És justament aquesta comprensió del temps tan distant de la cronològica que provoca que el llenguatge ordinari referent al temps sigui inadequat per a expressar-la. Aleshores, segons Greisch, “d'aleshores ençà mobilitzar el poder dels verbs i dels adverbis per delimitar la seva veritable estructura [del temps]” (Greisch, J., *Ontologie et temporalité*, op. cit., pàg. 319). Cf. també 1.3.2, n. 283, pàg. 487; 2.1, n. 330, pàg. 503.

[*ekstatische charakter*]. L'avenir, l'haver-estat i el pre-sent són, realment, èxtasis [*extasen*] de la temporalitat, caràcters fenomènics que expressen un temporalitzar-se que no surt de si i que, en el fons, arrelen primitivament a una temporalització de la temporalitat originària. Més concretament: el 'cap a si' [*Auf-sich-zu*] de l'avenir, el 'retorn a' [*Zurück auf*] de l'haver-estat i el "fer-comparèixer-quelcom" [*Begegnenlassen*] del pre-sent, ens posen de manifest que la temporalitat hem d'experimentar-la com l'extàtic per excel·lència: "*l'originari 'fora de si' [Ausser-sich], en i per si mateix*".<sup>356</sup> Amb l'èxtasi és descrit el moviment específic no-espacial dels tres moments de la temporalitat, en què cada un d'ells és un moviment de sortida cap a, d'un apuntar a quelcom a fora, sense que allò d'on surt (el si mateix) no desapareix en la sortida, sinó que es manté i retorna. No hi ha un reposar en si o un romandre en el que s'és. En conseqüència, els tres èxtasis contenen ells aquesta referència a un si-mateix que no precedeix al moviment de sortida, sinó que es constitueix en ell: sortir de si, doncs, sols pot ser un ser que és dins si. Per això el si-mateix no es perd amb la temporalitat extàtica [*die ekstatische Zeitlichkeit*], sinó que es fa possible. Segons això, podem entendre que la realització d'una existència pròpia s'expressi en un estat, l'estat de resolució, que resulta d'un mode de temporalització, una forma pròpia d'esdevenir de la temporalitat, i en el fons, d'una dinàmica extàtica concreta. Ara bé, aniríem errats si penséssim que els èxtasis actuen de forma independent, altrament la triple temporalització s'efectua de forma unitària. En efecte, experimentem la unitat extàtica de la temporalitat [*extatischen Einheit der Zeitlichkeit*]: un esdevenir cooriginari dels tres èxtasis temporals de l'avenir, l'haver-estat i el pre-sent. Gràcies a la visió d'aquesta unitat extàtica, se'ns manifesta amb més profunditat la temporalitat originària. I en experimentar, des de la temporalitat pròpia i a la llum de l'originària, la co-originarietat dels tres èxtasis que conformen primitivament la temporalitat originària, ja no experimentem el temps com una successió temporal, és a dir, com alguna cosa que s'esdevé abans d'una altra cosa i que una tercera que arribarà després de la segona.<sup>357</sup> Més aviat, les dimensions del pre-sent, de l'haver-estat i de l'avenir són exactament contemporànies i defineixen l'instant, el punt essencial del temps. I no hem d'entendre l'instant com un moment que passa, sinó al fet que tot allò que apareix pertany a un mateix món.

Ara bé, en la dinàmica unitària extàtica de la temporalitat pròpia de la resolució aflora la "mobilitat" preeminent de l'avenir propi, tot i que sigui solidària amb l'esdevenir cooriginari dels altres dos èxtasis. De forma mediata, també copsem que si es debilita el paper directiu de l'avenir

<sup>356</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 435.

<sup>357</sup> Com expressa De Towarnicki, "el fenomen del temps, com deia Goethe, el 'Urphänomenon', el 'fenomen original' del temps, no és pas la successió de moments sinó, diu Heidegger en alemany, 'die Gleichsprünglichkeit der Ekstases' que es pot traduir per la 'contemporaneïtat dels èxtasis'" (Beaufret, J., *Entretiens avec Frédéric de Towarnicki*, op. cit., pàg. 19).

propi, aquest passa a ser impropï, ja que la temporalitat pròpia sofreix una anivellació<sup>358</sup> [*Nivellierung*], tot passant a ser impròpia, de forma que la concepció del temps passa de ser pròpia a vulgar. D'aquesta manera, els múltiples modes de temporalització, siguin més o menys rellevants, i per tant les formes de ser corresponents, dependran, en general, de quin èxtasi tingui més protagonisme en la temporalització de la unitat extàtica. A part d'això, la temporalització de l'avenir propi porta en si que aquest mateix es desveli com a finit i, a conseqüència d'això, que experimentem la finitud del nostre ser.

El *Dasein* no té un fi en el qual solament termini, sinó que *existeix d'un mode finit* [*existiert endlich*]. L'avenir propi, temporalitzat primàriament per la temporalitat que constitueix el sentit de l'estat de resolució-avançador, es revela així, també ell, *com finit* [*als endliche*].<sup>359</sup>

Això vol dir, a més a més, que en la mesura que la temporalitat pròpia té el seu origen en la temporalitat originària, la finitud d'aquella ens obre l'accés a la finitud d'aquesta. Altrament dit: en veure la finitud de la nostra existència pròpia se'ns fa transparent la finitud primitiva de la temporalitat originària que li serveix de base. Naturalment, es tracta de la finitud de la temporalitat que té a veure amb el caràcter extàtic de l'avenir, específicament amb la negativitat peculiar d'aquella possibilitat més extrema sobre la qual ens projectem en la cura pròpia, la mort en tant que poder-ser insuperable, i que està alliberada de la concepció ordinària del temps que entén el finit com allò que en certa manera para. Llavors, ens veiem irremeiablement abocats a comprendre amb més transparència la nostra relació essencial amb la mort (el ser-vers-la-mort), o sia, a assumir més plenament la finitud del nostre ser.

Així doncs, som avenir propi, la qual cosa vol dir que el nostre ser originari es refereix a la temporalitat finita, a un projecte existencial en què, resolts avançant-nos, ens anticipem al no-res més propi. En paraules de Heidegger: "El mode originari i propi del venir-a-si [*Auf-sich-zukommen*] és el sentit de l'existir en la niilitat més pròpia".<sup>360</sup> I això no té res de negatiu, tal com pot semblar-ho des de la perspectiva quotidiana que quantifica el temps, sinó al revés.<sup>361</sup> Atès que en comprendre que som finits ser-vers-la-mort en la immersió en la temporalitat pròpia, desenvolupem més el nostre estat de resolució, intensifiquem la propietat de ser, això és,

---

<sup>358</sup> Hem d'entendre l'"anivellació" [*Nivellierung*] des d'un punt de vista ontològic. Segons això, des de la nostra visual, quan Heidegger fa ús d'aquest mot es refereix a una degradació ontològica, al fet que un fenomen minvi en la seva expressió pròpia de ser.

<sup>359</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 436.

<sup>360</sup> *Ibid.*, pàg. 437.

<sup>361</sup> Com exposa Adrián: "La finitud posseeix un sentit positiu: clausura (*schließen*) el poder-ser y dota al *Dasein* d'un fi (*Schluß*). En la resolució (*Entschlossenheit*) precursora, el *Dasein* anticipa el seu fi (*Schluß*) i, d'aquesta manera, li permet tancar (*schließen*) la seva existència, comprendre's en la seva finitud (*Endlichkeit*)" (Adrián, J., *Guía de lectura de Ser y tiempo, op. cit.*, pàg. 97).

radicalitzem l'ontologia del nostre ser i correlativament la del ser. Al mateix temps aquesta finitud [*Endlichkeit*] que caracteritza la temporalitat originària contrasta amb la in-finitud [*Unendlichkeit*] pròpia del temps vulgar que s'escola cap a un futur indeterminat i ens permet adonar-nos més del caràcter derivat de la concepció vulgar del temps.

Amb tot, Heidegger ens impulsa a adonar-nos que l'omissió de la nostra finitud rau en la obstinació incomprensiva de la comprensió vulgar quotidiana que, centrada en la convicció que sols existeix un temps amb continuïtat mesurable de caire il·limitat, decreta la impossibilitat d'una experiència del temps vertaderament originària que capturi la finitud essencial del nostre ser. Li passa així desapercbut el caràcter originari de la temporalitat extàtica i pròpia, de la qual deu la seva existència. En suma, realment “tan sols perquè el temps originari [la temporalitat pròpia vista, però, des de la seva base temporal essencial de la temporalitat originària] és *finit* [*endlichen*] pot el temps ‘derivat’ [el d'índole vulgar quotidià] temporalitzar-se com a *in-finit* [*unendliche*]”.<sup>362</sup>

A la vista de la temporalitat extàtica, primer de tot refermem que la temporalitat pròpia no és la realment originària.<sup>363</sup> Hi ha una temporalitat més primitiva, la temporalitat originària, la

<sup>362</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 437 [claudàtors de l'autor].

<sup>363</sup> La discussió sobre si la temporalitat pròpia és realment l'originària ha estat un tema de controvèrsia entre els estudiosos. Segons la nostra tesi, l'estatut independent i essencial de la temporalitat originària respecte a la pròpia és clau en l'èxit de l'experiència-qüestió. Com ja veurem, defensem que en el fons essencial de la temporalitat originària rau el ser, de manera que aquella és la manifestació del ser des d'on el ser ens és experimentable. D'aquí que, segons la nostra convicció, l'èxit de l'experiència-qüestió estriba en accedir al fons de la temporalitat originària. Així doncs, des de la nostra experiència, no tenim cap dubte que la temporalitat originària s'ha de distingir de la pròpia, ja que la primera és més originària, tot essent la font de possibilitat de la segona. De manera que trobem incorrecta la crítica lamentosa de Greisch en vista del mode en què té èxit Heidegger a l'hora de fer coincidir la temporalitat pròpia i l'originària (vegeu J. Greisch, *Ontologie et temporalité*, pàg. 266). Ja que, segons nosaltres, el pensador alemany no té com a objectiu que pensem la coincidència d'ambdós fenòmens, sinó de la derivació de la temporalitat pròpia de l'originària tot veient-la des de i en aquella, la qual cosa ja porta en si l'experiència d'una coincidència entre ells sense que, però, la nostra temporalitat pròpia esgoti l'originària. També Fleischer advoca que Heidegger no se'ns surt a distingir la temporalitat originària i la pròpia, la qual cosa és solidari a la falta de necessitat de l'anàlisi de la temporalitat, ja que amb la cura ja està definit essencialment el que el *Dasein* és (cf. Fleischer, M., *Die Zeitanalysen in Heidegger's 'Sein und Zeit'*, op. cit.). Altrament, nosaltres sintonitzem enterament amb Haar quan advoca que l'estructura originària de la temporalitat (temporalitat originària) fa possible l'estat de resolució (temporalitat pròpia), per la qual cosa cal distingir clarament entre la temporalitat pròpia que es revela amb la resolució i la temporalitat originària que n'és la condició de possibilitat. Així, “és aquest lligam [resolució-temporalitat originària] que permet de reconèixer en la resolució una espècie de *ratio cognoscendi* de la temporalitat originària. Al contrari, aquesta és la *ratio essendi*, és a dir la condició de possibilitat, d'aquella” (Haar, M., *Heidegger et l'essence de l'homme*, op. cit., pàg. 59). D'acord amb això, estem també d'acord amb les conseqüències d'aquesta distinció: en lloc d'una oposició binària del propi i impropï, existeix un triple nivell de temporalitat: l'originària, la pròpia i la impròpia. Respecte a aquesta distinció, cf. *ibid.*, pàgs. 55-92. Això no obstant, no som del parer, com el mateix Greisch i Haar sostenen, que “l'originari del temps disminueix furtivament l'abast de l'impuls autèntic”, o sia, que existeix el perill d'una espècie d'abisme entre l'originari i l'autèntic (cf. *ibid.*, pàg. 14), amb la consegüent mancança que això provocaria en el cor del projecte existenciari-ontològic. Una altre intèrpret que destaca aquesta distinció amb molta força és Blattner que advoca que la temporalitat originària és ‘modalment indiferent’, neutral respecte a la distinció entre propietat i impropietat. En aquest sentit assevera que “el terme ‘temporalitat autèntica i originària’ [...] clarament ha de referir-se a la temporalitat autèntica. Però el terme té sentit, precisament en la meua visual, ja que pot ser escoltat com emfasitzant que la temporalitat autèntica és un mode de temporalitat originària. El que Heidegger, de variades formes anomena ‘temporalitat’, ‘temporalitat *en general*’ i ‘temporalitat originària’, és més bàsic que la temporalitat autèntica [...] (cf. Blattner, W. D., *Heidegger's Temporal Idealism*, op. cit., pàg. 101; sobretot cf. *ibid.*, pàgs. 89-126); més clarament: “Heidegger indica que la temporalitat originària no és autèntica”,

modificació temporal o temporalització de la qual dona lloc primàriament a la temporalitat pròpia, i en segon lloc, transformant-se aquesta pròpia resulta la temporalitat impròpia. Altrament dit: la impressió que ens advé és que la temporalitat impròpia de l'un no és ni molt menys autosuficient, sinó que deriva de la temporalitat pròpia que, al seu torn, és una determinada temporalització, pròpia, de la temporalitat originària, i en conseqüència, que la temporalitat impròpia és en el fons temporalització de la temporalitat originària. Segons això, la temporalitat pròpia sols es pot dir que és originària en el sentit que d'ella s'origina la impròpia amb el benentès, però, que realment originària és justament la temporalitat més originària que actua com a condició de possibilitat d'ambdós modes de modificació temporal.

Ara bé, com que l'existència pròpia i impròpia són formes específiques del moviment de la temporalitat, la seva derivació de la temporalitat originària no s'ha d'entendre com si aquesta en fos el fonament causal. Més aviat els temps de l'existència pròpia i impròpia són modalitzacions de l'estructura de la temporalitat originària.<sup>364</sup> I, ultra això, com que la temporalitat originària no se'ns mostra com una estructura independent, tot i que sí indiferent al nostre mode propi i impropri d'existència, realitzant-se a la seva manera en ambdós, està justificat que la temporalitat originària no sigui una mera rèplica del temps de l'estat de resolució-avançador, sinó que aquella constitueix l'estructura profunda d'aquest. De manera que s'entén que des de l'estat de resolució ens sigui llegible-experimentable la temporalitat originària. En efecte, per mor de la identitat estructural de la temporalitat pròpia i originària, aquella com a modalització concret d'aquesta, sense modificar-la, fa transparent a aquesta. En canvi, essent

---

que "la temporalitat autèntica és simplement un mode de temporalitat originària" (*idem*, "Existential temporality in Being and time. Why Heidegger is not a pragmatist", *op. cit.*, pàgs. 100-101). D'aquesta forma, ens oposem amb Blattner a la visió de Dahlstrom que, essent crític de Blattner i Fleischer, sosté que la temporalitat originària és la pròpia. Això ho fa distingint la temporalitat originària de la temporalitat del "*Dasein* en general", caracteritzant aquesta com a modalment indiferent i aquella com la forma més fonamental de temporalitat humana, la temporalitat autèntica, des de la qual resulten totes les altres formes de temporalitat (*cf.* Dahlstrom, D. O., "Heidegger's concept of temporality: reflections on a recent criticism", *op. cit.*, pàgs 95-115). Aquesta identitat entre ambdues temporalitats, segons Dahlstrom queda ben palesa en l'expressió conjuntiva "temporalitat pròpia i originària". Nogensmenys, per a nosaltres, tal expressió, igual que Blattner defensava, al·ludeix a la temporalitat pròpia que, és clar, es troba fonamentada essencialment per l'originària. La raó, de fet, convenim amb Blattner, que porta a molts intèrprets a defensar la identitat entre la temporalitat originària i la pròpia rau en que el focus d'atenció del paràgraf 65 és la temporalitat pròpia.

Enfortint l'assenyalada distinció, Adrián defensa també que la lectura de *Ser i temps* suscita la idea que hi ha una temporalitat més originària que no és pot identificar amb la temporalitat pròpia. Això, segons aquest estudiós, queda corroborat amb la mateixa articulació estructural del mètode fenomenològic que Heidegger exposa al paràgraf 7, on el pensador alemany destaca que tot fenomen (en aquest cas, la temporalitat) enclou en si tres moments: una estructura original (que correspondria a la temporalitat originària), una modificació impròpia (la temporalitat impròpia) i la seva modificació pròpia (la temporalitat pròpia). *Cf.* Adrián, J., *Guía de lectura de Ser y tiempo*, *op. cit.*, pàgs. 96-97. D'altra banda, ens sembla que la dita distinció la certifica anys més tard el mateix Heidegger en una carta que va enviar a Richardson on expressa: "La temporalitat extàtica-horitzontal [la que correspondria a la temporalitat originària] que apareix a *Ser i temps* no és el temps propi [que seria la temporalitat pròpia] que buscava en correspondència amb la pregunta pel ser" (Richardson, W., *Through Phenomenology to Thought*, *op. cit.*, pàg. XIII).

<sup>364</sup> *Cf.* Rodríguez, R., "El poder ser entero del *Dasein* y la temporalidad como sentido ontológico del cuidado (§§61-66)", *op. cit.*, pàg. 333.

exactes, més que una modalització, la temporalitat impròpia és una originació, no derivació per tant, de la temporalitat pròpia ja que comporta una transformació de l'estructura d'aquesta.<sup>365</sup>

Sens dubte, en aquesta experiència de la unitat extàtica de la temporalitat que representa la immersió en la temporalitat pròpia i originària,<sup>366</sup> arribem de moment a la màxima profunditat del nostre ser. Certament, la unitat temporal extàtica ens palesa pròpiament el fenomen de la temporalitat en quant a sentit ontològic de la cura,<sup>367</sup> tot matisant més el significat de l'estabilitat del si-mateix. No som cap substància, sinó un esdevenir, un procés, o sia, temporalització que arrenca originàriament en la temporalitat originària i que l'estabilitat no la tenim d'entrada com una permanència a manera de subjecte, sinó que la guanyem en la manera de ser.

En vista del meditat, ens és necessari fer dues remarques. D'una banda, i serveix d'exemple com ens ha servit la ullada a l'extàtic en una visió més clara del què significa el si-mateix de l'estat de resolució, no hem de pensar que l'estat de resolució ja està completat. La compleció de l'estat de resolució es basarà en la potenciació progressiva de la resolució gràcies a la comprensió més profunda del nostre ser que ens anirà subministrant la inspecció de la seva naturalesa fonda temporal. Certament, a pesar que és cert que justament l'estat de resolució ens ha permès internar-nos en la temporalitat, no obstant, i d'aquí el caràcter constantment circular a manera hermenèutica de la nostra experiència ontològica, el que anem guanyant experimentalment en aquest recorregut en el fons de la temporalitat fins a l'obtenció de l'experiència-resposta serà clau per completar la mateixa resolució. I és que, en veritat, ens adonem que la consumació de l'estat de resolució, és a dir, de l'existència pròpia, implica la revelació del ser-temps protooriginari a la qual ens ha de dur l'experiència del sentit del ser. Per això, podem dir que l'existir propi i l'experiència del sentit del ser són dos processos que no sols s'influencien essent paral·lels en desplegament, sinó que, en el fons, són un mateix fenomen.

D'altra banda, el rol protagonista de l'ontologia del *Dasein*, per dir-ho així, conclou en aquest accés a la temporalitat extàtica, en el sentit que en aquesta, malgrat es pugui aprofundir més en ella, radica l'essència de l'existència des de la perspectiva del nostre ser. Ens expliquem: en veritat, la nostra essència, com ja veurem, arrela, en el fons, en el sentit del ser, i en darrer terme, en el ser; però, el sentit del nostre ser, el fons essencial del que som vist des del nostre ser roman en el seu extrem en la temporalitat extàtica. En altres paraules, comencem a albirar que el

---

<sup>365</sup> Per a una explicació concisa de la distinció derivació/originació, cf. *ibid.*, pàg. 334.

<sup>366</sup> Segons el que hem dit a la nota 362, naturalment aquesta experiència no es refereix al fet que experimentem que la identitat entre la temporalitat pròpia i l'originària, atès que no les comprenem com a idèntiques. Més aviat, experimentem des de la immersió en la temporalitat pròpia que és fons essencial de l'estat de resolució-avançador en què ens trobem, una temporalitat més originària que precisament temporalitzant-se pròpiament esdevé temporalitat pròpia.

<sup>367</sup> És interessant posar atenció, com declara Greisch, en l'originalitat de la temporalitat extàtica. Aquesta, a diferència del temps vulgar, resulta d'un relligament del temps 'passat', 'present' i 'futur' (cf. Greisch, J., *Ontologie et temporalité*, op. cit., pàg. 321).



sentit del nostre ser equival a un nivell d'aprofundiment de la temporalitat originària, l'aprofundiment de la qual ja ens porta a l'àmbit del sentit del ser, de la temporalitat pertanyent al ser, la temporareïtat, en què arrela encara més profundament el nostre ser i vers la qual justament ens dirigeix a poc a poc l'experiència-qüestió a l'hora d'acomplir el seu objectiu ontològic-fonamental.

O dit diferentment, comencem a comprendre que la desocultació/ocultació de la temporalitat originària que conforma la base essencial de la nostra existència pròpia i impròpia no és res més que la manifestació d'una major profunditat de la temporalitat originària que equivaldria al sentit del ser, i més a fons, al ser. És important que no es malentengui el que expressem, no volem dir ni molt menys, ja que justament és el que farem, que no puguem intensificar més l'experiència del nostre ser anant més al fons de la temporalitat extàtica, sinó que aquesta és el "terreny"-límit que abraçaria el que anomenem sentit del nostre ser, i per tant, en què es realitza preeminentment l'ontologia del nostre ser (que no vol dir, com sabem, que encara no es faci ontologia fonamental, per bé que el seu paper encara no és el predominant). Conseqüentment, en apregonar, com tot seguit farem en la següent meditació, la temporalitat extàtica, estem passant ja en el "terreny" en què, per dir-ho així, que és més del sentit del ser, el relatiu a la temporareïtat (sense dir, òbviament, que no hi està lligada essencialment la temporalitat, atès que justament el temps originari l'hem definit des de l'inici com a fusió temporalitat-temporareïtat que conforma l'horitzó comprensiu del ser), per la qual cosa el protagonisme passa ja a l'ontologia fonamental.

## 2.1.3

Meditació 13: L'experiència temporal de la  
parla: fons unitari extàtic-existenciari<sup>368</sup>

Un cop hem fet l'experiència de la temporalitat pròpia de la cura, Heidegger ens adverteix que “la interpretació de la cura com a temporalitat no pot quedar limitada al reduït camp assolit fins ara”:<sup>369</sup> la relativa a l'existència pròpia del nostre estat de resolució. Si volem avançar en el descobriment del sentit del ser tot aprofundint la temporalitat extàtica, hem d'ampliar la temporalitat experimentada i fer transparent temporalment aquesta tendència “de moure's [nosaltres, en tant que *Dasein*] regularment en la impropietat de l'autointerpretació caiguda de l'un”.<sup>370</sup> Segons això, la meta imminent “és la de fer visible la impropietat del *Dasein* en la seva específica temporalitat”.<sup>371</sup>

A tal efecte, en general, haurem de transitar des d'una experiència més concreta de la temporalitat pròpia i originària a la impròpia.<sup>372</sup> Primer, partint de la temporalitat pròpia i originària experimentada, la concretarem a través de l'anàlisi temporal dels constituents ontològics (existenciaris) que la conformen,<sup>373</sup> o amb més exactitud, del comportament temporal d'aquests, i alhora, des i en el guiatge d'aquesta experiència realitzarem el mateix amb els que determinen la temporalitat impròpia. El procés ens sembla obvi: ja que si la temporalitat impròpia s'origina de la pròpia, la comprensió d'aquella passa per l'examen de caràcter transitiu d'aquesta. Aquesta inspecció temporal existenciària es completarà amb l'experiència del darrer existenciari, la parla, gràcies a la qual, pel seu paper ontològic cabdal, podrem experimentar més profundament la temporalitat originària i tenir una via per continuar l'experiència-qüestió.

Abans de començar, no hem d'obviar que l'anàlisi temporal que ara farem del comprendre, de la disposició afectiva, la caiguda i la parla, representen, per un costat, un aprofundiment de la caracterització dels existenciaris feta a la novena meditació de desenvolupament,<sup>374</sup> i per l'altra, un impuls més en la neutralització de la nostra impropietat de ser a fi i efecte de dotar de més poder a la nostra propietat de ser, això és, d'anar potenciant més

<sup>368</sup> Aquesta tretzena meditació resulta dels paràgrafs 66-68 (Heidegger, M., GA 2, pàgs. 439-463).

<sup>369</sup> *Ibid.*, pàg. 438.

<sup>370</sup> *Ibid.*, pàg. 439 [claudàtors de l'autor].

<sup>371</sup> *Ibid.*, pàg. 438 [subratllat i claudàtors de l'autor].

<sup>372</sup> Tal com descriu Leyte, un cop hem dilucidat més el fenomen de la cura amb l'experiència de la temporalitat, ara cal prosseguir des de i en aquesta experiència, de forma més detallada, en l'anàlisi temporal dels dos modes de ser: la propietat i la impropietat. Cf. Leyte, A., *Heidegger, op. cit.*, pàg. 144.

<sup>373</sup> Com diu Greisch, la interpretació temporal no sols s'ha de fer de la cura (meditació anterior), sinó del conjunt dels existenciaris que conformen el *Dasein*. Tal interpretació, en efecte, és una estratègia metodològica de repetició, tot i que no és realment repetitiva. De fet, la seva funció és heurística: “tenint en compte la dimensió temporal dels fenòmens constitutius de la quotidianitat, nosaltres no confirmem solament el que ja sabem, nosaltres compremem millor, de manera més aprofundida, el sentit d'aquests fenòmens mateixos” (Greisch, J., *Ontologie et temporalité, op. cit.*, pàg. 326).

<sup>374</sup> Cf. III, 1.3.2, pàgs. 327-349.

la resolució gràcies a una comprensió més fonda, ara a nivell temporal, de la propietat i la impropietat de ser. La raó última d'això és que, en el fons, amb aquesta experiència temporal del nostre ser revivim amb més intensitat l'experiència del nostre ser com a cura tot encaminant-nos, a l'últim, a la vivència més intensa del nostre ser i el ser: l'experiència-resposta.

Si ens centrem en el comprendre, constatem que el seu desplegament propi, òbviament, és un poder-ser que conforma l'existència pròpia de l'estat de resolució-avançador. En tant que poder-ser, no és definible en absolut com un coneixement, sigui entès a nivell causal o com un tipus de cognició tematitzadora. A més, en endinsar-nos la seva dimensió subjacent extàtica, se'ns fa visible que, a part que el comprendre propi és un mode de temporalització en què relleva l'avenir propi, com a fonament d'aquest rellueix un avenir modal i indiferent que és justament el que dona lloc als modes propis i impropis d'avenir. Com diu Heidegger:

El terme formal i indiferent per a designar l'avenir es troba en la denominació del primer moment estructural de la cura, en *l'avançar-se-a-si* [*Sich-vorweg*]. El *Dasein* fàcticament s'avança-a-si d'un mode constantment, però no és constantment avançador en les seves possibilitats existencials.<sup>375</sup>

Segons això, dilucidem un avenir formal no encara temporalitzat modalment en propi o impropri que caracteritzaria amb més detall la temporalitat originària.

En contraposició, el comprendre impropri d'índole quotidiana és relatiu a l'existència impròpia i consisteix en un mode de temporalització de la temporalitat des de l'avenir impropri. Aquest es manifesta com a estar a l'espera [*Gewärtigen*], en el qual, en comptes de dirigir-nos a comprendre'ns primàriament a nosaltres mateixos, ens porta a comprendre'ns en funció de l'objecte-ens amb el qual estem ocupats o que contemplem. Des de la vista de l'existència pròpia podem contrastar la relació que tenim amb la mort des de d'ambdós modes fonamentals d'existència. Breument, mentre que l'impropri està a l'espera de la mort, el propi s'hi avança com a possibilitat imminent. I a més, i molt més important, copsem que "l'avançar-se és un mode més originari de ser-vers-la-mort que la preocupada espera d'ella",<sup>376</sup> la qual cosa explica que l'avenir impropri que funda l'estar a l'espera de la impropietat es temporalitza originàriament en l'avançar-se, en l'avenir propi.

D'altra banda, en virtut de la unitat extàtica, per tal que es temporalitzi el comprendre impropri quotidià, a part del l'avenir impropri es necessita alhora la participació conjunta del present i l'haver-estat. Així a l'estar a l'espera li correspon el presentificar que des de l'horitzó del pre-sent fa comparèixer el present del món circumdant del qual regularment ens ocupem. No

---

<sup>375</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 446.

<sup>376</sup> *Ibid.*

obstant, aquest present impropri sols el podem clarificar des de l'accés nítid al present de la temporalitat pròpia: l'instant [*Augenblick*]. En aquest, com a present propi, el present mateix queda retingut pel l'avenir i l'haver-estat, de manera que ens possibilita allunyar-nos de la dispersió de l'ocupació. No ens hem de fer la idea, però, que l'instant és com l'ara, atès que en ell no ocorre res, ni tampoc com una mena d'instantània, quelcom present amb una duració imperceptible;<sup>377</sup> sols, de fet, és la dimensió del món que possibilita que pugui ocórrer alguna cosa, que hi hagi quelcom present en un temps. Més exactament, l'instant és un èxtasi, “la sortida fora de si [*Entrückung*] resolta, però retinguda en l'estat de resolució, per la qual el *Dasein* surt de si a allò que en la situació compareix en forma de possibilitats i circumstàncies de les que és possible ocupar-se”,<sup>378</sup> llavors s'anul·la la distància temporal entesa cronològicament entre els èxtasis, de manera que tenim una visió. En canvi, amb el presentificar ens referim “al present impropri en la seva diferència amb l'instant com a present propi”,<sup>379</sup> al que dona lloc al món dels objectes del nostre voltant amb què ens ocupem tot comprenent-nos impròpiament. En efecte, en el comprendre impropri es produeix una temporalització des del presentificar, per la qual cosa el centre d'atenció, per dir-ho així, és el present, i el futur, i per això és impropri, se cenyeix al present.

En aquest punt, podem veure que el comprendre impropri entès unitàriament des de la seva base temporal és un avenir presentificant-se, o sia, un avenir impropri. No obstant això, encara li falta l'haver-estat. En la temporalitat pròpia l'haver-estat és la repetició [*Wiederholung*], això és, el nostre propi si-mateix al qual ens avancem tot repetint-nos. Altrament dit: resolta, ens avancem al nostre ser-llançat, al que ja som, i així ens repetim, de tal manera que el present queda eclipsat per l'atenció del nostre avançament venidor a l'haver-estat. Per contra, en la comprensió impròpia, la repetició o el nostre poder-ser propi que som resta en l'oblit per l'atracció de la presentificació [*Gegenwärtigung*] que ens aboca a atendre possibilitats de ser (impròpies) extrems dels objectes ocupats presentats. D'aquí que en l'existència pròpia ens repetim fem front a l'oblit [*Vergessenheit*], el qual no s'ha de confondre amb una falta de record,<sup>380</sup> ja que aquell és un constitutiú essencial de la forma de ser impròpia que desplega el comprendre: un mode de ser extàtic impropri de l'haver estat. Com expressa Heidegger:

---

<sup>377</sup> D'acord amb Greisch, Heidegger dona el significat existenciari a la noció d'instant accentuant la importància del ‘cop d'ull’ en *Augenblick*, i així allunyant-se de l'instant comprès temporalment a nivell cronològic (cf. Greisch, J., *Ontologie et temporalité*, op. cit., pàg. 323).

<sup>378</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 447.

<sup>379</sup> *Ibid.*, pàg. 448.

<sup>380</sup> Com assenyalava nítidament Greisch, “[La repetició] fa front a un moviment inautèntic de neutralització o d'oblit del passat: *Vergessenheit*. És important de no confondre aquesta estructura existenciària amb l'oblit en sentit banal [...] ja que l'oblit comprès en aquest sentit banal, és una simple no-conservació [*Nichtbehalten*]” (Greisch, J., *Ontologie et temporalité*, op. cit., pàg. 332) [claudàtors de l'autor].

L'oblit [*Vergessenheit*], com a mode impropri de l'haver-estat, es relaciona, doncs, amb el ser-llançat de cada qual; és el sentit temporal del mode de ser segons el qual immediatament i regularment jo *he* estat.<sup>381</sup>

En aquí, i encara més netament que en les meditacions de desenvolupament, se'ns fa comprensible en el seu fons essencial la naturalesa de l'oblit de la qüestió ontològica que fou el punt de partença necessari del començ de l'experiència-qüestió.<sup>382</sup> Perquè si des de la impropietat de l'oblit del ser ens immergirem a la cerca de l'experiència-resposta, això significava que, malgrat la relació oblidadissa amb el nostre haver-estat, encara compreníem-recordàvem d'alguna forma la determinant i guiadora crida del ser. En altres paraules, l'inici de la nostra experiència-qüestió representa la irrupció, en el si del domini de l'oblit de la confusió ontològica, d'una escolta de la crida del ser des de i en el nostre haver-estat que ens ha permès progressivament capgirar l'oblit tot encaminant-nos al desenvolupament de l'etat de resolució-avançador.

L'haver-estat, però, no el podem entendre amb completesa si no discernim la seva temporalització com a disposició afectiva que modifica els altres èxtasis cooriginaris, l'avenir i el pre-sent. Per tant, en vista del que hem dit, la por i l'angoixa, les dues disposicions afectives fonamentals, són modes de temporalització de l'haver-estat. Aquesta transparència a l'estructuració temporal de la por i l'angoixa, però, no sols ens confirmarà l'afinitat fonda d'ambdós fenòmens, sinó sobretot ens permetrà comprendre encara més les seves diferències essencials, la qual cosa ens empeny a esvair amb més força la por quotidiana i acréixer l'angoixa pròpia, o sia, enfortir més la resolució: ser més si-mateix. D'una banda, el mode de temporalitat que correspon a la por és un avenir impropri, un futur en tant que estar a l'espera paorós en què ens oblidem del nostre ser propi perquè estem amenaçats pels ens circumdants que absorbeixen la nostra atenció, siguin útils o coses presents. Altrament, en l'angoixa el que ens amenaça no ve d'un ens amb el qual ens ocupem o de la seva presència, sinó de la veu silenciosa del no-res del nostre ser. Si en la caiguda de l'un la nihilitat del nostre ser-culpable ens queda omesa, ara, som sensibles al seu silenci angoixós del no-res del nostre ser que, en darrer terme, és el reflex de la crida del ser. En aquesta situació el nostre impropri ser ocupat i paorós estant a l'espera no troba res des d'on pugui comprendre's a si mateix, trobant-nos angoixats davant el si-mateix en tant que no-res del món, o sia, davant del nostre propi ser.<sup>383</sup>

---

<sup>381</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 449.

<sup>382</sup> Molt sintèticament, sobre l'increment de comprensió de la necessitat de sortir de l'oblit de la qüestió ontològica en l'etapa de desenvolupament, cf. III, 1.1.2, pàg. 281-282; III, 1.3.2, n. 327, pàg. 344.

<sup>383</sup> Aquesta alliberament respecte de la por ja vam iniciar-lo en l'experiència angoixant de la cura, quan Heidegger immergint-nos en l'angoixa ens empeny a distingir aquesta de la por, cf. III, 2.2, pàgs. 378-379.

Això vol dir que el futur de l'angoixar-se no és el futur impropri de l'estar a l'espera d'un què ocupat o present, sinó el nostre ser-mateix. En l'angoixa, doncs, desvelem-obrim el nostre poder-ser propi, o altrament dit, l'haver-estat que constitueix l'angoixa ens porta davant la possibilitat de ser repetit, davant la possibilitat de ser nosaltres-mateixos. En paraules de Heidegger: "Portar davant la possibilitat de ser repetit és el mode extàtic específic de l'haver-estat que constitueix la disposició afectiva de l'angoixa".<sup>384</sup> A nivell temporal això s'explica pel fet que el futur i el present propis de l'angoixa es temporalitzen des de l'haver-estat originari que té el sentit d'un retrotraure cap a la possibilitat de repetició. En efecte, l'angoixa ens revela la possibilitat d'un mode propi de ser retornant-nos a la condició de llançat com a possibilitat repetible, això és, a un possible resolució que ens porti a l'estat de resolució. Així, doncs, el present de l'angoixa està retingut, però en no haver-se temporalitzat l'estat de resolució, "el seu present manté l'instant –que és el mode com aquest present, i sols ell, és possible– *a punt de produir-se [auf dem Sprung]*".<sup>385</sup>

El ritme de la nostra experiència ens compel·leix a etzibar-nos immediatament una qüestió: quan i 'qui' temporalitza la resolució?, o, qui fa real la possible resolució a la qual ens disposa l'angoixa i que és essencial per fer realitat l'estat de resolució-avançador com també la consumació del mateix angoixar-se, i així, el camí exitós de l'experiència-qüestió? La nostra resposta, òbviament, resulta de l'experiència-qüestió realitzada, la qual porta en si la transparència davant el desenvolupament de l'angoixa i el procés de temporalització de la resolució. Segons això, i com ja hem comentat de diferents maneres, és el nostre ser des de l'influx determinant del ser, el qual ens determina a que lliurement en el si de l'angoixa, deixant de banda la por, ens resoem volent-tenir-consciència i així ens elegim a nosaltres-mateixos tot assumint la nostra nihilitat i culpabilitat essencial: ens apropiem del nostre si-mateix.

Quant al tercer existenciari, la caiguda, a diferència del comprendre que està possibilitat primàriament per l'avenir i la disposició afectiva per l'haver-estat, està possibilitada pel present. Heidegger, en primer lloc, ens adverteix que per a internar-nos adequadament en la temporalitat de la caiguda ens és necessària la mediació del fons temporal de la curiositat.<sup>386</sup> Aquesta, en quant a fenomen extrem de la caiguda, serveix a Heidegger per a exemplificar-nos la temporalitat d'aquesta mobilitat de l'existència impròpia. La curiositat es funda en el pre-sent, el qual és l'horitzó extàtic en què compareix el present dels ens circumdants en els quals, absorbits-ocupats, hi quedem 'enganxats' tot enxarxar-nos a nosaltres mateixos. Aquest enxarxament consisteix en

---

<sup>384</sup> *Ibid.*, pàg. 455.

<sup>385</sup> *Ibid.*

<sup>386</sup> Ja a la desena meditació de desenvolupament, Heidegger ens embarcava en una primera anàlisi de la curiositat (*cf.* III, 1.4.1, pàgs. 356-360).

el presentificar en què volem sostraure'ns permanentment de l'estar a l'espera satisfent-la, però sense poder-ho aconseguir, de manera que en l'estar a l'espera anem canviant i, amb això, el presentificar, alimentant d'aquesta manera la distracció continua. Estant abstrets en la distracció, la temporalització del present des d'ell mateix ens ofereix contínuament novetats impeding-nos, estant desarrelats a tot arreu i enlloc, retornar al nostre propi ser.

Certament, visualitzem de forma neta que l'avidesa de la novetat present en la curiositat que ens impel·leix a la distracció està totalment lligada a l'oblit, conformant ambdós fenòmens aspectes necessaris de la forma de ser impròpia. En paraules de Heidegger: "En el 'saltar a fora' ['*Entspringen*'] que és propi del present, es dona, al mateix temps, un creixent oblit".<sup>387</sup> Per tant, la curiositat és produïda, no per la il·limitada vastedat del que encara no s'ha vist, sinó pel mode caigut de temporalització que salta a fora. Nogensmenys, hem de tenir en compte que si bé l'ocupar-se quotidià és un "ser-dins" del món que s'absorbeix en el món, no és mai però un pur presentificar. Sí que en aquest també existeix una tendència a la caiguda i, per això, la seva estructura temporal és impròpia; amb tot, l'alienació respecte a nosaltres-mateixos no és equiparable a la que es produeix amb l'imperi de la curiositat, on la presentificació queda lliurada a si mateixa i salta fora de l'estar a l'espera.

Ara bé, en darrera instància, constatem altre cop com la temporalitat impròpia està ancorada en la pròpia. Veiem que la temporalització del present en què es funda la curiositat de la caiguda està fundada en la finitud de la temporalitat pròpia i originària. És originàriament el nostre ser finit propi i originari, el ser-vers-la-mort, el que fuig d'ell mateix en el present, no retornant a ell.

L'origen del 'saltar fora', propi del present, és a dir, de la caiguda en l'estar perdut, és la temporalitat originària i pròpia, temporalitat que fa possible el ser-llançat del ser-vers-la-mort.<sup>388</sup>

En vista d'això, comprenem ara més a fons des de la temporalitat que la impropietat de l'existència caiguda sols l'entendem causada com un error nostre (una manca de coneixement per part nostra) des d'una interpretació òptica del nostre ser, o sia, des del domini de la forma de ser impròpia aliena a la mobilitat pròpia del nostre ser. I és que realment, però, el que ens mou cap a la caiguda, cap a la pèrdua de nosaltres mateixos, és la nostra condició fàctica; parlant més originàriament: la temporalització comandada prèviament pel present abandonant-se a ell mateix. És, doncs, l'ímpetu temporalitzant, i no les nostres decisions voluntàries, el que ens enxarxa en el món de l'ocupació en què fugim del nostre propi ser. Aleshores, veiem més clar que l'única

---

<sup>387</sup> *Ibid.*, pàg. 460.

<sup>388</sup> *Ibid.*, pàg. 461.

forma de poder accedir al nostre ser-propri, de resoldre'ns, és assumir justament la nostra condició fàctica empesos, això sí, per un contramoviment del nostre ser i, en el fons del ser, que porta en si una mobilitat distinta de la temporalitat del nostre ser: el pas de la temporalització des del futur impropri al propi, a saber, l'internament en l'avenir propi. Així, doncs, s'engega el desplegament de la resolució de l'estat de resolució-avançador, des de l'angoixa silenciosa que escolta-comprensivament la crida del ser, i amb el qual tornem progressivament del nostre estat de pèrdua per obrir com a instant retintut la situació i l'originari ser-vers-la-mort: el nostre propi ser. En efecte, des d'aquesta visual temporal, entenem que el decurs de la nostra experiència significa un canvi en la temporalitat que ens constitueix, el pas de la temporalitat impròpia a la pròpia des del comandament i direcció del pròpia i originària, i més concretament, el pas de la temporalització dominada des de la presentificació juntament amb l'avenir impropri a la regida per l'avenir propi.

Finalment, d'acord amb el fil de la nostra experiència, ens sorprèn que la parla quedi relegada a estar situada després de la caiguda com també la forma superficial amb la qual Heidegger l'aborda,<sup>389</sup> per bé que, com veurem, la seva lacònica descripció ja indica el seu caràcter fonamental. En particular ens desconcerta que s'hi refereixi tan sols com allò que “s'expressa regularment per mitjà del llenguatge”<sup>390</sup> i gràcies al qual ens dirigim al món circumdant dient les coses de les quals ens ocupem, per la qual cosa forma part de la temporalització de la presentificació. No obstant, nosaltres veiem com llueix la transcendència de la parla en el fet, com comenta el nostre autor, que a diferència dels altres existenciaris que es temporalitzen primàriament a partir d'un èxtasis temporal concret, es temporalitzaria, essent-ne alhora el suport subjacent, en la mateixa unitat extàtica de la temporalitat. En aquesta direcció Heidegger comenta que “la presentificació té en ell [el discurs, que nosaltres traduïm com a parla] una funció constitutiva preferencial”.<sup>391</sup> Això avala la importància que des dels inicis hem conferit a la parla considerant-la l'expressió del llenguatge del ser que ens crida tot determinant el curs de l'experiència-qüestió.<sup>392</sup> Segons nosaltres, la parla és l'existenciari més originari la

---

<sup>389</sup> De fet, estem convençuts que aquesta pèrdua de rang de la parla a favor de la caiguda i el seu tractament i comprensió superficial estan estretament relacionats. Per això és raonable que Greisch remarqui aquest canvi que es produeix en aquesta represa temporal de les estructures existenciàries en relació a la que el pensador alemany havia dut a terme en les paràgrafs 29-34, el qual consisteix bàsicament en que la caiguda se situa abans del discurs amb el risc de desencaixar aquest i convertir-lo en una mena de residu destorbador. Cf. Greisch, J., *Ontologie et temporalité, op. cit.*, pàg. 338. Al nostre parer, aquí Heidegger ens mostra l'ambigüitat i una mica de foscor que en alguns punts ja ha demostrat respecte a la transparència del lligam entre el nostre ser i el ser. Ja que, a l'abordar de forma simple a nivell significatiu la parla, o sia, entenent-lo com a llenguatge adreçat als ens, en lloc de tenir en compte com el seu escrit suscita que és l'expressió del llenguatge del ser, aleshores fractura de forma oblidadissa la connexió del nostre ser i del ser. D'acord amb això, creiem que aquesta menysvaloració o oblit de l'abast significatiu va alhora del posicionament últim de la parla en el tractament temporal dels existenciaris.

<sup>390</sup> Heidegger, M., GA 2, pàgs. 461-462.

<sup>391</sup> *Ibid.*, pàg. 462.

<sup>392</sup> En relació a dos moments rellevants de la nostra interpretació de la *Rede* (la parla) com a expressió del llenguatge del ser, cf. II, 1.9, pàgs. 225-228; III, 1.3.2, pàgs. 345-349.



temporalització del qual garanteix la unitat de tots els èxtasis temporals i dona lloc als altres existenciaris.<sup>393</sup>

Nosaltres dissenyem aquesta visió del paper originari de la parla “experiència temporal de la parla”, la qual, essent un avenç en profunditat de l’anàlisi de la parla en les meditacions elementals, significa el desenrotllament de l’experiència de la unitat extàtica de la temporalitat feta en la meditació anterior. En general, amb la temporalització originària i unitària de la parla se’ns desoculta més fonament la temporalitat originària, amb la qual cosa traiem més a la llum la temporeïtat, el temps del ser, la temporalització de la qual determinaria encara més essencialment la temporalització de la temporalitat pròpia i impròpia.

Amb més concisió, ara, en una major desocultació de la temporalitat originària des del fons temporal de la parla, som capaços d’abraçar genèticament tant la temporalitat pròpia com la impròpia, i veure la interrelació essencial entre els èxtasis de la unitat extàtica i els existenciaris com a manifestacions derivades de la temporalització cooriginària d’aquells. Per tant, que els existenciaris, amb independència que es comportin pròpiament o impròpia, són essencialment temps, modes de temporalització de la temporalitat originària, i segons això, són inherents en el fons de la temporalitat originària i pròpia fet visible en la temporalitat de la parla en tant que expressió originària del llenguatge del ser.

En conclusió, d’acord amb la nostra experiència temporal de la parla anem més al fons de la unitat extàtica de la temporalitat, i amb això, “contactem” amb el fonament, de moment, més originari de la cura. En aquest sentit, per a nosaltres, Heidegger es referiria a la temporalització de la parla com a “enteresa del tot estructural” quan al·ludeix que “la unitat extàtica de la corresponent plena temporalització de la temporalitat funda l’enteresa del tot estructural constituït per l’existència, la facticitat i la caiguda, això és, la unitat de l’estructura de la cura”.<sup>394</sup>

---

<sup>393</sup> En aquest sentit, considerem, seguint el parer de Greisch, que malgrat Heidegger aborda laïcament la parla (tal com la traduïm nosaltres), no és adequat concloure com fa Franck que ella no sigui pròpiament un existenciar i fruit d’això sigui atemporal (cf. Franck, D., *Heidegger et le problème de l’espace*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1986, pàgs. 111-112). Diferentment, estem plenament d’acord amb Greisch que “el discurs ha de ser concebut com el garant de la unitat de tots els èxtasis temporals, de manera que és el lloc d’articulació de l’obertura plena del *Da*, constituït a la vegada pel comprendre, la disposició afectiva i la caiguda” (Greisch, J., *Ontologie et temporalité*, op. cit., pàg. 338). Justament, en virtut d’aquesta originarietat de la parla, que fa que des d’ella s’esdevinguin els diferents existenciaris, és el reflex d’un nivell profund de temporalitat originària, que al seu torn ens condueix al sentit del ser i al ser com a font de manifestació d’aquella.

<sup>394</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 463.

## 2.1.4

Meditació 14: La temporalitat extàtica-horitzontal: el sentit del ser<sup>395</sup>

Per a continuar l'experiència-qüestió ens cal avançar més en la comprensió de la nostra temporalitat quotidiana des de la temporalitat de la parla en tant que fons de la temporalitat extàtica (pròpia i originària). Per a això, analitzarem l'estructura del ser-en-el-món impropri en la seva temporalitat, atès que és en el si d'aquesta estructura que duem a terme els dos modes fonamentals de ser quotidià. La transició de la temporalitat de la parla al ser-en-el-món no és problemàtica, ja que aquella és, de moment, el fonament temporal experimentat més originari de la cura (la nostra existència fàctica caiguda que constitueix l'obertura del *Da*), la qual, al seu torn, és cooriginària al ser-en-el-món.

En particular, aquest accés a la temporalitat impròpia del ser-en-el-món serà realitzat a través de l'anàlisi del sentit temporal dels dos modes de ser del ser quotidià: el de l'ocupació i el del comportament teòretic. Amb això, a banda d'aprofundir en la temporalitat impròpia, a la vegada consolidarem la temporalitat de la parla (expressió del llenguatge del ser) com a fons de la temporalitat extàtica (nivell d'aprofundiment de la temporalitat originària) perquè haurem abraçat des de i en ella tant la temporalitat pròpia com impròpia, per la qual cosa, en darrer terme, la temporalització de la parla esdevé "la condició ontològica de la possibilitat que hi hagi un ens que existeix com a ser-en-el-món".<sup>396</sup>

Finalment, des del ser-en-el-món en la seva fonamentació temporal-ontològica penetrarem en la temporalitat de la transcendència del món. El resultat d'això serà l'entrada en la temporalitat extàtica-horitzontal, en la qual, en tant que reflex del sentit del ser, ens trobem ja en l'àmbit de revelació del ser i, en conseqüència, començant a obtenir ja l'experiència-resposta que anhela *Ser i temps*.

Per començar hem de fixar l'atenció en la temporalitat de l'ocupació. Sabem que en el tracte de l'ocupació descobrim o deixem comparèixer circumspectivament els ens en tant que útils per mitjà d'una projecció comprensiva de la condició respectiva d'aquests ens. Això és possible, en el fons, pel fet que l'ocupar-se és un mode de temporalització de la temporalitat, atès que l'ocupar-se és un mode de la cura, i aquesta és essencialment temporalitat. El nostre tracte immediat amb les coses que ens envolten s'efectua en el present de la vida quotidiana, amb la qual cosa l'ocupació circumspectiva té l'estructura temporal de la presentificació. Però en la mesura que els èxtasis es temporalitzen unitàriament, en l'èxtasi de la presentificació també hi estan inclosos actuant a l'uníson els èxtasis de l'avenir i l'haver-estat. L'ens-útil, des de la visual

<sup>395</sup> Aquesta catorzena meditació deriva dels paràgrafs 69-71 (*ibid.*, pàgs. 463-491).

<sup>396</sup> *Ibid.*, pàg. 463.

de l'avenir impropï, està a l'espera de ser usat quan sigui requerit, i en utilitzar-lo retornem, en certa manera, al saber fundat en el passat, al coneixement implícit que en tenim d'ell. Aquesta temporalització de l'haver-estat porta en si la concentració en la tasca que hem de realitzar amb l'ens-útil i un oblit d'altres preocupacions, i en concret, un oblidar-se de si. Com expressa el pensador alemany: "la presentificació que, retenint, està a la espera, constitueix aquella familiaritat en virtut de la qual el *Dasein* en quant conviure "sap com tenir-se-les" amb el món públic circumdant".<sup>397</sup> Sobre aquesta base és possible que compareguin els ens intramundans de l'ocupació circumscriptiva. Així que la temporalitat de l'ús dels útils, en la mesura que es temporalitza en la unitat extàtica de la presentificació, estar-a-la-espera i oblit, es correspon a la temporalitat de la caiguda.

Ara bé, aquesta comprensió pràctica de les relacions significatives entre els ens i, d'acord amb això, de la seva utilitat, i per tant, en el fons, de la temporalitat de l'ús dels útils, està fundada i articulada per la comprensió preontològica que arrela en el nostre ser. Com apunta Heidegger:

El deixar estar en respectivitat [*Bewendenlassen*] que té lloc en l'ocupar-se, i que es funda en la temporalitat, és una comprensió encara totalment preontològica i atemàtica de la condició respectiva [*Bewandtnis*] i del ser a la mà.<sup>398</sup>

A part de l'ocupar-se, amb vista a abraçar experimentalment la totalitat del mode de ser quotidià, hem de considerar la temporalitat del comportament teòretic. Aquest és una forma d'existència, un mode de ser-en-el-món, des del qual descobrim o obrim els ens d'una forma determinada. Implica una transformació de l'ocupació circumscriptiva en què l'ens deixa de ser-nos un útil (amb la finalitat de satisfer algun per-a-què) i passa a ser un ens present. Més concís: "ara veiem 'd'un mode nou' l'ens que trobem a la mà, val a dir, el veiem com quelcom que és present".<sup>399</sup> Ara, ometent el caràcter instrumental de les coses i el seu context pragmàtic, les aprehem en la seva simple presència. Amb això també es modifica el lloc propi de l'ens, el qual es converteix en una mera posició en les coordenades espai-temps que no es distingeix en res d'altres posicions. Llavors, en aquest trastocament de la comprensió del ser, l'ens del món circumdant queda tret dels seus límits, amb la qual cosa tot el que està present es converteix en tema, o sia, delimitat en tant que "regió". Això explica que el comportament teòretic tematitzi, que deixi en llibertat l'ens que compareix dins del món de manera que pugui esdevenir objecte interrogable i determinable. Aquesta objectivació tematitzant dels ens presents té el caràcter d'una particular presentificació: un estar a l'espera del descobriment del que està present. Igual que l'ocupació, la

---

<sup>397</sup> *Ibid.*, pàg. 468.

<sup>398</sup> *Ibid.*, pàg. 471.

<sup>399</sup> *Ibid.*, pàg. 477.

teorització pressuposa una comprensió del ser, ja que “el projecte científic de l’ens [la tematització de l’ens present] amb el qual d’alguna manera ens trobem sempre, fa comprendre explícitament el seu mode de ser”.<sup>400</sup>

La dimensió essencial a la qual ens trasllada el pensador alemany amb aquesta inspecció temporal del ser-en-el-món quotidià és, sense dubte, la comprensió prèvia del ser que subjau pressuposada com a condició de possibilitat del comportament circumspectiu i teorètic. Perquè ens compareguin els ens, sigui en el mode d’útils o de la presència, ineluctablement hem de transcendir l’àmbit de l’ens i prèviament comprendre el ser. Com ens expressa el mateix Heidegger, per fer efectiu el nostre comportament quotidià “serà necessari que l’ens tematitzant, el *Dasein*, en la mesura que existeix, ja compregui alguna cosa així com el ser”.<sup>401</sup>

Així doncs, des de la temporalitat extàtica i, concretament, del seu fons com a temporalització de la parla, som transparents a la transcendència del món [*Transzendenz der Welt*] com a fonament de la temporalitat del ser-en-el-món [*die Zeitlichkeit des In-der-Welt-seins*]. Aquesta dimensió transcendent, naturalment, en la mesura que conforma el nostre ser i que aquest és temporalitat, també és temporalitat. I més exactament, la temporalitat de la transcendència del món se’ns mostra com un aprofundiment del temporalitzar-se de la parla (fons de la temporalitat extàtica) i, d’aquesta manera, com un avenç en el temps originari. En aquest internament en el transcendir fem, de fet, la transició del sentit del nostre ser al sentit del ser i alhora capim que el fonament ontològic de la transcendència del món és la temporalitat originària.<sup>402</sup> Amb altres paraules, en davallar essencialment la temporalització de la parla (fons de la unitat de la temporalitat extàtica) fins a la transcendència del món aconseguim tenir present una expressió més originària del llenguatge del ser, de l’esdevenir del ser que fa possible que es manifestin i siguin comprensibles els ens.

Aquesta transició del sentit del nostre ser al ser en el si de la temporalitat de la transcendència del món s’acaba de consolidar quan, des d’aquesta avançant més en la temporalitat originària, experimentem la temporalitat com a essència i horitzó<sup>403</sup> [*Horizont*] comprensiu del ser dels ens. Quan, altrament dit, identifiquem en la temporalitat en tant que unitat extàtica quelcom més profund que funciona com a horitzó comprensiu d’ella; ja que, en el fons,

<sup>400</sup> *Ibid.*, pàg. 480 [claudàtors de l’autor].

<sup>401</sup> *Ibid.*, pàg. 481.

<sup>402</sup> Certament, la font veritable de la transcendència ha de ser cercada en la temporalitat. De fet, aquesta tesi serà represa i fins i tot intensificada en els cursos posteriors del període de Marburg: “La possibilitat interna de la transcendència, que és allò que jo afirmo, és el temps com a temporalitat originària” (*idem*, GA 26, pàg. 252).

<sup>403</sup> La noció d’horitzó [*Horizont*], tal com es compresa habitualment, esmenta el límit o la perifèria del camp de visió que es té des d’una determinada posició de l’“espectador”. Enfront d’aquesta concepte habitual, Heidegger assenyala que el concepte d’horitzó no està referit primàriament al veure o al intuir, sinó que simplement significa “allò que delimita, allò que envolta, la *circumscripció* [*Umschluss*]” (*ibid.*, pàg. 269). Cal tenir en consideració que el terme *Horizont* és clau en l’ontologia de *Ser i temps*, perquè l’accés comprensiu al ser es fa en l’horitzó del temps.

“la condició temporal-existencial de la possibilitat del món es troba en el fet que la temporalitat en tant que unitat extàtica té quelcom així com un horitzó”.<sup>404</sup>

D'acord amb això, el salt experimental que fem ara és potent, atès que, notem que en atènyer la temporalitat horitzontal subjacent a la transcendència del món, l'expressió més originària experimentada de moment del llenguatge del ser, ens internem-immèrgim de ple en l'horitzó de la comprensió del ser: l'àmbit des d'on el ser es revela. Tal horitzó és temporalitat a un altíssim nivell d'originarietat, la temporalitat extàtica-horitzontal, i l'hem de concebre com un nivell d'aprofundiment de la temporalitat originària, o sia, temporalitat originària aprofundida des de i en la temporalitat extàtica del sentit del nostre ser en tant que nivell menor d'aprofundiment de la temporalitat originària. Fruit d'això, constatem que la transcendència del món es constitueix temporalment en la temporalització extàtica-horitzontal del ser del *Dasein*.<sup>405</sup>

En l'horitzó comprensiu del ser ja no ens adrecem sols als èxtasis i a la seva unitat, sinó als horitzons de cada èxtasi, puix que observem que l'èxtasi connota ja un moviment de transcendència, de sortida de si: un horitzó. Efectivament, amb els èxtasis el *Dasein* surt de si mateix cap a... [zu...], però a més a més aquesta mobilitat extàtica s'efectua sota la delimitació d'un esquema horitzontal [*horizontale Schema*]:<sup>406</sup> un 'cap a on' de la sortida [*Wohin* der *Entrückung*]. Això és així per raó que sols a partir de la noció d'èxtasi com a sortida cap a..., no és possible determinar allò cap al qual els èxtasis es dirigeixen o, més exactament, allò que els èxtasis obren. Sense la determinació de l'horitzó del cap a què, els diversos èxtasis no podrien ser diferenciats en el seu mode específic d'obertura i, en última instància, serien inconcebibles. Els esquemes horitzontals pertanyen a l'estructura dels respectius èxtasis temporals, però això sols significa que els esquemes són allí, oberts amb la respectiva obertura extàtica. En l'obertura extàtica, doncs, els horitzons estan simplement oberts com allò que delimita o circumscriu els èxtasis i no com horitzons “espacials”, sinó espais oberts de significació, de manifestació significativa, de comprensibilitat per a tot ens.

Així les coses, en el futur l'horitzó és el *per-mor-seu* [*Umwillen seiner*], en l'haver-estat, el *davant-què* [*Wovor*] i en el present, el *per-a-quelcom* [*Um-zu*]. Però, a més a més, no ens aturem a nivell individual en cada un dels esquemes horitzontals, sinó que els transcendim tot veient la

---

<sup>404</sup> *Idem*, GA 2, pàg. 482.

<sup>405</sup> Segons Carlos Di Silvestre, malgrat l'abandonament del projecte ontològic-històric de *Ser i temps* de fer comprensible el sentit del ser a través d'una interpretació temporal [*temporale*], es manté incòlume la concepció de la temporalitat extàtica-horitzontal com a font genètica de la transcendència del món (cf. Di Silvestre, C., “La temporalidad extático-horizontale como origen de la transcendencia del *Dasein*”, *Discusiones filosóficas* II/17 (2010), pàgs. 255-273). Ara bé, recordem que segons la nostra interpretació, seria erroni pensar que la temporalitat extàtica-horitzontal s'esgota en el ser del *Dasein*, atès que pensem que la unitat esquemàtica horitzontal pertanyent a la unitat extàtica és la manifestació del ser.

<sup>406</sup> El lligam entre horitzó i esquema que està enclòs en la noció d'esquema resulta de la influència de l'estudi de Heidegger sobre la doctrina kantiana de l'esquematisme i de la imaginació. Cf. Heidegger, M., GA 26, pàgs. 252-273.

unitat que els articula essencialment. Aquesta visió unitària, la de la unitat extàtica-horitzontal de la temporalitat [*ekstatisch-horizontalen Einheit der Zeitlichkeit*], és la que podem dir per primer cop que correspon de ple al que hem estat anomenant durant tot el trajecte meditatiu el sentit del ser:<sup>407</sup> l'horitzó comprensiu que ens ha de permetre l'accés més originari al ser. La continuïtat evolutiva a mode d'aprofundiment en l'experiència del sentit del ser es posa ara plenament de manifest, ja que a un nivell menys fondo, la unitat dels esquemes horitzontals dels èxtasis ja havia estat tractada per Heidegger en les meditacions de desenvolupament.<sup>408</sup> El *per-mor-seu* al·ludeix a una estructura fonamental del nostre ser: el poder-ser quant allò que, obert en el comprendre projectiu, ens concerneix en cada cas; el *davant-què* esmenta la facticitat, oberta en la disposició afectiva, i davant la qual ja estem sempre llançats; i el *per-a-quelcom* es refereix al nostre caràcter de ser intramundà, més exactament a l'estructura remisional dels útils.

A conseqüència de l'originarietat a la qual hem accedit, podem concloure que si nosaltres som ser-en-el-món és perquè aquest es temporalització, en el fons, de la unitat extàtica-horitzontal de la temporalitat, o sia, resultat de la temporalització del nostre ser determinada més essencialment per la unitat extàtica-horitzontal. Com expressa Heidegger: “Temporalitzant-se [*sich zeitigend*] en virtut del seu ser com a temporalitat, per raó de la seva constitució extàtica-horitzontal, el *Dasein* està essencialment ‘en un món’”.<sup>409</sup> També al mateix temps se'ns fa palès que, realment, si podem dir que el món és transcendent és pel fet que ell, essencialment, té els fonaments en la temporalització de la unitat dels horitzons extàtics.

El fàctic estar ocupat enmig dels ens a la mà, la tematització del que està present i el descobriment objectivant d'aquest ens, *pressuposen ja un món* [...] Per estar fundat en la unitat horitzontal de la temporalitat extàtica [*horizontalen Einheit der ekstatischen Zeitlichkeit*], el món és transcendent.<sup>410</sup>

Així doncs, en revelar-se, resoltls avançant-nos, la unitat extàtica-horitzontal, o sia, el màxim nivell de temporalitat, des de i en l'aprofundiment de la unitat extàtica, aprehenem el fonament

---

<sup>407</sup> D'acord amb nosaltres, la unitat extàtica-horitzontal de la temporalitat és l'horitzó comprensiu del ser (el sentit del ser), la qual equival a la connexió-obertura del temps horitzontal com el sentit del ser del ser dels ens que no són *Dasein* i la nostra temporalitat. Amb harmonia amb von Herrmann: “La unitat dels tres fenòmens horitzontals temporals, l'obertura horitzontal obrint-se temporalment, és el temps com a horitzó del comprendre constituït extàticament del ser dels ens que no són *Dasein*” (Herrmann, F.-W. von, *Hermeneutische Phänomenologie...* (v.1), *op. cit.*, pàg. 185); o bé més sintèticament: “El sentit del ser en general és el temps originari en tant que la pertinença de la temporalitat extàtica i el temps horitzontal, o sia, la *Temporalität*” (*ibid.*, pàg. 195).

<sup>408</sup> En efecte, ara justament veiem el fons temporal essencial dels moments cooriginaris on hi subjau la cura com a unitat estructural essencial: l'“anticipar-se-a-si” [*Sich-vorweg-sein*], “ser-ja-en-un-món” [*schon-in-einer-Welt-sein*] i “ser-enmig-de” [*Sein bei*] de l'ens que compareix dins del món. O sia, examinem la unitat de fons temporal de la cura com a unificació de l'existenciarietat, la facticitat i el ser-caigut. Altrament dit, en aquest moments veiem el fons temporal de l'anticipar-se que defineix ontològicament la nostra existència (cf. III, 2.3, pàgs. 386-387).

<sup>409</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 483.

<sup>410</sup> *Ibid.*

originari de la nostra obertura al món, de la transcendència comprensiva del nostre ser en què és possible el descobriment dels ens, i amb això, dilucidem molt més la temporalitat de la transcendència del món ja experimentada que ens constitueix.<sup>411</sup> Segons això, quan Heidegger expressa que “la unitat dels esquemes horitzontals de l’avenir, haver-estat i present es funda en la unitat extàtica de la temporalitat”,<sup>412</sup> interpretem que ni de bon tros assevera que la unitat extàtica sigui el fons essencial, sinó que és a través d’ella que accedim a la unitat extàtica-horitzontal. Aleshores no és estrany que Heidegger ens comuniqui que sense nosaltres el món no hi seria, pel fet que tal afirmació, naturalment, no implica que l’existència del món sigui el producte primitiu del nostre ser, sinó que vol dir que des del nostre ser, però més exactament des de l’arrel de la unitat extàtica-horitzontal, se’ns presenten els ens. En paraules de Heidegger: “[...] fundant-se en la unitat horitzontal de la temporalitat extàtica, el món és transcendent. El món ha de ser ja extàticament obert per tal que l’ens intramundà pugui comparèixer des d’ell”.<sup>413</sup>

D’acord amb la nostra experiència, aquest “contacte” comprensiu amb la unitat extàtica-horitzontal de la temporalitat intensifica la nostra convicció que aquesta és l’“indret”-manifestació del ser on aquest mateix esdevé transparent i comprensible amb la màxima originarietat. Perquè, com ja hem defensat des dels inicis de la nostra aventura ontològica, el ser es manifesta com a sentit del ser-sentit de nostre ser<sup>414</sup> (temps originari); això és, des de i en el

---

<sup>411</sup> Com expressa Adrián, amb l’experiència de la fonamentació extàtica-horitzontal de la transcendència del món queda invalidada totalment la concepció d’un “subjecte aïllat” tancat en el recinte interior de la consciència (cf. Adrián, J., *Guía de lectura del Ser y tiempo*, op. cit., pàg. 123). Realment, segons la nostra opinió, la transcendència del *Dasein* és l’últim pas en la dissolució del subjecte que Heidegger ha dut a terme progressivament des de l’inici de *Ser i temps*.

<sup>412</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 483.

<sup>413</sup> *Ibid.*, pàgs. 483-484.

<sup>414</sup> Per a nosaltres, aquesta experiència del sentit del ser en tant que accés a la unitat extàtica-horitzontal consona amb el propugna de forma pionera Marzoa. Correspon, seguint aquest intèrpret, al descobriment clau de la 2a secció de *Ser i temps* que el sentit del nostre ser és el sentit del ser, o amb les seves paraules, al fet que “es descobreix que el tal ‘sentit’ no ho és del ser de cert particular ens, sinó senzillament del ser” (Marzoa, F. M., *Heidegger, y su tiempo*, op. cit., pàg. 32). Nogensmenys, nosaltres volem accentuar, i això altra vegada d’acord amb Marzoa, que en base a la nostra experiència-qüestió, el sentit del ser ja està present tàcitament i de forma oculta guiant l’experiència ontològica des de l’inici de *Ser i temps*, i alhora, des del nostre punt de vista, ja l’experimentem a un nivell més baix d’intensitat. O sia, l’experiència de la temporalitat extàtica-horitzontal no creiem que sigui ben bé un descobriment de la identitat amb diferència del sentit del nostre ser i del ser, malgrat que tal peculiar identitat és una realitat i té un paper imprescindible en l’èxit de l’experiència ontològica de *Ser i temps*, atès que la nostra experiència-qüestió ens dona a conèixer que ja en les meditacions inicials i de desenvolupament ja estem experimentant tal identitat. De fet, no sols això, d’acord amb nosaltres, el rellevant del projecte ontològic de *Ser i temps*, és que des de les meditacions inicials, immergint-nos en el pla immanent de la “unitat de comprensió del ser” que està actiu ocultament i que porta en si la identitat del sentit del nostre ser i del sentit del ser, anem aprofundint gradualment en tal identitat, el resultat més profund del qual és justament aquesta experiència de la temporalitat extàtica-horitzontal en la qual se’ns dona amb la màxima transparència fins ara l’àmbit del ser que som. En conclusió, des de la nostra interpretació creiem que no és que, com sembla que predica Marzoa i Leyte, en la 2a secció descobrim de cop i volta la identitat del sentit del nostre ser i del ser que romanía amagada des de l’inici de *Ser i temps*, sinó més aviat que partint ja de l’experiència d’aquesta identitat duta a terme ja a les meditacions inicials, l’aprofundim-aclarim tot avançant en la nostra experiència ontològica (per a nosaltres, l’experiència-qüestió) fins a arribar a la temporalitat extàtica-horitzontal. En aquesta, llavors, seria legítim dir que aconseguim fer el descobriment de la susdita identitat-unitat, solament si entenem aquest descobriment com un aprofundiment-aclariment del que ja veiem més foscament a l’inici.

nostre ser, en tant que expressió de ser,<sup>415</sup> el ser apareix, tot cridant-nos a ser, com a sentit del ser cap al qual transcendim, de manera que així des del nostre ser descobrim els ens. Així doncs, la temporalitat extàtica-horitzontal assenjala el més profund del temps originari, per la qual cosa podem caracteritzar el temps originari com a horitzó transcendental de comprensió del ser.

Dit això, podem concloure que amb l'experiència de la unitat extàtica-horitzontal de la temporalitat accedim al sentit del ser, a l'horitzó comprensiu del ser. Per aquesta raó experimentem-responem ja la qüestió ontològica de *Ser i temps*: l'accés al desvelament del ser-temps protooriginari des de i en el nostre ser. En aquesta situació, doncs, ens trobem de ple en el "terreny" de manifestació del ser, on ell es revela tal i com és. La prova d'això és que ara ja el ser se'ns revela ja dèbilment en si mateix en el seu caràcter de no-res i temps protooriginari, per la qual cosa ara podem presenciar la nihilitat del nostre ser-culpable d'una forma molt més intensa que abans, fortificant-se així l'estat de resolució.

Immersos en l'horitzó comprensiu del ser se'ns fa patent de forma intensa la naturalesa ocultant-desocultant del ser. Perquè en vista de la revelació del ser, de l'àmbit de caràcter no-ens, de no-res, en què té la gènesi la significació, el que se'ns manifesta no és el ser ni l'horitzó mateix, sinó l'ens. En la mesura que l'horitzó del temps originari és manifestació del ser, i és espai de manifestació significativa, és inherent que els seus horitzons romanguin immediatament atemàtics, a fi que allò que es mostra en ells pugui mostrar-se temàticament. Aleshores, l'horitzó, i en el fons, el ser, són no-temàtics, permeten "veure", en el sentit més ampli, el que es mostra en ells: els ens descoberts; tanmateix, en tant que directament i unívocament esmentats no són un tema d'aprehensió. En aquest sentit, l'experiència de la temporalitat extàtica-horitzontal (la del sentit del ser) és no-temàtica: un pur veure no-representatiu en tant que *aletheia*.<sup>416</sup> Quan diem que el ser es revela des de i en l'horitzó de la temporalitat extàtica-horitzontal, que, per dir-ho així, l'horitzó deixa transparentar el ser tal i com és del qual és manifestació essencial, això no significa que el no-res es quedi fix davant els nostres ulls i retingut en una imatge. El ser, recordem, no és un ens i no pot ser representat.<sup>417</sup> Aleshores, el que succeeix és que el ser se'ns revela com a originari no-res essencial a la nostra nihilitat que sobresurt, tot experimentant-ne la seva naturalesa originària, en l'àmbit dels ens manifestats que ens rodegen. Això justament és el que és impossible en la vida quotidiana, en què el sobresortiment del ser queda barrat perquè

---

<sup>415</sup> Corroborem, doncs, la tesi clau que defensen Marzoa i Leyte: l'ens *Dasein* és, en el fons, expressió de ser (cf. II, 1.3, n. 111, pàg. 165; II, 1.3, n. 128, pàg. 168; II, 1.5, pàg. 185-190). Nogensmenys, mentre que aquests intèrprets sostenen que això se'ns fa avinent gradualment, sobretot a la 2a secció; nosaltres creiem que des de les meditacions inicials en tenim experiència, la qual cosa és un suport i guia clau en el desenvolupament de l'experiència ontològica.

<sup>416</sup> Cf. II, 1.9, n. 353, pàg. 228-229 [tan nota com pàgina]; II, 1.10, n. 380, pàg. 236.

<sup>417</sup> A la segona meditació elemental, en la inicial incursió en la dilucidació de la diferència ontològica, Heidegger ja ens deia sense embuts (cf. II, 1.2, pàg. 156): "el 'ser' no pot ser concebut com un ens [...] no es pot determinar el 'ser' atribuint-li una entitat" (Heidegger, GA 2, pàg. 5). Tot seguit també (cf. II, 1.2, pàg. 159): "[...] el 'ser' no és així alguna cosa com un ens" (*ibid.*).



estem absorbits en l'atenció a l'ens. Segons això, el ser es revela tal i com és des de i en l'horitzó de forma desocultant-ocultant, o sia, no com es manifesta un ens, sinó donant-se a conèixer tot desocultant-se i posant-se de relleu d'una manera ocultadora (àmbit no-temàtic) que justament garanteix que sigui condició i fonament de possibilitat de comprensió i existència dels ens (àmbit temàtic).

A hores d'ara, ultra això, es certifica el caràcter transcendent<sup>418</sup> de l'experiència-qüestió, pel fet que ens porta a la dimensió on transcendim els ens tot possibilitant que es manifestin comprensivament: la unitat extàtica-horitzontal.<sup>419</sup> Dit altrament, ens condueix al món al qual transcendim, naturalment no com a ens ni com la unitat de la totalitat dels ens, sinó com a estructura transcendental de ser en què se'ns obre prèviament l'horitzó significatiu que possibilita la manifestació de l'ens.

Alhora també sobresurt nítidament com ha estat l'estat de resolució el que ens ha dut fins aquí alhora que també en aquest trajecte està madurant.<sup>420</sup> Això ens ho mostra el fet que la crida del nostre poder-ser propi que se'ns ha fet cada cop més escoltable-comprensible, la del nostre ser-culpable originari, procedeix originàriament, i l'experiència que estem fent ens ho ha indicat, de la temporalitat extàtica-horitzontal. Ara bé, al mateix temps no podem ometre que a aquesta hi hem arribat a través d'un aprofundiment gradual en el nostre ser<sup>421</sup> que ens ha dut a la temporalitat extàtica com a estadi previ.

---

<sup>418</sup> Recordem que ja al final de les meditacions elementals, Heidegger ens caracteritzava l'experiència-qüestió com una experiència transcendental (cf. II, 1.11, pàg. 243-245).

<sup>419</sup> L'experiència de la unitat extàtica-horitzontal de la temporalitat significa el nostre trànsit essencial en l'àmbit del ser. Per dir-ho així, en aquí essencialment culmina a nivell inicial l'experiència-qüestió, malgrat que des de i en aquí s'haurà de desplegar completant-se i concretant-se amb altres experiències. Ara, d'acord amb la nostra experiència, es fa realitat, com ho expressa Herrmann, l'explicació del temps horitzontal com a sentit del ser dels ens que no són *Dasein* des de i en la nostra temporalitat (cf. Herrmann, F.-W. von, *Hermeneutische Phänomenologie...* (vol. 1), *op. cit.*, pàgs. 179-185). Nogensmenys, naturalment no estem d'acord amb von Herrmann que tals resultats s'obtinguin en *Die Grundprobleme...* com a continuació i representant de la inexistent programada 3a secció (cf. I, 1.4, n. 21, pàg. 8; I, 1.6, n. 60, pàg. 22).

<sup>420</sup> Amb coherència amb el que expressem, podem concloure que el desenvolupament de l'estat de resolució-avançador és la transparència de la nostra temporalitat extàtica al seu arrelament en la temporalitat originària, des de i en, certament, l'impuls originari profund de la temporalitat originària: el ser. D'aquí que l'estat de resolució fa avançar l'experiència-qüestió en direcció al sentit del ser (nivell profund de temporalitat originària), i en tal avenç es va completant. Com ressaltava Herrmann, l'explicació del temps a partir de la temporalitat "parteix de la completació de la temporalització de la temporalitat del *Dasein* i fa visible com un mode de temporalització de la temporalitat pròpia-extàtica obre horitzontalment el temps com a horitzó de la comprensió del ser" (*ibid.*, pàg. 182).

<sup>421</sup> Es mostra en la forma més extrema una tesi que hem anat reiterant al llarg de la nostra experiència: l'experiència unitària d'aprofundiment del nostre ser i del ser. Amb harmonia amb Leyte: "En definitiva, es tracta de reconèixer que avançant exhaustivament en l'anàlisi, és a dir, internant-nos en el *Dasein*, va apareixent quelcom que no és ens; que és sentit, però ni tan sols ja, després de l'anàlisi, sols d'un ens, sinó del mateix ser" (Leyte, A., *Heidegger, op. cit.*, pàg. 145) No obstant, com ja indicarem més endavant, defensem que això no significa que a l'inici estiguéssim convençuts que som ens, i per dir-ho així a poc a poc al llarg de l'experiència ontològica anéssim desmuntant tal convicció. Més aviat, d'acord amb la nostra interpretació, ja des d'un inici, cridats pel ser, veiem, certament de forma fosca, que som "unitat de comprensió del ser", la qual cosa vol dir que no som ens; llavors, el que succeeix en l'experiència ontològica és el progressiu aclariment d'aquesta "unitat de comprensió del ser", que enclou, a més a més, el fet encertir-nos que som expressió de ser.

Segons la nostra lectura, però, l'experiència de la temporalitat extàtica-horitzontal no és encara totalment l'experiència del sentit del ser. Encara no hem perfet l'experiència-resposta perquè la revelació del ser tal i com és, del no-res del temps protooriginari, no té encara una potència suficient. En aquest sentit, i anticipant-nos, la temporalitat horitzontal caldrà que sigui aprehesa més a fons amb dues experiències més: la de la historicitat i la intratemporalitat. Llavors, un cop consumades ambdues experiències, defensem que es completarà l'experiència de la temporalitat, i amb això, l'objectiu ontològic-fonamental de *Ser i temps*: l'experiència-resposta de la revelació del ser en tant que tal des de i en el nostre ser. Perquè precisament gràcies a la historicitat i la intratemporalitat obtindrem el que ara mateix encara ens manca, i raó per la qual la revelació del ser és dèbil: una més intensa i extensa experiència ontològica de la temporalitat de la quotidianitat. Això posa de manifest com la compleció de l'experiència-qüestió demana l'abastament enter de la constitució ontològica pròpia, però també de la impròpia, la qual cosa s'explica pel fet que nosaltres, com a *Dasein*, som ens òntic-ontològics, i per tant, sols des de l'experiència plena ontològica de la nostra existència quotidiana podem arribar a allò plenament ontològic: el ser com a tal.<sup>422</sup>

El perquè de la insuficiència ontològica, com també ens remarca Heidegger, rau en el fet que “resulta qüestionable si l'explicació de la temporalitat que hem fet fins ara és suficient per a determinar el sentit existenciar de la quotidianitat”.<sup>423</sup> Més concretament, la problemàtica estriba en una experiència deficient tocant a la inclusió de tota l'extensió temporal que subjau en el nostre ser quotidià. Per a això, a continuació ens caldrà, des de i en l'experiència de la temporalitat extàtica-horitzontal, experimentar ontològicament amb completesa l'existir quotidià que caracteritza el nostre ser.<sup>424</sup>

Tanmateix, seria equivocac pensar que ara el que fem és reparar un error comès o una experiència no feta per oblit en el curs anterior de l'experiència-qüestió, i que precisament seria la causant que ara encara no haguem completat l'experiència del sentit del ser. D'una manera real, sols era possible adonar-nos d'aquesta insuficiència com també de la necessitat d'afrontar-la sota els

---

<sup>422</sup> Com diu Vigo, l'argumentació general de la 2a secció de *Ser i temps*, segueix el camí invers al de la 1a secció. En efecte, hem partit de la propietat, l'estat de resolució, per tal de arribar, des de la temporalitat pròpia a la impròpia i al seu origen en la pròpia. El resultat d'això, certament, al final serà la transparència ontològica de la improprietat que havia proporcionat el punt de partida en la 1a secció. A més, creiem que és digne de consideració, com alerta Vigo, que la reobtenció del punt de partida proveït per la improprietat té lloc, en la “Segona secció”, a través de la manifestació de la temporalitat originària com a sentit de la cura, i no de mode directe, a partir de la propietat de l'existir. Cf. Vigo, A. G., “La atestiguación, en el modo de ser del *Dasein*, de un ‘poder-ser’ propio y el estado de resuelto (§§54-60)”, *op. cit.*, pàg. 270. Segons la nostra opinió, tal cicle de meditació de *Ser i temps* mostra com la temporalitat originària, i en el fons, el ser-temps protooriginari són el fonament de l'experiència ontològica de *Ser i temps*.

<sup>423</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 489.

<sup>424</sup> En paraules d'Adrián, “[...] sols la incorporació de la dimensió de la temporalitat originària a la interpretació de l'esdevenir quotidià permet resoldre el problema del sentit ontològic de la quotidianitat” (Adrián, J., *Guía de lectura de Ser y tiempo*, *op. cit.*, pàg. 130).

efectes de l'experiència de la temporalitat extàtica-horitzontal. Efectivament, “[...] no serà possible assolir una suficient determinació conceptual de la quotidianitat sinó dins del marc d’una dilucidació fonamental del sentit del ser en general”,<sup>425</sup> la qual, segons nosaltres, s’efectua en la immersió en la temporalitat extàtica-horitzontal.

Així les coses, pel que fa a la quotidianitat, de moment, certament, sols n’hem experimentat situacions i estats, però no l’amplitud del nostre viure quotidià. En paraules de Heidegger:

Fins ara, no hem potser immobilitzat constantment el *Dasein*, fixant-lo en determinats estats i situacions, i desatenent, ‘en conseqüència’, el fet que el *Dasein*, a l’anar vivint simplement els seus dies, s’estén ‘temporalment’ al llarg de la seva vida?<sup>426</sup>

Del que es tracta a partir d’ara, doncs, és de fer atenció, des de i en la immersió en la temporalitat extàtica-horitzontal, al nostre viure usual en la seva extensió: al ‘com’ de l’existència que executem al llarg de la vida. Un mode de ser en el qual vivim de forma habitual i a manera acostumada, que ‘abasta tots els dies’ i en el qual prima la comprensió del temps a mode de calendari. Per consegüent, la tasca és que encloguem en la nostra visió tot l’estendre’s temporal de la vida que, principalment, inclou que compreguem el temps que li pertany: el comptar dia a dia el temps, o sia, el compte-càlcul temporal de forma cronològica. Ara bé, hem de tenir present que sols és possible tal exercici gràcies al camí ontològic que ja hem recorregut que ens ha portat al fons de la temporalitat, ja que, en darrera instància, “amb el terme quotidianitat no s’al·ludeix, en el fons, a altra cosa que la temporalitat [...]”.<sup>427</sup>

A tall de conclusió, i per a preparar la següent meditació, accentuem la rellevància que les experiències de la historicitat i la intratemporalitat tindran a partir d’ara en la consumació de l’experiència-qüestió. Perquè, d’acord amb la nostra interpretació, en l’experiència de la historicitat i la intratemporalitat com a concreció-consumació de la de la temporalitat,<sup>428</sup> es

---

<sup>425</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 491.

<sup>426</sup> *Ibid.*

<sup>427</sup> *Ibid.*

<sup>428</sup> Estem doncs en la mateixa línia que Blattner, el qual entén que la noció d’historicitat (que per a nosaltres enclou per a la seva consumació el de la intratemporalitat) resulta de la plena elaboració del concepte de temporalitat. Segons aquest intèrpret, “[...] el concepte d’historicitat és la plena elaboració de la concepció de la temporalitat de Heidegger” (Blattner, W. D., *Heidegger’s Temporal Idealism*, op. cit., pàg. 29). Tal convicció, justament, li serveix per a justificar l’omissió de la historicitat en el seu estudi apològic del fracàs idealisme temporal heideggerià. De fet, Heidegger no deixa ombra de dubte del fet que la historicitat és un fenomen derivat de la temporalitat: “L’anàlisi de la historicitat del *Dasein* intenta mostrar que aquest ens no és ‘temporal’ perquè ‘estigui dins de la història’, sinó que, contràriament, sols existeix i pot existir històricament perquè és temporal en el fons del seu ser” (Heidegger, M., GA 2, pàg. 498). Amb sintonia amb Blattner, doncs, rebutgem plenament que la temporalitat pugui identificar-se amb la historicitat, tal com fan Guignon i Pöggeler (cf. Guignon, Ch., *Heidegger and the problem of knowledge*, op. cit., i Pöggeler, *El camino de pensar de Martin Heidegger*, op. cit., respectivament).

corona l'objectiu ontològic-fonamental de *Ser i temps*. Per això, sols admetríem com a correcte enunciar que l'experiència-qüestió s'efectua plenament amb l'experiència de la temporalitat, la historicitat i intratemporalitat, si s'entén que als darrers ambdós fenòmens no s'hi accedeix a través de dues experiències independents, sinó més aviat a resultes del desenrotllament concret necessari de la temporalitat en què aquesta mateixa es perfà. O dit d'una altra forma: en l'essència de la compleció de l'experiència de la unitat extàtica-horitzontal roman en potència la de la historicitat i la intratemporalitat, i al seu torn, l'èxit de l'experiència-qüestió. Consegüentment, en la futura experiència resultant de la historicitat i la intratemporalitat se'ns revelarà el ser-temps protooriginari, desvelat dèbilment en l'accés a la temporalitat extàtica-horitzontal, amb la seva plena potència.

## 2.2

### L'experiència de la historicitat<sup>429</sup>

#### 2.2.1

##### Meditació 15: Introducció a la historicitat<sup>430</sup>

A fi de d'abraçar ontològicament amb plenitud la temporalitat de la quotidianitat hem d'accedir a la historicitat i la intratemporalitat. Amb l'experiència d'ambdós fenòmens, finalment, experimentem-responem completament a la qüestió ontològica de *Ser i temps*, atès que abastem amb tota la seva extensió la temporalitat pròpia i impròpia atenent la seva procedència genètica en la temporalitat extàtica-horitzontal, i en darrer terme, en el ser-temps protooriginari. De manera que, a la fi, i solidàriament amb la compleció de l'estat de resolució, se'ns revela el ser tal i com és: en tant que no-res i temps protooriginari.

Amb coherència amb el que hem dit, en aquesta meditació quinzena i la pròxima, la setzena, considerarem el nostre ser temporal quotidià des de la historicitat, la qual expressa el caràcter temporal del nostre ser i és el fonament de la història. Després, en la meditació dissetena, abordarem la intratemporalitat com a expressió de la nostra forma de ser temporals per mor d'estar "en el temps".

De primer moment, abans d'abordar la historicitat, hem d'aclarir un punt. És cert que Heidegger assenyala que "en la mesura que el temps de la intratemporalitat també 'procedeix' de la temporalitat del *Dasein*, historicitat i intratemporalitat es mostren igualment originàries".<sup>431</sup> Segons això, semblaria que experimentant la historicitat ja estem experimentant la intratemporalitat. Però, d'acord amb la nostra experiència, que ambdós fenòmens siguin cooriginaris no vol dir que tinguin la mateixa jerarquia de realització tocant a la seva experiència comprensiva. En aquest sentit, és legítim com hem dit abans expressar amb conjunció la historicitat i la intratemporalitat, sempre que tinguem en compte que, com a resultat del moviment de compleció de la temporalitat, és des de la historicitat que accedim a la intratemporalitat.

Heidegger comença la meditació, reprenent des d'un altre biaix la insuficiència ontològica de l'experiència de la temporalitat extàtica-horitzontal, assenyalant el problema que s'ha de resoldre: a la nostra experiència existenciària li falta originarietat, malgrat que faci la impressió que ja amb l'existència pròpia del ser-vers-la-mort sembli tot resolt. En efecte, la nostra vida ens mostra que la nostra existència s'estén entre dos extrems: el naixement i la mort [*Geburt and*

---

<sup>429</sup> Aquesta segona i última experiència-fase de l'experiència fonamental de la temporalitat abasta els paràgrafs 72-76 i 81 (Heidegger, M., GA 2, pàgs. 492-525 i 555-564).

<sup>430</sup> Aquesta quinzena meditació abraça part del paràgraf 72 (*ibid.*, pàgs. 492-496).

<sup>431</sup> *Ibid.*, pàg. 498.

*Tode*]. I la mort sols és un d'aquests extrems que componen la nostra entesa, mentre que l'altre extrem és l'inici, el naixement. De manera que la nostra investigació ha omès “no sols el ser-vers-al-començament [*Sein zum Anfang*], sinó, a més i sobretot, l'estendre's del *Dasein* [*Erstreckung des Dasein*] entre el naixement i la mort”.<sup>432</sup> Si volem assolir l'entesa del nostre ser hem d'abastar l'“entre” [*zwischen*] del naixement i la mort, o sia, la temporalitat de la vida quotidiana. La solució al problema,<sup>433</sup> doncs, enfront l'obscuritat en què es troba la “trama de la vida” [*Zusammenhangs des Leben*] entre el naixement i la mort, rau en mantenir que la temporalitat és el sentit del ser-entier del nostre ser i considerar que la mateixa temporalitat ha de proporcionar-nos precisament la base per a desenvolupar el sentit ontològic de l'extensió de la “trama de la vida”.

Segons la nostra lectura, aleshores el camí proper de dilucidació ontològica de la nostra “trama” consisteix en una elaboració més concreta de la temporalitat. I, des de i en aquesta, resultant en una intensificació de l'experiència de la temporalitat extàtica-horitzontal, recorrem extensament la nostra temporalitat quotidiana a través de la historicitat i la intratemporalitat. En altres paraules: des de i en l'estat de resolució hem de posar l'atenció en la temporalitat que dinamitza el nostre viure de cada dia i com aquesta té la seva procedència genètica en la temporalitat originària (en el seu nivell més profund: temporalitat extàtica-horitzontal). Però, recordem, d'acord amb el nostre punt de vista, tal com veurem, això no vol dir que, com qui diu, l'estat de resolució ja està completat, i que sols faltaria veure a través d'ell. Diferentment, l'anàlisi de la historicitat amb objecte d'internar-nos en la temporalitat impròpia quotidiana, implicarà una intensificació del mateix estat de resolució per tal que pugui permetre'ns l'accés a la intratemporalitat en què abastarem l'extensió de la temporalitat impròpia. Així, a l'haver accedit amb més transparència a la temporalitat extàtica-horitzontal en base a una resolució més madura en l'experiència de la historicitat i la intratemporalitat, s'explica l'agudització de la revelació del ser.

En aquest punt estratègic, per tal que no perdem el rumb ontològic, Heidegger ens adverteix que el camí existenciarial realitzat i la imminent ontologia de la “trama de la vida” s'adrecen a la consecució de l'objectiu fonamental de *Ser i temps*: l'experiència-resposta del sentit del ser.

Tots els esforços de l'anàlisi existenciarial estan orientats a una sola meta: trobar una possibilitat de resposta per a la pregunta pel *sentit del ser* en general. L'elaboració d'aquesta *pregunta* demanda una

---

<sup>432</sup> *Ibid.*, pàg. 493.

<sup>433</sup> Estem d'acord amb el plantejament de Roberto J. Walton (cf. Walton, R. J., “Temporeidad y historicidad (§§72-77)”, a: R. Rodríguez, R., (coord.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger...*, op. cit., pàgs. 372-373).

matissació del fenomen en el qual es torna accessible el ser, és a dir, el fenomen de la *comprensió del ser*.<sup>434</sup>

Certament, com sabem, la comprensió del ser constitueix el fil conductor de tota la nostra anàlisi de *Ser i temps*, ja que és el que ens confereix la capacitat d'interrogar-nos pel sentit del ser. I el sentit del ser, des de i en l'estat de resolució, se'ns ha posat de manifest com a temporalitat extàtica-horitzontal que és, al mateix temps, la condició de possibilitat d'aquell estat, ja que funda la cura pròpia com a connexió originària de la mort, a culpa i la consciència. Actualment, podem dir que hem assolit, essent propis, internar-nos en el fenomen de la comprensió del ser, i això vol dir, al fons del nostre ser, tot i que és menester encara, si volem tenir una mirada més clara en l'àmbit de la comprensió del ser i així augmentar més la propietat i obtenir la resposta entera a la pregunta pel sentit del ser, de "matisar la comprensió del ser", o sia, concretar-la més tot apropiant-nos experimentalment de la temporalitat específica de la quotidianitat.

Altre cop, com ja ha succeït en algun altre moment,<sup>435</sup> no ens satisfà la sensació d'absència total d'experiència-resposta a la qüestió ontològica que traspuja el passatge de més amunt. "Trobar una possibilitat de resposta", evidentment, ens indica que el pensador alemany creu que la resposta en cap mesura està assolida, la qual cosa s'oposa al nostre convenciment que sí que ja la tenim en gran part. I això no es deu solament a l'internament que fa poc hem assolit en la temporalitat extàtica-horitzontal, si bé en aquesta se'ns ha revelat dèbilment el ser a manera explícita, sinó perquè, en veritat, durant tot el trajecte meditatiu la mateixa preparació de l'experiència-resposta ja ha estat, per dir-ho així, experiència-resposta. Això perquè tots els fenòmens ontològics que hem anat esclarint al llarg del nostre viatge existenciari els considerem ja revelacions del ser. La diferència, però, que en el si de l'horitzó comprensiu del ser en què ara ens trobem, el ser s'ha revelat no a través d'altres fenòmens, sinó originàriament, com a tal. Respecte a això, tornem a expressar com en el fons d'aquesta inadvertència del *continuum* experiència-resposta que caracteritza l'ontologia fonamental respira la "omissió paradoxal" de la "unitat de comprensió del ser" que el nostre pensador justament dona lloc amb el seu text que s'experimenti. Diem "paradoxal" pel fet que, malgrat que Heidegger suscita la "unitat de comprensió del ser" i el consegüent *continuum* de l'experiència ontològica, ho fa oblidant-se'n. O sia: omet allò que suscita!

---

<sup>434</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 492.

<sup>435</sup> Segons la nostra opinió, ens tornem a trobar en aquesta percepció de Heidegger d'absència de continuïtat-unitat de l'experiència ontològica que rau en l'"omissió paradoxal" de la "unitat de comprensió del ser". Amb les declaracions del darrer paràgraf 83, Heidegger creiem que confirmen la nostra hipòtesi. Per veure a nivell global els rastres de l'"omissió paradoxal", cf. III, 2.4, n. 579, pàg. 411.

Per a iniciar l'esclariment ontològic de la "trama de la vida" cal que fem esment a com l'entendem de forma quotidiana. Regularment, l'interval naixement-mort el concebem com una seqüència de vivències de les quals les reals són les que passen en l'ara de cada moment, mentre que les no reals són les que ja han ocorregut i les futures, les que encara s'han d'esdevenir. Al mateix temps, immersos en aquest fluir continu de vivències en què se succeeixen arreu que recorrem vivint, experimentem una fosca identitat: un espècie de ser permanent 'en el temps' d'aquesta "trama" canviant. No obstant això, aquesta visió de la temporalitat quotidiana està molt lluny de ser ontològica pel fet que neix de la interpretació vulgar del nostre ser. Una anàlisi ontològica de l'estendre's del nostre ser entre el naixement i la mort va més enllà de la convicció que som ens que vivim una suma de vivències que se succeeixen contínuament. Com que des de i en la quotidianitat ens pensem com a ens presents en el temps és, per tant, del tot impossible l'aclariment ontològic del ser 'entre' el naixement i la mort. En paraules de Heidegger:

[...] la tàcita suposició ontològica segons la qual aquest ens [nosaltres, el *Dasein*] seria quelcom que és present 'en el temps', arruïna tot intent d'esclariment ontològic del ser 'entre' el naixement i la mort.<sup>436</sup>

Altrament, el naixement i la mort, i el seu "entre", no són realitats presents ubicades en un temps cronològic que ha passat, que ja no són aquí (el naixement i el que ja he viscut), o que passaran, que encara no són presents (el que encara no he viscut i la mort). En veritat, "en el ser del *Dasein* es troba ja l'"entre" del naixement i la mort".<sup>437</sup> En tant que existim, que som cura, som temps, i més concretament, aquest estendre's temporal. Així, nosaltres som en el nostre ser naixement, mort i el seu 'entre', o com expressa il·lustrativament el filòsof alemany, "el *Dasein* existeix nativament [*gebürtig*], i nativament mort també, en el sentit de ser-vers-la-mort".<sup>438</sup> Aleshores, tot el nostre estendre's temporal, alliberat de presència i del caràcter cronològic, és real en el nostre ser: un mode de ser. Conseqüentment, allò que dona cohesió vital a la nostra "trama de la vida" és la temporalitat, no entesa com a successió continuada de vivències ocorregudes 'en el temps', sinó com expressió del nostre ser que s'estén entre naixement i mort. En vista d'això, queda clar que l'examen ontològic de la nostra "trama" s'ha de basar en una experiència de la temporalitat del nostre ser que concreti i alhora derivi de la temporalitat extàtica-horitzontal en què ens trobem i de la qual hem partit en tant que experiència.

Amb aquesta convicció, el següent pas en l'aclariment ontològic de la nostra "trama de la vida" és inspeccionar, a part de la seva extensió específica [*spezifischen Erstreckung*], la seva

<sup>436</sup> *Ibid.*, pàg. 495 [claudàtors de l'autor].

<sup>437</sup> *Ibid.*

<sup>438</sup> *Ibid.*



mobilitat específica i persistència [*spezifischen Bewegtheit und Beharrlichkeit*]. Llavors, veiem que el moviment de la nostra existència no equival a un aparent succeir-se canviant i desapareixent de vivències emmarcat en un temps cronològic, sinó a una mobilitat específica manifestada com a estendre's temporal des de i en el nostre ser, la denominació de la qual és l'esdevenir<sup>439</sup> [*Geschehen*] del *Dasein*. En aquest ja està inclòs en el nostre ser mateix l'“entre” que teixeix del nostre naixement fins la mort. De manera que no és que siguem reals en un punt de temps, i estiguem envoltat per la no-realitat del que ja hem viscut fins al nostre naixement i del que hem de viure fins la nostra mort. El entre-el-naixement-i-la-mort no és un interval que separi dos extrems inexistents. No anem omplint un trajecte sinó que ens movem estenent-nos o prolongant-nos, i aquest estendre's enclou i embolcalla el nostre propi començament i fi.

A més, l'esdevenir del nostre ser s'ha d'entendre també solidàriament amb el seu caràcter de persistència, la qual cosa ens immergeix més a fons en el problema de l'estabilitat del si-mateix a través del temps que ja havíem abordat en el paràgraf 64.<sup>440</sup> Diferentment a la concepció habitual, la persistència no ha de ser entesa com la perdurabilitat [*Beständigkeit*] del que està allí davant, sinó com l'estabilitat del si-mateix. En essència, llavors, el si-mateix se'ns revela com a dinàmic, temporal i amb una història pròpia, sense cap fonament en la substancialitat de la substància.<sup>441</sup>

Ara bé, i avançant més, Heidegger ens diu que el fonament ontològic de l'esdevenir del nostre ser és la historicitat [*Geschichtlichkeit*], la qual és l'expressió d'una temporalització específica de la temporalitat. A resultes d'això, ens és clar que per a posar al descobert l'estructura de l'esdevenir i les seves condicions de possibilitat temporals, s'ha de comprendre adequadament la historicitat. I amb això sabem també que la nostra temporalitat pròpia es desplega en la historicitat.

Nogensmenys, com que amb la historicitat ens immergim en la història des d'una visual existenciària, no la podem confondre amb la història entesa com a investigació històrica

---

<sup>439</sup> Com expressa Ricoeur, el mot *Geschehen* heideggerià, verb homòleg a *Zeitigen*, té una connotació temporalitzant, i expressa la intenció de Heidegger d'assenyalar la derivació de l'estendre's temporal del *Dasein* de la temporalitat originària (cf. Ricoeur, P., *Temps et récit III...*, op. cit., pàg. 108).

<sup>440</sup> Cf. 1.4.2, pàgs. 497-500.

<sup>441</sup> Com ressalta Adrián, amb el concepte d'estabilitat de si-mateix [*Selbst-ständigkeit*] Heidegger s'oposa clarament a la idea moderna d'una permanència substancial de la identitat humana [*Selbigkeit*] (cf. Adrián, J., *Guía de lectura de Ser y tiempo* (vol. 2), op. cit., pàg. 217). Tanmateix, d'acord amb nosaltres, és important subratllar que tal si-mateix dinàmic no és sols un resultat purament teòric, ja que és plenament experimentat en el desenvolupament de l'estat de resolució-avançador.

[*Histoire*]<sup>442</sup> que resulta d'entendre-la a manera epistemològica.<sup>443</sup> Així, mentre que la historicitat és el nostre ser històric, la investigació històrica és el saber històric que resulta i s'ocupa justament de la historicitat. En veritat, però, amb la investigació històrica la història queda reduïda a un simple objecte d'estudi científic, de manera que la historicitat queda abandonada. En conseqüència, la nostra reflexió sobre la historicitat no s'adreça de cap manera a un objecte, sinó a un mode de ser que és la condició de possibilitat del saber històric. D'aquí que Heidegger ens digui: “el mode com la història pot convertir-se en objecte del saber històric només pot ser inferit a partir del mode de ser d'allò històric, a partir de la historicitat i del seu arrelament a la temporalitat”.<sup>444</sup>

---

<sup>442</sup> *Historie* es refereix al coneixement històric, l'ordenació de fets històrics, la cronologia d'esdeveniments, l'establiment lineal i progressiu de seqüències històriques, la datació de successos passats. En canvi, *Geschichtlichkeit*, que comparteix l'arrel del verb *geschehen* (“esdevenir”, “ocórrer”, “succeir”), remet a l'esdevenir mateix de la història, al procés de gestació història al qual està sotmès tot àmbit de l'existència humana. En aquest sentit, ser històric significa estar constituït pel conjunt [Ge-] de les capes [*Schichten*] de sentit que fixen la nostra existència temporal. Com expressa Heidegger: “el *Dasein* sols pot ser historiogràfic [*historisch*] perquè és històric [*geschichtlich*]” (Heidegger, M., GA 64, pàg. 95).

<sup>443</sup> Com expressa molt gràficament Rivera: “Historicitat és el caràcter esdevenidor [aconteciente] que té l'estendre's del *Dasein* [...] una cosa és la història com a esdevenir, i l'altra la història com a saber, aquesta última es diu *Historie*” (Rivera, J. E., “Notas del traductor, *op. cit.*, pàg. 489).

<sup>444</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 496.

### 2.2.2

#### Meditació 16: La construcció fenomenològica de la historicitat<sup>445</sup>

Un cop la inspecció de la “trama de la vida” ens ha conduït a una aproximació de la noció d’historicitat, aleshores, amb vista a la compleció de l’objectiu ontològic-fonamental, ara ens toca fer-ne una anàlisi més profunda. Per a aquest esclariment del sentit de la historicitat partirem, naturalment, de la temporalitat originària i pròpia transparent a la seva subjacent extàtica-horitzontal en què ens trobem immersos i emprarem el mètode de la construcció fenomenològica [*phänomenologischen Konstruktion*].

Si la historicitat ha de ser aclarida a partir de la temporalitat i, primordialment, a partir de la temporalitat *pròpia*, aleshores serà essencial a aquesta tasca que sols pugui ser realitzada per mitjà d’una construcció fenomenològica.<sup>446</sup>

Amb la construcció fenomenològica o existenciària de la historicitat ens situarem en el lloc ontològic de la història, en les seves arrels originàries, i amb això, accedirem a una concreció de la temporalitat originària i, al seu torn, aprofundirem en l’extàtica-horitzontal.

El nostre examen existenciari de la historicitat s’ha d’iniciar considerant críticament la interpretació vulgar<sup>447</sup> [*vulgären Auslegung*] del temps que articula la visió comuna de la història, que en el fons pressuposa una comprensió impròpia del nostre ser. Això implica que la historicitat “ha de ser conquerida en contra la tendència encobridora que és pròpia de la interpretació vulgar de la història del *Dasein*”.<sup>448</sup> Hem de ser plenament conscients que la quotidianitat encobreix la història perquè la tematitza de forma historiogràfica. Sols veu en la història conjunts de fets i esdeveniments passats. Per això, la quotidianitat se’ns revela ara com la historicitat impròpia. Aquesta, obsedida en el *conèixer objectiu*, és incapaç de veure que la ciència històrica té les seves arrels en la nostra historicitat, que, realment, “aquest ens [nosaltres, el *Dasein*] no és ‘temporal’ perquè estigui ‘dins la història’, sinó que, per contra, sols existeix històricament perquè és temporal en el fons del seu ser”.<sup>449</sup>

D’acord amb el que hem dit, parar compte a la interpretació quotidiana de la noció d’“història” tenint en compte que és un encobriment d’allò històric, pot semblar una pèrdua de

---

<sup>445</sup> Aquesta setzena meditació abasta la part final del paràgraf 72 i els paràgrafs 73-74 (*ibid.*, pàgs. 496-518).

<sup>446</sup> *Ibid.*, pàg. 496-497.

<sup>447</sup> El terme “vulgar” ha de comprendre’s en el sentit d’“habitual”, “ordinari”, “comú”, “quotidià”, i de cap manera en el pejoratiu de “trivial”, “pedestre”, “tosc” o “banal” (*cf.* 2.1.1, n. 329, pàg. 503).

<sup>448</sup> *Ibid.*, pàg. 497.

<sup>449</sup> *Ibid.*, pàg. 498.

temps. No obstant, semblant anàlisi ens subministra una guia útil per tal d'identificar els aspectes essencials de la història.<sup>450</sup>

A pesar de l'ambigüitat del terme "història", si apleguem les significacions vulgars fonamentals de la història, essencialment allò històric s'entén com:

[...] l'específic esdevenir en el temps del *Dasein* existent, de tal manera que es considera com a història en sentit eminent l'esdevenir 'ja passat' [*vergangen*] i a la vegada 'transmès' [*überlieferte*] i sempre actuant en el conviure.<sup>451</sup>

En primer lloc, queda clar que en aquesta definició la història s'entén ontològicament des d'una comprensió impròpia. A causa d'això ens concebem com a quelcom, com un ens al qual li esdevenen successos, una història. Aleshores estem convençuts que estem ubicats en un marc històric gràcies al qual seríem històrics, que tenim una història composta de circumstàncies i successos que, entrelaçats i encaixats en un temps d'índole cronològic, ens afecten. En suma, que l'esdevenir històric recau, per dir-ho així, en les circumstàncies i successos que ens ocorren dins dels quals vivim. Tanmateix, Heidegger ens impulsa a que centren l'atenció en l'esdevenir històric, i ens adonem que realment allò que esdevé no són els fets entrelligats que ens passen, sinó el nostre ser mateix. Així que l'històric, ontològicament parlant, és el nostre ser. És cert que tenim una història tal com l'entendem de forma usual, però és secundària, puix que allò primàriament històric som nosaltres. Conseqüentment, el passat històric sols ens resulta significatiu des de i en la historicitat. En definitiva, com manifesta Heidegger: "sols perquè el *Dasein* és històric [*geschichtlich*] en el seu ser mateix són ontològicament possibles això que anomenem les circumstàncies, esdeveniments, successos i vicissituds".<sup>452</sup>

Així les coses, fixem-nos com l'anàlisi ontològica de l'esdevenir històric, des de i en la temporalitat originària i pròpia, ens porta a la historicitat, la temporalitat específica del nostre ser.<sup>453</sup> Amb això palesem com, en el fons, la historicitat és una concreció de la temporalitat originària<sup>454</sup> i mostrem com aquella procedeix genèticament d'aquesta. En aquest sentit, cal que tinguem present que, com qui diu, no ens desplaçem de la temporalitat, que transitem experimentalment en ella en fer el pas de la temporalitat extàtica-horitzontal a la historicitat. Amb

<sup>450</sup> Fem ús, ara, de la mateixa estratègia que hem portat a terme amb la delimitació ontològica de la mort, on vam arrencar de la seva interpretació vulgar a fi d'extreure'n contingut ontològic: els moments de la indeterminació i la incertesa (cf. 1.1.4, n. 78, pàg. 432).

<sup>451</sup> *Ibid.*, pàg. 501.

<sup>452</sup> *Ibid.*, pàg. 502.

<sup>453</sup> Com exposa Leyte: "Així doncs, el concepte d'historicitat queda com a terme que solament té a veure amb l'existència del *Dasein*. És el nom per a la seva temporalitat" (Leyte, *Heidegger, op. cit.*, pàg. 150).

<sup>454</sup> Com també ressalta Adrián: "La interpretació de la historicitat no és res més que una elaboració més concreta de la temporalitat del *Dasein*" (Adrián, J., *Guía de lectura de Ser y tiempo, op. cit.*, pàg. 142).

tot, i anant més al fons, aquesta transició, que recordem que cerca aconseguir en darrer terme el sentit temporal de la quotidianitat per tal de completar l'experiència-qüestió, està moguda i orientada pel fons de la temporalitat extàtica-horitzontal: del ser. Per això, és lícit que diem que aquesta experiència de la historicitat que estem fent equival, entesa en profunditat, a una autoexperiència del ser en què a través de nosaltres, manifestant-se com a *Dasein*, es fa autotransparent la seva temporalització específica com a historicitat a fi i efecte de reconèixer la temporalitat impròpia que arrela en aquella.

Avançant en l'examen de la historicitat ens toca centrar-nos en el passat, ja que aquest és un caràcter històric que manifestament té un sentit temporal i és determinant en allò històric. Ara bé, d'acord amb la historicitat de la història, aquest passat no és el d'índole cronològica, és l'haver-estat que "és un constitutiu de la unitat extàtica de la temporalitat del *Dasein*".<sup>455</sup> D'aquí que allò que determina com a històric un ens no consistirà ni en el seu caràcter caduc, ni que hagi succeït, atès que molts ens són històrics tot i que encara són presents, com tampoc depèn del fet que quedin fora d'ús. Diferentment, i això és el que experimentem de nou, allò essencialment històric d'un ens, el que passa de l'ens, "no és una altra cosa sinó el *món* dins del qual, formant part d'un context d'útils, les coses compareixien com quelcom a la mà i eren usades per un *Dasein* que, en tant que ser-en-el-món, s'ocupava d'elles".<sup>456</sup> El caràcter històric doncs es funda en el món en què som, en el 'passat' que ens conforma: l'haver-estat. Però repetim, no és el món passat en sentit cronològic, com quelcom que ja no és present, ja que el nostre ser, el ser-en-el-món, no és un ens present. Estrictament, tot allò històric-passat ho és en la mesura que essencialment pertany a un món ja estat [*gewesenen Welt*] d'un *Dasein* que ha ex-sistit [*da-gewesenen Daseins*], o sia, en tant que forma part del que som. Per tant, si el món que som té el mode de ser d'allò històric, és perquè el món és una determinació ontològica del nostre ser, o sia, perquè forma part del nostre ser-històric. Així doncs, reveiem que "allò primàriament històric és el *Dasein*",<sup>457</sup> i ho és existint de forma fàctica, o sia, havent-estat en tant que presentificant-venint, o sia, en la temporalització de la seva temporalitat. Per la qual cosa, a més, evidenciem que la historicitat, en el fons, és temporalització de la unitat extàtica de la temporalitat (haver-estat, present i avenir) en què té un paper predominant l'haver-estat, la qual, naturalment, arrela en la temporalitat extàtica-horitzontal.

En virtut del que diem, ens ha de quedar clar que allò històric primàriament som nosaltres, és el nostre ser, i secundàriament, els ens que compareixen intramundanament (útils i món circumdant com a sòl històric [*geschichtlicher Boden*]). Aleshores, si a fi de comprendre la

---

<sup>455</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 504.

<sup>456</sup> *Ibid.*, pàg. 503.

<sup>457</sup> *Ibid.*

història tenim com a punt de referència els ens que esdevenen en un temps cronològic, el mundi-històric [*das Welgeschichtliche*], llavors ineluctablement caiem en un concepte vulgar de la història, això és, en la història del món [*Weltgeschichte*]. Adonar-nos d'això és un pas clau per adreçar-nos al concepte propi d'història, atès que ens permet que no ens condicioni la seva conceptualització vulgar, i d'aquesta manera existim d'acord amb la historicitat pròpia [*eigentliche Geschichtlichkeit*]. Certament, ara torna a aparèixer la dualitat inherent en el nostre ser entre propi/impropi, tot i que de manera nova amb referència a la historicitat pròpia i impròpia. Ja que, pel que hem recorregut, Heidegger ens condueix a no ometre que la historicitat, naturalment, arrela en la cura; a saber: que la historicitat és el fons temporal de la cura. De manera que la historicitat, en tant que ella arrela en la cura, pot ser pròpia i impròpia. La historicitat pròpia, a la qual ens estem encaminant com a pas necessari per consumir l'experiència-qüestió, és la nostra forma de ser històrica en la qual ens orientem per un concepte genuí d'allò històric; mentre que la historicitat impròpia indicaria que posseïm, en la quotidianitat, un concepte inautèntic d'història degut al fet que ens comprenem impròpiament des del temps cronològic en què s'emmarquen els ens. Amb això, certament, se'ns desemmascara més ara la quotidianitat com a pura historicitat impròpia. En mots del pensador alemany: "El que sota el terme de quotidianitat es presentava per a la mirada analítica existenciària com l'horitzó immediat, es revela ara com la historicitat impròpia del *Dasein*".<sup>458</sup>

En síntesi, partint de la temporalitat extàtica-horitzontal<sup>459</sup> (o fons de la temporalitat originària, i per tant, pròpia) hem arribat a la conclusió que el nostre ser és un esdevenir temporal concret, la historicitat, raó per la qual som primàriament històrics. Degut a això no som 'subjectes' històrics, en el sentit que vivim en un context històric tot experimentant circumstàncies i esdeveniments, sinó que la història és essencialment el nostre ser, i en conseqüència, es desplega en i des d'ell. Des d'aquesta experiència del nostre ser històric, la ciència històrica arrela ontològicament en la nostra historicitat perquè és una comprensió explícita-tematització de i des de la historicitat.

Amb tot, encara no hem desenvolupat el concepte existenciari de la historicitat. Gràcies a haver examinat críticament la nostra comprensió quotidiana de la història hem delineat la seva

---

<sup>458</sup> *Ibid.*, pàg. 497.

<sup>459</sup> D'acord amb la convicció de Ricoeur, és digne de qüestió la naturalesa de la derivació que permet passar de la temporalitat a la historicitat. Aquella no té, en efecte, un sentit únic: per una banda, la historicitat guanya el seu estatut ontològic gràcies a la temporalitat, i per l'altra, la historicitat aporta una dimensió nova a la temporalitat; de manera que "no caldrà oblidar aquest enriquiment de l'originari pel derivat [...]" (Ricoeur, P., *Temps et récit III...*, *op. cit.*, pàg. 109; així mateix, *cf.* pàgs. 109-110). En aquesta línia, Blattner sosté concretament que "la historicitat del *Dasein* és la forma en la qual la seva temporalitat originària 's'estira a través del temps'" (Blattner, W. D., *Heidegger's Temporal Idealism*, *op. cit.*, pàg. 29). En base a aquests autors, nosaltres també creiem que l'accés a la historicitat, i també a la intratemporalitat, aporta major profunditat a la unitat extàtica-horitzontal, i afegim que ens permet fer la transició completa del sentit del ser al ser, és a dir, ens permet consumir l'experiència ontològica de *Ser i temps*.

significació essencial com a historicitat, no obstant cal que elaborem més la temporalitat específica que ens caracteritza. Especificant més, ens falta experimentar amb més precisió en quin sentit nosaltres som el “subjecte” primari de la història [*das primäre “Subjekt” der Geschichte*]. O sia, hem de justificar ontològicament que la nostra història fàctica s’estintola en la historicitat des de i en, evidentment, la temporalitat. Això significa, d’acord amb la nostra experiència, que s’extremi la situació-límit angoixant de la mort i s’aguditzï la nostra existència pròpia. Perquè, en realitat, aquest proper desenvolupament de la historicitat implica justament que tornem a experimentar, i ara amb més força, el nostre estat de resolució assolit. Això requerirà la descoberta de fenòmens nous que transparentaran més la nuesa del nostre ser, de manera que ens ajudaran a esclarir i així a consumir el nostre estat de resolució i ens portaran a que qualli l’experiència de la nostra temporalitat pròpia com a historicitat pròpia. Aleshores estarem plenament disposats a accedir al nostre ser intratemporal i experimentar plenament la temporalitat impròpia, la qual cosa ens permetrà, finalment, obtenir l’experiència-resposta.

Així les coses, el camí ara és treure a la superfície la temporalitat específica de la historicitat pròpia, o sia, veure l’estat de resolució com “un esdevenir que determini a l’existència com a històrica”.<sup>460</sup> Per a això inspeccionem el nostre estat de resolució, amb la qual cosa ressalta la projecció cap a la mort com a possibilitat insuperable de l’existència, el no-res de l’àmbit de la no-significació. No obstant, el que apareix com a rellevant no és a què ens resoem, ja que això és manté en la indeterminació,<sup>461</sup> sinó el que ja està determinat i del qual extraïem el poder-se al qual ens resoldrem. Ara bé, “les possibilitats de l’existència obertes fàcticament no poden ser preses de la mort”,<sup>462</sup> aquesta sols ens ofereix una perspectiva o criteri per a distingir les possibilitats pròpies de les impròpies. Segons això, les nostres possibilitats existencials pròpies sols procedeixen del nostre ser-llançat. Aquest, ara, en el si d’una augment de la intensitat de la mort com a situació-límit, el veiem en una llum més clara i ens permet comprendre-hi millor tres aspectes essencials que, per estar lligats íntimament amb el desencadenament de la resolució, ens permeten comprendre aquesta millor.

En primer lloc, Heidegger ens permet fer la descoberta del fenomen nou del llegat o l’herència [*Erbe*], amb el qual aconseguim una millor aprehensió de com el nostre poder-ser fàctic que som, el que carreguem, és la font de procedència de les nostres possibilitats de ser pròpies. En segon lloc, a través d’un altre concepte, el de “destí” [*Shicksal*], comprenem més a fons com

---

<sup>460</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 505.

<sup>461</sup> Com diagnostica Adrián, molt aviat, en els paràgrafs 2, 3 i 4 de la “Introducció”, Heidegger ja destacava la indeterminació com a caràcter del *Dasein*. El seu objectiu era accentuar la seva llibertat constitutiva del *Dasein*, sia per a elegir-ser a si mateix, sia per a perdre’s en el tràfec dels afers del dia a dia. Cf. Adrián, J., *Guia de lectura de Ser y tiempo* (vol. 2), *op. cit.*, pàg. 143.

<sup>462</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 506.

rebem aquest ser-llançat; i finalment, amb la noció de “repetició” [*Wiederholung*] podem caracteritzar més fonament com elegim les possibilitats propis tot partint del ser-llançat, el com de l’elecció originària: de l’elegir elegir-se desencadenant de la resolució.

Essent transparents al nostre ser, primer, veiem que el nostre poder-ser llançat, les possibilitats de ser bàsiques a partir de les quals ens resolem, s’ha d’entendre com un llegat o herència. Som aquest llegat que se’ns transmet [*überliefert werden*] que enclou la nostra història personal, familiar i de més abast, i amb això, les distintes formes que la nostra cultura té, i que compartim amb la nostra comunitat, de concebre el món i l’home al llarg dels segles i que ens doten de diferents possibilitats de realitzar la nostra existència. No podem erradicar, malgrat que volem, tot això que som i al qual estem llançats, se’ns ha transmès conformant el nostre ser, de forma que seria una utopia voler inventar-nos de nou amb un projecte de vida ideal. Aquest punt és d’una enorme importància, i és un dels aprofundiments comprensius, bé que angoixants, crucials per a l’última empenta consumadora de la resolució. Perquè la cosa radica en què en aquests moments ens adonem plenament que no podem desentendre’ns de l’herència que som, però al mateix temps que això no vol dir que l’haguem de reproduir mecànicament, d’esma. En aquí precisament, en aquesta percepció subtil de la necessitat de transformació creativa de la nostra herència es posa en joc plenament la resolució. Breu, sols ens resolem, sols som pròpiament històrics, quan les nostres possibilitats fàctiques són extretes i preses de l’herència rebuda. El llegat com a possibilitat d’existència ens és essencial, de manera que sense llegat no existiríem.

Aquest llegat que som, però, no se’ns transmet ni molt menys com quelcom òntic, com quelcom que està en la meva possessió i n’haig de fer ús, sinó com a possibilitat de ser en avançar-nos a la mort tot assumint la nostra finitud. Efectivament, davant de l’angoixant no-res de la pura existència, en el si de la impossibilitat de projectar-nos comprensivament, assumim la contingència i la nihilitat del nostre llegat, i amb això se’ns fa, com qui diu, plàstic per a transformar-lo pròpiament. Llavors, amb la finitud assumida, i això vol dir en l’escolta de la crida del ser, ens alliberem de la dispersió de la dimensió pública de l’un i som nosaltres-mateixos.

I, essent més exactes, i així avançant en l’assoliment de la comprensió genuïna de la nostra historicitat pròpia, aquesta assumpció del llegat que implica l’assumpció de la nostra essencial nihilitat i finitud l’hem d’entendre com el nostre destí.<sup>463</sup>

---

<sup>463</sup> Estem d’acord amb Greisch que el destí propi consisteix en una relació de si-mateix a si-mateix [*rapport de soi à soi*] i amb les seves possibilitats existenciàries que s’han de descobrir, i que aquest procés mai és un fruit circumstancialment atzarós (Greisch, J., *Ontologie et temporalité, op. cit.*, pàg. 365). Com ho ratifica Heidegger: “El *Dasein* sols pot ser assolit pels cops del destí perquè en el fons del seu ser ell és destí” (Heidegger, M., GA 2, pàg. 508).



La finitud, quan és assumida, sostrau a l'existència de la infinita multiplicitat de possibilitats de benestar, facilitat, fugida de responsabilitats, que immediatament s'ofereixen, i porta al *Dasein* a la simplicitat del seu *destí*.<sup>464</sup>

Ja, d'entrada, evitem malentesos amb la definició que Heidegger ens proposa del destí: "l'esdevenir en què el *Dasein*, lliure per a la mort, fa entrega de si mateix a si mateix en una possibilitat que ha heretat, però que també ha elegit".<sup>465</sup> No hem de veure el nostre destí, doncs, com el sotmetiment de la resolució a un esdevenir fatalista, sinó com una síntesi entre herència i elecció en les connotacions peculiars que aquests termes tenen a *Ser i temps*.<sup>466</sup> En vista d'això, el destí no és res més que l'herència que podem elegir o no. Dit altrament, les possibilitats de ser ens són transmises a manera de destí, com un equipatge que podem acceptar o no, elegir o no, i que solament si resolent-nos les acceptem-elegim nosaltres-mateixos es convertiran tals possibilitats en pròpies i alhora serem propis. L'acceptació que som destí és un altra passa clau en la compleció de la resolució, la qual ens impel·leix a aprofundir en la necessitat d'acceptar el que ja som, el llegat, com a punt de partença ineluctable del que serem pròpiament.

D'acord amb això, el destí de la historicitat pròpia no neix ni, com qui diu, "transcorre" a través del que ens passa, no sorgeix del xoc de circumstàncies i esdeveniments, sinó que rau en el nostre ser. Com expressa Heidegger: "El *Dasein* sols pot ser investit pels cops del destí [*Schicksalschlägen*] perquè en el fons del seu ser ell és destí [...]".<sup>467</sup> Conseqüentment, la propietat de ser estreba en la nostra actitud davant les circumstàncies, la qual cosa implica "estar obert per 'acollir' les circumstàncies 'felices i la crueltat dels esdeveniments'".<sup>468</sup> A més, però, en tant que som ser-amb, aleshores també co-esdevenim, de forma que el destí no és sols individual, sinó destí comú [*Geschick*]: "l'esdevenir de la comunitat, del poble".<sup>469</sup> En efecte, el nostre destí individual està conformat per l'esdevenir destinat de la comunitat en què vivim. Això vol dir que compartim estats d'ànim, preocupacions i esdeveniments històrics, els quals estan impresos en el nostre ser i ens impel·leixen a pensar, sentir i viure el món de forma uniforme. En definitiva, no ens podem desempallegar de la comunitat de la qual formem part, aquesta està, per dir-ho així, incrustada en el nostre ser, de manera que hem d'acceptar que el nostre destí està lligat inevitablement al de la nostra generació, al de la comunitat a la qual estem lligats. Amb aquesta obertura a l'entrellaçament del nostre destí individual i el comú acabem de completar la

---

<sup>464</sup> *Ibid.*, pàg. 507.

<sup>465</sup> *Ibid.*

<sup>466</sup> Estem d'acord amb Leyte que el destí no és cap mena de futur abstracte que es troba com una cosa davant nostre, sinó el "conjunt de les *meves* possibilitats que sols poden donar-se [...] a partir de la meua herència i no de qualsevol altra" (Leyte, A., *Heidegger, op. cit.*, pàgs. 150-151).

<sup>467</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 508.

<sup>468</sup> *Ibid.*

<sup>469</sup> *Ibid.*

comprensió del destí de la resolució, i amb això, d'evidenciar que “el destinal destí comú [*das schicksalhafte Geschick*] del *Dasein* en i amb la seva generació és el que constitueix l'esdevenir ple i propi del *Dasein*”.<sup>470</sup>

Amb l'experiència del destí i la consegüent maduració de l'estat de resolució reexperimentem amb més força la temporalitat extàtica-horitzontal essencial a la pròpia, i amb això, s'intensifica la revelació del ser. En aquest sentit, Heidegger ens diu que “tan sols la temporalitat pròpia, que és, a la vegada, finita, fa possible quelcom així com un destí, una historicitat pròpia [*eigentliche Geschichtlichkeit*]”.<sup>471</sup>

Ara bé, a fi de perfer l'estat de resolució ens cal pujar un esglaió més. Com ja sabem, la resolució és, de fet, una elecció originària i lliure amb què ens apropiem del nostre ser, i d'acord amb el que fa poc hem experimentat, l'elecció-assumpció del destí del nostre llegat. Amb això, però, no arribem encara al cor de l'elecció, i correlativament tampoc al de la resolució. Ens falta transparència en com fem aquesta elecció, sobre la manera en què elegim les possibilitats llegades que se'ns han transmès. La solució a aquesta foscor es troba en la noció de “repetició”<sup>472</sup> [*Wiederholung*]. Segons Heidegger, quan elegim pròpiament resolent-nos el que fem és repetir-nos.

La resolució que retorna a si, i que s'entrega a si mateixa [la possibilitat heretada] es converteix llavors en la *repetició* d'una possibilitat d'existència rebuda per tradició [*überkommenen Existenzmöglichkeit*].<sup>473</sup>

En efecte, el que repetim, elegim, és la tradició [*Überlieferung*]: “la repetició és la tradició explícita, és a dir, el retorn a possibilitats del *Dasein* que ha existit [*des dagewesenen Daseins*]”.<sup>474</sup> Tanmateix, i aquí rau la peculiaritat de la significació de la repetició com a elecció originària, la repetició no rau en una reposició del passat de caràcter submís.

Diferentment, la repetició és comprensiva-transformadora, i de cap manera reproductora a manera maquinal. Ella porta en si una contesta [*Erwiderung*] productiva a manera creativa de les possibilitats llegades, una revocació [*Widerruf*] al passat. Com ens aclareix Heidegger, aquesta “resposta a la possibilitat, en l'acte de resolució, és, al mateix temps, en la seva condició d'instantània [*augenblickliche*], una revocació del que avui segueix actuant com ‘passat’ [*als*

<sup>470</sup> *Ibid.*

<sup>471</sup> *Ibid.*, pàg. 509.

<sup>472</sup> *Wiederholung* l'haviem traduït a la primera meditació elemental com a “revivificació”. Ara, però ho fem per “repetició” perquè la revivificació es vista més des del seu caràcter repetitiu. D'aquí que no hem de passar per alt que la repetició de l'elecció de la resolució és essencialment una revivificació. Cf. II, 1.2, n. 68, pàg. 155.

<sup>473</sup> *Ibid.*

<sup>474</sup> *Ibid.*

“*Vergangenheit*” *auswirkt*”.<sup>475</sup> No obstant, no hem de pensar que la repetició és dòcil, ja que ens reclama que pugnem per tal d’assumir com a nostre el nostre ser, per a ser nosaltres-mateixos.<sup>476</sup> Com avala Heidegger: “en ell [en l’estat de resolució avançador] per primer cop s’elegeix l’elecció<sup>477</sup> que allibera per al seguiment combatent i per a la fidelitat a allò repetible [*in ihr allerest die Wahl gewählt, die für de kämpfend Nachfolge und Treue zum Wiederholbaren frei macht*]”.<sup>478</sup>

En resum, la historicitat pròpia és repetició com a apropiació productiva i revocació del llegat de la tradició en tant que destí individual i comú. En general, la història es funda en la temporalitat específica de la historicitat, la qual, al seu torn, arrela ocultament en la historicitat pròpia. Aquesta sols pot tenir lloc en l’estat de resolució en què ens elegim a nosaltres-mateixos avançant-nos a la situació-límit de la mort,<sup>479</sup> essent-vers-la-mort, i això ens posa davant la simplicitat del nostre propi destí a manera repetidora. Semblant elecció repetidora del propi destí i historicitat pròpia constitueix la nostra temporalitat pròpia i originària de caràcter finit. Al últim, però, la historicitat pròpia té les seves arrels en la temporalitat extàtica-horitzontal.

El resultat, a la fi, d’aquesta experiència de la historicitat pròpia és, principalment, triple. Primer: experimentació més intensa de la temporalitat extàtica-horitzontal des de i en la originària-pròpia i més transparència a la revelació del ser; segon: intensificació de l’estat de resolució; i tercer, que veurem pròximament, la disposició per a l’accés a la intratemporalitat i amb això l’inici de l’anhelat aprofundiment en el nostre ser temporal quotidià.

D’acord amb la nostra lectura, aquest major endinsament en l’horitzó comprensiu del ser (temporalitat extàtica-horitzontal) que ens subministra la historicitat pròpia té les arrels, d’una banda i de forma immediata, en ser aquesta una derivació temporal específica que ens remet amb més pregonesa a la seva font originària, i d’altra banda i de forma mediata, per mor dels efectes que té la reexperimentació de la repetició de l’elecció resolta.

Certament, en aquest punt, i exemplificant de forma paradigmàtica la dinàmica hermenèutica de l’experiència ontològica de *Ser i temps*, ens remuntem just als inicis de l’experiència-qüestió pel fet que se’ns fa transparent l’enllaç essencial entre la repetició de la tradició i la repetició de la pregunta pel sentit del ser. En aquest sentit, ens veiem empesos a tornar a experimentar la primera meditació inicial tot ampliant la significació de la repetició. I a resultes

---

<sup>475</sup> *Ibid.*, pàg. 510.

<sup>476</sup> Amb molta raó, Greisch afirma que el caràcter lluitador de la repetició no té res a veure amb un seguiment voluntari d’un ideal d’ésser humà virtuós com tampoc amb una mena de fe (Greisch, J., *Ontologie et temporalité*, *op. cit.*, pàg. 367).

<sup>477</sup> Accentuem la rellevància de l’elegir l’elecció per a experimentar-respondre a la pregunta pel sentit del ser, o sia, com a comportament clau per a existir pròpiament en l’accés a la revelació del no-res originari del ser.

<sup>478</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 509.

<sup>479</sup> Sobre la mort entesa com a situació-límit, cf. 1.3.2, n. 265-266, pàg. 482-483 [tant notes com pàgines].

d'això ens adonem, per un costat, que la repetició és revivificant i, per l'altre, que aquesta repetició revivificant que caracteritza l'estat de resolució és el resultat de la revivificació de la pregunta pel sentit del ser que Heidegger ens plantejava al començ de *Ser i temps* com a objectiu central de la seva obra i que hem estat realitzant durant tot el nostre trajecte meditatiu.<sup>480</sup> Però la revivificació de tal qüestió, recordem, tenia com a meta provisional “la interpretació del temps com a horitzó de possibilitat de comprensió del ser en general”,<sup>481</sup> o sia, la temporalitat extàtica-horitzontal. I era l'objectiu provisional, perquè, segons la nostra lectura, el final no és res més que la revelació del ser tal i com és, en tant que temps protooriginari: el no-res originari, des de i en la temporalitat extàtica-horitzontal. Veiem doncs com la mateixa repetició ens remet també a la temporalitat extàtica-horitzontal. A més, en aquesta repetició revivificant amb vista a la temporalitat extàtica-horitzontal ens ha exigint l'assumpció transformadora dels prejudicis de la tradició metafísica i la seva esbiaixada interpretació del ser i del nostre ser incrustats en el nostre ser. La cosa ha estat, doncs, revocar la metafísica, això és el passat metafísic que perviu en nosaltres com a llegat condicionador de l'oblit de la repetició (del fet de palesar que oblidem el ser), i així, gràcies al qual hem arribat fins aquí, que poguéssim “veure la necessitat d'una repetició de la pregunta pel sentit del ser”.<sup>482</sup>

En prossecució de la meditació, l'experiència del destí que comporta l'accés ple a la historicitat pròpia ens obre a un procés desconstrucció de la comprensió quotidiana de la “trama de la vida”. Ens permet capir que, de fet, habitualment, la trama de la vida la compremem distorsionadament des d'una historicitat secundària, la impròpia. Això fa justament que el destí se'ns aparegui tergiversat i se'ns ocultí la realització del mode de ser propi. Com expressa Heidegger:

A través del camí recorregut fins ara per l'analítica existenciària, res resulta tant clar com el fet que una i altra vegada l'ontologia del *Dasein* cau sota les seduccions de la comprensió ordinària del ser.<sup>483</sup>

Així doncs, ara, des de la historicitat pròpia comencem a internar-nos en la temporalitat impròpia tot essent transparents a l'influx negatiu de la historicitat impròpia. Veiem que aquesta, de forma distorsionant, ens inclina a pensar que el destí hauria de connectar-afegar unitàriament tot el seguit de vivències que conformen l'“entre” del naixement i la mort, o sia, la nostra “trama de la vida”. No obstant, com que tal experiència unitària ens és irrealitzable, quedem paralizats per a

---

<sup>480</sup> En adonar-nos d'això, veiem una efectuació paradigmàtica del “moviment comprensiu” circular-hermenèutic de l'experiència ontològica (cf. II, 1.2, pàgs. 155-156).

<sup>481</sup> Heidegger, M., GA 2, prefaci.

<sup>482</sup> *Ibid.*, pàg. 4.

<sup>483</sup> *Ibid.*, pàg. 511.

comprendre pròpiament què és el destí i “encallats” en la impropietat de ser. El problema, però, es troba en la concepció històrica impròpia que encara mantenim sobre la nostra “trama”. Pel fet que l’entendem com una multiplicitat de vivències equiparables a esdeveniments que depenen de circumstàncies incertes i conjecturals, les quals han de ser connectades en nosaltres d’alguna manera. En aquest sentit, l’*aporia* és la procedència impròpia de la pregunta “per una ‘trama’ del *Dasein*, entesa com a unitat de concatenació de les vivències entre el naixement i la mort”,<sup>484</sup> la qual que és incompatible amb l’experiència ontològica originària del nostre ser.

I anant més al fons, advertim, que semblant visió impròpia bloquejant ens remunta a la seva causa profunda: la nostra forma de ser impròpia de la caiguda de l’un i la consegüent absorció en els ens intramundans històrics. En aquesta línia, hem de reconèixer que com a *Dasein* fàctic que som, quan ens domina la forma de ser impròpia de la caiguda no podem evitar de quedar absorbits en allò del qual ens ocupem, així que comprenem en primer lloc i de forma immediata la nostra història de manera mundi-històrica. Com diu Heidegger, “el *Dasein* impròpiament existent sols comptabilitza la seva història a partir del que és objecte d’ocupació”.<sup>485</sup> En aquesta situació existenciària romanem en la irresolució de la inestabilitat del si-mateix [*Unselbst-ständigkeit*] dispersos en la multitud de successos que ens passen diàriament, per la qual cosa necessitem recollir-nos des de la dispersió i inconnexió tot connectant-los amb l’existència, d’una manera que la connexió de les vivències ‘també’ estiguin presents en el subjecte. En canvi, en la historicitat pròpia no necessitem aquest recolliment de la dispersió, aquesta cosa-subjecte que ens identifica i aglutina les vivències, ja que en l’estat de resolució ja encloem en el nostre ser, avançant-nos a la mort, tota l’extensió temporal.<sup>486</sup>

Per consegüent, l’estat de resolució no consisteix sols en el moment de la resolució; a més a més, és la que confereix a l’existència la seva consistència i permanència [*Ständigkeit*]. Perquè, veritablement, la identitat, el nostre si-mateix, no ve del descobriment d’un jo-subjecte idèntic a si mateix que seria el nexa de connexió de la nostra “trama de la vida”, sinó que sols som pròpiament idèntics, sols ens mantenim iguals, en la mesura en què ens resollem. A propòsit d’això, el pensador alemany assevera contundentment: “la resolució constitueix la fidelitat de l’existència al seu propi si-mateix”.<sup>487</sup> Comptat i debatut, ara ja no tenim cap dubte que si volem arribar a ser nosaltres-mateixos, ser si-mateix, hem de recollir-nos justament de la dispersió i absorció ocultant del nostre propi llegat i destí en què habitualment vivim. Certament, en la

---

<sup>484</sup> *Ibid.*, pàg. 515.

<sup>485</sup> *Ibid.*

<sup>486</sup> Tal com apunta Walton, aquí ens trobem en un tercer moment fonamental en l’estabilitat del si-mateix que fa convergir l’abandonament de la dispersió en els ens (paràgrafs 64 i 68) amb el rebuig d’una seqüència de vivències, és a dir, uneix la temporalitat pròpia de l’estat de resolució amb l’esdevenir quant a extensió a través de les nocions de llegat i destí. Cf. Walton, R. J., “Temporeidad y historicidad” (§§72-77)”, *op. cit.*, pàg. 385.

<sup>487</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 516.

historicitat impròpia, l'extensió originària del destí ens resta oculta, ja que la nostra situació la presentem i la representem [*vergegenwärtigen*] des de la inestabilitat de l'un-mateix. Així, i aquest és el patró de la nostra vida quotidiana, ens desentenem de l'elecció i, oblidant l'antic, ens adaptem al present tot estant a l'espera curiosos a la propera novetat. Com expressa Heidegger, "l'existència impròpiament històrica, carregada amb l'herència del 'passat', irreconeixible per a ella mateixa, busca, en canvi, el modern [*das Moderne*]".<sup>488</sup>

En canvi, "la temporalitat de la historicitat pròpia és [...] una des-presentificació de l'avui i un desacostumament de les conductes usuals de l'un [*Entgegenwärtigung des Heute und Entwöhnung von den Üblichkeiten des Man*]".<sup>489</sup> Semblant actitud permet, a la fi, la superació-neutralització<sup>490</sup> la quotidiana falta de resolució que forja la inestabilitat del si-mateix, guanyant-nos l'estabilitat existencial, la qual no és el fruit "de l'acumulació d'"instants", sinó que aquests broten de la temporalitat *ja extensa* de la repetició veniderament que està-essent-ja".<sup>491</sup> A resultes d'això, doncs, queda clar que la mateixa resolució com a repetir destinal ja incorpora tant el naixement, la mort (del seu anar enrere de la possibilitat insuperable de la mort) com l'"entre".<sup>492</sup>

Aleshores, no cal buscar una unitat a la 'trama' de la vida des del naixement a la mort, ja que aquesta ànsia és producte de la nostra dispersió sota el control de la historicitat impròpia. Immergint-nos en la historicitat pròpia, objectiu de la present meditació, veiem que ella és un estendre's originari que no té realment necessitat de concatenar-se, d'enllaçar-se, pel fet que, a fi de comptes, contenim ja l'existència ja relligada en tant que llegat i destí individual-col·lectiu tota entera en el nostre ser. Així que, en la mesura que som propis, des de i en l'estat de resolució (i no els irresoluts), entenem que la visible historicitat impròpia, la relativa al mundi-històric, compareix des de i en l'oculta historicitat pròpia: la temporalització conformant el ser destí-repetició en la qual ens retrotraiem al ja-estat que enclou la nostra "trama".

Arribats a aquest punt, el curs final de l'experiència-qüestió ens exigeix que terminem de completar l'experiència de la historicitat pròpia endinsant-nos des d'aquesta a la cerca plena del

---

<sup>488</sup> *Ibid.*, pàg. 517.

<sup>489</sup> *Ibid.*

<sup>490</sup> Recordem que, parlant amb exactitud, la caiguda de l'un, la nostra forma de ser impròpia, no la podem erradicar perquè forma part del nostre ser; sí, però, contrarestar-la en la resolució, en la qual passarà a ser preminent la propietat de ser. Això també implica que no som propis definitivament, que sempre la impropietat, per dir-ho així, ens assetja; d'aquí la rellevància de la reassumpció contínua del nostre ser. A propòsit d'això, *cf.*, per exemple, III, 2.4, n. 564, pàg. 407 [tant nota com pàgina].

<sup>491</sup> *Ibid.*

<sup>492</sup> En general, quan Heidegger es refereix a l'"entre" del naixement i la mort, sobretot se centra en l'"entre" el naixement i la mort, i la mort; no obstant deixa de banda el naixement. Per això, l'omissió de l'estatut existencial del naixement ha estat una objecció usual. La filosofia centrada en el naixement de Hannah Arendt es proposarà justament de fer front a aquesta mancança. En efecte, mentre per a Heidegger el ser-en-el-mundo es ser-vers-la-mort, per a ella, tot i que també és ser-en-el-món, no ho és cap a la mort, sinó vers un inici interminable que es renova gràcies a la natalitat (*cf.* Ahumada, M., "Del ser-para-la-muerte al ser-para-el-inicio: Martin Heidegger y Hannah Arendt", *Factórum* 7 (2011), pàgs. 8-13).

sentit temporal de la quotidianitat, o sia, a realitzar l'experiència pendent de la temporalitat impròpia. Heidegger es refereix a aquesta compleció com l'atenyiment del "tot de la historicitat" amb el qual també experimentarem la derivació de la temporalitat impròpia de la pròpia, i més essencial, de l'originària, i en darrer terme, de l'extàtica-horitzontal. Amb més concreció, en la meditació següent ens tocarà veure com els esdeveniments que componen la "trama" de la nostra existència històrica 'transcorren' en el temps. Fent això fressem el pròxim i últim pas per a assolir la consumació de la nostra experiència ontològica amb *Ser i temps*.

## 2.2.3

Meditació 17: Compleció de l'experiència de la temporalitat (temporalitat quotidiana impròpia: intratemporalitat i concepció vulgar del temps) i consumació de l'experiència-qüestió<sup>493</sup>

Gràcies a la repetició vivificant en un accés més ple a l'estat de resolució realitzada en l'experiència del destí, veiem clar que si bé la temporalitat de la quotidianitat se'ns ha insinuat ja en la historicitat impròpia, aquella encara no l'hem caracteritzat prou per a poder comprendre suficientment l'experiència quotidiana que tenim del temps. Encara hem de donar compte, amb vista a una experiència completa de la temporalitat, del fet que els esdeveniments que componen la "trama" de la nostra existència històrica transcorren "en el temps" [*"in der Zeit" verläuft*] i que aquest temps forma part del nostre ser. Altrament dit, la incompleció de la nostra experiència de la temporalitat rau en no haver examinat la nostra comprensió fàctica que sols coneix la història com a esdevenir intratemporal [*innerzeitlichen Geschehen*]. A aquest temps relatiu als ens amb els quals en ocupem absorbits en la nostra vida de cada dia, Heidegger l'anomena la intratemporalitat [*Innerzeitigkeit*]. I no podem confondre aquest temps amb el que resulta de la seva investigació temàtica i ens proveeix la seva definició objectivadora, per bé que en sigui el seu desenvolupament.<sup>494</sup> Perquè la intratemporalitat, en el fons, és prèvia a qualsevol teorització del temps. Nosaltres som intratemporals pel fet que "comptem amb el temps" i ens regim a través d'ell, i aquest procedir antecedeix a tot ús d'instruments de mesura fabricats per a fixar el temps.

És el fet que el *Dasein*, ja abans de tota investigació temàtica, "compta amb el temps" i es regeix *per ell* [*"mit der Zeit rechnet" and sich nach ihr richten*]. I aquí, una vegada més, és decisiu aquell "comptar" del *Dasein* "amb el temps" que precedeix a tot ús d'instruments de mesura construïts per determinar el temps. Aquell comptar és previ a aquest ús, i és el que fa justament possible l'ús dels rellotges.<sup>495</sup>

Ara bé, com veurem, la intratemporalitat és un primer nivell de temporalitat impròpia quotidiana. El segon nivell és el concepte vulgar del temps [*vulgären Zeitbegriffes*], el qual consisteix justament en una teorització objectivant del temps que radicalitza el nivell d'impropietat de la intratemporalitat. Altrament dit: el concepte vulgar del temps es mostrarà com un anivellament de la intratemporalitat, la qual és una derivació de la temporalitat originària. Essent coherent amb aquesta distinció, en general, l'experiència de la temporalitat impròpia implica l'examen de la intratemporalitat i el concepte vulgar del temps. Tanmateix, si la

<sup>493</sup> Aquesta dissetena meditació comprèn els paràgrafs 78-79 i 81 (Heidegger, M., GA2, pàgs. 534-543 i 555-564.).

<sup>494</sup> Certament, és capital no confondre la noció existenciària d'intratemporalitat amb la de "temps vulgar". A propòsit d'això, Ricoeur fa una minuciosa anàlisi crítica (cf. Ricoeur, P., *Temps et récit III...*, op. cit., pàgs. 19-36).

<sup>495</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 534.



concretem, se'ns desglossa en dos grans objectius. Primerament, ens toca determinar el sentit existenciari de la intratemporalitat i mostrar com aquesta deriva genèticament de la temporalitat pròpia i originària, i en el fons, de l'extàtica-horitzontal.<sup>496</sup> En efecte, ens és “necessari mostrar com el *Dasein*, en tant que temporalitat, temporalitza un comportament que té a veure amb el temps d'aquella manera que consisteix en tenir-lo en compte”.<sup>497</sup> Segonament, des de i en la intratemporalitat, caracteritzar el concepte vulgar del temps i constatar que “deu el seu origen a una anivellació [*Nivellierung*] del temps originari”,<sup>498</sup> i amb això que és el producte d'una anivellació directe de la intratemporalitat, la qual cosa ens portarà a evidenciar que la temporalitat és el temps originari.<sup>499</sup> O en paraules de Heidegger: “Al demostrar que aquest [el temps originari] és l'origen del concepte vulgar del temps, es justificarà també la precedent interpretació de la temporalitat com a temps originari”.<sup>500</sup>

Finalment, d'acord amb la nostra lectura, un cop fet aquest seguit d'experiències haurem abraçat l'“extensió” de la temporalitat impròpia des de la pròpia i al mateix temps aprofundit en la temporalitat originària i extàtica-horitzontal. Des de i en aquest nou endinsament en l'horitzó extàtic de la temporalitat (l'horitzó comprensiu del ser) obtindrem, a la fi, l'experiència-resposta de *Ser i temps* en revelar-se'ns més intensament el ser-temps protooriginari.

D'entrada, l'arrelament de la intratemporalitat a la temporalitat extàtica-horitzontal es posa de manifest quan clarifiquem en què consisteix l'experiència quotidiana del temps.<sup>501</sup> És cert que aquesta no és descrita fidelment quan pensem a manera teòrica el temps en si mateix de forma abstracte, com si ens el representéssim com una línia amb infinit nombre de punts (moments) que s'estén indefinidament cap enrere (passat) i cap endavant (futur). Tal visió no expressa vitalment el temps, més aviat al revés, el deslliga del seu context significatiu. En lloc d'això, hem de tenir en compte que el temps de la nostra vida quotidiana s'expressa en la caiguda i l'absorbiment en el món de les ocupacions diàries, la qual cosa temporalment es tradueix en una presentificació que “està a l'espera i reté”. Parafraçant a Heidegger: “L'ocupar-se circumspectiu

---

<sup>496</sup> D'acord amb la nostra experiència, la temporalitat originària pensada en la seva essència, o sia, en tant que tal, és la temporalitat extàtica-horitzontal. Això ja ho constatem en la síntesi de l'itinerari meditatiu a la primera meditació de consumació (cf. 1.1.1, pàg. 418); i va preparant-se al llarg de les meditacions següents (cf. 2.1.2, n. 342, pàg. 508; 2.1.2, n. 363, pàgs. 513-514; 2.1.4, n. 420, pàg. 532).

<sup>497</sup> *Ibid.*, pàg. 535.

<sup>498</sup> *Ibid.*

<sup>499</sup> Segons Ricoeur, aquests tres diferents nivells de temporalització que representen junt amb la historicitat, la temporalitat i la intratemporalitat, conformen la tercera ‘admirable descoberta’ de la segona part de *Ser i temps* (cf. Ricoeur, P., *Temps et récit III...*, op. cit., pàg. 95).

<sup>500</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 535 [claudàtors de l'autor].

<sup>501</sup> Segons Greisch, per a comprendre bé el concepte d'intratemporalitat de *Ser i temps* és necessari complementar-lo amb els punts de vista que Heidegger ofereix d'aquesta noció en alguns altres textos: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (1925-1926), *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927) i *Metaphysique Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (1928). Per a més concreció, cf. Greisch, J., *Ontologie et temporalité*, op. cit., pàgs. 386-387. Nosaltres, no obstant, ens limitarem a experimentar el fenomen de la intratemporalitat a partir del que solament diu Heidegger a *Ser i temps*.

de la comprensió comuna es funda en la temporalitat, i ho fa en el mode de la presentificació que està a l'espera i reté".<sup>502</sup>

Més específicament: en la vida diària ens trobem, d'una banda, absorts en els nostres afers a l'espera d'obtenir els resultats de la nostra ocupació tot retenint el conjunt d'útils i el passat, i presentificant la nostra situació atenent allò que estem fent en cada moment. De manera que, com la presentificació consisteix en deixar que alguna cosa estigui en l'ara, aquest és el centre d'atenció. De fet, com ens diu el nostre filòsof, el llenguatge té múltiples expressions en què s'evidencia el nostre mode de ser quotidià de tractar amb el temps: "fa poc", "d'aquí a un moment", "al mateix temps", "més tard", "prèviament", "després", "fins aviat", "finalment", etc. D'aquestes locucions temporals, Heidegger en distingeix tres de determinants, "després" ["*dann*"], el "llavors" ["*damals*"] i l'"ara" ["*jetzt*"], que junt amb el mode de comportament amb què estan associades, es veu clar com es funden en la temporalitat extàtica-horitzontal.

En el "després" és inherent l'"encara no", l'estar a l'espera del que m'he proposat acomplir. Així que sols m'és possible emetre "després" si nosaltres estem a l'espera de quelcom que està per venir, l'horitzó del qual és el "més tard" ["*Späterhin*"]. El "llavors" porta en si un "ara ja no més", hi expressem el retenir quelcom anterior, quelcom passat. El seu horitzó és l'"anteriorment" ["*Früher*"]. Finalment, sempre el "després" i el "llavors" són comprensibles en relació a l'"ara". Sempre ens comportem des de la presentificació, i el seu horitzó és l'"avui" ["*Heute*"].<sup>503</sup>

I diem que aquesta comprensió temporal no s'ha de confondre amb el temps objectiu fixat que es registra en el temps de calendari, perquè no realitzem explícitament una mesurament del temps. Altrament ens referim a l'estructura transcendental de la databilitat i que és condició de possibilitat de tota mesura temporal.<sup>504</sup> És doncs un temps viscut en el món, un comportant-nos en la forma d'ocupació amb què imprimim una databilitat, un quan, a l'"ara", 'llavors' i 'després'. Això es degut al fet que en l'ocupar-nos ens expressem a nosaltres mateixos, al temps que som en forma de datació; o sia, des de i en el nostre ser temporal deixem comparèixer els ens a la mà donant-los temps en forma de còmput. Segons això, en la presentificació de l'ocupació ja estem oberts a nosaltres mateixos, al temps que som, tot i que no de forma transparent per raó que el coneixement que tenim de la nostra temporalitat és immediat i regular.

<sup>502</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 537.

<sup>503</sup> Estem d'acord amb Greisch que aquest paràgraf 79 és un complement del 65. Ambdós posen fora de joc els noms ordinaris de referència temporal (passat, present i futur) i els reemplacen per termes fenomenològics adequats: haver-estat, advenir, presentificació... (cf. Greisch, J., *Ontologie et temporalité*, op. cit., pàg. 387).

<sup>504</sup> Tal com comenta Greisch de forma molt neta, amb l'experiència de la intratemporalitat es palesa la diferència entre el fet empíric de la datació i la estructura transcendental de la databilitat que n'és la seva condició de possibilitat. Cf. *ibid.*, pàgs. 388-389.

La ‘immediata’ comprensibilitat i cognoscibilitat del temps [que tenim en l’ocupació] no exclou, nogensmenys, el desconeixement i la incomprensió de la temporalitat originària en tant que tal, i de l’origen del temps expressat que en ella es temporalitza.<sup>505</sup>

Així que veiem com en la intratemporalitat expressada traspua la temporalitat extàtica-horitzontal, atès que “la presentificació es temporalitza sempre en unitat amb l’estar a l’espera i una retenció”<sup>506</sup> des dels seus respectius horitzons. No obstant això, la presentificació en el si de l’horitzó de l’ “avui” és la que té més pes, pel fet que l’ocupació es centra en un present constant de quefers i deures, de preocupacions i propòsits. Per això, és des de l’ara que datem allò que ens passa, de forma que els esdeveniments tenen una data en virtut del lloc que ocupen en la sèrie d’aras [*Jetztfolge*]. En aquest sentit, el datar és el resultat del maneigament quotidià del temps. Com defineix Heidegger, “a aquesta estructura relacional, aparentment obvia, del ‘ara’, ‘llavors’ i ‘després’, l’anomenem la *databilitat* [*Datierbarkeit*]”.<sup>507</sup> A l’igual que altres fenòmens ontològics que hem vist, la databilitat és una estructura existenciària, i per mor d’això fa possible la datació quotidiana en què ens interpretem i articulem, majorment de forma inconscient i atemàtica, i que està estintolada en la presentificació. En mots de Heidegger, “la més trivial locució quotidiana, com quan diem: ‘fa fred’, connota un ‘ara que...’”.<sup>508</sup> En suma, quan parlem de les coses amb què ens relacionem ho fem presentificant, determinant l’ “ara” a manera de la caiguda de l’ocupació. I al capdavall això significa que “el temps queda datat a partir d’allò que és objecte d’ocupació dins del món circumdant”.<sup>509</sup>

Aquesta experiència de la temporalitat subjacent a la databilitat de l’ocupació es funda en el fet que realment aquesta és la mateixa temporalitat autointerpretant-se a si mateixa, això és, el reflex de l’experiència en què el nostre ser aprofundeix en ell mateix, i en el fons, sota el guiatge i fonament del ser. Per això Heidegger assevera que “la *databilitat* del ‘ara’, ‘després’ i ‘llavors’ és el *reflex* de la constitució *extàtica* de la temporalitat i és, per això, essencial al temps mateix expressat”.<sup>510</sup> Ambdues experiències ens mostren clarament com la intratemporalitat, malgrat que encara no l’hem caracteritzat plenament, deriva genèticament de la temporalitat extàtica-horitzontal. A part d’això, en revelar-se la databilitat no ben bé un fenomen derivat i anivellat de la temporalitat extàtica, sinó com essencial al temps mateix expressat, ens sorgeix la necessitat, partint d’aquesta databilitat en tant que expressió de la temporalitat extàtica, de discriminar un doble domini de datació. D’una banda, la datació primària, temps datat que està lligat a la relació

---

<sup>505</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 539.

<sup>506</sup> *Ibid.*, pàg. 538.

<sup>507</sup> *Ibid.*, pàg. 535.

<sup>508</sup> *Ibid.*, pàg. 539.

<sup>509</sup> *Ibid.*, pàg. 541.

<sup>510</sup> *Ibid.*, pàg. 540.

que tenim amb els ens tot absorbits-ocupats amb el món, i de l'altra, la datació secundària, associada al temps datat de forma objectiva i deslligat del món de l'ocupació.

No obstant, abans d'avançar la meditació, ens aturem un moment a comentar el mig assoliment del primer gran objectiu. Diem "mig" pel fet que la intratemporalitat l'hem descrita parcialment amb el caràcter de databilitat, per la qual cosa, amb coherència amb això, tampoc hem pogut encara palesar l'arrelament de la totalitat de la intratemporalitat en la temporalitat pròpia, i en el fons, en l'extàtica-horitzontal.

Segons la nostra lectura, l'autointerpretació de la databilitat de l'ocupació no és res més que la temporalitat originària (i en el fons l'extàtica-horitzontal en tant que manifestació del ser-temps protooriginari) autotransformant-se, raó per la qual ja se certifica anticipadament el seu caràcter originari. Consegüentment, és legítim sostenir que la temporalitat és tant allò que interpreta com allò que és interpretat, de forma que allò que subjau originalment en nostre exercici d'autointerpretació és una autointerpretació de la temporalitat en l'escenari del món de l'ocupació. Així doncs, el temps originari es doblaria a si mateix<sup>511</sup> en el temps de l'ocupació i llavors es redoblaria a si mateix en el temps vulgar. Tal doblament i anivellament del temps sempre és justament el que dona sentit al projecte de l'ontologia fonamental al qual deu el seu origen la nostra experiència-qüestió, la qual apunta a l'experiència profunda del temps originari (que porta a la temporalitat extàtica-horitzontal) amb vista a experimentar el sentit del ser.

La intratemporalitat també té una extensió [*Erstreckheit*], que no és purament quantitativa sinó també qualitativa. Aprehenem el temps com un interval, un lapse de temps [*Zeitspanne*] que té una certa durada [*Währen*]. Tals trets existenciaris, emperò, queden foscos des de la nostra visió vulgar del temps. Per aquesta raó, hem de tenir en compte, ja des d'ara, que per més que afegim nous trets de la intratemporalitat, mentre no evitem l'influx tergiversador de la representació teòrica, la lligada a la concepció vulgar del temps, la noció existenciària del temps de l'ocupació ens serà inabastable. La visual vulgar comprèn el temps com una sèrie de purs "aras" absents de datació i desproveïts del context significatiu que ens porta a creure equivocadament que el temps quotidià és una sèrie contínua d'aras que anem recorrent i deixant enrere. A causa d'això, l'ocupació diària és una pèrdua constant del temps. Nogensmenys, si volem pensar existenciàriament la intratemporalitat, hem de posar entre parèntesi aquest prejudici vulgar i fer via al dedins del nostre ser, tot veient que la intratemporalitat ha de ser judicada com un mode de ser en què tenim en compte el temps, o sia, comptem el temps. En aquest sentit, podem distingir una modalitat impròpia i pròpia d'intratemporalitat. D'una banda, quan ens absorbim en allò que ens ocupem, oblidats de nosaltres-mateixos, també el temps queda encobert

---

<sup>511</sup> Tocant a una lectura original de l'estructura d'autointerpretació de la temporalitat i els moments estructurals del temps de l'ocupació que resulten constituïts, cf. Sallis, J., *Echoes. After Heidegger, op. cit.*, pàgs. 64-69.

en donar temps al temps de l'ocupació. D'aquesta manera, ens situem en la comprensió mitjana de la dimensió pública, comprenent-nos a partir dels esdeveniments que ens passen i perdent-nos a nosaltres mateixos pel fet que no coneixem el temps com a nostre sinó en funció d'allò al qual ens disposa. D'altra banda, la temporalitat quotidiana pot ser pròpia en el sentit que en ella justament podem resoldre'ns i no perdre el temps, sinó mantenir-nos en el nostre haver-estat i el nostre avenir, i en l'instant existir en el nostre si-mateix, en la nostra constància, estabilitat i permanència del si-mateix.

L'existència instantània es temporalitza com extensió íntegra en forma de destí, en el sentit de l'estabilitat pròpia i històrica del si-mateix. L'existència que és temporal d'aquesta manera té 'en forma estable' el seu temps per allò que la situació exigeix d'ella.<sup>512</sup>

A part de la databilitat i l'extensió, la intratemporalitat es caracteritza pel seu caràcter públic [*öffentliche*] i la seva significativitat [*Bedeutsamkeit*].

El temps quotidià no és un fenomen privat, sinó expressat i públic, el qual compartim amb els altres. En paraules de Heidegger:

Atès que el *Dasein*, en tant que extàtic-temporal, ja està sempre obert i, atès que a l'existència li pertany una interpretació comprensiva, el temps haurà també d'haver-se fet públic en l'ocupació. Tot el món es regeix per ell, de tal manera que d'alguna manera ha de ser trobable per qualsevol.<sup>513</sup>

Però avançant més, ens cal esbrinar com ens donem aquest temps quotidià datable, extens i públic. Es tracta de saber quines són les condicions que tenim per a poder calcular, datar i mesurar el temps, o sia, quin és el fonament de la intratemporalitat. Naturalment, aquestes condicions les hem de treure a la llum des de l'horitzó de l'ocupació immediata del món. Heidegger defensa que mentre la datació pública està a l'abast nostre gràcies a un mesurador públic com el rellotge, la invenció i utilització del qual té el seu fonament justament en una espècie de "rellotge intern" que seria la cura (el nostre ser temporal): en les nostra manera de relacionar-nos amb el món propi, compartit i circumdant. Com diu Heidegger:

Això implica que amb la temporalitat de *Dasein* llançat, abandonat al món i que es dona temps, ja està descobert quelcom així com el "rellotge", és a dir, un ens a la mà que, en la seva regular periodicitat, s'ha fet accessible en la presentificació que està a l'espera.<sup>514</sup>

---

<sup>512</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 542.

<sup>513</sup> *Ibid.*, pàg. 544.

<sup>514</sup> *Ibid.*, pàg. 546.

Així doncs, ja el caràcter públic de la intratemporalitat traspua la seva significativitat. En el fons, el sentit ordinari del temps arrela en el món significatiu en què existim en tant que ser-en-el-món. De manera que el temps fet públic té una naturalesa significativa i mundana que permet justament distingir en la nostra quotidianitat un temps apropiat i un altre inapropiat, un d'oportú i un altre d'inoportú. Com que aquest temps està íntimament lligat al món en què vivim tenint-ne cura, Heidegger el designa en connotació ontològica *temps del món* [*Weltzeit*], per la qual cosa hem d'evitar a tota costa entendre'l com un temps còsmic producte de la mesura del temps desvinculada del nostre comportament ocupat i lligat a la relació pragmàtica-vital amb el món. Així que el *temps del món* és temps que forma part del nostre ser-en-el-món, aquell del qual ens ocupem en el nostre dia a dia. Heidegger el defineix, recollint-ne els seus quatre aspectes centrals, així: “aquest temps és datable, tens, públic i pertany, en quant estructurat d'aquesta manera, al món mateix”.<sup>515</sup>

En vista d'això, Heidegger ens retrotrau al món com la font genètica del nostre compte del temps. Però el món és el nostre ser, i el sentit ontològic del nostre ser és, com sabem, la temporalitat. D'aquí que el *temps del món* és el resultat concret d'una temporalització específica de la temporalitat.

[...] la mesura del temps, és a dir, l'explícit fer-se públic del temps de l'ocupació, es funda en la temporalitat del *Dasein* i, més concretament, en una determinada temporalització d'ella.<sup>516</sup>

Ara bé, aquest dinamisme temporalitzant és tan obvi que ens passa desapercbut. Si ens hi fixem bé, en la nostra manera de datar habitual amb el rellotge comprem l'ara en base a una presentificació que està a l'espera, la qual cosa dona compte de la rellevància de l'ara en la fixació del temps. I, en el fons, i en aquí veiem el fons extàtic-horitzontal de mesurar ocupat del temps, tal presentificació es temporalitza en la unitat extàtica d'un retenir que està a l'espera. D'això resulta el fenomen habitual d'interpretar el temps a través de la posició que adopten de les busques del nostre rellotge o del número de la pantalla digital. Certament, no és el rellotge el que ens diu el temps, sinó la temporalització inherent en el nostre tenir cura del rellotge que fa present l'ara. A propòsit d'això, Heidegger explicita:

En la mesura del temps, el temps es fa públic de tal manera que en cada cas i en tot moment i per a cada qual compareix com “ara i ara i ara”. I així, el temps “universalment” accessible en els rellotges es presenta, per dir-ho així, com una multiplicitat simplement present d'aras, sense que la mesura del

---

<sup>515</sup> *Ibid.*, pàg. 548.

<sup>516</sup> *Ibid.*

temps estigui temàticament dirigida vers el temps en tant que tal.<sup>517</sup>

Fixem-nos que amb aquesta anàlisi del *temps del món*, Heidegger ja ens ha conduït a la satisfacció d'un dels dos objectius centrals d'aquesta meditació: l'experiència de la derivació genètica de la intratemporalitat de la temporalitat extàtica-horitzontal.

A més a més, a resultes de l'inherent i intens comportament públic del temps de l'ocupació, no se'l pot classificar a manera tradicional en objectiu o subjectiu, en temps extern o intern.<sup>518</sup> De fet, aquest temps és “‘més objectiu’ que tot possible objecte”<sup>519</sup> i “‘més ‘subjectiu’ que tot possible subjecte”.<sup>520</sup> En conseqüència, el temps no és ni interior ni exterior, sinó la temporalitat originària, i en el fons, l'extàtica-horitzontal: la condició de possibilitat de tota manifestació òntica. En paraules de Heidegger: “‘el temps’ no és quelcom que és-allí ni en el ‘subjecte’ ni en l’‘objecte’; no és ‘dins’ no és ‘fora’, sinó que ‘és’ ‘anterior’ a tota subjectivitat i objectivitat, perquè representa la condició de possibilitat d’aquesta ‘anterioritat’ mateixa”.<sup>521</sup> En suma, el temps no podem dissipar-lo “d’un mode subjectivista” ni tampoc “cosificar-lo” fent-lo un objecte.

La solució en l'esclariment d'aquesta foscor es troba en el proper pas que ens espera: el de comprendre com, des d'aquesta nostra comprensió immediata i espontània del temps, concebem “teorèticament “el temps”, o sia, en el com del temps vulgar; i així puguem veure com aquest concepte del temps justament ha ocultat l'accés a la temporalitat de fons que rau en el *temps del món*. Amb això, ja constatem que en el que segueix Heidegger es proposa que perseguim el segon objectiu de la present meditació: la constatació del temps vulgar com anivellació del temps originari i la justificació de l'originarietat del temps. Tanmateix, no podem oblidar que “la clarificació de la gènesi del concepte vulgar del temps ha d'arrencar de la intratemporalitat”<sup>522</sup> experimentada existenciàriament.

D'antuvi, però, cal que tinguem en compte que si estem en condicions d'aprehendre el sentit ontològic-temporal del coneixement teorètic del temps, a saber, del seu concepte vulgar, és per raó de l'aprofundiment en la temporalitat originària que ens ha subministrat la inspecció existenciària de la intratemporalitat. Atès que el sentit ontològic de la temporalitat del món al qual, en general, apunta aquesta meditació, exigeix no sols que experimentem la procedència

---

<sup>517</sup> *Ibid.*, pàg. 551.

<sup>518</sup> La necessitat d'aquesta experiència de la intratemporalitat per a l'èxit de l'experiència ontològica, creiem que de forma sintètica Greisch l'explica fabulosament. L'objectiu és evitar tant una experiència del temps que en el fons acabi essent purament interna com sols d'indole cronològica. Cf. Greisch, J., *Ontologie et temporalité, op. cit.*, pàg. 383.

<sup>519</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 553.

<sup>520</sup> *Ibid.*

<sup>521</sup> *Ibid.*, pàg. 554.

<sup>522</sup> *Ibid.*, pàg. 555.

temporal de l'ocupació, sinó també del concepte vulgar del temps que també en forma part a mode derivat i anivellat. Ara bé, aquest propòsit porta en si veure com semblant conceptualització teòrica del temps és solidària a la comprensió quotidiana-impròpia i a entendre “fins a quin punt aquest concepte del temps i el predomini que ell ha arribat a tenir li tanquen al *Dasein* la possibilitat de comprendre el que hi concep, partint del temps originari, és a dir, de comprendre'l com a *temporalitat*”.<sup>523</sup>

Avançant en la recerca, és palès que el temps vulgar i quotidià es mostra en l'ús del rellotge: en el moviment de l'agulla del rellotge que numera els distints aras. Amb coincidència amb la definició aristotèlica del temps, Heidegger el tradueix dient-nos: “[...] el temps és allò numerat en el moviment que compareix en l'horitzó de l'anterior i posterior”.<sup>524</sup> Pel nostre filòsof, aquest temps determinat per la utilització del rellotge és anomenat el temps de l'ara [*Jetzt-Zeit*]. El que caracteritza distintivament aquest temps és la pura formalitat de la successió dels aras, una sèrie d'aras permanentment presents que flueixen i que acaben esdevenint pures presències.

La seqüència dels aras és concebuda com quelcom que en certa manera és-allí, perquè ella mateixa cau ‘dins del temps’. Diem: en cada ara és ara, i en cada ara ja s'ha dissipat l'ara. En cada ara l'ara és ara, i aquest, per tant, constantment present com ell mateix, malgrat que també encara ara advingui i desaparegui cada cop un nou ara. A pesar que canviant d'aquesta manera, l'ara dona mostres, a la vegada, d'una constant presència de si mateix.<sup>525</sup>

Heidegger ens crida l'atenció respecte la potència anivelladora i encobridora que té el temps vulgar. La raó és que la pura successió d'aras és impossible de ser datada i ha perdut la significativitat. Efectivament: “la caracterització del temps com a pura successió no deixa ‘sortir a la llum’ aquestes dues estructures [la datació i la significativitat]. La interpretació vulgar les encobreix”.<sup>526</sup> Desproveïts els aras del seu vincle amb els ens en què ens ocupem, aquells queden tallats i fora del seu context significatiu, de forma que arrenclerats uns juntament amb altres conformen la successió. Ara bé, cal que parem esment que l' ‘ara’, el ‘després’ i el ‘llavors’ del *temps del món* tenen sempre una referència a ens del món que permeten una datació. En l'ocupació, en virtut del fet que ens oblidem a nosaltres mateixos en ells, considerem el temps com quelcom que es dona en els ens mateixos. Així, la datació queda definida pels ens que surten al trobament en l'ocupació. En canvi, en la concepció vulgar, el vincle entre ‘ara’, ‘després’ i ‘llavors’ amb els ens s'obscura de tal manera que acabem per considerar que un ara subsisteix

---

<sup>523</sup> *Ibid.*

<sup>524</sup> *Ibid.*, pàg. 556.

<sup>525</sup> *Ibid.*, pàg. 558.

<sup>526</sup> *Ibid.*, pàg. 557 [claudàtors de l'autor].



encara que no aparegui un ens; així acaba pervivint una seqüència abstracta d'aras independitzats de la seva relació amb l'ocupació.

Aquest temps vulgar implica un encobriment i una anivellació tant de la intratemporalitat com de la temporalitat. Tanmateix, aquesta doble ocultació de caràcter anivellador té la seva expressió en la caiguda a través de la qual nosaltres ens interpretem a partir dels ens que no són *Dasein*, i, per consegüent, ometem el nostre ser temporal atenent teòricament l'ens. Aleshores duem a terme el mode impropri de ser-vers-la-mort amb què desconeixem el nostre futur propi, i amb això la temporalitat pròpia i originària. En tal situació existencial ens trobem com abans d'emprendre l'aventura ontològica de l'experiència-qüestió: sense consciència ni perplexitat davant la nostra incomprensió del ser, la qual ara ja la interpretem com a falta d'obertura comprensiva a la temporalitat extàtica-horitzontal i al temps protooriginari que surt a la llum des de i en aquella.

Així doncs, aquesta transparència enfront de l'encobriment de la databilitat i la significativitat del temps del món dut a terme en el concepte vulgar del temps, ens empeny amb força a una experimentació més fonda de l'originàriament ocultat: la temporalitat extàtica-horitzontal.<sup>527</sup> Així mateix també ens esperona a veure aquesta temporalitat com la mateixa font d'ocultació, de manera que se'ns fa més patent el seu caràcter originari. Dit diferent: ara veiem que “la constitució extàtica-horitzontal de la temporalitat, en la qual es funden la databilitat i la significativitat de l'ara, és anivellada per aquest encobriment [el que efectua el concepte vulgar del temps]”.<sup>528</sup>

Més concretament, aquest encobriment-anivellament del *temps del món* l'entendem com una degeneració ontològica del temps del món que brolla ja de la temporalitat pròpia i originària, i per tant, arrelada al nostre ser. Com ens diu Heidegger: “Però, en què es funda aquest anivellament del *temps del món* i aquest encobriment de la temporalitat? En el ser del *Dasein* mateix [...]”.<sup>529</sup> D'aquí que “la caracterització vulgar del temps té la seva justificació natural”<sup>530</sup> en la temporalitat impròpia expressada en la dinàmica oblidadissa comprensiva del nostre ser que té el seu origen en la temporalitat que constitueix el nostre ser.<sup>531</sup> En conseqüència, finalment,

---

<sup>527</sup> Com subratlla Ricoeur, realment allò al qual ens impulsa Heidegger amb el treball hermenèutic és a veure l'anterioritat de la databilitat respecte a la datació (que segons la nostra lectura, pensat a fons, és la temporalitat extàtica-horitzontal), o sia, que l' 'ara' absolut ens transforma i queda ocult per l'enunciat 'ara que', tal com es desprèn de l'anàlisi del paràgraf 32. Segons això, doncs, “la tasca de la fenomenologia hermenèutica consisteix a reactivar el treball d'interpretació que es dissimula i s'anul·la ell mateix en la representació del temps com a sistema de dades” (Ricoeur, P., *Temps et récit III...*, op. cit., pàg. 123).

<sup>528</sup> Heidegger, M., pàg. 557-558 [claudàtors de l'autor].

<sup>529</sup> *Ibid.*, pàg. 560.

<sup>530</sup> *Ibid.*, pàg. 562.

<sup>531</sup> Com diu Greisch: “Ella [la concepció vulgar del temps] no té pas l'estatut d'un simple *error*, sinó més aviat aquella d'una *il·lusió transcendental* que té la seva font en la temporalitat originària mateixa, en el ser del *Dasein* interpretat com a cura!” (J. Greisch, *Ontologie et temporalité*, pàg. 407). Per això, d'acord amb Ricoeur, s'ha de

ens és més net el caràcter originari de la nostra temporalitat, o sia, la idoneïtat d'anomenar-la temporalitat originària, atès que aquesta és el fons originari del concepte vulgar del temps en la mesura que ho és de la temporalitat impròpia del temps des d'on justament el dit temps teòretic compareix.

Però, com el temps de l'ara no sols ha d'orientar-se primàriament a la temporalitat pel que fa a la seva possible interpretació, sinó que prèviament es temporalitza a si mateix en la temporalitat impròpia del *Dasein*, està justificat que, tenint en compte que el temps de l'ara deriva de la temporalitat, anomenem a aquesta última el *temps originari*.<sup>532</sup>

Veiem doncs que aquesta comprensió més clara del perquè del concepte vulgar del temps que, en el fons, és essencialment el perquè de la comprensió impròpia del nostre ser que ja havíem tractat amb anterioritat,<sup>533</sup> ens porta des de la intratemporalitat experimentada més a fons a la temporalitat originària com la seva font essencial, o sia, en tant que causa originària.

El resultat d'aquest encobriment es reflecteix en la nostra convicció vulgar de la infinitud del temps, de la creença en una successió infinita i contínua d'aras sense interrupcions ni llacunes. Això fa que entenguem que els successos i les vivències puguin en general volatilitzar-se, que transcorrin sense ser susceptibles de ser capturats.

Fent un pas més en la meditació, ara ens toca veure que aquest temps vulgar té lloc per la incapacitat inherent en la nostra existència impròpia de comprendre la temporalitat originària. Nogensmenys, no podem atribuir semblant incomprensió a la nostra ignorància ni a un error reparable, sinó a la mateixa cura impròpia de la caiguda de l'un que som. En ella, per mitjà de la concepció d'un temps infinit i inacabable, tot fugint de la mort i de l'angoixa de la situació-límit, ometem la nostra finitud intrínseca, i quedem impossibilitats per a testimoniar la font de la seqüència dels aras en la nostra temporalitat. Conseqüentment, "l'únic temps que es coneix és el temps públic que, en virtut de ser anivellat, li pertany a qualsevol, és a dir, a ningú".<sup>534</sup>

Ara bé, a despit de l'encobriment de la temporalitat, aquest temps inert de seqüència d'aras encara remintola senyals de la temporalitat originària.<sup>535</sup> Això pel fet "que la temporalitat

---

remuntar la gènesi del concepte vulgar del temps a "una malcomprensió contemporània de la temporalitat més originària" (Ricoeur, P., *Temps et récit III...*, op. cit., pàg. 407).

<sup>532</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 563.

<sup>533</sup> A l'engròs, i des d'un biaix interpretatiu, a l'inici de l'experiència-qüestió, la comprensió impròpia se'ns presentava com la nostra negligència envers el preguntar ontològic arrelat a la no-diferenciació ontològica (cf. II, 1.1, pàgs. 149 i 152-153; II, 1.2, pàgs. 156-157). Mentre que a les meditacions de desenvolupament, la comprensió impròpia prenia més cos en l'examen gradual de la caiguda de l'un, en la nostra forma de ser quotidiana que justament articula aquesta incomprensió (cf. III, 1.2.2-1.2.3-1.3-1.4, pàgs. 309-370). Finalment, en les presents, les de consumació, la comprensió impròpia es veu en el seu fons temporal, en tant que temps impropri: temps vulgar desplegat des de la intratemporalitat.

<sup>534</sup> *Ibid.*, 561.

<sup>535</sup> Com comenta Adrián de forma molt il·lustrativa, al llarg de l'experiència ontològica de *Ser i temps*, i segons

en la qual es temporalitza el temps del món *no* està, a pesar de tots els encobriments, *completament tancada*".<sup>536</sup> Justament aquesta activa escletxa d'obertura al temps originari en el si de la nostra existència impròpia, la qual cosa representa temporalment la nostra comprensió corrent-vaga del ser, és la condició originària de l'experiència-qüestió. Com ja apercebiem dèbilment en l'inici de la nostra aventura ontològica, el ser-temps protooriginari traspuava de forma liderant i fundacional en la mateixa crisi en què ens trobàvem en començar a plantejar-nos de revivificar la pregunta pel sentit del ser.<sup>537</sup>

A tall de conclusió, degut a la rellevància de les fites assolides en aquesta meditació, recapitularem els seus resultats més transcendents abans de continuar amb el seu desenllaç caracteritzant la consumació de l'experiència-qüestió. Certament, d'acord amb la nostra lectura, l'enorme importància d'aquesta meditació rau en el fet que representa l'antesala de la culminació del procés hermenèutic inherent en l'experiència-qüestió.<sup>538</sup> Certament, com hem estat ja testimonis, la continuïtat intensa entre les meditacions de l'experiència ontològica ha esta garantida pel caràcter circular comprensiu d'aquesta. Però ara, amb la culminació de l'experiència de la temporalitat, Heidegger ens ha conduït a una repetició de l'experiència feta recurrent la seva base temporal amb vista a conduir-nos a la clarificació de la seva fonamentació última: el ser-temps protooriginari. Això però, naturalment, en concomitància amb la màxima transparència del nostre ser. Tal sincronia no és ni molt menys rara, ja que justament l'experiència-qüestió és desplega des de i en l'aprofundiment del nostre ser.

Essent més precisos creiem que s'han produït dues experiències crucials per atènyer aquesta reexperimentació temporal amb caràcter radical últim. Una: la constatació de l'arrelament, des de l'empenta de la resolució (temporalitat pròpia), de la totalitat de la temporalitat impròpia (intratemporalitat i concepte vulgar del temps) a la temporalitat pròpia i originària.<sup>539</sup> Dues: la comprensió que ambdues temporalitats (pròpia i impròpia) són, en el fons,

---

nosaltres de forma progressiva sota la guia determinant del ser que no és res més que l'essencial ocult d'aquesta temporalitat originària, s'ha pogut albirar la presència latent d'aquesta "de la mateixa manera que darrera els rostres carnavalescos poden entreveure's els vertaders trets facials d'una persona" (Adrián, J., *Guía de lectura de Ser y tiempo* (vol. 2), *op. cit.*, pàgs. 182-183).

<sup>536</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 561.

<sup>537</sup> Cf. II, 1.1, pàgs. 145-146.

<sup>538</sup> Diem això perquè, en veritat, el procediment fenomenològic-hermenèutic de l'experiència-qüestió es conclou en la propera meditació en què justament, des de l'experimentat, o sia, fruit del mateix esforç fenomenològic, exposem la nostra disconformitat amb la valoració final de Heidegger respecte l'assolít en l'experiència ontològica de *Ser i temps*.

<sup>539</sup> Blattner rebutja totalment la viabilitat d'aquesta derivació de la temporalitat impròpia, la del temps ordinari relatiu a la vida quotidiana, de la temporalitat originària. En les seves paraules: "Els esquemes d'explicació elaborats de Heidegger, al cap i a la fi, són incapaços d'explicar el temps ordinari. La temporalitat originària, d'aquesta manera, no es pot entendre com un origen del temps, temps originari" (Blattner, W. D., *Heidegger's Idealism Temporal*, *op. cit.*, pàg. 30). La conseqüència, aleshores, per aquest intèrpret anglès, és que l'idealisme temporal que, segons aquest estudiós Heidegger sosté, s'enfonsa; en efecte, "[...] ja que el temps ordinari (i per tant els modes de ser en qual aquest està enclòs) no depèn del *Dasein*, l'idealisme temporal de Heidegger es col·lapsa" (*ibid.*). Nosaltres ens oposem a aquesta visió de Blattner en el sentit que ens és factible experimentar la dependència del temps impropi a

autotransformacions (malgrat que qualitativament distintes) de la temporalitat originària. A resultes d'això, hem vist amb transparència la trama temporal de fons del pla immanent de la “unitat de comprensió del ser”. I això ens ha fet transparent que l'àmbit originari que constitueix la temporalitat del nostre ser i alhora a on, a l'últim, neix l'experiència-qüestió és el ser-temps protooriginari en base a ser essència de la temporalitat extàtica-horitzontal que és l'expressió fonda de l'originària. Des d'aquesta experiència fonda del nostre ser en revelar-se el ser-temps protooriginari reveiem temporalment des d'un estrat profund el nostre ser com a cura experimentat en les meditacions elementals i, anant més al fons, el nostre ser com a expressió del ser.

En aquesta darrera visió creiem que rau el desencadenament de l'acompliment de l'experiència-resposta. Efectivament, si, com afirmàvem a l'inici del nostre meditar, la resposta ontològica es troba en l'experiència esclaridora del sentit del ser o temps originari (horitzó comprensiu del ser) per a fer sortir a la llum el ser en tant que temps protooriginari. I això pel fet que en la impropietat habitual de la nostra existència ens queda oculta la comprensió clara de l'horitzó comprensiu del ser. Coherentment amb això, l'aventura ontològica de l'experiència-qüestió arrencava a fi de dissipar la comprensió impròpia causant de semblant ocultació i oblit del ser. En aquest sentit, l'estat de resolució-avançador ens condueix a l'experiència de la temporalitat en què duem a terme la clarificació anhelada de l'horitzó comprensiu del ser-temps originari: l'àmbit de la transcendència, l'horitzó de l'*ekstatische-Zeitlichkeit-Temporalität* (l'expressió de la “unitat de comprensió del ser”) del qual parlàvem introductòriament cap al final de les meditacions elementals.<sup>540</sup> Tal elucidació és per mor del mateix ser-temps protooriginari, que dilucidant-se com a temporalitat extàtica-horitzontal, ens obre comprensivament, neutralitzant-se així la nostra comprensió impròpia quotidiana, a la seva desvelació com a no-res originari al mateix temps que s'autodesvela. Dit altrament: en aquest punt culminant de l'experiència-qüestió tenim la visió del ser, ja que compareix amb tota la seva força la “retroactiva irradiació ontològica”,<sup>541</sup> la plena revelació-il·luminació del ser-temps protooriginari.

No obstant, aquesta desvelació del ser acaba de realitzar-se plenament quan resolent-nos del tot se'ns obre amb més completesa la temporalitat extàtica-horitzontal fruit del desplegament

---

la temporalitat originària; ara bé, això no significa que Heidegger, com creu aquest estudiós anglès, ens permeti experimentar que el temps depèn del nostre ser, del *Dasein*, sinó que, en tant que per a nosaltres la temporalitat originària expressa, en el seu nivell més originari, el ser, que el temps impropri és un anivellament del mateix ser. Des d'aquesta visual, nosaltres reconeixem que l'experiència-qüestió s'emmarca en un idealisme temporal, sempre i quan el ser, i no el *Dasein*, és allò originari del qual depèn qualsevol nivell temporal en quant manifestació seva. Conseqüentment, nosaltres defensem que l'experiència de la intratemporalitat en la qual es consuma la de la historicitat, i al seu torn, la de la temporalitat, se'ns fa visible com el ser esdevé manifestant-se en *temps del món* i temps ordinari.

<sup>540</sup> Veure a on?

<sup>541</sup> Vegeu p. 59 meditacions 1

en concreció de la temporalitat experimentada a través de la nostra anàlisi de la historicitat i la intratemporalitat. Aquest viatge final ontològic significa un retorn que elucida en espiral del punt de partença de l'experiència-qüestió. Puix que, en realitat, la consumació de l'experiència-qüestió ens retrotrau a veure clarament el que de forma fosca ja se'ns insinuava al principi, i més exactament a la primera meditació: el caràcter fonamentador i guiador del ser-temps protooriginari. Però no sols això, i aquí, com qui diu, la gràcia de l'experiència ontològica, sinó que l'aclariment progressiu del ser efectuat al llarg de les nostres meditacions ens ha subministrat conduint-nos a la propietat de ser al coneixement de la riquesa de contingut òntic que deriva del seu dinamisme com també al seu essencial no-res. Més concretament: ens ha fet adonar que, a despit de l'expressió òntica enormement variada tant a nivell de característiques com de comportaments..., el nostre ser i el ser dels ens són expressions del no-res del ser. Així que, dient-ho sintèticament, allò que caracteritza l'acompliment de l'experiència ontològica és l'accés a aquesta aclarida compareixença ocultant/desocultant del ser que refonamenta l'inici i el desenrotllament de l'experiència ontològica. Llavors se'ns dilucida enterament "fins a quin punt la temporalitat mateixa, en el tot de la seva temporalització, fa possible una comprensió del ser i un parlar de l'ens".<sup>542</sup>

En suma, la consumació de la nostra experiència-qüestió és l'experiència-resposta a la pregunta sobre el sentit del ser.<sup>543</sup> En aquesta se'ns revela el ser-temps protooriginari en ser-nos plenament accessible la temporalitat com a unitat extàtica-horitzontal de la temporalitat<sup>544</sup> a través de les experiències de la historicitat i la intratemporalitat.

Ara bé, què experimentem concretament en la consumació de l'experiència-qüestió? Què veiem quan se'ns revela el ser-temps protooriginari des de i en la temporalització de la temporalitat extàtica-horitzontal? Més exactament, què podem dir i explicar d'aquesta visió del ser des de i en el sentit del ser? Amb altres paraules: de què ens informa l'ontologia fonamental de *Ser i temps*? De res.

Justament el final de l'experiència-qüestió ens condueix, empesos per la crida silenciosa del ser a l'extremesa de la mort com a situació-límit, a la constatació de la nihilitat constitutiva

---

<sup>542</sup> GA 2, pàg. 536.

<sup>543</sup> En efecte, en sintonia amb Marzoa: "Precisament *Der Sinn von Sein* és *Das Erfragte*, allò al qual la pregunta [la pregunta pel ser] tendeix, allò amb la manifestació del qual s'hauria complert l'objectiu de la pregunta" (Marzoa, F. M., *El sentido y lo no-pensado*, op. cit., pàg. 7) [claudàtors de l'autor].

<sup>544</sup> En aquest sentit, reiterem, *Ser i temps* no és una experiència preparatòria de la resposta a la pregunta pel sentit del ser. En aquesta obra mateixa, i no s'ha d'esperar uns mesos més tard a *Die Grundprobleme...*, ja hi ha una experiència-resposta a la qüestió capital de l'ontologia fonamental. És en el desenvolupament, des de i en l'estat de resolució-avançador, de l'experiència de la unitat extàtica-horitzontal de la temporalitat concretada amb la de la historicitat i la intratemporalitat, que accedim al sentit del ser i al ser. D'acord amb això, i contràriament a la línia interpretativa habitual que desconsidera el caràcter d'experiència-resposta i veu la culminació de *Ser i temps* en l'exposició de *Die Grundprobleme...*, nosaltres abonem que la lectura de *Ser i temps* és una experiència-resposta que consisteix ja en l'experiència-desvelament del ser des de i en la temporalitat extàtica-horitzontal.

del nostre ser i del ser. En veritat, enfront la desocultació/ocultació del ser, del temps protooriginari, el que fem és adonar-nos que som expressió del no-res del ser i que aquest, en tant que no-res originari, és el fonament primitiu de tot el que és. Per això ens frustraríem, i d'aquí les qüestions ansioses a la cerca del què, si, complicant teòricament aquesta experiència originària, busquéssim l'obtenció a través d'ella de continguts especials. Ho diem clar: l'experiència-qüestió no aporta cap contingut.<sup>545</sup> Únicament, reiterem, ens trasllada a la rica pobresa del no-res del ser, del no-res de la temporalització més originària des de i en la qual, a mode ocult,<sup>546</sup> es descobreixen tot compareixent els ens que som nosaltres mateixos, el *Dasein*, i els ens que no tenen la nostra forma de ser que ens són comprensibles des de i en el nostre ser.

En conjuminació amb això, naturalment sobresurt la presència i el rol letal del pla immanent de la “unitat de comprensió del ser”.<sup>547</sup> Tot i que, ara, atenyent-lo amb més profunditat se'ns il·lumina com a àmbit del no-res en què es dinamitza la totalitat de temporalització i que està composta pel fons temporal màximament originari del temps protooriginari juntament amb les seves manifestacions: temporalitat extàtica-horitzontal, temporalitat originària i temporalitat. Amb els ulls oberts en l'àmbit temporal del ser, no ens queda més remei que assumir que nosaltres i els ens no som res més que manifestacions del dinamisme-llenguatge del ser-temps protooriginari, gràcies al qual aquest mateix es coneix a si mateix en portar-nos per mitjà de la nostra elecció lliure a consumir amb èxit el projecte ontològic-fonamental heideggerià de *Ser i temps*. Per aquesta raó, és legítim també definir la culminació de l'experiència-qüestió com l'autoaclariment ple de la “unitat de comprensió” del ser guiada i determinada ocultament pel ser

---

<sup>545</sup> La filosofia, com diu Leyte, no pot ser una doctrina. En efecte, “[...] la pròpia filosofia no pot anar més enllà del seu caràcter d'introducció, en definitiva, que no pot dir res doctrinal” (Leyte, A., *Heidegger, op. cit.*, pàg. 64). Així que l'experiència ontològica no ens dona una doctrina sobre el ser ni una resposta a la pregunta què és el ser, i això “perquè inicialment es parteix del fet que no hi ha resposta possible i que del que tracta l'obra és precisament de descriure aquesta impossibilitat, que es com dir: descriure aquella esmentada negativitat” (*ibid.*). Concordeu, per tant, seguint a Leyte, que l'experiència-qüestió no ens aporta res positiu a experimentar, sinó al contrari, una negativitat essencial: el no-res ocultant.

<sup>546</sup> En efecte, per a nosaltres, el tot de la temporalització de la temporalitat extàtica-horitzontal és la manifestació, la més originàriament accessible, ocultada del ser, o el que Marzoa expressa com “la pròpia compareixença d'allò que es perd; ell mateix esdevé perdent-se, el seu tenir lloc és el seu escapar-se” (Marzoa, F. M., *Heidegger y su tiempo, op. cit.*, pàg. 14). En aquesta línia, Leyte emfasitza el caràcter ocult del fenomen que és el ser, la qual cosa porta en si la impossibilitat d'aferrar-lo talment com fem amb una cosa que aprehenem. En efecte, “[...] el fenomen [el ser], lluny de ser el que es presenta en tota claredat a una consciència, és ell mateix constitutivament ocult. Per a ser més exactes, el fenomen [el ser] és el que apareix en la mateixa mesura que refusa aparèixer” (Leyte, A., *Heidegger, op. cit.*, pàg. 33) [claudàtors de l'autor].

<sup>547</sup> En altres paraules, en la mesura que el pla immanent de la “unitat de comprensió del ser” no és res més que l'àmbit del ser que nosaltres som, en l'experiència-qüestió se'ns aclareix plenament, després d'un procés gradual de descoberta, que justament no som res més que aquesta “unitat de comprensió del ser” tot reconeixent-nos com a horitzó comprensiu del ser. En aquesta línia, ens semblen molt encertades les paraules de l'estudiós gallec Leyte quan destaca que “la part escrita de *Ser i temps* s'interromprà quan en el desenvolupament de l'obra es produeixi una transformació decisiva que reveli que el sentit del ser del *Dasein* és el sentit del ser en general” (Leyte, A., *Heidegger, op. cit.*, pàg. 86).

en tant que *Dasein*, o altrament dit, l'assoliment de l'autoaclariment comprensiu del ser-temps protooriginari.

A més a més, volem emfasitzar que la satisfacció de l'experiència-qüestió porta en si alhora la compleció de l'estat de resolució. Amb més exactitud: l'avenç en l'experiència-qüestió ens ha conduït a l'estat de resolució i aquest, desenvolupant-se amb completesa, ens ha porta a acomplir, finalment, l'objectiu ontològic-fonamental. Per això no és correcte equiparar l'estat de resolució amb l'experiència del sentit del ser, atès que si no està totalment desenvolupat l'estat de resolució no s'obté l'experiència-resposta, malgrat que ja hi hagi avenç ontològic, això és, trobar-nos en l'estat de resolució no ens assegura de l'obtenció de la meta ontològica-fonamental. En conclusió, l'estat de resolució seria la manera d'existir pròpiament que s'esdevé de l'avenç de l'experiència-qüestió i alhora que, tot perferent-se sota la influència del progrés d'aquesta, en promou el seu desenvolupament i compleció. Així doncs, aquesta immersió profunda en el no-res originari de la temporalitat del ser és, realment, la culminació de la resolució de l'existència pròpia, en la qual, en deure la seva essència al ser, tenim accés transparent al no-res del nostre ser. I enfront d'aquesta ens veiem acarats pregonament amb la nostra existència en tota la seva puresa de ser: l'existència com haver-de-ser i *ser-sempre-meu*. El resultat d'això, doncs, altre cop verificant el cicle comprensiu hermenèutic del nostre si-mateix, és l'aprehensió clara de la guiadora indicació formal de l'existència (comprensió preontològica) que progressivament hem anat elucidant al llarg del desenvolupament de l'experiència-qüestió.

Nogensmenys, aquesta visió clarificadora, degut al fet que ens confronta amb el pur no-res del ser, de cap manera significa una aprehensió fixada i visual d'ell, la qual cosa ni molt menys vol dir que s'hagi d'entendre llavors com una il·luminació fortuïta, immediata i impensada.<sup>548</sup> Més aviat és una visió no-representativa amb la qual ens encertim de l'existència de l'àmbit preteòric<sup>549</sup> del no-res del ser, si bé no el podem copsar ni fixar en virtut de consistir en un àmbit de no-res essencial en constant sostracció ocultant.<sup>550</sup> Així doncs, ens és impossible d'aferrar

---

<sup>548</sup> Com expressa el mateix Heidegger, es tracta "d'una aprehensió i explicació 'originària' a la vegada que 'intuïtiva' dels fenòmens [...]" (Heidegger, M., GA 2, pàg. 49).

<sup>549</sup> Trobem molt important per a la intel·ligibilitat d'una experiència ontològica com la que subministra *Ser i temps*, l'accentuació, en vista de l'àmbit preteòric del ser on cal immersir-nos, de la rellevància d'una conceptualització no-representativa així com de l'allunyament, degut a això, envers l'equiparació d'aquesta experiència a una simple intuïció irreflexiva. En aquest sentit, subratllem l'observació de Leyte: "I que d'això [la qüestió del ser] només pugui dir-se pre-teòricament alguna cosa, precisament perquè és també quelcom preontològic, de cap manera se segueix que en aquest joc sols valguin les intuïcions, les imatges i els signes. Més aviat, el que hi ha a *Ser i temps*, per a perseguir el propòsit que regeix l'obra, és concepte. Així, allò existenciari, allò preontològic, la temporalitat, són inevitablement conceptes, malgrat que siguin conceptes que s'introdueixen per a liquidar una determinada visió de 'concepte' segons la qual la veritat queda sols al costat de la representació" (Leyte, A., *Heidegger, op. cit.*, pàgs 153-154) [claudàtors de l'autor].

<sup>550</sup> Per a nosaltres, el tot de la temporalització de la temporalitat extàtica-horitzontal no és encara l'expressió transparent del ser, del ser tal i com és, sols la manifestació del ser més originària a la qual accedim en què el ser mateix s'oculta sostraint-se. Sens dubte, és Marzoa el filòsof que al nostre parer ha vist de forma magistral aquest caràcter de sostracció pertanyent essencialment al ser i que està lligat a la seva condició de no-pensat: "A tot estirar,

visualment el no-res temporalitzant originari del ser, tot i que ens instal·lem en el seu no-res que defineix la nihilitat que som.

A pesar d'això, com hem dit manta vegades, no tenim cap ombra de dubte que la nostra experiència és una resposta a la pregunta ontològica de *Ser i temps*, ja que l'important no és el que veiem o deixem de veure, sinó l'experiència que porta en si aquest veure-reconeixement<sup>551</sup> de l'ocult pur no-res del ser absent de contingut però, al mateix temps, embrió potencial de tot contingut.

En coherència amb això, hem de tenir sempre present que aquesta experiència, contràriament a la definició i conceptualització del ser, ens obre a la certesa interna que el ser existeix ocultament com a condició de possibilitat que tot es manifesti tal com ho veiem. Segons això, per ser més exactes, l'experiència-resposta no és mai de quelcom positiu, sinó l'experiència-reconeixement d'una pèrdua que està amb conformitat amb la naturalesa ocultant i sostraint del ser i que fa una inflexió respecte la tendència habitual de caire quotidià en què ens oblidem del ser. En aquest sentit, la justificació de l'experiència-qüestió radica en el saber cert no-teorètic que ens confereix l'ingrés net a la nostra comprensió del ser. En aquest, ens adonem, volent-tenir-consciència, que la nostra existència és impròpia perquè es manté en l'oblit de la dimensió oculta del no-res de la temporalitat que identifica pròpiament el nostre ser i el ser. Aleshores, ens és possible l'elecció d'apropiar-nos del nostre ser, d'assumir com a pròpies les nostres possibilitats de ser, o sigui, existir pròpiament. Però això, en el fons, i en aquí rau el cor de l'experiència-qüestió, vol dir assumir la nihilitat i contingència del nostre ser, el fet que som no-res perquè ja la nostra essència, el ser, és el no-res originari, i que degut això, totes les possibilitats realitzades de la nostra existència conformen el nostre ser i les hem de fer nostres.

Per anar acabant, volem subratllar que la nostra experiència ontològica sols és viable si s'entén absolutament què significa l'experiència-qüestió.<sup>552</sup> I la clau, tornem a accentuar-ho, és entendre la naturalesa d'allò que és el 'tema' de la naturalesa investigació: el ser. Per aquesta raó, seguint a Heidegger, ja des de l'inici en cap moment ens hem preguntat pel ser, sinó pel sentit del ser com a manifestació del ser, amb la qual cosa ja s'assentava amb netedat que no anhelàvem el ser com a cosa, com a quelcom teoritzable i definible. D'aquí que l'èxit de l'experiència

---

[el ser] podria tractar-se de quelcom que havia de romandre no-pensat per ser aquest el seu mode propi de presència, en tant que sols pot manifestar-se en el seu mateix sostraire's, per tant a través de la seva condició de no-pensat [...]” (Marzoa, F. M., *El sentido y lo no-pensado...*, op. cit., pàg. 16) [claudàtors de l'autor]. D'acord amb Marzoa, creiem que la nostra experiència consisteix realment en “assumir la pèrdua, la qual cosa precisament no té res a veure amb situar-se ‘abans’ d'ella; la pèrdua mateixa és l'essencial” (*idem*, *Heidegger y su tiempo*, pàg. 13), o altrament dit, “reconèixer que ‘ser’ és a la vegada ‘ser’ i allò que en ‘ser’ sempre ja queda enrere” (*ibid.*, pàg. 18).

<sup>551</sup> Aquesta experiència-reconeixement és percebuda amb molta destresa per Leyte: “[...] la recerca de les coses ha de passar pel reconeixement de la seva constitució, que resideix en el seu caràcter ocult [...]” (Leyte, A., *Heidegger*, op. cit., pàg. 33-34).

<sup>552</sup> És el que justament, en base a la inadvertència de la “unitat de comprensió del ser”, no han vist molts intèrprets, per la qual cosa s'han sentit determinats a defensar el fracàs de *Ser i temps* (cf. I, 1.6, pàgs. 18-23; V, 1.1, pàgs. 590-591).



ontològica de *Ser i temps* és el de l'assoliment d'una experiència-resposta: d'una visió del pur no-res del ser-temps protooriginari des de i en el sentit del ser o temps originari (horitzó comprensiu del ser) esclarit essencialment com a temporalitat extàtica-horitzontal. I això, com sabem, no significa que tal experiència ens transporti a un espai especulatiu en contacte amb el ser abstrès de la nostra existència del dia a dia; a l'inrevés, malgrat no aporta una informació teoritzable i objectivable, la seva incidència en la nostra existència és intensíssima. La mostra fefaent és com l'endinsament progressiu en aquesta meditació ontològica, gràcies a la consciència de la nostra impropietat de ser oblidadissa de la incomprensió del ser, i correlativament, del nostre ser propi en tant que no-res temporal, ens desvetlla l'estat de resolució.<sup>553</sup> Fent això, en l'avenç de l'experiència-qüestió transitem per mitjà de la resolució de l'existència impròpia a la pròpia<sup>554</sup> i a l'uníson anem incrementant la nostra experiència del sentit del ser, com també alhora experimentem de forma indefectible canvis essencials en la nostra forma de sentir, pensar i, consegüentment, en la nostre mode de viure.

Nogensmenys, i per acabar, seria inapropiat pensar que l'experiència-resposta és concebible temporalment a nivell cronològic, en el sentit de creure que té una duració mesurable objectivament. Això sols pot ser únicament pensable des d'una malinterpretació òntica de l'experiència ontològica de *Ser i temps*, que l'acaba considerant erròniament com un experiència amb referent objectiu. Malgrat, certament, que l'experiència s'efectua ònticament des del comportament existencial de l'estat de resolució-avançador, la visió resultant es realitza en i a

---

<sup>553</sup> En efecte, el resultat de *Ser i temps* és la transformació pròpia del *Dasein*, la revelació clara que aquest és ser, i al seu torn, que som no-res. En efecte, en veritat no som ens ni cap mena d'àmbit de l'ens, sinó no-res. Com preconitza Marzoa, "[...] coses com el 'meu ser' o la 'meva existència' o com es vulgui anomenar a això, en efecte, són res" (Marzoa, F. M., *Heidegger y su tiempo*, op. cit., pàg. 32). Semblantment sosté Leyte referint-se al no-res del *Da*: "Al final de *Ser i temps* és necessari desenvolupar allò que es va aconseguir més enllà de l'anàlisi del *Dasein*. I el que es va guanyar va ser el propi *Dasein*, que es revela pròpiament com el lloc de l'encreuament entre allò òntic i ontològic [...] I a aquest encreuament, com veurem, podrem reconèixer-lo com el 'da' [...]" (Leyte, A., *Heidegger*, op. cit., pàg. 76). Així doncs, l'experiència de la temporalitat i la historicitat ens aboquen a aquest encreuament, al reconeixement del *Da* que som, que som ser, i això comporta la immersió en el no-res del ser, la qual cosa implica, al capdavall, l'assumpció que som no-res al qual el ser se'ns escapa en l'abisme del no-res. Tal reconeixement indefectiblement ens condueix al nostre ser propi, la qual cosa ni molt menys significa que ens desempalleguem de la impropietat quotidiana, atès que "ser propi, així, no consistiria fàcticament en quelcom distint que ser impropí, sinó sols en la detecció rellevant d'aquesta impropietat en la que consistim" (*ibid.*, pàg. 148).

<sup>554</sup> En efecte, tot el curs meditatiu ens impel·leix a fer una transformació-trànsit gradual de la nostra existència impròpia a la pròpia a través d'una reapropiació del nostre ser propi. Així que, l'experiència ontològica de *Ser i temps* va estretament lligada a l'existència pròpia, o més ben dit, sols des d'aquesta és possible aquella. Per això, la nostra experiència ontològica amb *Ser i temps* la considerem una hermenèutica de si (*cf.* III, 1.4.2, n. 395, pàg. 361-362; III, 2.2, n. 461, pàg. 378; 1.2.1, n. 48, pàg. 270). És un camí de desenvolupament-aclariment del nostre propi ser i alhora, segons nosaltres, del ser; o com exposa Zimmerman, un viatge d'autodescobriment autoanalític (*cf.* Zimmerman, M. E., *Eclipse o self. The Development of Heidegger's Concept of Authenticity*, Ohio University Press, Londres, 1981, pàgs. 333-335), amb el benentès, però, que amb aquesta aventura responem satisfactòriament a la pregunta pel sentit del ser. Amb tot, cal tenir present com ja hem dit, que aquest camí d'autodescobriment personal a través de *Ser i temps*, que en nosaltres ha pres la forma d'experiència-qüestió, és ell mateix una transformació personal suscitada i guiada per Heidegger, i en el fons, pel ser, que l'hem de fer nosaltres, ja que no està especificada concretament (*cf.* I, 1.4, n. 23, pàg. 9; 1.2.3, n. 168, pàg. 456). D'aquí que en el mateix camí de l'experiència ontològica el camí mateix i la forma de vida resultant d'aquest sigui incerta, o sia, sigui realment una aventura.

través de la temporalitat del ser, per la qual cosa és impossible de delimitar-la temporalment de forma objectiva, tot i que això tampoc vol dir que tingui un caràcter definitiu, que quan s'assoleixi, com qui diu, la conservem per sempre. Al contrari, com ens diu Heidegger, l'estat de resolució implica un guanyar-se contínuament un cert estat per garantir-nos l'estabilitat del si-mateix, o sia, ser nosaltres-mateixos i no perdre'ns en la caiguda de l'un. Nosaltres, certament, transparents a l'experiència-resposta vivim en la possibilitat de la propietat, tot i que sempre en tensió amb la impropietat, o sia, entre l'apropiació del nostre ser i la pèrdua d'ell. Per això el manteniment de l'experiència-resposta és una lluita vital davant la pressió de la dimensió pública impròpia de la quotidianitat, una pugna per a l'estabilitat del si-mateix que no és res més que l'esforç d'"arribar a ser el que som". En altres paraules: tenir coratge per a continuar endurant l'angoixosa situació-límit de la mort i així reassumir la contingència i no-res de la nostra existència, de manera que ens reapropiem contínuament amb llibertat de les possibilitats de ser que realitzem empesos pel revelació desocultant/ocultant del no-res del ser-temps protooriginari essencial al nostre ser.

### 3.

## *Experiència circular d'aprofundiment i d'avaluació final*

### 3.1

#### Meditació 18: La radicalització fenomenològica<sup>555</sup>

Si bé ja s'ha fet realitat la consumació de l'experiència-qüestió, encara, justament gràcies a aquest èxit, fem un altre pas en què acabem de potenciar l'experiència-resposta que n'ha resultat. Aquesta darrera contribució consisteix en una experiència final i sinòptica que és fruit del contrast entre el que ens ha aportat l'èxit del projecte ontològic de l'experiència-qüestió i les conclusions i sensacions de caire final que Heidegger mateix expressa de forma contundent al paràgraf 83, així com menys explícitament en alguns passatges al llarg de *Ser i temps*,<sup>556</sup> envers la viabilitat del seu projecte ontològic. En aquesta línia, llegint aquest darrer paràgraf des del filtre dels nostres resultats ontològics, percebem amb més intensitat els punts bàsics sobre els quals discrepem amb Heidegger, i la inclusió necessària d'aquestes impressions crítiques en la totalitat de l'experiència-qüestió. Degut a això acabem convençuts que, en tant que l'experiència ontològica heideggeriana és una investigació fenomenològica-hermenèutica, el camí i el desenllaç de la nostra experiència-qüestió és l'expressió d'un exercici de radicalització de la mateixa fenomenologia feta per Heidegger a la seva obra magna de 1927, i per tant, una mostra d'investigació fenomenològica genuïna.<sup>557</sup>

El primer que hem de subratllar és que les conclusions a les quals arriba Heidegger en el darrer paràgraf de *Ser i temps* segueixen la línia d'interpretació del pla de treball. La seva idea era que la "Segona secció" acomplís l'objectiu de realitzar l'ontologia del *Dasein*, mentre que en la tercera secció (que és inexistent a *Ser i temps*<sup>558</sup>) es dugués a terme l'ontologia fonamental a partir del guanyat anteriorment. Per això ja a l'inici del paràgraf 83, com ja ho havia dit en altres fragments, el nostre autor deixa clar que la finalitat de les meditacions fetes fins ara ha estat l'experiència del sentit del nostre ser: la descoberta de la temporalitat essencial a la cura gràcies

---

<sup>555</sup> Aquesta divuitena i darrera meditació comprèn el darrer paràgraf, el 83 (Heidegger, M., pàgs. 575-577).

<sup>556</sup> A mode de resum, cf. 2.1.1, n. 335, pàg. 505.

<sup>557</sup> El caràcter extrem de la fenomenologia dirigint-se en contra d'ella mateixa queda manifest per exemple quan Heidegger ens diu ja el 1919-1920 que "el radicalisme de la fenomenologia repercuteix de forma més radical en contra d'ella mateixa i tot el que es manifesta com a coneixement fenomenològic" (*idem*, GA 58, pàg. 6). O remetent-nos a *Ser i temps*, Heidegger ens expressa que "la comprensió de la fenomenologia consisteix únicament en aprehendre-la com a possibilitat" (*idem*, GA 2, pàg. 52). Segons això, sostenim que aquest treball fenomenològic sobre el colossal esforç fenomenològic de Heidegger fet a *Ser i temps* pretén ser una genuïna filosofia perquè és radical contra la fenomenologia mateixa de Heidegger, no en tant que crítica destructiva, sinó en ser un intent d'explotació de les possibilitats encara no explotades de la seva activitat fenomenològica.

<sup>558</sup> Com sabem, la interpretació més habitual és que les *Die Grundprobleme...* reemplacen la tercera secció de *Ser i temps* (cf. I, 1.6, pàgs. 18-23).

a l'experiència preparatòria de l'analítica existenciària. I amb coherència amb això, l'experiència que de la temporalització del temps propi originari, el nostre ser profund, tenen lloc totes les estructures ontològiques del nostre ser.

La finalitat de les consideracions fetes fins aquí era la d'interpretar d'un mode ontològic-existenciari, i *des del seu fonament*, el tot originari del *Dasein* fàctic [...] aquest fonament i, per consegüent, el sentit del ser de la cura, es revelà com la *temporalitat*.<sup>559</sup>

Queda clar, doncs, com accentua Heidegger, el caràcter de camí del projecte ontològic: de l'ontologia del nostre ser a la meta final, l'ontologia fonamental. Aquesta, però, segons el pensador alemany, encara no està assolida, atès que l'exhibició de la constitució del ser del *Dasein* segueix essent tan sols un *camí*. La meta és l'elaboració de la pregunta pel ser en general".<sup>560</sup>

La raó fonamental de semblant insuficiència radica en el fet que encara es necessita un major aclariment previ de la idea de ser en general, això és, "que l'analítica *temàtica* de l'existència necessita, per la seva banda, de la llum que ve del previ aclariment de la idea del ser en general".<sup>561</sup> Segons això, nosaltres interpretem que el pensador de la Selva Negra no està satisfet del nivell de comprensió del ser en general que subministra la seva obra. Conseqüentment, ja que el ser ha de tenir un rol determinant en el projecte ontològic pel fet que és gràcies a la prèvia comprensió corrent-vaga que en tenim d'ell que arrenca i es desenrotlla l'experiència ontològica de *Ser i temps*, està convençut que aquesta no està ben guiada i coixeja en la seva fonamentació. Llavors resulta el dubte sobre la consistència de la seva fonamentació, de si l'ontologia fonamental reposa en nosaltres com a ens o té el seu ancoratge en el ser. D'aquí que el mateix pensador alemany a hores d'ara cregui que es manté encara velada i irresolta la resposta a la qüestió: "¿pot l'ontologia fundar-se *ontològicament*, o requereix també un fonament *òntic*, i *quin* és l'ens que ha d'assumir la funció fundant?".<sup>562</sup> Aquesta importància de la idea de ser en general en la fonamentació de l'experiència ontològica s'entén quan prestem atenció al tipus d'experiència que representa el preguntar pel sentit del ser: una d'ontològica-fenomenològica que té el seu punt de partida en l'hermenèutica del *Dasein*. Això vol dir que, en certa manera, és en el *Dasein* que sorgeix i repercuteix la investigació-experiència, de forma que sembla que el seu fonament és òntic per bé que ha d'arribar a allò ontològic. No obstant, i amb això el pensador alemany és coherent, si la dimensió ontològica, la relativa al ser en general, és fosca, com que l'experiència ontològica ha de partir del ser des de i el nostre ser i, d'aquest, fer transparent el

---

<sup>559</sup> *Ibid.*, pàg. 575.

<sup>560</sup> *Ibid.*

<sup>561</sup> *Ibid.*

<sup>562</sup> *Ibid.*, pàg. 576.

ser, també queda tèrbol el vincle entre el ser i el nostre ser, i consegüentment la nostra comprensió preontològica i el coneixement ontològic que resulta de fer transparent aquella que justament garanteixen l'èxit de l'experiència ontològica.

En altres paraules, d'acord amb la nostra experiència, entenem que Heidegger es lamenta que fruit que el ser en general està velat, que no en tenim una idea clara, i ell ha de ser justament el guia-fonament de l'experiència ontològica, aquesta experiència no està clarament fonamentada; en suma, que no queda clara la funció fonamental del ser en l'experiència ontològica. És per aquesta raó, a fi de culminar l'experiència ontològica, que és menester de no aturar-se en el que resulta de la "Segona secció" de *Ser i temps* i prosseguir en la indagació en pro a l'esclariment de la idea del ser general més enllà d'aquesta obra. Tal investigació futura, emperò, com ha estat defensat al llarg de la seva obra, no pot ser escomesa a través d'una pensar lògica-formal, per raó que a través d'aquest sols es cosifica el ser, i així aquest se'ns escapa.

Finalment, al darrer passatge del paràgraf 83, sota la convicció medul·lar que no hem arribat al sentit del ser perquè no tenim una idea clara del ser, Heidegger etziba una sèrie de preguntes amb les quals dona a entendre les incògnites que han quedat irresoltes i que han de ser dissoltes en la futura consumació de l'ontologia fonamental. Concretament, en les últimes línies finals roman subjacent a mode determinant la idea que és necessita fer una transició de la temporalitat pròpia i originària del *Dasein* a la temporalitat del ser o sentit del ser, talment com si ambdós fenòmens fossin independents. Això queda palès, per exemple, en el fet que Heidegger es pregunta com s'ha d'interpretar el mode originari de temporalització de la nostra temporalitat (l'extàtica o el sentit del ser del *Dasein*) que ha de subministrar justament el nostre accés comprensiu al ser, i així fer possible l'èxit de l'experiència ontològica.

La constitució ontològico-existenciària de la totalitat del *Dasein* es funda en la temporalitat. Consegüentment, el projecte extàtic del ser en general ha de ser possibilitat per un mode originari de temporalització de la temporalitat extàtica mateixa. ¿Com ha de ser interpretat aquest mode de temporalització de la temporalitat?<sup>563</sup>

Així doncs, se'ns fa patent sense ambages que Heidegger sembla que comprèn de forma separada el nostre ser i el sentit del ser, com si la visió d'aquesta originarietat de temporalització, el sentit del ser, fos l'esglaió final que encara falta per perfer el projecte ontològic. En sintonia amb això, afirma que l'obertura comprensiva des del nostre ser al ser s'ha de fonamentar en la temporalitat extàtica, des de la qual hem de caminar fins arribar al sentit del ser. L'aporia rau, però, en el fet que aquest camí, d'acord amb Heidegger, encara no s'ha recorregut: "Hi ha algun camí que porti

---

<sup>563</sup> *Ibid.*, pàg. 577.

des del temps originari cap al sentit del ser?”.<sup>564</sup> Així, doncs, la tasca pendent per aconseguir l’objectiu ontològic-fonamental és, partint de l’esclariment del nostre ser com a temporalitat (la temporalitat extàtica) ja realitzat, recórrer el trajecte que falta per arribar a la temporalitat del ser o sentit del ser (temporalitat extàtica-horitzontal) per mitjà d’una idea més transparent del ser en general. Aquesta és la raó, llavors, que el pensador alemany defensí que “el debat a l’entorn de la interpretació del ser no pot ser dirimit, perquè ni tan sols s’ha desencadenat”.<sup>565</sup>

Sens dubte, seria molt còmode, tot i que poc fenomenològic, deixar de banda la decepció de Heidegger envers l’acompliment del seu projecte ontològic. No obstant això, el rigor de l’experiència-qüestió ens impel·leix a assumir-la malgrat que xoca amb els nostres resultats. La raó d’això estriba en el fet que l’efecte de les seves asseveracions negatives finals ens permeten la comprensió profunda del perquè d’aquesta insatisfacció, la qual cosa aporta l’últim ingredient en la compleció de la nostra experiència-qüestió. Dit altrament, entenem que l’afrontament, discussió i avaluació de la incomoditat de Heidegger davant de la viabilitat del seva ontologia fonamental és un pas ineludible del coronament de la compleció de la nostra experiència ontològica amb *Ser i temps*.<sup>566</sup>

Segons la nostra experiència, l’arrel del desencís heideggerià respecte a l’èxit de l’objectiu ontològic-fonamental rau en el descuit ambigu i paradoxal de la identitat amb diferència<sup>567</sup> entre

---

<sup>564</sup> *Ibid.*

<sup>565</sup> *Ibid.*

<sup>566</sup> Estem d’acord amb Leyte que, efectivament, el projecte ontològic culmina gràcies a la interrupció escrita de *Ser i temps*: “[...] pot entendre’s: a) que el projecte en tant que tal va arribar a culminar i b) que la part escrita s’interrompé precisament per a l’exposició del projecte” (Leyte, A., *Heidegger, op. cit.*, pàg. 62). D’acord amb això, l’aparent ‘fracàs’ de *Ser i temps* era ineludible per a l’acompliment del projecte; o sia, “que el fracàs forma part inicial i estructural de l’obra; que, per dir-ho així, l’obra desplega, en la seva part escrita, dit fracàs” (*ibid.*, pàg. 65). Afegim, a més, que aquesta interrupció-fracàs de l’escrit en la “Segona secció” de *Ser i temps* porta en si l’èxit ontològic d’aquesta obra perquè revela al lector la inconsciència de Heidegger de la seva culminació del projecte ontològic, l’experiència del sentit del ser, a causa de l’oblidança del pla immanent de la “unitat de comprensió del ser” que enclou la unitat-identitat del nostre ser i el ser.

D’acord amb això, no ens sembla plausible la convicció de Greisch que l’ontologia fonamental cercada encara no és a l’abast al terme de *Ser i temps* per raó que “l’autor i el seu lector no són pas *in statu possidentis*, sinó *in statu viatoris*” (Greisch, J., *Ontologie et temporalité, op. cit.*, pàg. 418). De fet, creiem que certament Greisch té raó que no ens trobem *in statu possidentis* tocant a l’experiència ontològica, ja que no ens permet posseir res, sols fer experiència; i també és cert que l’experiència-qüestió es caracteritza per un ser *in statu viatoris* en el sentit que malgrat el seu èxit, per naturalesa tal experiència ontològica és inacabable per insondable, de manera que sempre estem en camí incessant d’aprofundiment en ella. Així, d’acord amb la nostra línia interpretativa, també discrepem amb Adrián que el viratge [*Kehre*] sigui el resultat de la inexistència de la resposta a la pregunta pel sentit del ser en general plantejada per Heidegger a *Ser i temps* (cf. Adrián, J., *Guia de lectura de Ser y tiempo* (vol. 2), *op. cit.*, pàg. 193).

<sup>567</sup> Cal estar amatents, però, com ja havíem sentit la necessitat de justificar al començ de les meditacions elementals, que no experimentem ni molt menys el nostre ser com a equivalent al ser; altrament dit, que tot i que nosaltres, en tant que *Dasein* som ser, el nostre ser difereix del ser. Aquesta diferència rau en el fet que nosaltres pròpiament, som l’horitzó comprensiu del ser, i en virtut d’això pertanyem essencialment al ser, des de i en el qual és comprensible el ser (i, al mateix temps, en què s’autocomprèn el ser). D’acord amb això, segons la nostra experiència, nosaltres som temporalitat extàtica-horitzontal mentre que el ser és el tot originari ocult de la temporalització de dinamitza la temporalització de la temporalitat extàtica-horitzontal. En funció de la nostra interpretació, doncs, assumim completament la tesi de Marzoa en què s’inspira Leyte. Semblant identitat amb diferència Marzoa l’expressa compendiosament així: “L’*Existenz* no és el ser; el ser del *Dasein* no és el ser en general; però el sentit del ser del

l'ontologia del *Dasein* i la fonamental. Diem "ambigu i paradoxal" pel fet que justament és ell mateix que suscita amb el seu escrit el vincle essencial ontologia del *Dasein*-ontologia fonamental, però al mateix temps, tal com hem ja comentat, existeixen passatges, i principalment aquest últim paràgraf 83, que estranyament mostren l'existència d'una escissió entre el nostre i el ser talment com si en comptes de ser una unitat essencial, fossin dues baules engalzades.<sup>568</sup> Nosaltres sostenim que el pensador alemany va perdre de vista tal unitat essencial, això és, que va anar guanyant pes la inadvertència respecte a aquesta a mesura que avançava l'escriptura de *Ser i temps*. Per nosaltres aquesta ommissió es deu a dues raons que, en el fons, depenen de dues subjacents de més originarietat que comentarem més avall.

D'una banda, no podem oblidar que és el seu escrit, l'obra *Ser i temps*, la que ens ha suscitat l'experiència que el nostre ser i el ser són u i al mateix temps distints, per la qual cosa sostenim que per a ell d'alguna manera havia de vívida aquesta connexió essencial per poder transmetre-la, tot i que acabaria sortint del seu focus d'atenció com demostra clarament el paràgraf final. De l'altra, i d'importància major, l'oblidança s'explica millor quan tenim en compte que l'autor mateix en la "Introducció", quan es desvincula de la teorització programàtica del pla de treball, mostra no sols implícitament sinó explícitament que tenia plenament clar el rol letal del lligam essencial entre l'ontologia del nostre ser i del ser. En aquesta direcció, en la introducció, especialment a propòsit de la peculiaritat òntica-ontològica de la pregunta pel ser, Heidegger ens expressa de dues formes que el *Dasein* és, fonamentalment, expressió de ser del ser:

Però ara se'ns ha mostrat que l'analítica ontològica del *Dasein* en general constitueix l'ontologia fonamental, de tal manera que el *Dasein* ve a ser l'ens que en principi *ha de ser* prèviament interrogat respecte al seu ser. [...] Però llavors la pregunta pel ser no és una altra cosa que la radicalització d'una

---

*Dasein* és en el sentit del ser en general" (Marzoa, F. M., *El sentido y lo no-pensado*, op. cit., pàg. 10); semblantment, Leyte defineix el *Dasein* com a diferència (cf. Leyte, A., *Heidegger*, op. cit., pàgs. 82-83, així com cf., *idem*, "*Dasein y Ereignis* : La intraducibilidad filosófica del significado «ser»", *Éndoxa. Series Filosóficas* 20 (2005), pàgs. 745-756.

<sup>568</sup> És important remarcar que, d'acord amb la nostra experiència, aquest caràcter paradoxal de *Ser i temps*, no obstaculitza l'èxit de l'experiència-qüestió, ans al contrari, és ineluctablement la seva font d'èxit. Des de l'inici de *Ser i temps*, nosaltres com a lectors embarcats en l'aventura que ens ofereix el pensador de la selva Negra, aprehem a poc a poc aquesta foscor que Heidegger en el fons abriga respecte la naturalesa de la relació essencial entre l'analítica existenciària, no obstant però, i això és el més misteriós i fonamental del viatge ontològic exitós, sempre des de i en la connexió essencial del nostre ser i el ser que traspua constantment l'obra, o sia, instal·lats ja en el pla immanent de la "unitat de comprensió del ser". Aquest dubte sobre la finalitat purament ontològica de l'analítica existenciària, per exemple, que s'expressa en varis fragments del text que ja hem comentat al llarg de la nostra experiència, queda també reflectit en una formulació remarcable i enigmàtica a la vegada en la qual el pensador alemany ens diu, d'una banda, que l'ontologia fonamental es confon amb l'analítica del *Dasein*, i de l'altra, per raó del seu caràcter preparatori encara no es pot considerar una metafísica del *Dasein* (Heidegger, M., GA 26, pàg. 171). Tal indecisió és justament la que experimentem constantment en *Ser i temps*, però això, i aquí el valor de *Ser i temps* com a garantia d'una experiència ontològica, des del despertar guiador determinant d'una experiència ja del ser progressivament aclarida.

essencial tendència de ser que pertany al *Dasein* mateix, o sia, de la comprensió preontològica del ser.<sup>569</sup>

Aquesta oblidança, doncs, justifica el convenciment del filòsof alemany de la necessitat d'aclarir la idea de ser en general com a condició imprescindible per a prosseguir exitosament el seu projecte ontològic. En la mesura que se li esvaeix la identitat del nostre ser i el ser, o sia, que obvia el fet que el nostre ser és ser, aleshores apareix la necessitat, i la problemàtica, de pensar l'experiència del ser com un trajecte d'un indret, el nostre ser, a un altre indret, l'àmbit del ser. Altrament, nosaltres som del parer que en tota la nostra experiència amb *Ser i temps*, i així ho hem ressaltat en diferents moments,<sup>570</sup> hi ha un protagonisme subjacent a mode essencial i guiador d'una connexió essencial entre el nostre ser i el ser des de i en l'horitzó comprensiu del ser (al qual ens referim com a pla d'immanència de la "unitat de comprensió del ser"), en virtut del qual l'ontologia del *Dasein* és alhora ontologia fonamental.<sup>571</sup> En altres paraules: en el

---

<sup>569</sup> *Idem*, GA 2, pàg. 19-20 [subratllat de l'autor].

<sup>570</sup> Sobretot, a grans trets i destacant alguns moments, s'ha posat de manifest quan ens experimentàvem com a expressió del ser en virtut de la immersió en la comprensió del nostre ser i del ser (cf., per exemple, II, 1.5, pàgs. 182-190); també en l'anàlisi de l'existència com a expressió del ser (cf. III, 1.1.2, pàgs. 266-272); més a fons, i parlant molt en general, al llarg del desenrotllament de l'experiència de la unitat extàtica-horitzontal, la qual cosa ha comportat que la veiéssim tal unitat com a manifestació del ser i essència del nostre ser (cf. 2.1-2.2, pàgs. 501-573).

<sup>571</sup> Sintonitzem plenament amb la convicció de la identitat ontologia del *Dasein*-ontologia fonamental defensada per Marzoa i Leyte. Com magistralment expressa Leyte: "Heidegger accompliria el seu trajecte rellevant allò igualment inocupable del *Dasein*, allò que el constituïa com a dimensió o àmbit, o com ser que no té una esfera pròpia ni a la que pot, per això, dedicar-se una ontologia particular, perquè afecta a tot el ser, que ja no és tot com suma, sinó simplement ser. D'aquí allò d'ontologia fonamental" (Leyte, A., *Heidegger, op. cit.*, pàg. 19). Per raó d'això, nosaltres hem defensat en tot el trajecte meditatiu que l'experiència ontològica fonamental, en realitat, és realitza i desplega a través i en l'experiència del nostre ser. Així també altre cop s'expressa Leyte: "[...] l'origen d'un dels forts malentesos al·ludits, que invita a confondre allò que Heidegger anuncia com a 'ontologia fonamental', títol clau del projecte, proposat en el 1r capítol de la "Introducció", amb l'analítica del *Dasein*", que és un desenvolupament unilateral del projecte i contingut principal de la part escrita, quan el que ocorre és que aquella ontologia [l'ontologia fonamental] es busca en aquesta analítica" (*ibid.*, pàgs. 66-67) [subratllat i claudàtors de l'autor]. En virtut del que defensem, refusem la idea de Greisch que l'analítica existenciària sols ens permet comprendre que el nostre ser, interpretat amb la màxima originarietat quant a temporalitat originària, és el lloc de desplegament de la comprensió del ser, però no ens possibilita encara l'experiència del ser en aquesta comprensió (cf. Greisch, J., *Ontologie et temporalité, op. cit.*, pàg. 470). Això pressuposa, per nosaltres de forma errònia, que la temporalitat originària no va més enllà del nostre ser, tot estant escindida del ser, o sia, que la temporalitat originària no és idèntica al ser, malgrat que hi ha via de comunicació entre el nostre ser i el ser a efectuar. De manera que s'entén que el comentador francès cregui que al terme de *Ser i temps* la temporalitat originària pot ser considerada com el punt de partida de l'ontologia fonamental, a saber, que fent eco de l'autointerpretació de Heidegger de la seva experiència ontològica a *Ser i temps*, encara calgui preguntar-se: "Hi ha algun camí que porti des del temps originari cap al sentit del ser?" (Heidegger, M., GA 2, pàg. 577), tot expressant així que l'experiència de la temporalitat originària encara no s'ha arribat al sentit del ser. Segons aquest intèrpret francès, amb posterioritat a *Ser i temps*, amb la distinció terminològica marcada entre *Zeitlichkeit* i *Temporälitat* a les lliçons de *Die Grundprobleme...* (estiu de 1927), quedaria ja clar que la *Temporälitat* és la *Zeitlichkeit* i, així, l'analítica existenciària seria l'ontologia fonamental en el sentit que aquella és un moment necessari de l'ontologia fonamental (cf. Greisch, J., *Ontologie et temporalité, op. cit.*, pàg. 469).

En contraposició, nosaltres creiem que Greisch arrossegat per l'autointerpretació de Heidegger cau en la tematització ofuscant de l'experiència-resposta ontològica. Perquè, en el fons, som del parer que la distinció clara entre la *Zeitlichkeit* i la *Temporälitat*, i la pertinença essencial d'aquella a aquesta, ja en tenim experiència en les nostres meditacions elementals, així com en el curs de la nostra experiència-qüestió. En el desenvolupament d'aquesta acabem experimentant més concretament que la *Temporälitat* (sentit del ser) és un estrat profund de la temporalitat originària que identifica el fons de la *Zeitlichkeit* en quant el nostre ser, a saber, que ambdós fenòmens són idèntics



transfons de *Ser i temps*, d'una forma oculta i determinant, existeix una connexió prèvia i originària entre el *Dasein* i el ser, de manera que parlar de *Dasein* és parlar del ser, que el *Dasein* és ser. O sia: tenim la convicció que realment no hi ha cap abisme entre la temporalitat originària i el sentit del ser (l'horitzó de comprensió del ser), al revés, la darrera no és res més que un nivell aprofundit de la primera, la qual l'hem experimentant com a temporalitat extàtica-horitzontal. Segons això, des de la nostra visual, al final el filòsof de la Selva Negra no té en compte que, de fet, la temporalitat originària és essencialment l'horitzó comprensiu del ser-sentit del ser vista des de la seva trama temporal com a temporalitat extàtica-horitzontal.

Seria equivocat, però, pensar que la nostra convicció és arbitrària, com una mena d'invenció conceptual tramada per a "quadrar" la nostra interpretació. Més aviat, s'origina ja de la mateixa lectura de la crucial introducció<sup>572</sup> escrita per Heidegger, en la qual es traspua d'una forma enigmàtica però incisiva el pla immanent de la "unitat de comprensió del ser". Una dimensió, la del ser, que és viscuda per Heidegger amb una intensitat modèlica com a font d'inspiració i guiatge; en efecte, que és la constatació, per dir-ho així, de la vivència de primera mà de la força del dinamisme del ser. Per això, des del seu inici, interpretem *Ser i temps* com la manifestació d'aquesta experiència heideggeriana que promou l'advertiment pregon del lligam essencial entre nosaltres i el ser, des d'una determinació prèvia i essencial del ser a través de la nostra comprensió del nostre ser i del ser.

D'acord amb això, la susdita omisió de Heidegger és especial, atès que neix d'un saber intern profund, tal com mostra la "Introducció", del lligam entre el nostre ser i el ser. En efecte, el nostre pensador posa les bases essencials per a experimentar-respondre a la pregunta del sentit del ser, i suscita que els lectors ho facin, atès que és viva per a ell des del principi la "unitat de comprensió del ser" i s'orienta des de i en ella. El problema és que, en passar-li per alt la connexió essencial *Dasein-ser*, no s'adona que realment a la fi de la "Segona secció" ja ha completat l'experiència ontològica. Més concretament, malgrat que el nostre filòsof explicita d'una forma il·luminadora i brillant la impossibilitat de considerar temàticament (de fer-lo tema com es fa

---

en la diferència. Així doncs, ha de quedar clar que, malgrat que la temporalitat com a sentit del ser del *Dasein* no s'identifiqui absolutament amb la temporalitat com a sentit del ser en general, en virtut del seu lligam essencial, tot accedint a la nostra temporalitat també ens instal·lem a la temporalitat del ser que és la nostra essència més profunda. D'aquí que, de cap manera creiem, i en oposem totalment també a Walton i a la visual conclusiva del comentari fenomenològic al qual contribueix la seva conclusió, que *Ser i temps* no respongui a la pregunta pel sentit del ser en general, per bé que en prepari el terreny, ja que la resposta s'assoleix a través d'una exposició de la temporareïtat [*Temporäilität*] del ser. Cf. Walton, R. J., "Temporeidad y intratemporeidad como origen del concepto vulgar del tiempo (78-83)", a: Rodríguez, R. (coord.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger...*, op. cit., pàg. 417. No obstant, reiterem, des del fons de l'experiència-inspecció de la *Zeitlichkeit*, la *Temporäilität* en tant que temporalitat extàtica-horitzontal se'ns exposa a *Ser i temps* de manera no-temàtica (tal com sols pot ser d'acord la seva naturalesa), i així des de i en ella la revelació de no-res del ser.

<sup>572</sup> Respecte a això, sintonitzem amb la penetrant interpretació de Leyte de la "Introducció" de *Ser i temps*, atès que denota una aguda immersió en el text heideggerià (cf. II, 1.2, n. 90, pàg. 167; II, 1.12, n. 451, pàg. 255).

amb l'ens) el ser si es vol accedir a la seva experiència, en voler tenir una idea més clara del ser en general, tot i que accentuï que no pot ser d'una forma lògica-conceptual, en el fons, mostra un cert inadvertit anhel de tematització-teorització del ser. El paràgraf 83, creiem, és la demostració d'això, d'aquesta omisió del pla immanent de la "unitat de comprensió del ser", la qual cosa obeeix plenament a les línies directrius del pla del tractat.

En definitiva, el desencant de Heidegger és el reflex especial de l'oblit del ser perquè la seva experiència oblidadissa porta en si, ocultament i no-temàtica, en tota la seva força l'ímpetu de l'advertiment de l'oblit per part del lector i el consegüent camí exitós d'experiència-resposta a la qüestió del sentit del ser.

La nostra mateixa experiència-qüestió ens proporciona les dues raons de fons que havíem insinuat més amunt que mouen a Heidegger a titllar d'incompleta la seva magna obra, la més substancial de les quals l'explicarem al final. El primer motiu se centra, en vista de la naturalesa de l'experiència ontològica que persegueix, en la dificultat de suportar la immersió en l'àmbit que resulta de l'ontologia del *Dasein*-fonamental: el no-res del ser. Defensem que el mateix Heidegger, per dir-ho així, recula una mica enfront de l'angoixant silenci ple de buidor al qual va menant-lo la intensitat creixent de l'experiència ontològica. Que en el si de l'àmbit del ser, en la incursió radical en el no-res, angoixat davant la situació-límit de la mort, i així incapaç de projectar-se en una còmoda teorització delerosa d'aferrar alguna cosa amb contingut, el pensador alemany es veu abocat a cercar un espai de suport teòric. En fi, que l'intent de tematització ontològica a través de la cerca d'una idea més clara del ser, el germen del qual ja es troba en diferents moments del tractat de *Ser i temps* i, principalment, sota la base del pla de treball, és el producte de la incapacitat de sostenir-se radicalment davant el no-res de la temporalització com a manifestació més originària del ser.

El resultat crític de la nostra experiència-qüestió no conclou en l'advertiment de l'omisió especial de Heidegger respecte el lligam essencial *Dasein*-ser, i per tant, de la connexió íntima de l'ontologia del nostre ser i la del ser. A més, a l'abric d'aquesta objecció nuclear, la lectura de *Ser i temps* ens ocasiona altres experiències que desacorden amb l'ontologia del pensador alemany.

En primer lloc, com ja hem comentat, refusem totalment la idea que en les dues seccions de *Ser i temps* s'hagi fet sols l'experiència de la temporalitat del *Dasein*, i no l'ontològica-fonamental. En aquesta línia, l'analítica existenciària preparatòria, la que tracta dels constitutius ontològics del nostre ser, no és solament un mer pas preparatiu per a descobrir la nostra temporalitat. En el fons creiem que des de l'inici, de forma gradual, en l'analítica del nostre ser ja s'està experimentant la temporalitat extàtica, i això gràcies a una comprensió tàcita i de fons de la temporalitat extàtica-horitzontal i alhora i prèviament, en darrer terme, d'allò que la possibilita en manifestar-se: el ser-temps protooriginari. Conseqüentment, el descobriment que

hem fet de les estructures ontològiques del nostre ser pressuposarien ja una experiència de baixa intensitat de la temporalitat del nostre ser i del ser.<sup>573</sup>

En general, doncs, no estem d'acord amb Heidegger que el camí del projecte ontològic no ha terminat, que calgui una continuació, una espècie de tercera secció on allí definitivament es contesti a la pregunta pel sentit del ser.<sup>574</sup> I això ni molt menys comporta que neguem que l'experiència-qüestió sigui un trajecte, que sigui un camí. Així que no desmentim que pugui haver altres camins en l'esclariment de la pregunta ontològica fonamental i, per tant, que la cèlebre *Kehre* en pugui ser un.<sup>575</sup> Ara bé, això tampoc legitima la creença que el camí de *Ser i temps* no està completat i que la *Kehre* en seria la solució necessària i única. Altrament, sostenim que el camí es consuma al final del *Ser i temps* amb la revelació del ser-temps protooriginari des de i en l'horitzó de la temporalitat extàtica-horitzontal un cop completada l'experiència de la temporalitat. No obstant, un camí en espiral, ja que justament aquesta revelació del no-res del ser ens fa regressar a l'inici del camí veient-lo més clarament des dels seus fonaments temporals. En aquest camí de l'experiència-qüestió avancem gradualment, a mode de contínuum, sempre però des de i en la guia de la comprensió preontològica, concretada en la indicació formal de la nostra existència, amb vista a elucidar-la. De manera que és un camí en què des de l'inici, gradualment anem desenvolupant alhora l'ontologia del nostre ser i la fonamental.<sup>576</sup>

Tampoc no estem d'acord en el fet que hi hagi equivocat en la fonamentació de l'experiència ontològica. Tal sensació es deu a l'omissió de la qual hem parlat abans, al fet de perdre de vista la relació essencial entre el nostre ser i el ser.<sup>577</sup> Per a nosaltres, és incontestable

---

<sup>573</sup> A l'igual que Leyte, nosaltres sostenim que realment el pensador alemany va complir el que es proposà en el paràgraf 5 de la "Introducció", a saber: "L'anàlisi ontològica del *Dasein* com a alliberament de l'horitzó per a una interpretació del sentit del ser en general" (Heidegger, M., GA 2, pàg. 21). Això pel fet que en la nostra experiència s'hi esdevé fidelment la relació íntima que roman subjacent entre el nostre ser i la temporalitat del ser tal com indica el susdit paràgraf, de manera que l'experiència de la temporalitat es desplega solidàriament a l'experiència que tenim cada cop més pregona del nostre ser. D'altra banda, però, seguint a Leyte, la nostra experiència no quadra amb el que pressuposa el títol de la primera part, ja que es parla de la "interpretació del *Dasein* al fil de la temporalitat i de l'explicació del temps com a horitzó transcendent de la pregunta pel ser" (*ibid.*, pàg. 53), amb la qual cosa la "i" suggereix la possibilitat, que no acceptem, de la separació de les dues tasques. En conclusió, abonem la visió de Leyte que la formulació conjuntiva no reflecteix l'experiència que el pensador de la Selva Negra ens ha suscitat, sobretot "perquè en el marc de *Ser i temps* no hi ha una investigació independent sobre el temps [...]" (Leyte, A., *Heidegger, op. cit.*, pàg. 87).

<sup>574</sup> Parlant amb els termes de von Herrmann, no hi ha una "segona meitat de *Ser i temps*", si s'entén tal meitat com la part que manca perquè reïxi el projecte ontològic-fonamental (*cf.* I, 1.6, pàgs. 18-23; com també I, 3.3, pàgs. 103-114).

<sup>575</sup> Com han defensat molts intèrprets, sembla que en el paràgraf 83 el filòsof alemany anuncia, afirmant que la via ontològica de *Ser i temps* no és l'única via possible, el viratge futur denominat com a *Kehre*. L'intent de *Ser i temps* de transitar des de i el nostre ser al ser se li revelaria a Heidegger com a impossible, per la qual cosa la solució seria fer un trànsit autèntic: fonamentar des del ser mateix l'accés al ser, sense partir del *Dasein*. En breu, abandonar la temporalitat del *Dasein* i posar al descobert el temps com a horitzó del ser mateix.

<sup>576</sup> D'acord amb això, l'experiència-qüestió que hem viscut consisteix en un trànsit des de i en el nostre ser al ser. Per la qual cosa ens sentim plenament en harmonia amb el que Leyte exposa clarividentment: "[...] a *Ser i temps* no es tracta de cap pas d'un ens al ser ni en general de cap trànsit cap al ser, com si es pogués arribar fins a ell i instal·lar-se allí, sinó del transitar mateix en què consisteix ser" (Leyte, A., *Heidegger, op. cit.*, pàg. 82).

<sup>577</sup> En aquest punt, Leyte torna a estar realment clar i perspicaç. Convenim amb ell que el principi-origen de l'experiència ontològica de *Ser i temps* ha de ser, de fet, el ser: "[...] un nou territori més enllà de l'ens, és on en el

que l'experiència-qüestió l'hem fet nosaltres mateixos resolent-nos a través de la nostra elecció lliure, del voler-tenir-consciència en el si de l'angoixosa situació-límit de la mort, tot i que sota el guiatge i impuls de la dinàmica del nostre ser determinada pel ser. A resultes d'això, discriminem una doble fonamentació del nostre trajecte ontològic-fonamental: una d'originària relativa al dinamisme determinant del ser; l'altre lligada a la llibertat de la nostra elecció.<sup>578</sup> La primera estriba en la crida silenciosa del ser com a manifestació del ser, l'exhortació de la qual des de i en el nostre ser ens ha incitat a preguntar-nos pel sentit del ser, i així, a immersir-nos en l'experiència-qüestió. Així mateix, mantenint-nos en el seguiment de la marxa d'aquesta experiència, la crida, situant-nos davant la situació-límit de la mort, ens ha impel·lit al guany de l'estat de resolució i a la seva compleció. La segona radica en com la nostra elecció lliure que fa possible que s'acabi aconseguint l'experiència-resposta. Certament, malgrat el ser ens hi impulsa, cal, a més, que nosaltres de carn i ossos fem l'elecció d'assumir aquest no-res revelat al qual la crida ens emplaça; en altres paraules: és menester que ens apropiem del nostre ser admetent, tot immersos en el no-res originari del ser, la seva radical contingència i no-res. Per consegüent, primàriament l'ontologia de *Ser i temps* està fonamentada ontològicament, malgrat que també, sota el poder rector de l'àmbit ontològic, i això vol dir a resultes de la seva manifestació, s'esdevé de forma secundària un fonament òntic: l'elecció originària.

Tornem a insistir que la raó d'aquesta insuficiència de fonamentació que veu Heidegger a l'experiència ontològica reposa, segons nosaltres, en l'intent, sense adonar-se, de teoritzar, tot i que molt poc, el seu fonament. Amb això, però, no fa res més que entelar la mateixa experiència i l'ocult pla immanent de la "unitat de comprensió del ser" des del qual es fa. Altrament, des de la nostra experiència creiem que un cop Heidegger posa en qüestió la fonamentació de l'experiència ontològica ja està "enxarxat", ja està condicionat per la teorització, per la recerca

---

seu cas caldrà assenyalar aquest principi que, al seu torn, sigui origen. Quelcom inicialment comprensible com a ens, que d'alguna manera no sigui un ens, sinó el ser, és la diferència" (*ibid.*, pàgs. 79). I això comporta, tal com nosaltres també mantenim, que l'ens *Dasein*, en el fons, és ser; "que pròpiament en el començ de *Ser i temps* ja no hi ha tal ens, sinó el ser, al qual allí no se'l denomina 'ser' ('sein'), sinó 'Da-sein'" (*ibid.*, pàgs. 79-80). Coherentment, rebutgem plenament la tesi de Greisch que justament anuncia la falta de fonamentació de l'ontologia fonamental, atès que defensa que la dificultat a la qual ens obre pas l'acabament de la 2a secció de *Ser i temps* és l'escatiment de com s'ha d'entendre, i a quina classe pertany, la fonamentació de l'ontologia fonamental (*cf.* Greisch, J., *Ontologie et temporalité*, *op. cit.*, pàg. 418). Contràriament, som del parer que la fonamentació, inaccessible a la conceptualització teòrica, l'experimentem en el mateix estar embarcats en l'experiència-qüestió des del començ. Així mateix, tampoc ens avenim amb l'absència de fonamentació que Adrián retreu a l'ontologia fonamental (*cf.* Adrián, J., *Guía de lectura de Ser y tiempo* (vol. 2), *op. cit.*, pàg. 193), atès que creiem que l'analítica existenciària és ja una hermenèutica del ser, de manera que no té res de perspectivista i està plenament autofonamentada: descobriment del ser des d'un ens, el *Dasein*, que és expressió de ser.

<sup>578</sup> Recordem que la connivència determinisme-llibertat en l'efectuació de la visió ontològica-fonamental no es pot comprendre des de la visual ordinària del contrast llibertat-determinisme. Des de la perspectiva ontològica de *Ser i temps* s'apunta a la dimensió originària no-temàtica i ateorètica de semblant binomi de base teorètica: la llibertat essencial de l'esdevenir del ser. *Cf.* 1.2.3, n. 195 i 197, pàg. 464.

d'una explicació teòrica d'una explicació suficient, la qual cosa és el que ell mateix preconitzava que calia evitar per tenir justament èxit en el quefer ontològic.

És veritat, que podria objectar-se que, de fet, el pensador alemany accentua que la prossecució de la compleció de la investigació ontològica no pot ser en absolut lògica-formal. Tanmateix, com apuntàvem abans, el fet que no en tingui prou amb el terme de *Ser i temps*, amb l'experiència-visió del no-res del ser, a saber, amb l'accés a la temporalització més originària essencial a la temporalitat extàtica-horitzontal, indica l'efecte evasiu de la teorització. Aquesta esdevé subreptíciament la forma de ser en què s'activa el defugiment-salvació davant la insuportabilitat del no-res en què ell mateix ingressa gràcies a la meditació de *Ser i temps*. I s'expressa específicament amb l'ansia per a una idea clara del ser, unes ganes, en el fons, d'aferrar alguna cosa, de visionar una idea del ser, i això implica la cerca subtil i inadvertida d'allò impossible si volem experimentar el ser: tenir-ne una certa positivitat. No obstant això, realment no hi ha cap problema de fonamentació. La genuïna fonamentació lluny de la teorització s'expressa en l'aclariment progressiu de la visió que ens va oferint la nostra comprensió preontològica. Aquesta ja és suficient per escometre el guiatge i l'impuls per a l'èxit de l'experiència-qüestió. En suma, el problema rau en la recerca, ja teoritzant, d'una fonamentació estintolada en una futura transparència de la idea de ser en general, la qual cosa indica que s'ha oblidat l'autofonamentació radicada en el pla immanent de la "unitat de comprensió del ser" que és inherent en l'ontologia fonamental.

Per acabar, volem posar de relleu que no té cap intencionalitat negativa aquesta crítica final a l'autoavaluació de Heidegger del seu projecte ontològic. Aquest treball no pretén en cap cas ser un elenc a mode refutador de les incorreccions i errors del filosofar heideggerià respecte al seu objectiu ontològic-fonamental.<sup>579</sup> Sols és l'expressió de la irrupció necessària de la consumació de la nostra experiència-qüestió. Amb això volem transmetre que en absolut retraïem a Heidegger que no s'accontenti amb el resultat ontològic de *Ser i temps*. De fet, a l'inrevés, agraïm al pensador alemany l'aventura ontològica de la qual ens fa partícips per mitjà de *Ser i temps*, puix que aquesta és el bressol del despertar de la nostra experiència-qüestió. Perquè sense cap ombra de dubte, el més valuós del que hem relatat de la nostra experiència-qüestió no és el seu contingut, de fet, d'aquest tipus d'experiència ja n'hi hagut i n'hi haurà molts més. Si potser ha de tenir algun mèrit la nostra incursió ontològica sols dependrà de la mesura en què pugui mantenir amb una mínima vivor allò que respira intensament i misteriosa cada línia de *Ser i temps*: la crida fonda del ser-

---

<sup>579</sup> En efecte, com ja expressava Heidegger: "La filosofia només hi és per ser superada. [...] Però la superació no succeeix per mitjançant la refutació en el sentit de demostrar incorreccions i errors" (Heidegger, M., GA 29/30, pàg. 239).

temps protooriginari.<sup>580</sup> Per raó d'això, ha de quedar ben clar, que malgrat no estem d'acord amb Heidegger que aquest escrit no dona una resposta satisfactòria a la pregunta ontològica, reconeixem que tal insatisfacció, que traspua en varis llocs de *Ser i temps* manifestant-se amb la màxima força al paràgraf final, conté en si potencialment de forma tàcita l'èxit de l'experiència ontològica.<sup>581</sup> Diríem més: és aquesta sensació que tenim com a lectors de l'estranya i paradoxal desatenció a la connexió essencial entre el nostre ser i el ser al llarg de *Ser i temps* coronada amb la insatisfacció final del paràgraf 83, però des d'una prèvia, profunda i guiadora experiència del vincle essencial d'ambdós, el que impulsa al desvetllament de la nostra escolta a aquest bategar ocult i enigmàtic del ser que traspua *Ser i temps*, o sia, que ens condueix a l'èxit del projecte ontològic-fonamental. En aquí, a l'hora d'intentar esbrinar aquesta estranya i paradoxal omissió, arribem a la raó primitiva de la tematització incipient del ser que duu a Heidegger a creure que *Ser i temps* no compleix la meta ontològica-fonamental.

Segons la nostra lectura, tal descuit no obeeix a un error seu, ni a una falla en el seu pensament, sinó al dinamisme del ser.<sup>582</sup> Heidegger doncs, impulsat per la crida del ser estava

---

<sup>580</sup> Creiem que Marzoa expressa la mateixa idea quan subratlla que la grandesa del pensar heideggerià estriba en el fet que reconeix el no-pensat com a tal, o altrament dit, al comparèixer del ser en tant que ocultat-sostret. Així, "aquest no-pensat precisament en l'obra dels grans pensadors, està en la mateixa línia; aquest 'no-pensat' no és quelcom que ara (per exemple Heidegger) es pretengués convertir en pensat, ni tampoc quelcom que potser alguna vegada (per exemple en algun 'abans') s'hagués pensat; el problema és, contràriament, el de com reconèixer allò no-pensat en la seva condició de tal; sols s'està essent capaç de percebre aquest 'no-' quan, en el treball d'interpretació, el 'no-' apareix com la grandesa del pensador interpretat [...]" (Marzoa, F. M., *Heidegger y su tiempo, op. cit.*, pàg. 46).

<sup>581</sup> Com a obra mestra d'una gran filòsof, *Ser i temps* dona moltíssim per a pensar als que la llegeixen. Des del nostre món propi, partint amb força de la nostra història personal podem il·luminar i potenciar des d'un altre carés el missatge heideggerià i així fer brillar més aquesta obra. Precisament, l'experiència vívida pròpia de cada una de les línies de *Ser i temps* ha estat l'ancoratge de la nostra lectura de *Ser i temps*. Una experiència, la nostra, que representa un intent de superació del que diu Heidegger en la seva obra, però és clar no amb el sentit de dir la veritat de l'obra, sinó de procurar entendre millor el que el mateix Heidegger pensava i no li va quedar aclarit. En aquest sentit, el nostre meditar és l'esforç d'intentar pensar de nou el llegat heideggerià el resultat del qual ha estat veure que, a pesar que Heidegger creia que *Ser i temps* no subministrava l'experiència del sentit del ser, sí que realment ho feia. Amb això convenim justament amb allò que el mateix pensador alemany defensava que havia d'aconseguir la filosofia: "[...] dur a entendre un filòsof millor del que ell s'entengué a si mateix" (Heidegger, M., GA 29/30, pàg. 232). De fet, segons Heidegger, el genuí filòsof ha de suscitar tal superació comprensiva amb el seu pensar a aquells que l'intenten comprendre: "Qui no aporti llibertat interior per ser, en qualitat de filòsof, un home tal que del seu ésser formi part haver de ser entès millor del que ell s'entén a si mateix, davant d'ell, malgrat tota l'erudició filosòfica que es vulgui, la filosofia ha passat de llarg" (*ibid.*).

<sup>582</sup> Estem totalment d'acord amb Leyte que *Ser i temps* no es pot entendre com una obra que resulta d'una programació deliberada i prèvia de Heidegger que faculta que tot el que hi succeeix pot ser explicat diacrònicament al llarg dels seus moments importants. Com expressa l'interpret gallec: "Molt més decisivament, 'trajecte' [recordem que Heidegger havia caracteritzat la seva obra com un camí] significa que la pròpia obra sorgeix ja com a tal. No s'elegeix, així doncs, escriure una obra o un camí, com si això obeís a una decisió metodològica [...]" (Leyte, A., *Heidegger, op. cit.*, pàg. 10) [claudàtors de l'autor]. Des d'aquesta perspectiva, nosaltres defensem que la "mobilitat" del ser originàriament determina el camí que fa Heidegger a *Ser i temps* com també el del lector, sense però arrabassar-li la llibertat genuïna d'elecció. Aquesta determinació lliure a la qual està sotmès el pensador alemany, però, no se circumscriu sols a *Ser i temps*, sinó als deus anys de lliçons anteriors de 1919-1927, els quals són fonamentals per a comprendre l'experiència que suposa aquesta magna obra. Aquesta importància de les lliçons anteriors de Friburg (1919-1923) i Marburg (1924-1928) en la gènesi i desenvolupament de *Ser i temps* ha estat accentuat per molts estudiosos (Kisiel, Th., *The genesis of Heidegger's Being and time, op. cit.*, pàg. 3; Leyte, A., *Heidegger, op. cit.*, pàg. 85; Xolocotzi, A., *Fenomenologia de la vida fàctica, op. cit.*, pàgs. 22-26; Adrián, J., *Heidegger y la genealogia..., op. cit.*, pàgs. 34-37; entre d'altres).

determinat de forma lliure a expressar la seva experiència ontològica de manera que provoqués el desvetllament als lectors tot impressionant-los justament a causa d'aquesta dita omisió. La nostra experiència-qüestió neix precisament d'aquesta acció ocultant/desocultant del ser subjacent a *Ser i temps*.

Per tant, malgrat que Heidegger no és conscient de l'èxit del seu projecte ontològic-fonamental, la qual cosa explica que cregui en la necessitat de satisfer-lo posteriorment, sí que ens desvela, i a vegades n'és sabedor (sobretot a la "Introducció"),<sup>583</sup> el pla immanent de la "unitat de comprensió del ser" que és crucial en el desenvolupament exitós de l'experiència-qüestió. Amb la qual cosa estem dient que la investigació fenomenològica de Heidegger ja té en potència la seva pròpia crítica, un exercici de radicalització que és el que ens sembla que representa l'experiència-qüestió que hem efectuat. D'acord amb això, reiterem, si la nostra experiència té un valor, rau en treure a la llum l'autoradicalització crítica que està en potència en l'experiència heideggeriana escrita en el text de *Ser i temps*. Més concretament en treure el vel, existint pròpiament, del ser-temps protooriginari que roman velat, per bé que guaiador, en la incursió ontològica de Heidegger.

En suma, per a nosaltres, l'immens valor de *Ser i temps* és el fet que, sota l'ímpetu ocult de la crida del ser, ens suscita l'experiència-qüestió: l'experiència-resposta a la pregunta pel sentit del ser, això és, la revelació en l'estat de resolució completada del no-res del ser-temps protooriginari des de i en la temporalitat extàtica-horitzontal. En definitiva, ara, diferentment a Heidegger, ens atreviríem a contestar que sí a la pregunta etzibada per l'estranger d'Elea en el pròleg de *Ser i temps*: "¿tenim avui una resposta a la pregunta sobre el que pròpiament volem dir amb la paraula 'ens'?"<sup>584</sup>

---

<sup>583</sup> Per exemple: "[...] l'ontologia fonamental, que està a la base de totes les altres ontologies, ha de ser buscada en l'analítica existenciària del Dasein" (Heidegger, M., GA 2, pàg. 18), o bé, "[...] l'analítica ontològica del Dasein en general constitueix l'ontologia fonamental [...]" (*ibid.*, pàg. 19). Nosaltres, doncs, defensem que el filòsof alemany, estranyament, acaba ometent aquesta unitat íntima entre l'ontologia del Dasein i l'ontologia fonamental (el vincle essencial entre el nostre ser i el ser), que, si bé com ara explícitament llueix, de forma tàcita sempre està actuant en el text de *Ser i temps*.

<sup>584</sup> *Ibid.*, prefaci.

*SER I TEMPS: UNA EXPERIÈNCIA DEL TEMPS  
COM A HORITZÓ COMPRESIU DEL SER*

# V. CONCLUSIONS



## 1.

### *Recapitulació conclusiva*<sup>1</sup>

Per a concloure el nostre treball, tot seguit farem una descripció sintètica a mode recapitulant de la naturalesa de la nostra experiència ontològica amb *Ser i temps* i dels seus aspectes més significatius. Per a fer-la ben intel·ligible farem ús d'un mode d'explicació més sistemàtic i definit, la qual cosa ens allunyarà de la manera d'expressar les nostres idees al ritme de meditació de les tres seccions anteriors. Ara bé, això no vol dir que aquesta conclusió sigui un substitut abreujat de l'exercici meditatiu. Perquè som del parer que només recorrent des de l'inici amb atenció i ordre una a una les meditacions, és possible l'inici, el desenvolupament i consumació de l'experiència de submersió ontològica gràcies a la qual aconseguim l'experiència-resposta a la pregunta pel sentit del ser. Segons això, doncs, la finalitat més important d'aquesta caracterització final de l'experiència-qüestió que tot seguit els presentem és la de ser un estímul per llegir *Ser i temps* des del nostre biaix interpretatiu.

Entrant més en detall, la conclusió està articulada en tres parts per tal de fer més entenedor el conjunt interrelacionat de fenòmens que integren la nostra experiència ontològica. En la primera fem una descripció general de la nostra aventura ontològica amb *Ser i temps* exposant: el perquè de l'èxit de l'empresa ontològica-fonamental heideggeriana, el com del seu desenvolupament a manera d'un exercici ordenat i progressiu de meditacions i, finalment, la presentació de les experiències més rellevants al llarg de les meditacions que ens han conduït exitosament a la resposta ontològica. En la segona part, posem èmfasi en uns aspectes que considerem que són crucials a l'hora de definir la nostra experiència amb *Ser i temps* i, per tant, indispensables en la seva consecució reeixida. Els podem compendiar en una frase: l'experiència ontològica és l'experiència lliure de la filosofia genuïna en què, partint de la nostra comprensió preontològica i en el si d'una crisi existencial, fem un aprofundiment intens a nivell temporal en el nostre ser (i en el ser) guiats-determinats pel llenguatge del ser, la qual cosa ens condueix a la visió-revelació del ser en la llibertat de l'existència pròpia. D'acord amb això, explicitem varis trets del nostre esforç ontològic: a) és el filosofar genuí en què es veu-revela el ser; b) requereix i es duu a terme, partint de la comprensió preontològica, en l'anàlisi a fons del nostre ser, i solidàriament, del ser; c) ens condueix a l'existència pròpia sumits en una crisi existencial; d) es duu a terme en llibertat i ens fa ser més lliures; e) està guiat-determinat pel llenguatge del ser; f)

---

<sup>1</sup> En aquesta conclusió amb intenció recapitulant no emprarem ni cites de Heidegger ni d'intèrprets per tal de justificar les idees que hi exposem. Això per dues raons: una, les cites ja han estat usades en el cos del treball a l'hora de justificar a manera de meditació el que ara recapitem, de forma que si poséssim cites no fariem res més que repetir-nos; dues: creiem que en la conclusió han de lluir, més que més, les nostres conviccions resultants de l'esforç fenomenològic en diàleg amb *Ser i temps*.

essencialment, és una experiència en el i del temps. Finalment, en la darrera part volem breument donar fi al nostre escrit justificant l'immens valor ontològic que ens sembla que té *Ser i temps*.

## 1.1

### L'èxit de l'ontologia de *Ser i temps*: la “unitat de comprensió del ser”

La convicció principal que hem defensat en la nostra tesi és que, en base a la mateixa experiència que ens ha subministrat la lectura de *Ser i temps* amb sintonia i suport de la interpretació ontològica de Felipe Martínez Marzoa i Arturo Leyte, Heidegger satisfà el seu propòsit d'elaborar la pregunta pel sentit del ser a través d'interpretar el temps com a horitzó de possibilitat de tota comprensió del ser. Per tant, sostenim que l'ontologia de *Ser i temps* no és sols ontologia del *Dasein*, sinó ontologia fonamental realitzada exitosament a través de l'efectuació d'aquella.

D'acord amb la nostra experiència, el fenomen clau que possibilita i garanteix l'èxit del propòsit ontològic-fonamental de *Ser i temps*, és el que hem anomenat el pla immanent de la “unitat de comprensió del ser”. Amb aquesta expressió ens referim essencialment a la manifestació del ser com a àmbit del ser subjacent que som i que fa possible i intel·ligible tota experiència humana. És una dimensió unitària però alhora amb diferències internes a la qual estem lligats essencialment de mode comprensiu, de manera que forma part de la nostra constitució de ser la comprensió del nostre ser des de una comprensió ja prèvia i determinant del ser. Tal diferenciació interna d'aquest àmbit que ens defineix essencialment s'expressa en la denominada “diferència ontològica”: la distinció entre el ser i l'ens. Ara bé, és una diferenciació especial allunyada dels paràmetres lògics pel fet que resulta del mateix esdevenir del ser, per la qual cosa l'ens es diferencia del ser per bé que essencialment és ser. En aquest sentit, justament nosaltres som ens especials, a diferència dels altres ens, per raó que som manifestació oberta comprensivament al ser, o sia, capaços de fer transparent la diferència ontològica inherent al dinamisme del ser i que constitueix de forma especial el nostre ser.

El ser, com a expressió essencial de la “unitat de comprensió del ser”, està present de forma oculta en les línies escrites per Heidegger a *Ser i temps* guiant i determinant l'origen, el desplegament i la consumació de la nostra experiència ontològica. Per això, podem dir que, en el fons, el camí de la nostra aventura ontològica és el camí de l'autoconeixement del ser a través de la seva automanifestació com a ens, *Dasein*, que llegeix i medita *Ser i temps*.

Ara bé, creiem que la mateixa experiència de la “unitat de comprensió del ser” dilucida més el que se'ns mostra realment en l'acompliment de l'objectiu ontològic-fonamental. Així,

radicalitzem la lectura de Marzoa i Leyte, ja que tot i estem d'acord que és en l'experiència del sentit del ser que es respon a la pregunta ontològica, estem convençuts que aquella no s'esgota en la captura experimental del sentit del ser, sinó en quelcom que des de i en aquest es revela com allò que li és essencial: el no-res originari del ser. La raó d'això és que des de l'inici, el prefaci i la "Introducció" de *Ser i temps*, evidenciem de forma preliminar, en virtut de l'experiència general de la unitat del nostre ser-ser ("unitat de comprensió del ser"), que el ser és temps protooriginari i la font originària de la unitat i diferenciació interna del temps originari (unió del nostre ser comprensiu del nostre ser i del ser amb el sentit del ser o horitzó comprensiu del ser, o dit altrament, des del fons temporal: lligam temporalitat-temporareïtat). En aquest sentit, d'acord amb la nostra experiència, l'ontologia fonamental reïx quan cap al final de *Ser i temps* es revela gradualment el no-res del ser-temps protooriginari des de i en el temps originari a través de l'aprofundiment clarificador de la comprensió del nostre ser i del ser.

Nosaltres hem denominat "experiència-qüestió" a l'elaboració de la pregunta pel sentit del ser. D'una banda, per raó que el ser, el fitó de tal preguntar, no és un objecte-ens aprehensible com fem habitualment a través d'una raonament a mode representatiu de caire lògic-formal, sinó que reclama, d'acord amb la seva naturalesa transcendent, el desvetllament d'una experiència comprensiva molt diferent nascuda d'una lectura molt atenta i immersa al tàcit pla immanent de la "unitat de comprensió del ser" que reverbera *Ser i temps*. D'altra banda, semblant especial experiència té un intens caràcter qüestionador perquè ateny, amb vista a fer aparent el ser, enterament el nostre ser. En suma, l'"experiència-qüestió" vol denotar l'experiència purament fenomenològica, lluny de la psicològica de tipus representatiu i objectivant, que ens permet, qüestionant a fons, o sia, explorant la foscor de la nostra comprensió del ser, veure l'oblidat àmbit no-temàtic del no-res del ser.

A la resposta satisfactòria a la pregunta pel sentit del ser l'hem designat "experiència-resposta". Perquè, com ja hem dit, estem convençuts que Heidegger a *Ser i temps* ens suscita una resposta a la qüestió del ser. I de cap manera tal contestació és una conclusió final que estrictament resulti lògicament del que ha argumentat anteriorment, sinó una experiència que s'ha anat gestant inicialment, des de la base i l'ímpetu del sòcol de la "unitat de comprensió del ser", i que acaba consumant-se al final en la revelació-manifestació del ser des de i en el sentit del ser-horitzó comprensiu del ser manifestat com a temporalitat extàtica-horitzontal.

A conseqüència d'això, la nostra experiència ens certifica que no tenen fonament les crítiques al fracàs ontològic de *Ser i temps*, això és, que creiem que no és encertada la defensa que Heidegger no pot dur a terme satisfactòriament la seva proposada ontologia fonamental. Ultra això, ens permet tenir coneixement del perquè d'aquesta incomprensió de *Ser i temps*. Hem arribat a la conclusió que la raó de fons d'aquest descontentament estriba en una lectura

inadequada d'aquesta magna obra: una interpretació lògica que negligeix l'exigència d'experiència fenomenològica-hermenèutica.

Amb aquesta lectura hiperreflexiva i objectivant, irrespectuosa a la dinàmica no-lògica de l'experiència-qüestió, s'omet el pla immanent de la "unitat de comprensió del ser". Sols, en la ceguesa de l'obsessió lògica-representativa, interessa la recerca ansiosa d'una fonamentació lògica a l'ontologia fonamental, l'èxit de la qual és impossible, ja que tal fonamentació no existeix. Certament, es pensa la "diferència ontològica" des de la fèrria lògica, però així no és experimentada, de manera que no s'activa el procés comprensiu ontològic. El resultat d'aquesta falta de visió fenomenològica és el que precisament basteix dos dels arguments principals amb els quals es decreta el fracàs ontològic-fonamental de *Ser i temps*. Un, que sosté que Heidegger sols fa i suscita una ontologia del *Dasein*, ja que des de i en el nostre ser ens és impossible d'accedir al ser, ja que o bé el ser seria englobat en el nostre ser i seria doncs el nostre ser, o bé, que el ser essent independent al nostre ser seria inassolible des del nostre ser. Dos, que l'argumentació ontològica cau en una circularitat viciosa, atès que com que ja des de l'inici de l'experiència ontològica comprenem el ser des de i en el nostre ser, aleshores l'ontologia fonamental, el coneixement ontològic derivat del procés gradual d'experiència del ser a partir d'aquesta comprensió, no seria res més que una mera repetició del que ja coneixíem a l'inici.

A aquestes dues acusacions, des de la visió fenomenològica exercitada en la immersió gradual en la "unitat de comprensió del ser" que proporciona *Ser i temps*, tenim una resposta molt cara. Per un costat, no estem "enclaustrats en el nostre ser", més aviat al contrari, en tant que existim estem oberts comprensivament al ser; i a més a més, en virtut de la unitat amb diferència interna entre el nostre ser i el ser, el ser ens defineix essencialment essent més originari i així guardant independència respecte el nostre ser: ser-temps protooriginari. Per l'altre, la circularitat viciosa no existeix, puix que no iniciem l'experiència-qüestió, com qui diu, des de l'exterior del ser, sinó que ja des de sempre el comprenem en tant que som. El que succeeix és que, primerament, en la nostra vida quotidiana indiferent a la qüestió ontològica, la nostra comprensió del ser és tèrbola, de manera que l'inici del preguntar ontològic arrenca d'aquesta i consisteix en un aclariment de la mateixa fosca comprensió del ser que ja tenim al començ. Així que, el coneixement ontològic que arribem a tenir a resultes de l'aclariment no és ni molt menys el mateix que el de l'inici.

### 1.1.1

#### Exercicis de meditació

Som de la convicció que *Ser i temps* no és el típic tractat filosòfic compost d'arguments ben travats lògicament la reflexió atenta dels quals ens han de conduir a obtenir l'anhelada conclusió final. Si se'l concep així, naturalment, ens instal·lem en la indistinció ontològica tot ometent la "unitat de comprensió del ser" i se'ns oculta totalment la resposta ontològica que persegueix el text heideggerià. Segons això, lluny de ser una conclusió a l'estil lògic-formal, la resposta a la pregunta pel sentit del ser és una experiència-resposta que s'ha d'aconseguir a través d'un exercici rigorós i ordenat de meditacions. Com que el ser, en tant que no és ens però n'és l'essència d'aquest, és el no-res originari, és impossible de capturar-lo de forma representativa posseint-lo temàticament. Sols podem accedir a ell en una entrenada experiència transcendent d'estil fenomenològic, tot anant més enllà del conèixer objectivant que domina en la forma habitual de conèixer del nostre viure atent als ens.

Així, si *Ser i temps*, té èxit ontològicament, és perquè, en el fons, nosaltres l'hem llegit i viscut com una "gran" meditació el contingut de la qual suscita una experiència de tipus ontològica: l'experiència-qüestió i la seva consegüent experiència-resposta. Tanmateix, emfasitzem que no és correcte d'equiparar aquesta experiència ontològica a una espècie d'il·luminació o coses per l'estil. Més aviat, la temptativa ontològica requereix, des de l'inici fins al final de l'obra, una lectura laboriosa, silenciosa i concentrada, i en conseqüència, la dedicació del temps necessari de meditació que el mateix fenomen (el ser) ens exhorti-demani per tal que se'ns pugui desvelar òptimament i no s'alteri inconvenientment el nostre camí meditatiu.

D'acord amb el compàs de la nostra vivència ontològica, hem estructurat aquesta "gran" meditació de *Ser i temps* en un sistema articulat de nivells de meditació entreteixits i jerarquitats. Considerem que l'armadura de *Ser i temps* està conformada per tres etapes de meditació el contingut de les quals mantenen un continuïtat circular hermenèutica: les meditacions elementals, les de desenvolupament, i a la fi, les de consumació. Al seu torn, les dues darreres etapes estan trenades per algunes experiències fonamentals que resulten d'un seguit d'experiències-fase. Finalment, els elements mínims i bàsics són les meditacions individuals. Segons això, l'experiència-qüestió es consuma quan s'han considerat intensament amb connexió a mode circular les tres grans etapes, o sia, quan s'arriba al final de les meditacions de consumació des de i en les meditacions de desenvolupament guiades-dirigides des de l'inici pel guanyat en les meditacions elementals. Es palès, doncs, per a la viabilitat del camí ontològic, la importància de ser molt sensible a la continuïtat integradora-evolutiva que mantenen les meditacions entre si. És a dir: tota meditació enclou aprofundint el que s'ha meditat anteriorment i es duu a terme des de

i en el meditat anteriorment. Aquesta il·lació profunda descansa en la mateixa naturalesa de l'afany ontològic de *Ser i temps*. Atès el caràcter ontològic de les meditacions, i això vol dir pel fet que el ser, allò que ens defineix en tant que som, és el nostre “tema”, des del començ ja estem experimentant el que al final hem d'arribar a experimentar. Amb això, naturalment, no caiem en un cercle viciós, ja que l'experiència immediata i habitual del ser amb la qual d'antuvi abordem l'experiència-qüestió és tèrbola-fosca, de manera que del que es tracta és que recorrent circularment aquesta connexió íntima amb el ser que roman ja essencialment en la nostra comprensió del ser, anem aclarint gradualment la nostra tosca experiència inicial del ser.

### 1.1.2

#### El camí meditatiu i les experiències significatives

Segons la nostra interpretació, al llarg d'aquestes tres etapes meditatives el text heideggerià ens suscita una sèrie d'experiències fonamentals que són els esglaons determinants per pervenir a l'experiència-resposta. Això no vol dir que no se'n facin d'altres, no obstant, per raó de la seva menor transcendència estan en una relació de dependència i contribueixen a l'assoliment de les fonamentals. En relació a aquestes, a les meditacions elementals experimentem el pla immanent de la “unitat de comprensió del ser”; en les meditacions de desenvolupament atenyem l'experiència del ser-en-el-món quotidià i la de la cura; mentre que a les meditacions de consumació fem l'experiència del si-mateix des de i en l'estat de resolució-avançador i, finalment, ens internem en la temporalitat i la historicitat. A l'últim també cal que prestem atenció a la nostra meditació final de radicalització fenomenològica que ens reporta la darrera experiència fonamental: l'experiència circular i d'avaluació final. En aquesta, fruit del que resulta majorment del desvelat en les meditacions de consumació, s'esdevé el coronament de l'aconseguint de l'experiència-resposta.

En primer lloc, les **meditacions elementals** són crucials per tres motius bàsics. Primer: ja des del començ, ens desvetllen la nostra inquietud per a preguntar pel sentit del ser. Segon: ens obren a l'experiència del pla immanent de la “unitat de comprensió del ser”. Tercer: ens ofereixen una experiència de caire general i introductòria de la totalitat de l'experiència ontològica en què de forma dèbil tenim contacte introductori amb tots els fenòmens ontològics que més tard experimentarem més intensament i que ens immergeixen més en el camí ontològic pròxim. Realment, ja des de les primeres línies del prefaci de *Ser i temps* ressona la crida del ser, el qual ens empeny de forma oculta al desconcert davant la nostra omesa confusió ontològica habitual. Ens adonem, perplexos, que la nostra comprensió corrent-vaga, l'habitual en la nostra vida quotidiana, és indiferent a la diferència ontològica. No interpretem el ser d'acord tal i com és,

sinó l'ocultem equiparant-lo a un ens, a allò que justament rep la seva essència del ser. El resultat d'això és la sensació d'una necessitat intensa d'involucrar-nos en l'elaboració de la pregunta pel sentit del ser, o sia, d'una immersió en el camí de desenvolupament de l'experiència-qüestió. Tal necessitat, doncs, no és voluntària, no és fruit d'una decisió conscient prèvia a càrrec nostre, tot i que el nostre voler no hi va a contracorrent, sinó d'una anhel que irromp des del dedins del nostre ser determinat pel ser. En suma, les primeres ratlles de Heidegger, fent-nos sentir la necessitat d'aventurar-nos a aclarir la confusa comprensió del ser, i això amb la certesa que no en som la causa originària perquè estem volent moguts des d'un voler més profund, ens sumeixen ja en el camí que ha de conduir cap a l'acompliment de l'objectiu ontològic-fonamental.

Aquesta inicial immersió en l'experiència ontològica ens obre i ens ancora, al llarg del meditar que abraça la "Introducció" de *Ser i temps*, cada cop més profundament al pla immanent de la "unitat de comprensió del ser". Aquest, com a àmbit que unifica amb diferències internes el nostre ser i el ser, té una importància extrema per a fer efectiva la consecució del propòsit ontològic-fonamental heideggerià. Ens encerteix del fet que l'analítica del nostre ser alhora ens dona accés revelador al ser, o dit més tècnicament, tenim la seguretat que l'ontologia fonamental es realitza a través de l'ontologia del *Dasein*. Alhora, amb la incursió en la "unitat de comprensió del ser" es concreta un xic més la perplexitat respecte la nostra omissió de la diferència ontològica. Ens queda clar que el ser no és un ens, tot i ser-ne la seva essència, i per tant, que és una dimensió de no-res originària, prèvia i essencial a l'ens. Un no-res, emperò, que també ho som nosaltres, per bé que a nivell originari és el ser: el no-res originari del ser.

Finalment, no podem ometre que al llarg d'aquesta etapa elemental, de forma superficial, tot i que tenint un ressò preparatori significatiu per al futur meditatiu, Heidegger ens caracteritza en general els aspectes característics cabdals de l'experiència ontològica a desenrotllar: el seu caràcter històric, fenomenològic-hermenèutic, singularitzant, transcendent i temporal.

La historicitat de l'experiència ontològica té les seves arrels en l'esdevenir històric que la impregna i la trama, i a la necessitat des d'ella d'assumir-lo. A aquesta assumpció de caràcter apropiador de la història del preguntar ontològic Heidegger en diu la "destrucció" de la història de l'ontologia. Implica que assumim explícitament tot el coneixement obvi, superficial i no-originari de la tradició metafísica (les ontologies tradicionals) que ocasiona la nostra incomprensió ontològica: la indiferència a la diferència ontològica. I això, en virtut que aquesta tradició està heretada-impregnada en la nostra habitual comprensió immediata del que ens envolta i de nosaltres. Això exigeix que fem transparent històricament el nostre ser a fi d'apropriar-nos-el i descobrir-hi la comprensió originària diàfana al nostre ser i al ser sensible a la diferència ontològica.

El seu caràcter fenomenològic es deu al fet que no és una experiència reflexiva en què, delimitant-lo a manera formal-lògica, es conceptualitzi el ser i se'l desfiguri convertint-lo en un ens. Tot desplegant el que en potència roman en l'esforç fenomenològic husserlià, es tracta d'exercitar la pura visió fenomenològica: un acte intuïtiu en què, de forma no-representativa, sense cap residu d'activitat reflexiva i anant més enllà de la consciència, accedim de forma transparent a l'àmbit inaparent del ser. És en aquesta intensificació de l'intuir, del "mirar" fenomenològic, que es desplega la metodologia de l'experiència-qüestió, en la qual, en comptes de capturar productivament a mode delimitador el fenomen, o sia, el ser, deixem que se'ns desveli des de i en ell mateix. D'aquí que tal veure sigui una "retroactiva irradiació ontològica": una revelació-il·luminació del ser. Ha de quedar clar, no obstant, que tal visió no la fem des de fora, com si fóssim espectadors externs al ser que hem de veure, sinó partint ja d'una comprensió tèrbola del ser: la de la comprensió corrent-vaga de la nostra quotidianitat en tant que expressió de la connexió prèvia i originària del nostre ser i el ser fundada en el fet que som en la immanència oculta de la "unitat de comprensió del ser".

Aquesta manifestació irradiant-reveladora del ser és, emperò, el mateix llenguatge del ser; altrament dit, és l'autoexpressió del ser en forma de veu essencial: la crida del ser. De manera que inicialment ja se'ns dona a conèixer a tall proemial que l'intuir subjacent essencial en el desencadenament l'experiència ontològica és una recepció peculiar en forma d'escolta de la manifestació-crida del ser. A resultes d'això, ens encertim més de la nostra primera i xocant impressió causada pel prefaci que la nostra necessitat de preguntar pel ser està determinada ocultament per la veu del ser mateix que traspua en les línies de *Ser i temps*. Ara bé, Heidegger accentua, atès que és nuclear tant en la intel·ligibilitat com el desenrotllament de l'ontologia fonamental, que l'experiència, a part de fenomenològica, és una hermenèutica tant inherent com dirigida al nostre ser. Efectivament, la visió-escolta fenomenològica amatent a la crida del ser és l'esdevenir de la nostra mateixa manera de ser autocomprensiva i apunta al seu ser, i amb això, al ser. Conseqüentment, el ser es manifesta-crida irrompent en el si de la nostre ser comprensiu. Amb això ens queda clar, ja de primeres, que el desenvolupament de la nostra experiència implicarà centrar l'atenció en el nostre ser, i en especial, en la nostra comprensió del ser, a fi de que s'hi pugui revelar-mostrar tot cridant-nos el ser. La corroboració d'aquesta experiència la tenim ja altre cop amb la immersió sobtada en l'experiència-qüestió que justament ens ha portat a accedir a aquesta experiència caracteritzant de la mateixa experiència: la crida del ser s'ha realitzat en el si de la nostra comprensió corrent-vaga del ser tot indicant-nos la seva foscor i la necessitat d'esclarir-la.

Heidegger també ens informa que l'esclariment gradual de la comprensió fosca del ser comporta alhora l'aconseguitment de la nostra singularitat: la nostra forma pròpia de ser



expressada en un estil de vida concret. Aquesta transformació-apropiació de la nostra existència és, per a nosaltres, un aspecte clau de l'experiència-qüestió, que harmonitza amb la interpretació de *Ser i temps* de Jesús Adrián Escudero des de l'òptica de la tradició de la cura de si. Aquest procés de singularització apropiant del nostre ser a la qual ens mena el text de Heidegger requereix que experimentem progressivament la transcendència del no-res del ser que ens en essència ens defineix. Fent això, gradualment recuperem la nostra capacitat d'elegir, tot assumint i apropiant-nos de forma creativa el que som i hem viscut: existint cada cop més pròpiament. Tal procés de singularització germina en aquestes meditacions, però serà aprofundit en el desenvolupament de l'anàlisi existencial de les properes meditacions de desenvolupament i consumació. Això a través de la intensificació del trànsit progressiu de la nostra forma de ser comprensiva-interpretativa impròpia de la quotidianitat a la forma de ser comprensiva-interpretativa originària associada a una forma de ser pròpia, amb la qual cosa arribarem a canviar la nostra forma de pensar i estil de vida. Amb tot, d'una banda, és menester tenir en compte que aquesta radical individuació no es pot confondre amb una individualització psíquica de tipus òntica, ja que es tracta de l'àmbit del ser al qual pertanyem i ens és propi. En efecte, no ens delimitem més intensament com a esfera interna (subjecte) respecte a un exterior, sinó més aviat ens apropiem del ser que és nostre. D'altra banda, l'estil de vida concret fruit d'aquesta singularització ontològica no ens el suggereix ni prescriu *Ser i temps*. Més aviat és sols a mesura que avança la meditació que, com qui diu, van prenent forma en la nostre viure de cada dia les indicacions formals de Heidegger, de manera que gradualment es va posant en joc de forma concreta la nostra, i solament nostra, manera de viure pròpia

Finalment, i de gran rellevància, Heidegger ens expressa en aquestes meditacions elementals que l'experiència-qüestió és, en el fons, una experiència del temps. O, dit més exactament, és l'accés al temps com a horitzó comprensiu del ser. Això vol dir que no es tracta del temps cronològic que manegem habitualment en referència a la nostra activitat quotidiana relativa als ens, sinó d'un més fonamental i originari lligat al ser: el temps del ser. En termes generals, el pensador alemany ens diu que el desenvolupament de l'experiència ontològica reclama aprofundir en el nostre ser per veure-hi el temps que l'integra originàriament, la temporalitat (el sentit del nostre ser), i des de i en aquesta accedir a la interpretació del temps del ser, la temporeïtat (el sentit del ser) on es consumaria l'experiència ontològica de *Ser i temps*. Ara bé, d'acord amb la nostra lectura, i en base al que hem guanyat amb el vist en la "unitat de comprensió del ser", entenem que es desprèn del text heideggerià que la temporalitat originària s'identifica com la unitat entre la temporalitat com a expressió originària del nostre ser i la temporeïtat com a expressió del temps del ser, del sentit del ser o horitzó comprensiu del ser. O sia: el temps originari comprèn la fusió entre el sentit del nostre ser i el sentit del ser, de forma

que en el fondo del nostre ser es troba l'horitzó comprensiu del ser. Això implica, ja d'entrada, que en la nostra temporalitat s'obre la temporeïtat/sentit del ser. Nogensmenys, ja des del mateix prefaci i assentant-se en el decurs de la "Introducció", experimentem a partir del text heideggerià, que, de fet, l'experiència-qüestió no es realitza en experimentar a fons el temps originari, i per tant "travessant" a fons el nostre ser, en l'aturament en la temporeïtat/horitzó comprensiu del ser. Diferentment, en tant que l'experiència és purament ontològica, el que experimentem és des de i en el temps originari la revelació del ser tal i com és en el seu caràcter diferencial de no-res originari, que, en coherència amb el fet que és essència del temps originari l'hem denominat "temps protooriginari". Dit altrament, entenem que l'èxit de l'experiència ontològica de *Ser i temps*, certament, radica en una interpretació del temps com a horitzó de comprensió del ser (el temps originari), no obstant, en la qual accedim al desvelament el no-res del ser-temps protooriginari.

En les **meditacions de desenvolupament** comencem pròpiament la primera part de l'"analítica existenciària". A través d'ella, amb el centre d'atenció en la nostra existència impròpia, anirem gradualment aprofundim en el coneixement del nostre ser quotidià i així intensificant l'experiència del sentit del ser. En general, el que fem és evidenciar progressivament, tot transparentant més el desconcertant albirament de la nostra confusió ontològica de l'inici i alhora incrementant-se cada cop més la nostra crisi vital, que la nostra vida quotidiana és una existència impròpia perquè la nostra comprensió del nostre ser i del ser està confusa ontològicament. Alhora sentim la necessitat d'esclarir tal comprensió impròpia, adonant-nos, d'una banda, que sols és pot fer recorrent el procés de desenvolupament de l'experiència-qüestió i, de l'altra, que el camí per a això és comprendre'ns pròpiament per poder actuar d'acord amb tal comprensió tot existint pròpiament. Així doncs, la meta general d'aquest tram meditatiu consisteix en inspeccionar a fons el nostre ser, fent el màxim de transparent la inconsciència de la diferència ontològica entrevista inicialment, i degut a això sumir-nos en un malestar vital respecte la nostra habitual manera d'existir alienada i indiferent al comprendre propi del nostre ser i del ser. Tal incomoditat doncs, ja expressa l'experiència subtil de l'existència oculta d'un ser propi; del coneixement intern i amagat que existeix en el nostre dedins una tendència de ser apropiant.

Així, aquest descobriment-aclariment ens mou amb molta força a seguir amb l'afany de respondre a la pregunta pel sentit del ser, tot aprofundint de forma esclaridora en la possibilitat pròpia de ser sepultada en la nostra mateixa fosca comprensió del ser. Aquest estat-actitud susdit l'aconseguim, parlant més concretament, a través de dos grans passos (experiències fonamentals). El primer és l'aprehensió del fenomen del ser-en-el-món quotidià en la seva unitat, que ens obre nuament de forma concreta a la nostra forma d'existència impròpia: la caiguda de l'un. I el segon,

l'accés al nostre ser com a cura en què ens submergim més fonament en el nostre ser quotidià, i amb això a l'essencial de l'existir impròpi i, a la vegada, a l'indret del nostre ser en el qual podrem començar a fer via en la comprensió de la nostra existència pròpia al començ de les properes meditacions de consumació.

A nivell significatiu, la consecució de la visió de ser-en-el-món quotidià la realitzem a través de l'experiència de l'un quotidià i, després, amb el desenvolupament de l'anàlisi existenciària dels existenciaris. Primerament, doncs, capim que l'un és el qui de la forma de ser impròpia en què no som nosaltres-mateixos i domina en la realització de la nostra vida quotidianitat. Patentitzem que d'habitud vivim en la dimensió pública de l'un, la qual determina la comprensió impròpia que tenim del nostre ser i del ser. Ella ens manté en la impropietat de ser confusa ontològicament que està alimentada i moguda pels prejudicis "públics" amarats d'oculta ontologia tradicional. Això el que ens impedeix de veure clar la necessitat absoluta de preguntar-nos pel sentit del ser. Alhora també ens adonem que el pas de la forma de ser impròpia a la pròpia requereix justament que des de l'aprofundiment de l'un que som assumim expressament el nostre fons propi. Finalment, en l'experiència existenciària unitària, accedim a la unitat essencial que connecta i aplega els existenciaris, per la qual cosa atenyem la unitat i mobilitat de la forma de ser impròpia en què som l'un: la caiguda. Tenim l'experiència autocrítica de la caiguda de l'un, essent plenament diàfans a la nostra impropietat de ser. No ens podem sostreure ja al flagrant oblit del ser que implica l'absorció en els ens amb els quals en ocupem en la immersió de forma curiosa, dispersa i ambigua en la inclinació comprensiva impròpia de l'enraonia.

Però no n'hi ha prou amb aquesta primera experiència, tot seguit ens és necessari aprofundir més en l'aclariment ontològic de la nostra quotidianitat. Per això Heidegger ens encamina a fer visible fenomènicament amb més nitidesa la totalitat-unitat del ser-en-el-món tenint com a fil conductor la mobilitat característica de la caiguda que hem experimentat. Des d'aquesta situació crítica i dura d'acarament net davant la nostra impropietat de ser en què ens adonem amb més claredat que mai que som impropis, irromp l'angoixa que ens submergeix en el fondo de la caiguda. Allí se'ns revela el nostre ser com a cura i hi entreveiem el nostre ser propi. Constatem, llavors, com l'existència impròpia és la via d'esclariment gradual de la propietat del nostre ser. El nostre ser, llavors, en tant que la cura ens compareix com a no-res del ser-en-el-món, se'ns presenta com a no-res. De forma general, veiem que la nostra existència quotidiana, la de l'un-mateix, es funda en la cura impròpia, però que hi ha una altra tipus d'existència, la pròpia del si-mateix que s'articula en la cura pròpia, i és la que cada cop tenim més clar que és el rumb que hem de seguir a fi d'encaminar degudament l'experiència ontològica.

A més, anant més a fons de la cura, advertim que la cura, i això vol dir el nostre ser, és expressió del ser. Així que verifiquem que l'experiència-qüestió és desplega permanentment des

de i en el vincle essencial entre el nostre ser i el ser, essent una fusió de l'ontologia del *Dasein* i la fonamental. Això explica que, sens dubte, l'ontologia del nostre ser no pretengui explicar sols què és l'home, sinó desplegar una ontologia fonamental. I, coherentment, que l'experiència originària del nostre ser, de la qual la cura n'és un pas important, ens potencia l'experiència del sentit del ser. Des de la visió de la cura, en la clarificació de la diferència ontològica, ens adonem que l'experiència ontològica que fem se situa al marge de la dicotomia entre idealisme i realisme. Comprenem que, en veritat, la realitat, en comptes de ser independent de nosaltres, idea que és el producte del biaix erroni quotidià, deriva i és relativa al nostre ser, i en el fons, a l'esdevenir del ser, o sia, que la realitat intramundana arrelada en el món que i en què som en tant que ser-en-el-món és, en el fons, una manifestació del ser.

A la llum de la cura, també, se'ns clarifica la relació necessària entre el ser i la veritat des de i en la nostra comprensió del ser. La veritat se'ns mostra, no com una concordança entre el conèixer i l'objecte, d'allò psíquic i físic, o de continguts de consciència, sinó com essent el nostre mateix comportament vertader-descobridor del ser dels ens. És doncs la cura pròpia fundada en l'estat d'obertura del món en què s'hi comprèn l'obertura del ser, la que connecta el nostre ser amb el ser, i per tant, la nostra connexió amb el ser en el qual som en tant que *Dasein* i que fa que tot sigui el que és. Així doncs, aprofundint en la veritat originària anem a parar a l'obertura del món o del ser, i amb això tornem a experimentar a mode circular hermenèutic el pla d'immanència de la "unitat de comprensió del ser": la veritat fenomenològica originària en què estan vinculats el nostre ser i el ser sota la determinació del ser i que possibilita i garanteix l'èxit de l'experiència-qüestió. En fi, comprenem que estem fonamentats en darrer terme per l'estat d'obertura, i amb això ja estem pressuposant l'existència de la veritat, de la veritat de la nostra existència que a nivell preontològic i guidor ja tenim a priori en la idea formal d'existència, l'haver-de-ser i *ser-sempre-meu*, i que és la base del desencadenament d'una experiència ontològica com la que ens planteja *Ser i temps*.

Finalment, en les **meditacions de consumació** despleguem la segona part de l'analítica existenciària on acomplim, per fi, el propòsit ontològic-fonamental de *Ser i temps*. Altrament dit a mode molt general: des de l'aconseguint de l'estat de resolució pel qual som si-mateix experimentem la temporalitat extàtica-horitzontal en el fons de la nostra temporalitat des de i en el qual se'ns revela intensament el no-res del ser-temps protooriginari.

D'entrada, el pensador alemany ens fa adonar que amb la cura no hem abastat originàriament el nostre ser. Li falta radicalitat a la nostra interpretació perquè, en la mesura que hem apuntat contínuament al nostre existir improp, no hem examinat l'existència pròpia i l'enteresa del nostre ser. En conseqüència, és menester de centrar-nos a examinar la nostra existència pròpia, tot aprofundint la impròpia, a fi de existir pròpiament.

El camí per arribar a l'existència pròpia de l'estat de resolució, i d'aquí a fer transparent el nostre si-mateix, reclama experimentar ontològicament la mort. Per a això, Heidegger ens empeny, tot deixant de banda la visió habitual-òntica de la mort, a aprehendre el concepte ontològic de la mort: el poder-ser propi de ser-vers-la-mort. Això gràcies, primer, a una anàlisi ontològica del que significa la nostra mort, la qual comporta delimitar la inspecció de la mort d'altres tipus d'investigacions, juntament amb l'ús de la informació que indirectament ens proporciona la indagació de l'encoberta mort existenciària en el nostre comportament quotidià. Aleshores podem transparentar la mort pròpia, el ser-vers-la-mort, com allò davant del qual fugim en la nostra existència més concreta, la impròpia de la quotidianitat. Més concretament, ens adonem que la mort és pura possibilitat de ser, incomprendible des de l'òptica d'una possibilitat de ser realitzable/efectuable, i per tant totalment impregnada d'impossibilitat. Segons això, veiem que la mort ontològica, el mode propi de comportar-nos en relació a la mort no consistirà en la realització efectiva del poder-ser de la mort, sinó d'una actitud d'avançament a la possibilitat de la mort. Un cop fet això faltirà fer visible ònticament la possibilitat ontològica del mode propi de ser-vers-la-mort, per la qual cosa primerament faltirà caracteritzar ontològicament el fenomen que justament ens ha de conduir a testimoniar des del nostre ser el poder-ser òntic propi del ser-vers-la-mort: la consciència.

La consciència, a diferència de l'habitual concepció de biaix moral, el pensador alemany ens porta a experimentar-la com a crida silenciosa del nostre ser, del nostre si-mateix angoixat a ell mateix, tot ometent l'un. I el que dona a comprendre la crida de la consciència és la nostra culpabilitat constitutiva: el ser-culpable. Aquesta culpabilitat, però, Heidegger ens encamina a que l'entenguem ontològicament com a ser-fonament d'una nihilitat. Lluny de connotacions morals se'ns fa comprensible que som culpables perquè no tenim un poder complet sobre el nostre ser. Ja ens trobem, per dir-ho així, fonamentats pel passat que tenim, sigui pel context espacial i cultural en què hem nascut, els pares que tenim, les característiques físiques o psicològiques amb les quals estem dotats, per la cosmovisió de qual partim... En aquest sentit no ens creem a nosaltres mateixos, ja ho estem, per la qual cosa restem condicionats i moguts per causes que escapen al nostre control. El ser-fonament, doncs, en tant que és d'una nihilitat, enclou una mena de negativitat en la nostra fonamentació. D'aquí que la culpa sigui el deute de ser, el no ser, del qual no som amos i que conforma el passat que arrosseguem i som, el qual és el punt de partença del desplegament de la nostra existència futura i del qual en som responsables no des d'una òptica moral sinó tocant al fet que l'hem de fer nostre el que ja som. No obstant això, amb el significat ontològic de culpa no n'hi ha prou per tal que siguem capaços de fer-nos una idea completa sobre el comprès en la crida. Perquè allò cabdal és que la crida de la consciència, o sia, la crida de l'estranyesa del si-mateix, ens condueix no sols a comprendre teòricament la nostra originària

culpabilitat, sinó a assumir-la. A trets generals, del que es tracta és que acceptem amb completesa que som un ser-llançat i un projecte essencialment negatiu.

Aquesta assumpció, emperò, no té res a veure amb un sentiment o emoció, més aviat, és una apropiació responsabilitzant i alliberadora de la culpabilitat que som gràcies a l'elecció del voler-tenir-consciència. Aquesta assumpció implica la nostra elecció lliure, l'“elegir elecció”: una elecció originària en què recuperem l'elecció. Ja que el que impedeix l'elecció no és tant una elecció determinada, sinó quelcom que la impossibilita radicalment: la pèrdua de l'un. Conseqüentment, la consciència ens exhorta a elegir ensenyorir-nos de la nostra culpa i fer-nos càrrec de la nostra responsabilitat, tot assumint les nostres accions com a pròpies, i d'aquesta forma, a existir pròpiament. Perquè assumir el nostre no-res representa elegir lliurement voler carregar amb el pes del ser-llançat que defineix la nostra existència. És veritat que no hem decidit ser llançats a l'existència, però el fet d'assumir-la tal com purament és, sense disfresses ni distorsions, depèn totalment de la nostra elecció lliure. Així les coses, aquesta comprensió del ser-culpable representa un contacte més a fondo amb el nostre no-res constitutiu, amb el no-res de la cura i ens aproxima al temps originari (temporalitat-temporareïtat) com a horitzó comprensiu del ser des d'on se'ns revelarà el més essencial no-res del ser-temps protooriginari.

Amb tot, sols amb aquesta comprensió no existim pròpiament i així s'estanca l'experiència-qüestió. És menester que la realitzem ònticament, o sia, que la possibilitat ontològica de la propietat de ser la portem a cap existencialment en el si de la nostra vida quotidiana. Això succeeix quan aquest nostre poder-ser propi caracteritzat ontològicament, en què, escoltant la crida de la consciència, volem-tenir-consciència i assumim en un elegir lliure el nostre ser-culpable, s'esdevé ònticament en el poder-ser de l'estat de resolució a través de la resolució i es desplega amb completesa com a estat de resolució-avançador en què certifiquem experimentalment que el mode propi de ser-vers-la-mort està present essencialment en el poder-ser propi de l'estat de resolució. Tal accés a l'estat de resolució-avançador, però, ens ha exigit pensar fins al final el mateix estat de resolució i amb això, en l'extremitat de l'angoixa, experimentar la mort com una situació-límit de forma semblant a com la interpreta William D. Blattner. La mort, naturalment, no entesa com l'acabament de la nostra vida, sinó com una forma de ser en què se'ns interromp la comprensió per raó que som incapaços de projectar-nos en possibilitats de ser.

Així que la interpretació ontològica es funda en el comportament òntic de la resolució per mor que aquest no sols ens serveix per a verificar el que abans hem experimentat ontològicament, sinó que és un comportament òntic que fa efectiva la visibilitat de la plenitud la totalitat del nostre ser sobre la qual havíem vist prèviament la possibilitat ontològica. Aleshores, ens veiem empesos pel pensador alemany a comprendre la fonamentació ontològica de l'estat de resolució. La cosa

és que si l'estat de resolució el vivim com a via per avançar en la consumació de l'experiència ontològica és per raó que aquest comportament existencial resulta del seguiment metòdic, a fi d'evitar arbitriarietats, que la prèvia idea formal d'existència emergeixi de la nostra pròpia autocomprensió de l'existència. En efecte, la idea formal d'existència que lidera des de l'inici la nostra experiència garanteix la viabilitat de l'avenç ontològic evitant les deformacions i dissimulacions de la comprensió immediata quotidiana. Segons això, reiterem que l'estat de resolució està justificat per raó que és el comportament existencial concret en què de manera radical fem transparent l'existència concebuda a nivell formal en els inicis. D'aquí que hem de resoldre'ns si volem experimentar el nostre ser en la seva totalitat i enteresa.

Nogensmenys, cal que tinguem en compte que aquest assenyalat poder-ser òntic no és el darrer fonament, o sia, no és el fonament originari. Realment, d'acord amb la nostra interpretació, en la idea d'existència està expressada en essència la connexió òntica-ontològica que constitueix el nostre ser en què resta al fons el ser de forma determinant i guiadora. De manera que en l'estat de resolució ens expressem com ens que som en el nostre ser propi, però des de la influència determinat-guiadora del ser. Així que la resolució no implica una travessada miraculosa de l'àmbit de l'ens al ser, i això no sols per raó que el nostre mode propi de ser arrela en el dinamisme del nostre ser, sinó més originàriament, pel fet que és la mateixa manifestació del ser.

Aquesta presència essencial del ser en la idea d'existència i la seva conseqüent rellevància en el decurs de l'experiència ontològica es reflecteix netament en el pla d'immanència de la "unitat de comprensió del ser". Aquest ja l'havíem experimentat com a garantia de la viabilitat del nostre camí ontològic en les meditacions elementals. Això perquè, en el fons, l'existència pressuposada en la seva gènesi no és res més que "la unitat de comprensió del ser": el reflex-manifestació del ser que condueix immanentment i tàcita l'experiència-qüestió des del començ. L'atenció doncs ens va a parar finalment al ser com a focus originari, essencial i guiador de l'experiència-qüestió. Ell possibilita, en tant que essència del nostre ser comprensiu del nostre ser i del ser, que aclarim la nostra comprensió del ser a través de les diferents experiències que conformen l'experiència-qüestió, l'última i més aguda de les quals fins ara és l'estat de resolució.

Així doncs, segons la nostra lectura, Heidegger ens empeny a concloure que la raó última de l'acusació de viciositat de l'experiència-qüestió i la crítica al fracàs de la viabilitat de l'experiència del sentit del ser rau en la incomprensió de la vertadera naturalesa del supòsit bàsic de l'experiència-qüestió: l'existència, i en el seu fons essencial, la "unitat de comprensió del ser", i en darrer terme, del ser. Dit més concretament: els objectors no s'han immersit a *Ser i temps*, no han estat cridats pel ser, atès que no han tingut l'experiència fonamental de la "unitat de comprensió del ser" (la que es realitza en les meditacions inicials), raó per la qual ja des de l'inici s'han quedat al marge del camí ontològic de l'experiència-qüestió.

Proseguint, en l'estat de resolució ens obrim al nostre si-mateix que és l'antesala de la descoberta futura de la temporalitat. Amb el si-mateix experimentem plenament la totalitat de l'estructura de la cura, tot adonant-nos que el fons del nostre ser és ser-si-mateix i desmarcant-nos amb més intensitat de la idea de subjecte, per la qual cosa fem efectiva la modificació de la forma de ser de l'un-mateix al si-mateix. Amb més concreció, des del mode propi de ser-si-mateix tot resolt descobrim que el caràcter-de-si-mateix, lluny de radicar en l'assoliment d'un jo-subjecte idèntic a si mateix, expressa una fermesa especial: l'estabilitat del si-mateix. Aquesta, però, no és quelcom que posseïm ja, una espècie de dotació innata que hem de recuperar. Al contrari, hem fer-la nostre, ens l'hem de guanyar en el mateix existir justament en reiterar la resolució elegint-nos volent-tenir-consciència. Així, doncs, en la resolució del si-mateix experimentem ònticament el que hem comprès prèviament a nivell ontològic: l'assumpció electiva lliure del ser-culpable, en el mode propi de ser-vers-la-mort, del cridat silenciosament per la consciència. Amb altres paraules, existim pròpiament essent nosaltres-mateixos, i d'aquesta forma, ja estem preparats per a endinsar-nos en la darrera experiència fonamental de la temporalitat.

L'experiència de la temporalitat, explicada de forma molt general, s'inicia un cop ens trobem en el fons del nostre si-mateix tot resolt. Des de i en el si-mateix entrem en la temporalitat pròpia des de la qual és comprensible el nostre ser com a cura. I des de la nostra temporalitat pròpia accedim a la temporalitat originària, la qual se'ns farà progressivament transparent en el seu fons com a temporalitat extàtica-horitzontal. Serà des de i en aquí que se'ns revelarà ja tímidament el ser-temps protooriginari tot consumant-se de forma inicial l'experiència del sentit del ser. Tanmateix, només serà amb la compleció de l'experiència de la temporalitat, això és, elucidant més la temporalitat extàtica-horitzontal a través de desplegament en concreció la totalitat de la temporalitat (pròpia i impròpia) en l'experiència de la historicitat i la intratemporalitat, que se'ns revelarà plenament el ser-temps protooriginari i haurem acomplert la finalitat de fons i inequívoca de *Ser i temps*: l'experiència-resposta a la pregunta pel sentit del ser.

Tot seguit, concretant el susdit, exposarem les experiències més importants entrelligades en què es concreta la temporalitat amb què fem visible el darrer tram en l'assoliment de l'experiència-resposta. Arrenquem en el si de la cura pròpia de la resolució, des d'on evidenciem que el ser de la cura (el que som en el fons) és temporalitat, i per tant, que el mateix estat de resolució-avançador que ens ha portat a tal experiència és precisament un mode eminent de temporalitzar-se de la temporalitat. A més d'això, també ens serà visible que el temps de la temporalitat en tant que conformador del fons del nostre ser difereix completament de la concepció vulgar del temps que domina en la comprensió quotidiana de la caiguda de l'un.



Avançant més, precisem més la temporalitat com a extàtica gràcies a l'experiència general de la unitat extàtica de la temporalitat i se'ns mostren les estructures de ser fonamentals del *Dasein* com a modes de temporalització de la temporalitat. Tal inspecció temporal ens porta a l'experiència del darrer existenciari i fonamental, el de la parla. Des d'aquesta abraçarem a manera genètica la temporalitat unitària extàtica ja vista junt amb els existenciaris com a manifestacions temporals resultants d'aquesta. El resultat d'això serà una avenç en profunditat en la temporalitat originària i pròpia.

Ara bé, a fi d'experimentar més a fons la nostra temporalitat quotidiana, la impròpia, des de i en la profunditat temporal pervinguda a través de la parla analitzem, tot inspeccionant la temporalitat de l'ocupació i del comportament teòric, la temporalitat del ser-en-el-món amb la qual fem visible la impropietat del *Dasein* en la seva específica temporalitat, tot submergint-nos en la temporalitat de la transcendència del món. En ella ens compareixeran els horitzons, tot arribant a l'experiència de la temporalitat extàtica-horitzontal que ens permetrà accedir de ple a l'horitzó comprensiu del ser o sentit del ser. Llavors, en l'horitzó extàtic de la temporalitat se'ns revelarà dèbilment ja el no-res originari del ser essencial a la nostra nihilitat. Nogensmenys, això no vol dir que haguem atès ja l'objectiu ontològic-fonamental. Ens manca completar l'experiència-resposta, ens falta que se'ns reveli el ser amb més diafanitat, ja que encara tenim pendent una experimentació més extensa i intensa de la temporalitat impròpia des de i en el nostre estat de resolució. El camí serà, des del fons temporal extàtic-horitzontal guanyat en la temporalitat pròpia i originària, desenvolupar-concretar aquesta temporalitat amb l'anàlisi de la historicitat i la intratemporalitat.

La primera exploració de la historicitat és clau per a preparar-nos per a l'accés ple a la temporalitat impròpia. La raó és que ens permet experimentar amb més força i completar l'estat de resolució, des de i en la qual podem llavors sotjar la temporalitat impròpia en tota la seva extensió. El resultat d'això és que la historicitat ens compareix com l'esdevenir temporal específic del nostre ser, el qual pot temporalitzar-se pròpiament en l'estat de resolució (historicitat pròpia) o impròpiament en la caiguda de l'un (historicitat impròpia). I en un pas més pregon en la historicitat, límpids enfront de la historicitat pròpia, tornem a experimentar i completem el nostre estat de resolució amb l'experiència del destí. En aquesta, essent historicitat pròpia, ens acarem en la més extrema angoixa a la mort com a situació-límit i ens repetim en el sentit que ens apropiem productivament tot revocant el llegat de la tradició en tant que destí individual i comú. Amb altres paraules: assumim, estant davant la contingència i nihilitat del nostre ser, el llegat del nostre passat com a nostre i ens transformem a partir d'ell. Breument, el guany en aquesta experiència de la historicitat pròpia és, principalment, triple. Primer: experimentació més intensa de la temporalitat extàtica-horitzontal des de i en l'apregonament de l'originària-pròpia i

més transparència a la revelació del ser; segon: intensificació de l'estat de resolució; i tercer, aparellament de l'accés pròxim a la intratemporalitat i amb això l'inici de l'anhelat aprofundiment en el nostre ser temporal quotidià.

En aquests moments, en el zenit de l'existència pròpia, s'esdevé intensament, i de forma crucial, la dinàmica hermenèutica característica i constant que caracteritza l'experiència ontològica de *Ser i temps*. Ens remunta just als inicis de l'experiència-qüestió pel fet que esclaram l'enllaç essencial entre la repetició de la tradició i la repetició de la pregunta pel sentit del ser. En aquest sentit, ens veiem empesos a tornar a experimentar la primera meditació inicial tot ampliant la significació de la repetició. I a resultes d'això ens adonem, per un costat, que la repetició és revivificant i, per l'altre, que aquesta repetició revivificant que caracteritza l'estat de resolució és el resultat de la revivificació de la pregunta pel sentit del ser que Heidegger ens plantejava al començ de *Ser i temps* com a objectiu central de la seva obra i que hem estat realitzant durant tot el nostre trajecte meditatiu. Però la revivificació de tal qüestió, recordem, tenia com a meta provisional la interpretació del temps com a horitzó de possibilitat de comprensió del ser en general, la qual se'ns ha manifestat com a temporalitat extàtica-horitzontal. I era l'objectiu provisional, perquè, segons la nostra lectura, el final no és res més que la revelació del ser tal i com és, en tant que temps protooriginari: el no-res originari, des de i en la temporalitat extàtica-horitzontal. Veiem doncs com la mateixa repetició ens remet també a la temporalitat extàtica-horitzontal. A més, en aquesta repetició revivificant amb vista a la temporalitat extàtica-horitzontal ens ha exigít l'assumpció transformadora dels prejudicis de la tradició metafísica i la seva esbiaixada interpretació del ser i del nostre ser incrustats en el nostre ser. La cosa ha estat, doncs, revocar la metafísica, això és el passat metafísic que perviu en nosaltres com a llegat condicionador de l'oblit de la repetició (de l'advertiment que oblidem el ser), i així, gràcies al qual hem arribat fins aquí, que poguéssim veure la necessitat d'una repetició de la pregunta pel sentit del ser.

Des d'aquesta plena transparència a la historicitat pròpia ens obrim més a la temporalitat pròpia i originària i, en el fons, a l'extàtica-horitzontal, i ens encertim que la historicitat pròpia és el fonament ontològic de la historicitat impròpia. Així mateix, estem ja plenament disposats a experimentar la temporalitat impròpia concretada en la historicitat impròpia en els seus dos nivells: la intratemporalitat i la concepció vulgar del temps. El desenllaç d'aquest anàlisi ens condueix a veure que la nostra manera de ser intratemporal, la nostra manera de ser "en el temps" (primer nivell de temporalitat impròpia), arrela originàriament en el temps originari, i en el fons, a la temporalitat extàtica-horitzontal. També que, des de i en la intratemporalitat, comprenem el concepte vulgar del temps (segon nivell de temporalitat impròpia) com anivellament directe de la intratemporalitat, amb la qual cosa palesem el caràcter originari de la temporalitat. Finalment,

d'acord amb la nostra lectura, un cop fet aquest seguit d'experiències haurem abraçat extensivament la temporalitat impròpia des de la pròpia i al mateix temps aprofundit en la temporalitat originària i extàtica-horitzontal. Des de i en aquest nou endinsament en l'horitzó extàtic de la temporalitat (l'horitzó comprensiu del ser) obtindrem, a la fi, l'experiència-resposta de *Ser i temps* en revelar-se'ns més intensament el no-res originari del ser-temps protooriginari.

Finalment, la nostra experiència conclou en la darrera meditació 19, la meditació especial de **radicalització fenomenològica** de la investigació fenomenològica heideggeriana. En base al coneixement fenomenològic radical que ens subministra l'èxit de l'experiència-resposta, ens és possible coronar-la a través d'una crítica constructiva de l'avaluació final pessimista de Heidegger al paràgraf 83 respecte el seu propi projecte ontològic-fonamental. Segons la nostra interpretació, en realitat, la radicalització fenomenològica no la duem a terme sols en el diàleg amb el darrer paràgraf de *Ser i temps*. Ja en anterioritat en el curs de la investigació ontològica, especialment en la interpretació del pla del tractat i en altres passatges que hem detectat i criticat en què de forma indirecta s'expressa la desconsideració de la "unitat de comprensió del ser", es cova el que el pensador alemany ens expressa de forma oberta i sense embuts en aquest últim paràgraf. El que, segons la nostra experiència, ens aporta aquesta crítica fenomenològica, i per tant, constructiva, és la convicció, arrelada a l'exigència fenomenològica de l'experiència-qüestió, que l'avaluació negativa de Heidegger respecte a l'èxit del seu projecte ontològic és equivocada. Sintèticament, l'experiència-qüestió ens porta a veure que la insatisfacció de Heidegger vers el seu projecte ontològic-fonamental per la tinença d'una idea encara fosca del ser resulta de l'"omissió paradoxal" de la "unitat de comprensió del ser". "Paradoxal" pel fet que és la seva pròpia experiència escrita a *Ser i temps* que ens ha suscitat l'existència latent de la "unitat de comprensió del ser", tot i que al mateix temps en punts del curs del mateix escrit heideggerià de forma equívoca el desconsidera i, al darrer paràgraf, amb evidència resta plenament omès.

Aquesta ommissió sostenim que es deu a la punyent exigència de buidor de la mateixa experiència ontològica. Esdevé enorme la dificultat de conformar-se amb l'absoluta nihilitat vista en l'aprofundiment del no-res del nostre ser i el ser en què no hi ha rastre de cap contingut òntic. D'aquí que és natural que Heidegger sucumbeixi un xic buscant, sense advertir-ho, de delimitar el ser, i així que despunti un mínim intent d'objectivació, en desplegar-ne una idea més clara deixant a segon pla l'actitud purament fenomenològica. Degut a això, negligeix la "unitat de comprensió del ser" i al final acaba fent-se unes preguntes que, en el fons, es dissolen perquè en ells mateixes hi ha la resposta: "¿Hi ha algun camí que ens porti des del *temps* originari cap al

sentit del *ser*? ¿Es revela el *temps* mateix com a horitzó del *ser*?”<sup>2</sup> En efecte, no hi ha cap camí que del temps originari porti al sentit del ser perquè el temps originari a nivell profund ja se’ns desvela com a sentit del ser, o altrament dit, el temps mateix se’ns revela com a horitzó comprensiu del ser. Ara bé, hem de tenir en compte que la nostra crítica pretén ser radical a nivell fenomenològic, per la qual cosa no té res de destructiva, a l’inrevés. De manera que la inadvertència de la “unitat de comprensió del ser” és especial per la seva paradoxalitat, ja que justament si podem identificar tal omisió és per l’experiència de la “unitat de comprensió del ser” que ens ofereix el seu text. D’aquí que sostenim que la mateixa “omisió paradoxal” de la investigació del ser heideggeriana és necessària per a poder realitzar amb tota la completesa la nostra experiència-qüestió: una experiència radical, a nivell fenomenològic, de *Ser i temps*.

Amb això arribem a la nostra última conclusió. Amb l’èxit de l’experiència-qüestió rematat en l’acompliment de la radicalització fenomenològica, ens sentim arrossegats a ser més conscients de la gran vàlua ontològica de *Ser i temps* i, alhora, a admirar-la més. El moll del mèrit d’aquesta obra de Heidegger rau, en el fons, en el fet que la “unitat de comprensió del ser”, i essencialment, el ser, “batega” en cada línia, de forma que al lector sensible li dona la possibilitat de fer la seva pròpia experiència ontològica.

## 1.2.

### Aspectes principals de l’experiència-qüestió

#### 1.2.1

##### La filosofia genuïna

D’acord amb la nostra experiència amb *Ser i temps*, l’experiència-qüestió és l’exercici del filosofar genuí, atès que aborda d’una forma originària la qüestió ontològica. Un exemple de la filosofia en majúscules: un reflex de l’ontologia fenomenològica universal que resulta del desplegament potencial i essencial d’allò pròpiament fenomenològic de la fenomenologia husserliana.

A diferència de la filosofia tradicional, l’experiència-qüestió es duu a terme des de l’immanent pla de la “unitat de comprensió del ser”, tot arrencant de la nostra comprensió preontològica. Això fa que ens incumbeixi essencialment, atès que la realitzem, a través de l’anàlisi existencial, des de i en la vivència més íntima amb el nostre ser guiats pel ser. Per

---

<sup>2</sup> Heidegger, M., GA 2, pàg. 577.

consegüent, l'esforç ontològic al qual ens repta *Ser i temps* no és el d'estudiar a fons les característiques ja fixades d'una disciplina que podríem anomenar "ontologia" escampades en les seves línies, com tampoc discernir-hi i aplicar una sèrie de regles i prescripcions associats a un corrent filosòfic anomenat "fenomenologia". Tot al contrari: *Ser i temps* ens suscita una experiència filosòfica pròpia perquè deixondeva una actitud comprensiva pròpia que està arrelada en el fons del nostre ser.

És aquest vigor vital el que justament li manca a l'ontologia tradicional en virtut de ser una recerca impròpia del ser. Aquesta és indiferent a la "unitat de comprensió del ser", de forma que sense obrir-se al ser des del nostre ser l'objectiva com a ens tot desfigurant-lo. Això és el que l'experiència-qüestió evita, atès que des de i en l'analítica del nostre ser fem palès que el ser, en virtut de la seva naturalesa transcendent, no s'esgota originàriament en una determinació òntica per bé que es mostri privativament així. A diferència de la metafísica tradicional, l'ontologia a la qual ens incita Heidegger s'ajusta a la transcendència del ser. En efecte, l'escrit heideggerià reviscola gradualment al lector una experiència-visió fenomenològica que accedeix de forma transparent al no-res del ser, neutralitzant la ceguesa de la tendència habitual-caiguda de la tradició filosòfica d'usar dogmàticament la raó teorètica-objectivant.

Això explica que el desenvolupament de la nostra experiència (com testimoniem ja intensament en l'examen dels prejudicis al principi de la "Introducció" i que constantment al llarg de l'experiència els anem dilucidant-aprofundint) porta en si un diàleg amb ànim de superació de la història de la filosofia. Perquè, ja des de l'inici, amb l'influx de la mateixa experiència-qüestió albirem com les diferents ontologies al llarg de la història són precisament, en tant que impròpies, les que ens han allunyat de la comprensió pròpia del ser en consolidar la nostra confusió ontològica i, en conseqüència, fent-nos insensibles a la unitat essencial amb diferències internes entre ser-ens inherent en la "unitat de comprensió del ser". Aquest, doncs, és el gran problema per a la nostra qüestió ontològica: que la cosmovisió nuclear comuna de les teories ontològiques tradicionals incrustades en el nostre ser comprensiu ens convencen que és absurd i no val la pena engegar la mateixa experiència-qüestió, de mode que presoners dels seus prejudicis ens veiem abocats irremeiablement a oblidar la pregunta pel sentit del ser.

En vista de la repercussió negativa de l'herència filosòfica, l'afany filosòfic genuí de l'experiència-qüestió es materialitza en la realització d'una destrucció de la història de la ontologia. Una destrucció que no té res a veure en una supressió de l'heretat ontològicament, sinó que més aviat consisteix en un autoapropiació esclaridora de la comprensió originària i de les possibilitats de ser que porta en si que romanen sepultades en el fons del nostre ser. Altrament dit, l'apropiació que ens ofereix l'experiència filosòfica pròpia és una higienització de la confusió ontològica (amb la qual compremem impròpiament el ser entenent-lo com a ens) adherida al nostre

ser i llegada històricament per la tradició de l'ontologia tradicional. Aquest caràcter apropiant de la filosofia implica també solidàriament, tot perseguint el ser com a tema fonamental, el fer propi el nostre ser, l'existir pròpiament. Perquè l'experiència-qüestió, tal com l'hem experimentat, si ens porta a l'experiència del ser és sempre, des d'un aprofundiment en el ser propi gràcies a l'analítica existenciària, a saber, és sempre una realització unitària de l'ontologia del nostre ser i del ser.

Així les coses, si podem dir que l'experiència-qüestió és el reflex de l'activitat filosòfica autèntica, és perquè *Ser i temps* no ens porta a especular ni teoritzar sobre el ser, sinó a despertar i exercitar una inherent forma de ser en què vivim-pensant adreçant-nos al nostre ser, i des de i en aquest, al ser. Dit més tècnicament, desenvolupem la visió fenomenològica-hermenèutica que, fent front a mode aclaridor a la incomprensió ontològica tradicional heretada en el nostre ser, i així apropiant-nos el si-mateix, dissolem progressivament la confusió ontològica d'acord amb la revelació gradual del no-res del ser-temps protooriginari.

### 1.2.2

#### La importància del nostre ser: la comprensió preontològica

L'experiència-qüestió neix en la nostra comprensió preontològica, és a dir, en la comprensió prèvia de caràcter fosc que tenim del ser en què s'estintola tot el nostre coneixement òntic usat en la vida quotidiana. Malgrat la seva fosquedat, el ser hi respira, més ben dit, ens parla a través d'ella, per bé que a causa dels prejudicis ontològics tradicionals incrustats en el nostre ser no l'escoltem i així romanem lluny d'ell mantenint-lo en l'oblit. Justament la irrupció de l'experiència-qüestió té lloc quan, incentivats per les paraules de l'estranger d'Elea del prefaci i del desplegament d'aquestes en la part inicial de la "Introducció", es produeix ja de bon començament una irradiació ontològica en la nostra fosca comprensió del ser. Llavors quedem desconcertats per la crida del ser que il·lumina sobtadament la nostra comprensió preontològica i sentim la necessitat, sentint-nos immersos en la qüestió del sentit del ser, de prosseguir, guiats i empesos pel ser i alhora amb llibertat, el camí de descoberta del ser.

Segons la nostra lectura, aquest sacseig en la fosca comprensió preontològica ens impulsa a esclarir-la per a atènyer la claredat comprensiva del nostre ser i en el fons d'aquesta accedir a la vista del ser. A això ens referim com a procés de desenvolupament de l'experiència-qüestió. Conseqüentment, la nostra experiència ontològica és una exploració en el dedins del nostre ser, raó per la qual Heidegger mateix acabi dient que l'ontologia fonamental es realitza a través de l'ontologia del *Dasein*. *Ser i temps*, la considerem de cap a cap, una hermenèutica de si, on constantment estem aclarint progressivament de forma circular el nostre ser comprensiu

preontològic fosc. En efecte, el comprendre de l'experiència-qüestió és circular-hermenèutic, ja que, en veritat, és un continu comprendre cada cop amb més claredat el que ja inicialment compreníem de forma preontològica.

Així doncs, la rellevància de la comprensió preontològica és clara. En el seu fons hi ha el ser, allò que ens defineix essencialment, i guia-determina a través d'ella l'ímpetu de l'experiència ontològica tot empenyant-nos a autoaclarir-la. Dit altrament, el ser s'expressa en i a través de la nostra comprensió preontològica i ens exhorta a esclarir-la perquè d'aquesta manera tinguem una comprensió clara del nostre ser i del ser.

El paper clau de la comprensió preontològica es palesa concretament quan posem de manifest la rellevància de la idea formal d'existència que hi ha en ella i com Heidegger ens incita a fer-la sortir a la llum per tal que esdevingui guia del curs de desenrotllament de l'experiència ontològica. En les meditacions elementals, el pensador alemany ens condueix a través de l'impuls de la perplexitat inicial davant la incomprensió habitual del ser a tenir la vivència, endinsant-nos en la comprensió preontològica, de la definició provisional a nivell formal de l'existència: el fet que en el nostre ser "ens va" el nostre ser. Aquesta, en efecte, serà concretada a l'inici de les meditacions de desenvolupament amb la indicació formal del que és la nostra existència: el concepte formal de l'existència.

Per a nosaltres, el filòsof alemany ens ofereix aquest guiatge formal, però no obstant hem d'experimentar-lo com brolla vivament del nostre ser derivat de la irradiació del ser en la immersió ontològica inicial. Tal indicació formal representa el punt de partença exigít per la nostra experiència fenomenològica: un inici net i buit de prejudicis òntics extret de la comprensió prèvia i no aclarida del ser de la qual disposem. Fundament, el concepte formal d'existència ens parla nuament de la nostra existència: som haver-de-ser i *ser-sempre-meu*. D'una banda, hem-de-ser perquè estem determinats pel nostre ser a haver-de-ser-lo sigui com sigui, a haver de consagrar-nos tot existint a realitzar el nostre ser sotmesos a la seva direcció. En aquest sentit, la nostra existència és essencialment una relació pràctica indefectible respecte el nostre ser de la qual no ens podem, com qui diu, alliberar. De l'altra, a més a més, l'existència és sempre nostra, és viscuda directament per nosaltres, se'ns dona en primera persona. Així, en la mesura que la forma de ser en què realitzem l'haver-de-ser no és una possibilitat lògica indiferent, em veig amb la necessitat d'assumir-la o rebutjar-la en tant que és meua, o sia, d'apropiar-me-la d'alguna manera.

A partir d'aquest punt de partença formal preontològic el curs de la nostra experiència qüestió ha estat la clarificació gradual de com s'efectua el nostre haver-de-ser essent *ser-sempre-meu* en el nostra existència. Primerament, en les meditacions de desenvolupament, tenint en vista la nostra existència impròpia a través del ser-en-el-món quotidià (la caiguda de l'un) i,

ulteriorment, amb la cura des del biaix impropï. Mentre que en les meditacions de consumació, ens hem adreçat a la nostra existència pròpia, materialitzant-se d'una forma pròpia aquesta indicació formal en l'estat de resolució crucial per a l'èxit de l'experiència ontològica.

En tot cas, el que volíem deixar clar és la importància d'aquest coneixement formal inherent en la nostra comprensió preontològica en la marxa de l'experiència-qüestió. I tal propòsit no queda prou clar si no tenim en compte que semblant dilucidació del com de la realització concreta de la indicació formal en la nostra existència concreta (de la pròpia fins al seu fons, la pròpia) es produeix solidàriament al progrés en l'assumpció-apropiació del nostre ser propi i la gradual intensificació de la visió del no-res del nostre ser i del ser des de i en l'horitzó comprensiu del ser, però sota la determinació prèvia i liderant del no-res del ser. En conseqüència, el curs de l'experiència-qüestió és mogut per l'essencial a la nostra comprensió preontològica, el no-res del ser, el qual ens empeny a esclarir-la guiats per la indicació formal preontològica. En aquest esclariment anem veient cada cop amb més intensitat el no-res del ser i, amb això, identificant com es concreta el ser de l'existència en el nostre existir i fent visible el seu contingut existencial transitant de l'impropï al propi, i assumint-lo i apropiant-lo com a nostre. Segons això, l'existència pròpia de l'estat de resolució en la qual ens obrim a l'experiència-resposta implica la nostra assumpció plena vivint, i sense distorsions, de l'haver-de-ser i *ser-sempre-meu*. Amb altres paraules, l'èxit de l'experiència-qüestió ens condueix al final a l'existència pròpia en la qual assumim-acceptem la contingència i nihilitat del nostre ser.

### 1.2.3

#### L'experiència de i des de l'existència pròpia (l'estat de resolució)

Una de les nostres conviccions centrals és que la consumació de l'experiència-qüestió sols és possible en l'existència pròpia de l'estat complet de resolució-avançadora (un cop des de i en l'estat de resolució aquest s'ha desenvolupat a través de l'experiència de la historicitat i la intratemporalitat). D'acord amb això, el desenvolupament de l'experiència ontològica de *Ser i temps* implica una transformació de la nostra existència: de la impròpia a la pròpia. L'inici de tot plegat rauria en la perplexitat inicial davant de la incomprensió del ser que ens sobrevé existint impròpiament, a partir de la qual endegariem a poc a poc el camí cap a l'existència pròpia moguts per l'avenç de l'experiència-qüestió.

Així que hi ha una relació íntima entre el que ens va aportant l'experiència-qüestió i el camí cap a l'estat de resolució. Nogensmenys, s'ha de matisar que al llarg del trajecte meditatiu no sempre tal nexa transcorre de la mateixa manera. El factor diferencial radica en la fase de l'experiència-qüestió en què ens trobem: si estem en l'etapa comprensiva o resolutiva. En l'etapa



comprensiva (que abraça les meditacions elementals, les de desenvolupament i les de consumació fins l'aconseguitment de l'estat de resolució), un cop hem vist el pla immanent que ens sosté, ens guia i que som, el que fem des de i en ell, a mesura que anem experimentant més a fons el nostre ser, és anar comprenent cada cop més clarament la nostra situació d'incomprensió del ser (falta de distinció ontològica) i d'existència impròpia. Per tant, l'existència impròpia és, de fet, el punt de partida de la nostra experiència ontològica. Ella és sotraguejada des de l'inici en el prefaci. És la caiguda de l'un dominada per una comprensió impròpia del ser, ja que s'interpreta el ser des de l'atenció a l'ens, com a ens. És degut a aquest forma d'existir que ens desconcerta el missatge de l'estranger d'Elea del prefaci i que ens immergim en el nostre ser incomprensiu del ser.

En el decurs de les meditacions de desenvolupament, acarats per Heidegger sense tergiversacions davant la caiguda de l'un que som, i més al fons, veient que som cura impròpia, ens endinsem en una crisi existencial. Ens colpeix la comprensió cada cop més clara que existim impròpiament, de portar a terme un mode de viure en què no som nosaltres-mateixos, en què estem perduts, sense haver-nos guanyat el nostre ser, o sia, en absència d'elecció. Inflatats per aquesta incòmode situació personal, en la primera meitat de les meditacions de consumació fem via cap a l'existència pròpia. D'aquesta forma anem essent transparents a la nostra existència impròpia, la dilucidem intensificant la comprensió del fet que ens cal desfer-nos de la impropietat per arribar a la propietat fent madurar l'experiència-qüestió. Així anem comprenent que hem de guanyar-nos a nosaltres mateixos per tal de sortir de la pèrdua de la caiguda de l'un.

L'advertiment en les meditacions de desenvolupament que el nostre ser és el no-res de la cura és un pas fonamental. Però, tot i que amb la cura qualla la comprensió que som impropis com la constatació que hem de sortir d'aquesta impropietat, és en l'estat de resolució on assolim el mode propi d'existir. Aquest, emperò, necessita de l'experiència de la mort com a situació-límit. Llavors tenim una visió del fons del nostre ser-enter i som transparent a la nuesa, al no-res del nostre ser: a la nostra nihilitat i contingència des de ja una intensificació de l'experiència del ser. En l'estat de resolució on esdevenim nosaltres-mateixos ens escollim, ens guanyem a nosaltres mateixos, i això vol dir que assumim que som contingents, impregnats de no-res i finits. Llavors "elegim l'elecció", acceptem que no ho podem ser tot, que les nostres possibilitats de ser són limitades, que carreguem ja amb una història que ens limita. Tot i això, ens transformem creativament a patir de la nostra càrrega heretada de ser i de no-res. En breu, el desenvolupament de l'experiència-qüestió ens porta a poder atènyer l'estat de resolució, essent el que ens permet transitar cap a l'existència pròpia des de l'existència impròpia. D'acord amb això, l'existència pròpia no és ni molt menys l'existència moral. La resolució heideggeriana no és una forma de vida impol·luta moralment amb què hem erradicat de la nostra existència quotidiana immoral. No hi ha, per tant, en la investigació de *Ser i temps* cap ànsia d'apartar-nos del mal per tal conduir-

nos cap al bé. En aquest sentit, l'existència pròpia no representa en absolut la satisfacció i compleció d'un ideal moral i cultural. Altrament, l'estat de resolució és l'existir des de nosaltres-mateixos, assumint-nos en el nostre ser tot fent-nos el propi i arribant a ser el que som. Diguem-ho d'una altra manera: assumir la nostra culpabilitat essencial, la qual cosa significa viure reexperimentant com a propi tot el que no ets i ets que roman com a herència en tot el teu ser-passat que està fora del teu control.

Ara bé, en experimentar la propietat de ser a causa de l'experiència inicial de l'estat de resolució en què ens mantenim enfront la mort com a situació-límit, s'esdevé un punt d'inflexió. A partir d'aquest moment passa a tenir el rol principal el nostre existir propi, ja que és el desenvolupament d'aquest, certament sota la guia determinant del ser, el que fa possible que avanci la mateixa experiència-qüestió. Aleshores, des de l'estat de resolució ens internem amb la màxima profunditat en el nostre ser, el si-mateix, i d'aquí ja estem preparats per a la incursió directa en la temporalitat, on completarem el mateix estat de resolució i respondrem finalment de forma satisfactòria a la pregunta pel sentit del ser. Nogensmenys, la nostra existència pròpia acabarà de consolidar-se quan, des d'aquest nivell d'estat de resolució, experimentem la historicitat, o més exactament, el nostre destí. I des de d'aquest comprendrem la procedència de la intratemporalitat i el concepte vulgar del temps del fons del nostre ser temporal (temporalitat originària), alhora que assumim plenament el nostre ser, el que som, i així ens guanyem a nosaltres apropiant-nos les nostres possibilitats de ser.

Això, emperò, no vol dir que amb l'acompliment de l'experiència-qüestió arribem a un estat definitiu de propietat de ser. Aquella no elimina ni molt menys la impropietat de ser, sols ens permet neutralitzar-la. Perquè existir pròpiament sempre porta en si l'existència impròpia, malgrat que en el mode de la neutralització. D'acord amb això, rellueixen dues característiques de l'experiència-qüestió: no ens aporta una existència pròpia definitiva, la qual cosa implica que no és una experiència que ens dura, per dir-ho així, per sempre, i d'altra banda, i per raó d'això, l'existència pròpia s'ha d'anar, com qui diu, mantenint, ja que no és una possessió. En aquest sentit, en no ser l'experiència-qüestió una experiència per vida, sinó puntual, l'hem d'anar fent per mantenir-nos en la propietat de ser. Naturalment, que un cop s'ha efectuat, per mor de l'exercitació adquirida ens serà més fàcil de tornar-la a fer, de poder contrarestar la tendència de la caiguda que forma part del nostre ser.

No obstant, s'ha de fer, s'ha d'anar experimentant el no-res del nostre ser i del ser, tenint en consideració tothora que l'existència pròpia sempre està en lluita amb la impròpia, i que aquesta tensió forma part de la nostra existència. És, a la fi, en aquesta tensió inherent que amara la nostra existència, que surt més a la llum la solidaritat interna entre l'experiència-qüestió i l'existència pròpia de l'estat de resolució. Aquest justament ens aporta la consciència de la

presència sempre amenaçant de la caiguda i de la necessitat que en tot moment la contrarestem immergint-nos en una visió clara en la “unitat de comprensió del ser” en què se’ns reveli el no-res del ser des de i en la temporalitat extàtica-horitzontal; en altres paraules, l’estat de resolució ens alerta, portant-nos-hi, de la importància d’un estil de vida propi consagrat a la constant recerca de la resposta a la pregunta pel sentit del ser.

#### 1.2.4

##### El rol clau del llenguatge del ser

Com hem comentat, en la lectura del prefaci sentim que en les paraules de l’estranger d’Elea reverbera la veu del ser. Que en aquestes línies escrites inicials la crida del ser és tan intensa que ens ressona, que la sentim. I el ser ens diu que no el comprenem malgrat ens ho pensem entenent-lo com a ens i que hem capgirar la nostra incomprensió ontològica consagrant-nos a l’elaboració de la pregunta pel sentit del ser.

Aquesta experiència desconcertant al començ de la lectura de *Ser i temps*, en què quedem convençuts que el ser en tant que temps protooriginari s’expressa de forma oculta en les línies de *Ser i temps*, ens queda sorprenentment corroborada més endavant en la “Introducció”. Concretament al paràgraf 7, quan el pensador alemany ens comunica el significat fenomenològic profund del terme *logos* que el tradueix a l’alemany per *Rede*. D’acord amb la nostra interpretació, Heidegger ens diu que la *Rede*, que la traduïm per “parla”, és el llenguatge essencial. No és en cap cas la nostra parla entesa com a expressió oral amb la qual usualment ens transmetem idees, sinó la veu del ser mateix. Per aquesta raó, entreveiem ja que del que es tractarà en la nostra experiència ontològica és d’una espècie de recepció de la parla entesa com el llenguatge de l’esdevenir del ser-temps protooriginari. En aquest sentit se’ns fa comprensible que el ser-temps protooriginari ens parla perquè és essencialment parla, o sia, s’automostra esdevenint, i així fa possible el ser dels ens i concretament els d’un tipus especial que sentim la necessitat de preguntar-nos pel ser.

En definitiva, cal que capim que la parla reflecteix el llenguatge essencial que articula i governa l’experiència-qüestió, i que al mateix temps ha de ser escoltada per aquesta. En efecte, l’esdevenir-veu del ser-temps protooriginari és motor originari i objecte alhora de l’experiència-qüestió, de manera que, com qui diu, el ser-temps protooriginari s’aproxima comprensivament a si mateix tot determinant-se a ser l’ens-aparença que som nosaltres i incentivant-nos a preguntar per ell. En aquí, en base a la singularitat de la veu del ser ja se’ns insinuava l’escolta peculiar que havia tingut lloc amb la irrupció de la crida del ser. Nosaltres, a l’igual que els ens que ens circumden, existim com a expressió-manifestació del ser; però, a més a més, aquesta és el

desenvolupament de la veu del ser mateix, o sia, l'esdevenir del ser-temps protooriginari. Altrament dit, el ser surt a la llum i alhora s'oculta parlant i així esdevenint sentit del ser, *Dasein* i ens que no té la nostra forma de ser.

Aquesta caracterització general de la parla ja ens palesa el rol essencial que té en la nostra forma de ser i la comprensió-interpretació que possibilita. Les nostres dues modalitats bàsiques de ser, la pròpia i la impròpia, emergirien respectivament de la parla pròpia i impròpia: la doble possibilitat d'autostracció lingüística del ser-temps protooriginari. D'una banda, la parla pròpia resulta en una mostració pròpia del ser (el fenomen) que ens permet poder experimentar el ser tal i com és a través de la nostra forma de ser pròpia involucrada en l'experiència-qüestió en què interpretem originàriament el ser. D'altra banda, en la parla impròpia s'autostracció el ser tal i com no és (aparença), la qual cosa comporta una forma de ser impròpia oblidadissa de l'experiència-qüestió sota el govern de la comprensió corrent-vaga.

Així les coses, ja al començ de les meditacions elementals la mateixa experiència-qüestió ens havia encertit que el seu desenvolupament implicava una escolta a la veu del ser. O dit més exactament, que l'esclarament de la nostra comprensió preontològica fosca era el desenvolupament progressiu d'una escolta més fina a la veu del ser en el dedins del nostre ser. Continuant amb l'anàlisi dels existenciaris en les meditacions de desenvolupament, Heidegger ens porta a pensar l'escoltar i el callar com les dues possibilitats de ser pròpies de la parla. És en aquí on s'enforteix molt més la importància de la parla com a llenguatge del ser i el seu paper determinant en la viabilitat de l'experiència-qüestió. Endemés, tornant a realçar la rellevància de la parla, l'enraonia com a reflex de la parla impròpia esdevindrà el centre d'atenció perquè és justament la que hem de contrarestar per tal de ser pròpiament. D'una banda, confirmant el que ja havíem entrevist en les meditacions elementals, l'escoltar, a diferència de l'escoltar habitual quotidià, ens connecta i ens fa transparents al llenguatge-manifestació del ser. I, a més a més, se'ns evidencia en la nostra lectura de *Ser i temps* que l'escoltar silenciós és cabdal en l'èxit de l'experiència del sentit del ser. En el fons, creiem que Heidegger ens dona a entendre que el sentit del ser s'ateny en una escolta silenciosa exercitada i, en raó d'això, que *Ser i temps* és una progressiva afinació de l'escoltar que ens defineix essencialment com a *Dasein*. De fet, acabem comprenent que l'exercitació gradual de la visió fenomenològica del no-res del ser és al mateix temps un afinament de l'escolta silenciosa a la veu del no-res del ser, ja que, de fet, la visió és una visió-escolta.

El paper clau de l'escolta queda palès també en el fet que l'afinament de l'escolta silenciosa sols s'efectua en aprofundir la incessant fressa que governa en l'enraonia de la caiguda de l'un. Això explica que, un cop hem aprofundit en l'escoltar silenciós, l'enraonia, i això vol dir, el parlar impropri de la caiguda de l'un, tingui un protagonisme especial. Ella esdevé el futur fil

conductor de la experiència existencial perquè del que es tracta és que neutralitzem la seva força obrint-nos des de i en ella, essent caiguda de l'un, a la veu del ser que emana des dins nostre. Si, però, des de i en l'enraonia podem arribar a escoltar silenciosament el ser, o dit diferent, si existint impròpiament podem arribar a ser propis, és pel fet que la caiguda té una possibilitat de manifestació en què la seva inherent enraonia és positiva. Aquesta seria un reflex fresc i pròxim de l'esdevenir de la parla que mantindria l'enraonia com a via d'obertura transparent al nostre ser i al ser, mentre que l'enraonia negativa resultaria de la negació de la positiva, essent un expressió degenerada i llunyana de l'esdevenir de la parla, la qual cosa faria que prengué un caràcter autoritari i normatiu allunyant-nos cada cop més de la relació primària amb les coses, o sia, inclinant-nos a una comprensió cada cop més impròpia. Això, emperò, no vol dir que hi hagi una distinció pura entre l'enraonia positiva i negativa, de la mateixa manera com no passa amb la propietat i la impropietat de la nostra existència, sinó que hi ha graus d'enraonia en funció de la major o menor presència d'ambdós tipus d'enraonia, ja que els aspectes negatius i positius de la enraonia s'integren en un *continuum* de la nostra quotidianitat mitjana.

En les meditacions de consumació, el llenguatge del ser continua mostrant-se com a determinant en l'èxit de l'experiència-qüestió. Sobretot per dos motius fonamentals: d'una banda, l'existència pròpia que ens ha de dur a l'experiència-resposta resulta de l'escolta de la crida de la consciència que és la crida del nostre ser si-mateix al ser-culpable, i aquesta consciència se'ns presenta com el reflex de la crida del ser mateix en el nostre ser; de l'altra, l'exploració de la parla (la veu del ser) ens permet l'avenç en l'experiència-qüestió endinsant-nos en la temporalitat extàtica-horitzontal en virtut que la parla és l'existencial més originari la temporalització del qual garanteix la unitat de tots els èxtasis temporals i dona lloc als altres existencials.

Pel que fa a la consciència, ja Heidegger ens informa que és un mode de la parla, per la qual cosa atenent-nos a l'experiència anterior, evidenciàvem el cridar de la consciència com un mode de la crida del ser, mentre que l'escolta peculiar a la crida de la consciència era la manera d'escoltar-la. En aquí, de fet, es mostra a manera hermenèutica com amb l'experiència de la crida de la consciència retornem amb més pregonesa al nostre concepte existencial de *Rede* meditat en les meditacions de desenvolupament i inicialment concebut en les elementals. Perquè a part de comprendre la naturalesa de la consciència per tal d'estar preparats per a escoltar-la existencialment, fem palès que la seva crida no és res més que la manifestació-expressió concreta de la crida del ser des de i en el nostre ser. Conseqüentment, d'acord amb la nostra lectura, ara podem distingir dos sentits de la crida de la consciència, i en el fons, del ser. D'una banda, la podem concebre a manera general, entenent la crida com la veu del ser que ressona de forma permanent en tot *Dasein*, malgrat que la gran majoria, ocupada abstrèctament en els quefers del món de l'ocupació, no l'escolta. Mentre que únicament una minoria, els que avancen en la seva

comprensió pròpia en preguntar-se pel sentit del ser, serien aquells que començarien a escoltar-la. D'altra banda, en un sentit reduït la crida del ser es refereix sols a l'escoltada pròpiament. Amb tot, des de l'essencial dels dos sentits, el que experimentem és que la crida del ser ressona en tot *Dasein* de forma necessària, però que el diferencial roman en el fet que, i això determinat de forma involuntària a mode irrompent pel ser mateix com també de l'elecció del voler-tenir-consciència, hi ha éssers humans, uns pocs, que la senten pròpiament, i una majoria que no.

L'estat de resolució, ben mirat, no és res més que el resultat de l'escolta-comprensió de la crida de la consciència, i en fons del ser, al nostre ser-culpable (total i propi). En aquest som cura pròpia que, en l'extrema angoixa, reconeixem la finitud i la mort com a situació-límit: el no-res essencial a la puresa de la nostra existència que arrela al no-ser essencial del ser, i alhora anem preparant-nos per a davallar al mateix sentit del ser de la cura: la temporalitat.

Un cop aquí, podem accentuar un altre punt important en el nostre trajecte meditatiu en què sobresurt la rellevància de la parla. Perquè la transició clau de la temporalitat extàtica a l'extàtica-horitzontal (i això vol dir el pas del sentit del nostre ser al del ser), i en conseqüència, l'empenta final cap a la consecució de l'experiència-resposta, el duem a terme precisament en la que hem anomenat "experiència temporal de la parla". Més exactament, en aquesta, en quant a compleció de la inspecció temporal existenciària, ens endinsem en la temporalitat extàtica tot descobrint més la temporalitat originària, de manera que som capaços de veure la interrelació essencial entre els èxtasis de la unitat extàtica i els existenciaris com a manifestacions derivades de la temporalització cooriginària d'aquells. Per tant, que els existenciaris, amb independència que es comportin pròpiament o impròpia, són essencialment temps, modes de temporalització de la temporalitat originària, i segons això, són inherents en el fons de la temporalitat originària i pròpia feta visible en la temporalitat de la parla en tant que expressió originària del llenguatge del ser. En suma, en aquesta important experiència som testimonis de com el ser s'expressa portant-nos cap a la visió del seu fons, o dit altrament, com el ser s'autoconeix més profundament essent nosaltres.

Des de l'atenció al llenguatge del ser, doncs, l'elaboració de la pregunta pel sentit del ser (l'experiència-qüestió) la podem descriure com el procés a través del qual anem afinant l'escolta silenciosa tot aprofundint en el silenci i no-res del nostre ser i el ser (la propietat de ser) que romanen ocults en l'habitual fressa incessant de l'enraonia de la caiguda de l'un (la impropietat de ser). En conclusió, ja des de l'inici de *Ser i temps*, el pla immanent de la "unitat de comprensió del ser" en tant que manifestació del ser ens crida des de la seva ocultació filtrant-se entre la fressa de l'enraonia de l'un. Fruit d'això, desconcertats, ens encaminem cap a l'aquietament de l'enraonia des de i en l'increment de l'escolta silenciosa que, de des i en el llenguatge més proper

del ser (l'horitzó de la temporalitat extàtica-horitzontal) ens obre netament al pur llenguatge del ser, o sia, a la revelació del no-res del ser-temps protooriginari.

### 1.2.5

#### Una experiència des de la i per a la llibertat

Segons la nostra lectura, la intel·ligibilitat de la nostra experiència ontològica amb *Ser i temps* requereix que considerem el paper que hi té la llibertat, la qual ha estat poc abordada pels estudiosos per mor de la dificultosa i peculiar concepció de la llibertat que insinua l'obra de Heidegger. Lluny de fer un estudi sobre la naturalesa de la llibertat a *Ser i temps*, sí que pretenem apuntar com l'hem viscut en el decurs de la nostra experiència, o sia, quin paper juga en la nostra experiència-qüestió.

En primer lloc, estem convençuts que l'experiència-qüestió neix i es desenvolupa lliurement, i tal desenrotllament condueix a una major llibertat. Abans d'explicar aquest frase, és necessari que aclarim el significat de llibertat en el context de *Ser i temps*. A això, de forma preliminar, ens ajudarà el coneixement que disposem que l'arrencament de la nostra aventura ontològica no és voluntari, sinó guiat-determinat pel ser a través de la seva crida; ara bé, al mateix temps, sentíem que hi teníem un protagonisme, que tot i que no havíem planificat la irrupció d'aquesta primera consciència d'incomprensió ontològica i la seva consegüent necessitat de començar a erradicar-la, ho volíem fer i ho assumíem com a voler nostre. Si a tal situació inicial conformada per aquesta guia-determinació del ser conjuminada amb un protagonisme especial per part nostre que no porta en si un voler o un planificar l'anomenem "lliure", està clar que la llibertat que hem viscut amb *Ser i temps* no la podem entendre en termes voluntaristes. Per tant, discernim ja una tipus de llibertat que seria relativa a l'esdevenir-manifestació-crida del ser que, solidària a una sensació de protagonisme intern no-voluntari, ens empeny-guia a elaborar la pregunta pel sentit del ser.

Tanmateix, amb aquesta visual de la llibertat no n'hi ha prou per a la consumació de l'experiència-qüestió. La realització plena de l'existència pròpia imprescindible per l'assoliment de l'experiència-resposta, a part de l'immanent lliure esdevenir guaiador del ser, requereix que ens resolguem existencialment a través de la nostra elecció. Com diu Heidegger hem d'"elegir l'elecció", i això no vol dir triar això o allò concret, sinó recobrar la nostra elecció, la que teníem perduda-alienada amb l'imperi de l'un. Però, immediatament ens hem de treure del cap que sigui un elegir entès habitualment com un voler resultant d'una decisió mental, sinó més aviat una visió-acció oberta des de i en el mateix esdevenir del ser. Amb aquesta elecció, empesos naturalment pel ser, ens guanyem a nosaltres-mateixos, i ens alliberem de l'esclavatge de l'un,

recuperant la nostra llibertat. Tal guany de llibertat elegint-nos lliurement, contrarestant la impropietat de l'un, es duu a terme existencialment, un cop havent comprès anteriorment la impropietat i incomprensió de la caiguda de l'un, resolts veiem i assumim la nihilitat i contingència del no-res del nostre ser sota la determinació i visió prèvia del no-res originari del ser.

Finalment, a la llum del guanyat en l'experiència dèbil del sentit del ser en la primera immersió en la temporalitat extàtica-horitzontal, podem completar el nostre estat de resolució en l'experiència del destí i la revivificació de la tradició (en l'internament en la historicitat), en la qual acabem de l'elegir-nos lliurement tot assumint plenament el no-res que ens defineix. Aquesta lliure apropiació completa del nostre ser justament representarà l'encaminament per a l'enllestiment de l'experiència de la temporalitat amb l'examen de la intratemporalitat, que, finalment, ens permetrà arribar a l'experiència intensa del sentit del ser: l'experiència-resposta.

En vista del que hem dit, des d'un biaix extern, hi ha dues menes de llibertat que actuen de forma entrelligada en la dinàmica de l'ontologia de *Ser i temps*. Una de tipus ontològica, relativa a l'esdevenir del ser conductor a mode de guia determinant; i una de tipus ètica, consistent en la nostra elecció en l'existir efectiu. Nogensmenys, des d'un biaix intern, i aportant-nos una visió més profunda del nostre diàleg amb *Ser i temps*, tenint en compte el caràcter principal-originari del ser, hem de concloure que la nostra elecció ètica deriva primitivament de la llibertat ontològica. Aquesta constatació, resultant del mateix decurs de l'experiència-qüestió i ben madurada ja en l'experiència del destí, ens esvaeix, tot permetent que flueixi més l'experiència-qüestió, la forma de pensar habitual (de la caiguda de l'un) en termes de determinisme-llibertat. Realment, en el transcurs de la nostra experiència ontològica ens adrecem justament a la deu de l'oposició determinisme-llibertat. Ja que la transparència gradual a la dimensió del ser ens porta a adonar-nos a poc a poc que la llibertat essencial no es troba en la seva posició antitètica al determinisme, sinó en el bressol d'aquesta dicotomia: en l'enigmàtica llibertat determinant de l'esdevenir del ser que porta en si la determinació lliure del nostre elegir propi. En aquest sentit, fou sols, i això fins que l'experiència-qüestió no va tenir prou força, quan vam desempallegar-nos del prejudici d'influx caigut-quotidià (d'arrel ontològica tradicional) de voler comprendre l'experiència ontològica des de la dicotomia lògica llibertat-determinisme, que vam poder fer via amb plena seguretat vivencial cap a l'experiència-resposta.



### 1.2.6

#### Una experiència del temps

D'acord amb la nostra lectura, i d'aquí que tractem aquesta temàtica en darrer lloc, el temps és, sense dubte, el concepte clau de *Ser i temps*. La raó fonamental estriba en el fet que el ser, allò que és el tema fonamental de l'ontologia de *Ser i temps*, és temps. Però un temps que no és el d'índole cronològic, sinó la font originària d'aquest, el no-res en tant que no-ens que manifestant-se privativament esdevé ens comptat i calculat cronològicament. En vista d'això, necessàriament tota manifestació del ser és una temporalització del ser-temps, independentment de la intensitat de ser que tingui (de la proximitat al ser), sia l'horitzó comprensiu del ser, nosaltres com a *Dasein* o un ens qualsevol. Això vol dir, en primer lloc, que en l'avenç ordenat de les meditacions, malgrat que no ho veiem explícitament, de forma fonda a través de les nostres experiències més explícites anteriors al desenvolupament de la temporalitat, ja estàvem experimentant foscament el temps del nostre ser i el temps del ser, o sia, el temps. Amb això volem afirmar, d'entrada, que l'experiència-qüestió la vivim com una experiència progressivament aclaridora del temps del nostre ser i del ser, el qual és ja prèviament el fons temporal fosc i ocult que la determina. I aquest fons immanent ocult, vist ara des del seu "teixit" darrer, no és res més que el que hem anomenat tantes vegades, per raó de la seva rellevància, pla immanent de la "unitat de comprensió del ser". Segons això, d'antuvi, si volem entendre el seccionament espacial i temporal (meditacions, experiències-fase, experiències-fonamentals i etapes) del tot de l'experiència-qüestió l'hem de jutjar des de la unitat de tal pla fondo temporal. Per la qual cosa sempre, sigui quin sigui el moment de la nostra experiència, ja en el seu fons estem en contacte experimental amb el ser-temps.

Segons el que diem, per acabar analitzem l'experiència-qüestió des de la seva màxima profunditat atenent el seu subsol temporal que hem anat desvelant gradualment a mesura que han avançat les meditacions.

És precisament tocant al temps, que el prefaci ja ens atabuixa a fer una distinció entre el ser i l'horitzó comprensiu del ser, que marca la nostra manera d'entendre el com de l'efectuació de la satisfacció de l'objectiu ontològic-fonamental. Per a nosaltres, com ja sabem, el ser ens compareix com un temps molt més originari que el temps originari entès com a horitzó comprensiu del ser. Per això el ser l'hem anomenat temps protooriginari i es manifesta com a temps originari, o sia, s'autocomprèn manifestant-se com a temps originari. La conseqüència de la nostra aportació conceptual és, com ja hem comentat, que l'èxit de l'experiència qüestió rau justament no sols en experimentar el temps originari, sinó que des de i en l'experiència d'aquest se'ns reveli el temps protooriginari. Ara bé, en virtut del caràcter fenomenològic-hermenèutic de

l'experiència ontològica, la revelació del temps protooriginari requereix que nosaltres, el *Dasein*, des de i en l'estat de resolució, tot havent aclarit la impropietat de la nostra comprensió preontològica, fem transparent ja essent-lo el temps protooriginari. En altres paraules: l'èxit de l'experiència-qüestió reclama que transparentem la nostra comprensió preontològica, en la qual ja està pressuposada la nostra connexió essencial prèvia amb el ser. Tal connexió essencial a nivell temporal l'hem anat aclarint al llarg del viatge ontològic. A nivell general, en el desenrotllament de l'experiència de la temporalitat hem accedit a l'essència de la cura, al sentit del nostre ser que reflecteix la nostra constitució ontològica originària: la temporalitat. Aquesta, a més, està vinculada essent-la amb la temporareïtat que equival al sentit del ser-horitzó comprensiu del ser, de manera que en el fons de la nostra temporalitat compareix la temporareïtat. Això vol dir que el temps originari és la unitat amb diferències internes de la temporalitat i la temporareïtat, des de i en la qual en el seu fons es revela el ser-temps protooriginari. D'acord amb això, la temporareïtat seria el temps originari vist en la seva profunditat, mentre que la temporalitat, temps originari des d'un nivell no tant profund.

Segons la nostra vivència de *Ser i temps*, i explicat de forma breu, l'experiència de la temporalitat travessa dues fases en funció del nivell d'assoliment d'experiència-resposta que ens ofereix. En la primera arribem a l'experiència dèbil del sentit del ser, ja que malgrat el ser se'ns revela, no ho fa amb la suficient intensitat. El procés és el següent: des de la cura pròpia de l'estat de resolució i transparents a la temporalitat pròpia, davallem al fons del temps originari tot aproximant-nos cada cop més intensament a la temporareïtat/sentit del ser/horitzó comprensiu del ser que se'ns manifesta com a temporalitat extàtica-horitzontal. I des de i en aquesta, a l'últim, se'ns desvela dèbilment el ser-temps protooriginari. En la següent fase, on assolim la consumació de l'experiència-resposta el protagonista és la nostra temporalitat impròpia, la qual encara no havíem experimentat extensament i intensa. Gràcies a una intensificació de la temporalitat pròpia amb l'experiència del destí de la historicitat anem més al fons d'aquella i ens obrim a l'examen de la intratemporalitat i el concepte vulgar del temps. Amb això aconseguim experimentar la nostra temporalitat impròpia des de i en la pròpia a la llum de l'extàtica-temporalitat, tot experimentant la derivació genètica d'aquella en aquesta, i així, en essència, en el ser-temps protooriginari.

A la fi, l'experiència-qüestió, a manera de cercle comprensiu, ens certifica el caràcter principal, de principi [*arkhé*], del ser-temps protooriginari. Gràcies a ella, al final de *Ser i temps*, constatem que la nostra existència impròpia, el mode en què vivim habitualment i amb què havíem emprès estranyament l'aventura ontològica, té el seu fonament essencial en el temps impropri que, al seu torn, rep el seu ser del ser-temps protooriginari.

Així les coses, en funció d'aquesta lectura de fons temporal que deriva primitivament de l'existència de la "unitat de comprensió del ser", estem convençuts que hi ha una continuïtat essencial entre el sentit del nostre ser (temporalitat) i el sentit del ser (temporeïtat o temporalitat extàtica-horitzontal). És aquesta continuïtat de no-res temporal, que porta en si recórrer la "passera" del sentit del nostre ser al sentit del ser, la que transitem amb progressió esclaridora per dirigir-nos a l'aconseguint de l'experiència-resposta. El caràcter continu de la "passera", clau per a l'èxit de l'experiència-qüestió, a saber, la connexió íntima entre el nostre ser i el ser, estreba en termes temporals en la noció de temps originari que, al seu torn, naturalment, és expressió de la "unitat de comprensió del ser", i en el fons, del ser. La unió entre la nostra temporalitat i la temporalitat del ser integren el temps originari, de forma que no hi ha cap salt entre l'ontologia del nostre ser i la del ser, sols transició en profunditat. Això, però no vol dir que quedi totalment difuminada, com qui diu, la delimitació del que és el nostre ser, la temporalitat, enfront del que és la temporeïtat, l'àmbit del ser pròpiament dit. Recordem que en el si de la "unitat de comprensió del ser" hi ha unitat, però amb diferenciació interna, per la qual cosa el límit del nostre ser seria la temporalitat extàtica, que diríem que és on radica l'essència de l'existència des de la perspectiva del nostre ser. Mentre que en la temporalitat extàtica-horitzontal entrariem de ple a l'àmbit que podem considerar del ser. Ara bé, emfasitzem que, en el fons, la nostra essència més profunda implica el rellevament del ser en detriment del nostre, per bé que aquest hi roman en essència inclòs, o sia, que la nostra essència rau, al capdavant, en el sentit del ser, i en darrer terme, en el ser

D'acord amb el que hem dit, el sentit del nostre ser equival a un nivell d'aprofundiment de la temporalitat originària, l'aprofundiment de la qual ja ens porta a l'àmbit del sentit del ser, de la temporalitat pertanyent al ser, la temporeïtat, en què arrela encara més profundament el nostre ser, tot i que el protagonisme és ja del ser. És justament aquest trànsit continu sense interrupcions cada cop més profund des de i en la nostra temporalitat, l'extàtica, a l'horitzontal-extàtica, el que realitzem en l'acompliment de l'objectiu ontològic-fonamental de l'experiència-qüestió. Recapitulant el que acabem de dir: nosaltres no asseverem que no puguem intensificar més l'experiència del nostre ser anant més al fons de la temporalitat extàtica, sinó que aquesta és el "terreny"-límit que abraçaria el que anomenem sentit del nostre ser, i per tant, en què es realitza preeminentment l'ontologia del nostre ser (que no vol dir, com sabem, que encara no es faci ontologia fonamental, per bé que el seu paper encara no és el predominant). Conseqüentment, en apregonar la temporalitat extàtica, estem passant ja en el "terreny" en què, per dir-ho així, que és més del sentit del ser, el relatiu a la temporeïtat (la qual cosa no significa, òbviament, que no hi estigui lligada essencialment la temporalitat, atès que justament el temps originari l'hem definit

des de l'inici com a fusió temporalitat-temporeïtat que conforma l'horitzó comprensiu del ser) i en què el protagonisme passa ja a l'ontologia fonamental.

Finalment, volem aclarir que quan expressem que l'experiència-qüestió té èxit a la fi de *Ser i temps*, o bé que aconseguim que es reveli plenament el no-res del ser-temps protooriginari en la consumació de l'experiència de la temporalitat, en absolut considerem que l'experiència ontològica finalitzi. En veritat, en la pregonesa de la temporalitat extàtica-horitzontal no roman res a empunyar d'una vegada per totes, cap contingut concret a capturar mentalment. Sols, i simplement, ens amara l'angoixant situació-límit de la mort que ens acara a l'absoluta i inaprehensible, tot i que experimentable fenomenològicament, nihilitat constitutiva del nostre ser i del ser. La nostra experiència, com qui diu, sempre està començant perquè permanentment, des de i en la profunditat del temps originari, en la temporalitat extàtica-horitzontal, la nitidesa de la revelació del temps protooriginari és indefinidament incrementable. Això no obsta, però, que defensem que existeix un nivell de suficiència que garanteix l'efectuació exitosa de l'experiència-resposta, mal que, en virtut de l'àmbit de no-res sobre el qual ens ocupem, no es pugui determinar d'una forma matemàtica. Pel que hem vist, el criteri, estintolats en la "unitat de comprensió del ser", és l'accessió a un "estrat" molt fondo del temps originari (horitzó comprensiu del ser/temporalitat extàtica-horitzontal) des d'on se'ns desvelaria ja plenament i suficient, tot i que mai de forma absoluta, el no-res del temps protooriginari.

### 1.3

#### El valor de *Ser i temps*

El nostre diàleg ontològic amb *Ser i temps* també ens ha comportat que arribem a unes conclusions personals sobre el perquè de la vàlua d'aquesta obra. En primer lloc, estem convençuts que l'"omissió paradoxal" del pla immanent de la "unitat de comprensió del ser" que, segons nosaltres, porta a Heidegger a ser cec a l'èxit del seu projecte ontològic és enormement important per a la viabilitat de la nostra experiència ontològica. Gràcies a això brilla amb més força la presència i el paper cabdal de la "unitat de comprensió del ser", i així ens mantenim en l'exigència de l'absència de teorització i prejudicis requerida pel mateix Heidegger per a transitar en la dimensió de no-res del ser.

Tanmateix, sostenim que la identificació de tal ommissió, l'expressió del nostre exercici de radicalització fenomenològica, ja roman en potència en la riquesa oculta de *Ser i temps*. Per aquesta raó considerem que l'ommissió no és cap error, sinó sendera principal en la nostra empresa ontològica. Creiem, doncs, que l'oferiment tàcit al lector de la percepció d'una desatenció

“paradoxal” i “enigmàtica” al pla immanent de la “unitat de comprensió del ser” forma part de la gran riquesa ontològica de *Ser i temps*. Això mostra un dels grans mèrits d’aquesta magna obra, la capacitat de suscitar al lector l’experiència de la “unitat de comprensió del ser” tot mantenint-la en l’ocultació, a fi que, sota l’efecte del caràcter enigmàtic i el misteri de la seva presència latent, ella mateixa resplendeixi en tota la força en la visió del lector i sigui una guia enèrgica per atènyer l’experiència del ser.

D’altra banda, en aquesta primera temptativa d’incursió en la dimensió ontològica de *Ser i temps* no podem abandonar un especial malestar. Té a veure amb la petitesa de l’experiència assolida en contrast amb la resultant consideració actual de la major grandesa de la seva procedència: *Ser i temps*. Ara més que mai, i això des del fruit de l’experiència-qüestió, sentim la necessitat tornar a meditar amb cada una de les seves pàgines. Aquest deler obeeix a la sensació profunda que ens hem “topat” sortosament amb una gran obra de la qual ha rajat la nostra experiència com moltes d’altres ho han fet, ho fan i faran. D’aquí que acabem tenint la ferma impressió que la intenció d’aquest treball en diàleg amb *Ser i temps* no és gloriejar la nostra experiència; en absolut hem pretès i pretenem demostrar que som uns hàbils lectors que hem extret el millor suc d’una obra filosòfica clau en el segle XX. Al contrari, el nostre treball intenta ser substancialment un homenatge i mostra de la més profunda admiració davant la potència ontològica il·limitada de *Ser i temps*, la qual emana de l’enigmàtica reverberació en cada una de les seves línies de la “unitat de comprensió del ser”, i en essència, del ser-temps protooriginari.

***SER I TEMPS: UNA EXPERIÈNCIA DEL TEMPS***  
**COM A HORITZÓ COMPRESIU DEL SER**

# BIBLIOGRAFIA

I.

*Bibliografia primària*

*(per ordre cronològic d'elaboració)*

*Der Begriff der Zeit* [1924] Ed. Friedrich-Wilhelm Herrmann. *Martin Heidegger: Gesamtausgabe*, vol. 64. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004. (Trad. cast. de la conferència a càrrec de Jesús Adrián i Raul Gabás, *El concepto de tiempo*, Madrid Trotta, 1999; mentre que la del tractat a càrrec de Jesús Adrián, *El concepto de tiempo* (Tratado de 1924), Herder, Barcelona, 2008.).

*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes* [1925] Ed. Petra Jaeger. *Martin Heidegger: Gesamtausgabe*, vol. 20. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, <sup>3</sup>1994. (Trad. cast. de Jaime Aspiunza, *Prolegomenos para la historia del concepto de tiempo*, Alianza, Madrid, 2006.)

*Logik. Die Frage nach der Wahrheit* [1925-1926] Ed. Walter Biemel. *Martin Heidegger: Gesamtausgabe*, vol. 21. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, <sup>2</sup>1995. (Trad. cast. de Alberto Ciria, *Lógica. La pregunta por la verdad*, Alianza, Madrid, 2004.)

*Sein und Zeit* [1927] Ed. Friedrich-Wilhelm Herrmann. *Martin Heidegger: Gesamtausgabe*, vol. 2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, <sup>2</sup>2018. (Trad. cast. de Jorge Eduardo Rivera, *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, <sup>3</sup>2012.)

*Die Grundprobleme der Phänomenologie* [1927] Ed. Friedrich-Wilhelm Herrmann. *Martin Heidegger: Gesamtausgabe*, vol. 24. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, <sup>3</sup>1997. (Trad. cast. de Juan José García Norro, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trotta, Madrid, 2000.)

*Kant und das Problem der Metaphysik* [1927] Ed. Friedrich-Wilhelm Herrmann. *Martin Heidegger: Gesamtausgabe*, vol. 3. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991. (Trad. cast. de Greb Ibscher, *Kant y el problema de la metafísica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.)

## 2.

*Traduccions utilitzades de Ser i temps  
(per ordre cronològic d'elaboració)<sup>1</sup>*

- Heidegger, M., *El ser y el tiempo* (traducció de José Gaos), Fondo de Cultura Económica, México, <sup>11</sup>2001.
- , *L'être et le temps* (traducció i notes de Rudolf Boehm i A. De Waelhens), Gallimard, Paris, 1964 [Traducció parcial: Introducció i Primera secció: paràgrafs 1-44].
- , *Being and time* (traducció i aclariments a nota de peu de pàgina de John Macquarrie i Edward Robinson), Blackwell Publisher, Oxford, <sup>11</sup>1992.
- , *Être et temps* (traducció i glossari d'E. Martineau), Édition Numérique, 1985 (disponible online a [www.rialland.org/heidegger](http://www.rialland.org/heidegger)).
- , *Être et Temps* (traducció, annexos i notes de François Vezin), Gallimard, París, 1986.
- , *Ser y tiempo* (traducció, pròleg i notes de Jorge Eduardo Rivera), Trotta, Madrid, <sup>3</sup>2012.
- , *Essere et tempo* (traducció de Franco Volpi sobre la versió de Pietro Chodi amb glossari i extensa bibliografia), Longanesi, Milano, <sup>8</sup>2015.
- , *Essere e tempo* (traducció, introducció, cronologia i notes de Alfredo Marini), Arnoldo Mondadori Editore, Milà, 2006.
- , *Being and time* (traducció i lèxic de Joan Stambaugh), State University of New York Press, Albany, 2010.

---

<sup>1</sup> El criteri de l'ordenació cronològica és l'any de la primera edició.



### 3.

#### *Bibliografia crítica*

- ADRIÁN, J., “El joven Heidegger. Asimilación y radicalización de la filosofía práctica de Aristóteles”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 34 (2001), pàgs. 179-221.
- , *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*, Herder, Barcelona, 2009.
- , “Ser y tiempo y el imperativo de una estética de la existencia. El Dasein como una obra de arte”, *Revista de Humanidades* 21 (2010), pàgs. 9-29.
- , *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, Herder, Barcelona, 2010.
- , “Traducir a Heidegger”, *Investigaciones Fenomenológicas* 8 (2011), pàgs. 89-95.
- , “‘Ser y tiempo’: ¿Una ética del cuidado?”, *Aurora* 13 (2012), pàgs. 74-79.
- , “‘Ser y tiempo’ y la tradición del cuidado de sí”, *Convivium* 26 (2013), 2013, pàgs. 93-108.
- , “Heidegger y la tarea de la traducción”, *Agora. Papeles de Filosofía* 33/1 (2014), pàgs. 125-137.
- , *Guía de lectura de Ser y tiempo I*, Herder, Barcelona, 2016.
- , *Guía de lectura de Ser y tiempo II*, Herder, Barcelona, 2016.
- AHUMADA, M., “Del ser-para-la-muerte al ser-para-el-inicio: Martin Heidegger y Hannah Arendt”, *Factótum* 7 (2011), pàgs. 8-13.
- ARCINIEGAS, O. W., *Introducció a la lectura d'Ésser i temps de Martin Heidegger*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 2016.
- BEAUFRET, J., *Entretiens avec Frédéric de Towarnicki*, Presses Universitaires de France, Paris, 1984. (Trad. cast. de Juan Luis Delmont, *Al encuentro de Heidegger*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1987.)
- , *De l'Existentialisme à Heidegger*, Vrin, Paris, 1986.
- BERCIANO, M., “Temporalidad y ontología en el círculo de 'Ser y tiempo'”, *Thémata. Revista de Filosofía* 7 (1990), pàgs. 13-50.
- , *Superación de la metafísica en Martin Heidegger*, Universidad de Oviedo, Servicio de publicaciones, 1991.
- BLATTNER, W., “Existential Temporality in Being and Time (Why Heidegger is Not a Pragmatist)” a: DREYFUS, H. i HALL, H. (eds.), *Heidegger. A Critical Reader*, Blackwell, 1992, pàgs. 99-129.
- , “Heidegger's Debt to Jasper's Concept of the Limit-Situation”, a: OLSON, A. M. (ed.), *Heidegger and Jaspers*, Temple University Press, Philadelphia, 1993, pàgs. 153-165.
- , “Is Heidegger a Kantian Idealist”, *Inquiry* 37/2 (1994), pàgs. 185-201.
- , “The concept of death in Being and time”, *Man and World* 27 (1994), pàgs. 49-70.

- , *Heidegger's Temporal Idealism*, Cambridge University Press, New York, 1999.
- , *Heidegger's Being and time*, Continuum, Londres, 2007.
- , “Authenticity and resolutness”, a: WRATHALL, M. (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger's Being and time*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, pàgs. 320-337.
- BOEHM, R., I WAEHLENS, A. DE, “Notes”, a Heidegger, M., *L'être et le temps*, Gallimard, Paris, 1964, pàgs. 277-310.
- BRAVER, L., “Turning from a Given Horizon to the Givenness of Horizons”, a: BRAVER, L. (ed.), *Division III of Heidegger's Being and Time*, The MIT Press, Cambridge, 2015.
- CARMAN, T., *Heidegger's Analytic*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.
- , “The question of being”, a: M. WRATHALL (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013.
- COLOMER, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger III*, Herder, Barcelona, 2000-2002.
- DAHLSTROM, D., “Heidegger's concept of temporality: reflections on a recent criticism”, *Review of Methaphysics* 49 (1995), pàgs. 95-115.
- , “The end of Fundamental Ontology”, a: BRAVER, L. (ed.), *Division III of Heidegger's Being and Time*, The MIT Press, Cambridge, 2015.
- DASTUR, F., “La constitution Exstatische-Horizontale de la Temporalité chez Heidegger”, *Heidegger Studies* 2 (1986), pàgs. 97-109.
- , *Heidegger et la question du temps*, PUF, Paris, 1990. (Trad. cast. Lisabeth V. Ruiz Moreno, *Heidegger y la cuestión del tiempo*, El Signo, Madrid, 2006.)
- DELEUZE G., I GUATTARI F., *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les Éditions de Minuit, Collection Critique, Paris, 1991. (Trad. cast. de Thomas Kauf, *Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 2006.)
- DERRIDA, J., *Marges de la philosophie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1972. (Trad. cast. de Carmen González, *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1994.)
- DI SILVESTRE, C., “La temporalidad extático-horizontal como origen de la transcendència del Dasein”, *Discusiones filosóficas* II/17 (2010), pàgs. 255-273.
- , “Temporeidad y cotidianidad. La repetición tempórea del análisis existencial (§§67-71)”, a RODRÍGUEZ, R. (coord.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, Tecnos, Madrid, 2015, pàgs. 339-370.
- DOSTAL, R. L., “Time and Phenomenology in Husserl and Heidegger”, a: GUIGNON, CH. (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.
- DREYFUS, H., *Being-in-the-world. A commentary on Heidegger's Being and time, Division I*, MIT Press, Cambridge, 1991.

- DUQUE, F., “Los últimos años de Heidegger”, a: PÖGGELER, O., *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, pàgs. 373-402.
- EMAD, P., “The question of Being: Foremost Hermeneutic precondition for interpreting Heidegger”, *Enrahonar* 34 (2002), pàgs. 11-29.
- ESCUDERO, A., “Dos lecturas de Ser y tiempo”, *Factótum* 8 (2011), pàgs. 36-47.
- ESPERÓN, J. P., “Más allá del fundamento y la verdad. La inmanencia”, *Aisthesis* 54 (2013), pàgs. 11-38.
- FIGAL, G., *Heidegger zur Einführung*, Junius, Hamburg, 1992.
- FLEISCHER, M., *Die Zeitanalysen in Heideggers ‘Sein und Zeit’: Aporien, Probleme und ein Ausblick*, Königshausen and Neumann, Würzburg, 1991.
- FOUCAULT, M., “Entretien avec Michel Foucault”, a: DEFERT, D. i EWALD, F. (eds.), *Dits et écrits II (1976-1988)*, Gallimard, Paris, 2001, pàgs. 860-914.
- , “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”, a: DEFERT, D. i EWALD, F. (eds.), *Dits et écrits II (1976-1988)*, Gallimard, Paris, 2001, pàgs. 136-156. (Trad. cast. de José Vázquez, *Nietzsche, la genealogía y la historia*, Pre-textos, Valencia, 1988.)
- FRANCK, D., *Heidegger et le problème de l’espace*, Paris, Les Éditions de Minuit, Paris, 1986.
- GADAMER, H.-G., *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 2005.
- , “Die Marburger Theologie”, a: *Heideggers Wege*, J. C. B. Mohr, Tubinga, 1983. (Trad. cast. de Ángela Ackermann, *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2003, pàgs. 39-52.)
- , “Praktische Wissen”, a: *Gesammelte Werke* (vol. 5): *Griechische Philosophie I*, J. C. B. Mohr, Tubinga, 1985, pàgs. 230-249.
- GREISCH, J., *Ontologie et temporalité. Esquisse d’une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, PUF, Paris, 1994.
- GRONDIN, J., “L’herméneutique dans Sein und Zeit”, a: COURTINE, J.-F. (ed.), *Heidegger 1919-1929. De l’herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1996, pàgs. 179-192.
- , “The Ethical and Young-Hegelian motives in Heidegger’s Hermeneutics of Facticity”, a: KISIEL, TH. I BUREN, J.(eds.), *Reading Heidegger from the start. Essays in His Earliest Thought*, State University of New York Press, Albany, 1994, pàgs. 345-357.
- , “La destrucción hermenéutico-fenomenológica de la pregunta por el ser (§§1-6)”, a: RODRÍGUEZ, R. (coord.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, Tecnos, Madrid, 2015, pàgs. 15-35.
- GUIGNON, CH., *Heidegger and the problem of knowledge*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1983.

- HAAR, M., *Heidegger et l'essence de l'homme*, Grenoble, Jérôme Millon, 1990.
- HADOT, P., *Philosophy as a way of life*, Blackwell Publishers, Oxford, 1995. (Trad. cast. de Maria Cucurella, *La filosofía como forma de vida*, Alpha Decay, Barcelona, 2009.)
- HAN-PILE, B., "Freedom and the 'Choice to Choose Oneself'", a: WRATHALL, M. (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger's Being and time*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, pàgs. 291-319.
- HAUGELAND, J., "Heidegger on Being a Person", *Nous* 16 (1982), pàgs. 15-26.
- HERRMANN, F.-W. VON, *Subjekt und Dasein: interpretationen zu "Sein und Zeit"*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985.
- , *Hermeneutische Phänomenologie des Dasein. Eine Erläuterung von "Sein und Zeit"* (vol. 1), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1987.
- , *Heideggers Grundprobleme der Phänomenologie : Zur zweiten Hälfte von Sein und Zeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1991. (Trad. cast. Irene Borges-Duarte, *La "segunda mitad" de Ser y tiempo: sobre los problemas fundamentales de la Fenomenología seguido de la Lógica y Verdad en la fenomenología de Heidegger y de Husserl*, Trotta, Madrid, 1997.)
- , *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000.
- , "Sein und Zeit und das Dasein", *Enrahonar* 34 (2002), pàgs. 47-57.
- , *Hermeneutische Phänomenologie des Dasein. Eine Erläuterung von "Sein und Zeit"* (vol. 2), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005.
- JASPERS, K., *La psicología de las concepciones del mundo*, Biblioteca Hispánica de Filosofía, Gredos, Madrid, 1967.
- KIESEL, TH., *The genesis of Heidegger's Being and time*, University of California Press, Berkeley i Los Angeles, 1993.
- LAFONT, C., *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, Alianza Universidad, Madrid, 1997.
- , "Hermeneutics", a: DREYFUS, H. i WRATHALL, M. (eds.), *A Companion to Heidegger*, Blackwell, Oxford, 2004, pàg. 268
- , "Was Heidegger an Externalist?", *Inquiry* 48/6 (2005), pàgs. 507-532.
- LARA, F. DE, "El ser-en como tal (§§28-38)", a: RODRÍGUEZ, R. (coord.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, Tecnos, Madrid, 2015, pàgs. 145-166.
- LARIVÉE A. i LEDUC A., "Le souci de soi dans 'Être et temps'. L'accentuation radicale d'une tradition antique?", *Revue Philosophique du Lovaine* 100/4 (2002), pàgs. 723-741.

- LEVINAS, E. “L’ontologie est-elle fondamentale?”, *Revue de Métaphysique et de Morale* 56/1 (1951), pàgs. 88-98.
- , *Totalidad y infinito*, Sígueme, Salamanca, 2012.
- LEYTE, A., *Heidegger*, Alianza, Madrid, 2005.
- , “*Da-sein y Ereignis* : La intraducibilidad filosófica del significado « ser »”, *Éndoxa : Series Filosóficas* 20 (2005), pàgs. 745-756.
- , “Comentario a la Introducción a Ser y tiempo (§§1-8)”, a: SANTIESTEBAN, L. C. (coord.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Comentario introductorio a la obra*, Aldus, México, 2013.
- LÖWITH, K., *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, FCE, Buenos Aires, 2006.
- MARINI, A., “Lessico di ‘Essere e tempo’”, a: Heidegger, M., *Essere e tempo*, Mondadori, Milà, 2006, pàgs. 1403-1498.
- , “Postfazione. Tradurre « Sein und Zeit »”, a: Heidegger, M., *Essere e tempo*, Mondadori, Milà, 2006, pàgs. 1251-1402.
- MARZOA, F. M., *Iniciación a la filosofía*, Istmo, Madrid, 1974.
- , *El sentido y lo no-pensado (Apuntes para el tema “Heidegger y los griegos”)*, Universidad de Murcia, 1985.
- , *Heidegger y su tiempo*, Akal, Madrid, 1999.
- MASÍS, J., “Pensar el Desierto Contra el Desierto. Estrategias Prolegomenales para Leer *Ser y Tiempo* de Heidegger”, *A Parte Rei* 65 (2009), pàgs. 1-13.
- MÁSMELA, C., *Martin Heidegger: El tiempo del Ser*, Trotta, Madrid, 2000.
- MORENO, L. F., *Martin Heidegger: el filósofo del ser*, Edaf, Madrid, 2002.
- MUÑOZ, E., “Transcendencia, mundo y libertad en el entorno de Ser y tiempo de Martín Heidegger”, *Veritas* 32 (2015), pàgs. 95-110.
- NORRO, J. J. G., “Prólogo”, a HEIDEGGER, M., *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trotta, Madrid, 2000, pàgs. 9-16.
- , “El cuidado como el ser del Dasein (§§39-44)”, a: RODRÍGUEZ, R. (coord.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, Tecnos, Madrid, 2015, pàgs. 167-195.
- OKRENT, M., *Heidegger's Pragmatism*, Cornell University Press, Ithaca, 1988.
- OLAFSON, F. A., *Heidegger and the philosophy of mind*, Yale University Press, New Haven, 1987.
- PÁEZ, R., *Heidegger i la qüestió del món (1927-1930)*, tesi doctoral, Universitat de Barcelona, 2015.
- PÖGGELER, O., “Temporale interpretation und hermeneutische Philosophie”, *Revue Internationale de Philosophie* 43 (1989), pàgs. 5-32.
- , *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Alianza Universidad, Madrid, 1986.
- RICHARDSON, W., *Through Phenomenology to Thought*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1974.

- RICOEUR, P., *Temps et récit III: Le temps raconté*, Seuil, Paris, 1985.
- , *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990.
- RIVERA, J. E., “Sobre mi traducción de ‘Ser y tiempo’”, *Onomázein* 12 (2005), pàgs. 157-167.
- , “Notas del traductor”, a: Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, <sup>3</sup>2012, pàgs. 451-490.
- , “Prólogo del traductor”, a: Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, <sup>3</sup>2012, pàgs. 13-16.
- RODRÍGUEZ, R., *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, Tecnos, Madrid, 1997.
- , “La hermenéutica del sí mismo en *Ser y tiempo*”, a: BRICKLE, P. (ed.), *La filosofía como pasión. Homenaje a Eduardo Rivera Cruchaga en su 75 cumpleaños*, Trotta, Madrid, 2003.
- , “La indicación formal y su uso en *Ser y tiempo*”, a: RODRÍGUEZ R. i CAZZANELLI, S. (eds.), *Lenguaje y categorías en la hermenéutica filosófica*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2012, pàgs. 157-176.
- , “El poder ser entero del Dasein y la temporalidad como sentido ontológico del cuidado (§§61-66)”, a: SANTIESTEBAN, L. C. (coord.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Comentario introductorio a la obra*, Aldus, México, 2013.
- , “Presentación”, a: RODRÍGUEZ, R. (coord.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, Tecnos, Madrid, 2015, pàgs. 9-13.
- , “La exposición de la tarea de un análisis preparatorio del *Dasein* (§§8-11)”, a: RODRÍGUEZ, R. (coord.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, Tecnos, Madrid, 2015, pàgs. 51-69.
- , “El ser-en-el-mundo como co-estar y ser sí mismo. El uno (§§25-27)”, a: RODRÍGUEZ, R. (coord.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, Tecnos, Madrid, 2015, pàgs. 119-144.
- , “El poder ser entero del Dasein y la temporalidad como sentido ontológico del cuidado (§§61-66)”, a: RODRÍGUEZ, R. (coord.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, Tecnos, Madrid, 2015, pàgs. 303-337.
- RÖMPP, G., *Heideggers philosophie (Eine Einführung)*, Marixverlag, Wiesbaden, 2006.
- RUBIO, G. R., “El estar-en-el-mundo en general como constitución fundamental del Dasein (§§12-13)”, a: RODRÍGUEZ, R. (coord.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, Tecnos, Madrid, 2015, pàgs. 71-88.
- SALLIS, J., *Echoes. After Heidegger*, Indiana University Press, Bloomington, 1990.
- , “Where does Being and time begin?”, a: *Delimitations. Phenomenology and the end of Metaphysics*, Indiana University Press, Bloomington, <sup>2</sup>1995.
- SANGUINETTI, G. C., “Muerte y libertad en Martin Heidegger”, *Revista Philosophica* 26 (2003), pàg. 1-18.
- SARTRE, J. P., *El existencialismo es un humanismo*, Edhasa, Barcelona, 2002.

- STAMBAUGH, J., “Lexicon”, a: Heidegger, M., *Being and time*, State University of New York Press, Albany, 2010, pàgs. 417-482.
- STEINER, G., *Heidegger*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1999.
- TAYLOR, C., *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1989.
- , *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona, <sup>8</sup>2018.
- THÖMA, D., *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1990.
- TUGENDHAT, E., *Der Wahrheitbegriff bei Husserl und Heidegger*, Walter de Gruyter, Berlin, 1970.
- VATTIMO, G., *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Marietti, Genova, 1989.
- VEZIN, F., “Au sujet de la traduction”, a: Heidegger, M., *Être et temps*, Gallimard, Paris, 1986, pàgs. 515-527.
- , “Notes”, a Heidegger, M., *Être et temps*, Gallimard, Paris, 1986, pàgs. 529-579.
- VIGO, A. G., “Temporalidad y transcendencia. La concepción heideggeriana de la trascendencia intencional en *Sein und Zeit*”, *Actaphilosophica* 6/1 (1997), pàgs. 137-153.
- , “Verdad, libertad y transcendencia. La radicalización de un motivo central de *Sein und Zeit* en los escritos de 1929-1930”, a: *Arqueología y aleteología. Estudios heideggerianos*, Logos, Berlín, <sup>2</sup>2014, pàgs. 159-205 (segona edició ampliada).
- , “El marco metódico y sistemático. Segunda sección (§§45-83)”, a: RODRÍGUEZ, R. (coord.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, Tecnos, Madrid, 2015, pàgs. 197-218.
- , “El posible ‘ser-total’ del *Dasein* y el ‘ser para (vuelto hacia) la muerte (§§45-53)”, a: RODRÍGUEZ, R. (coord.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, Tecnos, Madrid, 2015, pàgs. 219-268.
- , “La atestiguación, en el modo de ser del *Dasein*, de un ‘poder-ser’ propio y el ‘estado de resuelto’ (§§54-60)”, a: RODRÍGUEZ, R. (coord.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, Tecnos, Madrid, 2015, pàgs. 269-301.
- VOLPI, F., “Dasein comme praxis: l’assimilation et la radicalisation heideggérienne de la philosophie pratique d’Aristote” a: VOLPI, F. et al. (eds.), *Heidegger et l’idée de la phénoménologie*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, 1988, pàgs. 1-44.
- , “*Being and time: A Translation of the Nichomachean Ethics?*”, a: KISIEL, TH. I BUREN, J. (eds.), *Reading Heidegger from the Start. Essays in his Earliest Thought*, State University of New York Press, Albany, 1994, pàgs. 195-212.
- , “*Ser y tiempo: ¿una versión moderna de la Ética a Nicomáco?*”, a: ROCHA, A. (ed.), *Martin Heidegger. La experiència del camino*, Uninorte, Barranquilla, 2009, pàgs. 3-31.

- , “Glossario”, a: Heidegger, M., *Essere e tempo*, Longanesi, Milà, 2015, pàgs. 580-613.
- WALTON, R. J., “Temporeidad y historicidad (§§72-77)”, a: RODRÍGUEZ, R. (coord.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, Tecnos, Madrid, 2015, pàgs. 371-395.
- , “Temporeidad e intrapremoreidad como origen del concepto vulgar de tiempo (§§78-83)”, a: RODRÍGUEZ, R. (coord.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, Tecnos, Madrid, 2015, pàgs. 397-421.
- XOLOCOTZI, A., *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, Universidad Iberoamericana, México, 2004.
- ZIMMERMAN, M. E., *Eclipse of self. The Development of Heidegger's Concept of Authenticity*, Ohio University Press, Londres, 1981.