

TIEMPO Y MEDIDA.
INVESTIGACIONES FENOMENOLÓGICAS SOBRE
TEMPORALIDAD Y CRONOMETRÍA

(Autopresentación)

Joan González Guardiola

Tesis doctoral presentada en la Universidad de Barcelona por Joan Gonzalez Guardiola y dirigida por el Dr. Francesc Pereña Blasi, con el título: *Temps i mesura. Investigacions fenomenològiques sobre temporalitat i cronometria*. La tesis fue defendida en la Universidad de Barcelona el 18 de julio de 2005 y obtuvo la más alta calificación.

En esta investigación se ha pretendido llevar a cabo una discusión con la interpretación heideggeriana de la comprensión vulgar del tiempo. Se parte de la base de que la teoría heideggeriana sobre la interpretación vulgar del tiempo es uno de los pilares sobre los cuales se levanta toda la filosofía de Heidegger, en tanto que es uno de los pocos temas que encontramos de manera constante desde los primeros escritos hasta los últimos. Se parte también de la asociación que el propio Heidegger establece, desde que se ocupa del tiempo vulgar en sus primeros escritos, entre comprensión vulgar del tiempo y tiempo medido. Esta asociación tan sólo se hace explícita de manera clara (aunque se pueda establecer implícitamente ya desde los primeros escritos)¹ en el curso de 1927, *Grundprobleme der Phänomenologie*, en el cual Heidegger establece por primera vez la correspondencia entre el lugar hermenéutico de la interpretación de la definición aristotélica del tiempo en la *Física*, y el lugar fenomenológico de la experiencia "llevar reloj"². Nuestra manera de llevar a

¹ "Der Begriff der Zeit". Vortrag vor der Marburger Theologenschaft Juli 1924, Blackwell Publishers, p. 5.

² GA 24, § 19, p. 363: "Aristóteles no interpreta el uso del reloj, ni lo menciona una sola vez, pero presupone este modo natural de acceso al tiempo mediante el reloj".

cabo la discusión con la interpretación de la comprensión vulgar del tiempo no procede desde una interpretación crítica de los textos heideggerianos sobre la cuestión (aunque la segunda parte de la investigación se dedique a ello en algunos apartados), sino completando tareas que la fenomenología de Heidegger en *Ser y Tiempo* anunciaba como posibilidades de la investigación fenomenológica y que no eran acometidas en ese libro (ni, de hecho, en ningún otro de Heidegger). Nos referimos a las palabras de Heidegger sobre la necesidad de llevar a cabo una "inmersión más originaria" (*ursprüngliche Aufgehen*) del *Dasein* primitivo en los fenómenos, por un lado³, y la necesidad de llevar a cabo una "investigación más a fondo" (*weitergehend Untersuchung*) sobre la relación entre el número en el acontecer histórico, el tiempo del mundo astronómicamente calculado, y la temporalidad e historicidad del *Dasein*⁴. Estas tareas no llevadas a cabo por la fenomenología de Heidegger, lejos de aparecer como tareas "secundarias", se manifiestan decisivas en el momento de pretender una discusión seria con la interpretación de la comprensión vulgar del tiempo. En suma, para verificar la interpretación heideggeriana de la comprensión vulgar del tiempo haría falta primero llevar a cabo una completa fenomenología de la temporalidad cronométrica temáticamente específica. Esto ya no lo encontramos en la filosofía de Heidegger, y es lo que ocupa toda la primera parte de nuestra investigación, bajo el título de una fenomenología de la protocalendariedad y una fenomenología de la protognomónica. Después de postular la necesidad de que la investigación arranque a partir de la delimitación de un "concepto natural" (fenomenológicamente natural) de calendario y de reloj, y de justificar la necesidad de que este concepto natural tenga en cuenta el tiempo histórico (única posibilidad de distinguir fenomenológicamente el calendario y el reloj, en la confusión que el tiempo puramente cuantificado llevaría a cabo), se constituye una investigación fenomenológica que tiene que proceder necesariamente en "zig-zag"; zigzag entre la experiencia originaria histórico-antropológica y la vivencia originaria fenomenológica

³ *SuZ*, § 11.

⁴ *SuZ*, § 80.

actual capaz de reactivar el sentido de aquella primera. Nuestra investigación fenomenológica muestra cómo este sentido no se constituye como una derivación de la comprensión cotidiana del tiempo como "tiempo-para" ("*Zeit, um zu ...*"), sino que su sentido originario se presenta como el de llevar a cabo una "mundanización del ser" capaz de hacer frente a la noche del "hay" neutro (*Es gibt*). La comprensión del tiempo como "tiempo-para" no es originaria, sino constituida, y constituida precisamente sobre la medida del tiempo. Se invierte así la relación heideggeriana entre tiempo medido y "tiempo-para" que hacía del primero un caso particular e instrumental del segundo. Esto sólo se hace patente después de una interpretación fenomenológica adecuada de la noche primordial y de su significación tanto en la mitología como en las costumbres de los pueblos arcaicos, y siempre teniendo en cuenta la anterioridad, antropológicamente fijable, de la medida lunar (mensual) del tiempo respecto a la medida solar (anual) del mismo. Para demostrar toda esta estructura, ha sido necesaria una interpretación fenomenológica sobre el espacio nocturno, y sobre el papel que la luna llena realiza simbólicamente (y perceptivamente) respecto a este espacio nocturno, que es interpretado arcaicamente como la "desmundanización del mundo". A partir de este modelo básico de protocolariedad, es posible establecer una definición fenomenológica del calendario como la *superposición de estructuras cíclicas de repetición de periodicidad desigual que permite una orientación horizontal en el tiempo*. A partir de esta definición formal, extraída del modelo primordial de la protocolariedad, la evolución de las condiciones materiales de la vida humana conduce a una complejidad creciente en los elementos configuradores de los ciclos: el sol, las estaciones, los campos, la menstruación, las migraciones, etc. El despliegue de esta complejidad se dirige a poder definir y delimitar de manera más o menos adecuada el concepto de año como unidad de todos los ciclos, o como ciclo respecto al cual todos los demás ciclos de la *physis* son intratemporales. La definición del concepto de "año-mundo" arroja su finalización a la trascendencia, y ésta es interpretada de manera negativa como terror a la irreversibilidad: la finalización del año es finalización del mundo. En la constitución del año

solar, la irreversibilidad ocupa el lugar de la noche primordial en la interpretación arcaica de la neutralidad del ser. Fuera del calendario no hay mundo; por tanto, todo lo que sale del calendario (la novedad, lo extraño) implica una degradación del ser.

En este proceso, la hora igual (o su posibilidad) no aparece hasta la creación del reloj mecánico, en el siglo XIV. Pero contra lo que podría parecer, el origen de la hora igual no procede del deseo de imponer un tiempo descualificado a los acontecimientos intramundanos. El motivo de la creación del reloj mecánico, con un trasfondo astronómico-alegórico y una utilidad calendaria, es la reproducción del movimiento del cosmos. De esta manera se explica la falta de preocupación por la cuestión de la exactitud en la determinación de los acontecimientos intramundanos y, en cambio, la preocupación por la dotación a estos primeros modelos de elementos simbólicos y alegóricos. La génesis de la exactitud en la medida del tiempo no proviene de la tierra, sino del mar. La navegación transoceánica supone el reto de calcular con precisión la longitud, y el problema del cálculo de la longitud en alta mar necesita de un cálculo exacto del tiempo. Esto no se conseguirá hasta el reloj de John Harrison, a mediados del siglo XVIII. La indeterminación oceánica pasa así a determinarse mediante el cálculo de su distancia a tierra, al mundo. En una auténtica dialéctica entre tierra y mar, la exactitud cronométrica arrancada a los mares será el origen, en su desarrollo sobre tierra firme, de diversos problemas. El más importante consistirá en la velocidad de los medios de transporte (primeramente el ferrocarril) que llevará a la consideración de la multiplicidad de horas y que acabará poniendo de relieve la multiplicidad de mundos desde el punto de vista del viajero. Ya no es un barco el que se mueve y respecto al cual cabe determinar la posición en medio de lo indeterminado; ahora es necesario fijar el tiempo de las ciudades firmes respecto a los hombres cuyo desplazamiento se produce a velocidades vertiginosas. Esto conducirá a la constitución del tiempo de Greenwich como tiempo descualificado. El fenómeno relevante de esta constitución es la mundialización. La mundialización consiste en el aumento del "ser en el desplazamiento" como forma del ser en el mundo. El aumento del ser en el desplazamiento implica el

aumento de los no-lugares y no-tiempos, que son todos aquellos lugares y tiempos en cuyo origen no ha estado ya la mundanización del ser, sino la salida de las condiciones de la mundanización del ser en el desplazamiento. La interpenetración entre lugares y tiempos y no-lugares y no-tiempos dará lugar a la génesis del nuevo espacio-tiempo de la universalización, espacio-tiempo caracterizado por la convivencia en un solo espacio-tiempo de las características de los dos anteriores: hiperconstitución y nihilidad posiblista.

Esta breve "historia filosófica de la medida del tiempo" permite mostrar en muchos puntos la debilidad de la interpretación heideggeriana de la comprensión vulgar del tiempo. La segunda parte de nuestra investigación plantea un contraste de los resultados de nuestra fenomenología de la temporalidad cronométrica con la descripción heideggeriana de la experiencia "llevar reloj" tal y como es descrita en *Grundprobleme der Phänomenologie*. En la desatención a la historicidad del mundo circundante y a su variación, la interpretación de Heidegger prefiere optar por una formalización existencial basada en el comportamiento del *Dasein* cotidianamente constituido respecto al reloj de bolsillo. Es la estructura del "tiempo-para", respecto a la cual Heidegger procede de manera sumamente ambigua: por un lado, es originario, porque la cura está basada en él; por otro, es criticado en su impropiedad y como índice de la temporalidad de la caída. Si se incorpora a la teoría fenomenológica sobre la medida del tiempo su significación originaria, entendida como "mundanización del ser" respecto a la neutralidad del "*es gibt*", es posible superar esas contradicciones en lo que hemos llamado "temporalidad de la cotidianidad propia". En la temporalidad de la cotidianidad propia, cuyas características son descritas en la última parte de nuestra investigación, se haría palpable el hecho que hemos pretendido demostrar con toda nuestra investigación: que lo que Heidegger llama "comprensión vulgar del tiempo" no tiene nada de vulgar.

Habiendo despejado el horizonte de la interpretación cronométrica del tiempo de malas comprensiones, el futuro de nuestras investigaciones fenomenológicas se orientará a una teoría sobre la constitución de las objeti-

vidades fundamentales del mundo de la vida, de las cuales el reloj y el calendario serían tan sólo dos ejemplos. La constitución de la fenomenología como meditación histórica que procede en "zig-zag" entre las constituciones históricas primordiales y las vivencias originarias que reactivan el sentido de aquellas permite abordar muchos más fenómenos, como por ejemplo el dinero o las obras arquitectónicas. Así, nuestras investigaciones se abren a una fenomenología del mundo de la vida y de sus constituciones fundamentales.