

**Joan González Guardiola:** *Heidegger y los relojes. Fenomenología genética de la medición del tiempo*, Madrid: Encuentro, 2008, 324 pp.

La clave del libro de Joan González hay que buscarla en su subtítulo, pues al menos en dos de sus tres secciones el autor toma la tarea de la fenomenología genética impulsada por Husserl y también por Heidegger en varias líneas de *Sein und Zeit (SuZ)*, en lo que refiere al tiempo y el *Dasein* primitivo (§11) y la temporalidad cronométrica (§80). La primera parte está dedicada a un análisis del origen del calendario –proveedor en sí mismo de una ordenación de los días en períodos prolongados– y la segunda presenta un estudio del reloj –en tanto *máquina* que produce un recuento o división del tiempo–. Si bien se trata, en la misma definición que propone González, de dos entes de distinta índole, ambos poseen el elemento común de la cuenta-medida. Pero, para aclarar fenomenológicamente las diferencias y similitudes dentro de esta relación, el autor se lanza a la búsqueda de un “concepto natural” de calendario y de reloj. González declara haber optado para su empresa por una investigación fenomenológica en “zigzag”, tal como la explica Husserl en *Krisis* (§9), y no por la imagen heideggeriana del “círculo hermenéutico”, ya que él “apunta al reconocimiento de un eje temporal *previo* a toda hermenéutica de la facticidad” (p. 37). Ya en la última parte del texto, se entabla un “diálogo abierto” más directo con Heidegger y su concepto vulgar de tiempo, tomando como referencia principal las lecciones del curso de semestre de verano de 1927, *Los problemas fundamentales de la fenomenología (GdP)*. Nosotros, haremos un recorrido por la argumentación sobre los calendarios y el reloj para terminar con las críticas más saltantes que González vislumbra en Heidegger.

En la meditación sobre el “concepto natural” de calendario, el autor reconoce que un estudio del mismo no puede realizarse al modo de una historia de la cultura, sino siguiendo aquel patrón en zigzag de Husserl. En esta labor –fundada parcialmente en ideas de Mircea Eliade y Merleau-Ponty– descubre a la sucesión luz-oscuridad como parte constitutiva a priori del concepto de mundo natural. Esta oscilación, que corresponde a los fenómenos del Día y la Noche, muestra una regularidad absoluta no intramundana. Se trata de un iluminarse y oscurecerse del mundo mismo como tal y no de un ente en particular. La Noche es caracterizada como un “hay” amenazante –en términos de Lévinas– y por la amundanía para el *Dasein*, entendida como desactivación de la figuración del ser-en-el-mundo, es decir, el apagamiento de las “totalidades de referencia” (*Verweisungsganzheit*) y de “conformidad” (*Bewandtnisganzheit*), de lo “a la mano” (*Zuhanden*) y lo “ante los ojos” (*Vorhanden*). González cree que la descripción que une la Noche con la

angustia –como aparece en *Ser y Tiempo*– es inadecuada para describir este “*es gibt*”. La angustia “diurna” acarrea una “destitución” del mundo que en la experiencia de la noche se presenta más bien como un mundo “entre” su constitución figurativa (Día) y su posible desfiguración total (Noche). Lejos quedaría la “nada” de la angustia expuesta en el §40 de *SuZ*.

En su trabajo, el autor encuentra el inicio de la protocolariedad en el ciclo lunar como ciclo “medio” frente al ciclo “corto” de la oscilación claridad/oscuridad. Por un lado, la luna (en particular la luna llena) se exhibe como aquello que conecta el Día con la Noche, permitiendo la figuración contra la exposición a la neutralidad del Ser del “hay” nocturno. Esto devela la pertenencia de la citada oscilación a un único mundo; además, este ciclo lunar también la desabsolutiza –cuando antes el hombre a ella simplemente se entregaba– al introducir la medida en la forma del recuento (aritmética) respecto de las fases lunares. Y esto solo es posible porque hay interrupciones del día dentro de un proceso de cambio que es gradual y no repentino. La memoria permite al *Dasein* “habérselas” con la oscilación en la repetibilidad del ciclo lunar, convirtiéndola en algo *intratemporal*. Así, surgen la disponibilidad y predictibilidad indispensables en la construcción de una cotidianidad.

El paso a la calendariedad se funda en lo que González Guardiola llama el *principio de multiplicidad*, que implica que la necesidad de la medida se da por la existencia de una asimetría entre los ritmos naturales, como las estaciones y las migraciones animales. Sobre la base de ello, el autor puede hacer una anotación sobre la tesis del “eterno retorno” expuesta por Mircea Eliade. Lo que retornaría en las sociedades arcaicas no es el mismo “mundo”, sino distintas “regiones del ente”. Con la calendariedad, estos ciclos denominados “imprecisos” (en la imposibilidad de determinar con precisión su comienzo y su fin más allá de la vivencia de los mismos) son encauzados en un “ciclo de referencia” ya aritmetizado. Esto deriva ocasionalmente en la discordancia entre ambos ciclos, como cuando no coinciden el año lunar (sinódico) y el solar, provocando el desfase entre fiestas religiosas, que se guían por un calendario no siempre coordinado con la experiencia fáctica de los cambios.

Una vez que el ciclo “corto” de la oscilación claridad/oscuridad es puesto al servicio de ciclos “medios” como las fases lunares o las estaciones, esta multiplicidad es reducida al concepto temporal de “Año”. Hay, para el autor, una necesidad en las civilizaciones arcaicas de, por un lado, brindar un cierre y unidad a procesos de naturaleza diversa y, además, de protegerse frente al fenómeno de la Irreversibilidad, tan temible ontológicamente, como el de la Noche. La Irreversibilidad implica el temor a que el tiempo venidero no repita la forma de lo que ya ha sido; un miedo al futuro, si no es reiteración del pasado. Es una nueva exposición al “hay”, a la “neutralidad del ser”, contra la que los rituales de Año Nuevo conjuran.

En el capítulo siguiente, sobre “Medibilidad hiperbólica”, Gonzalez analiza los períodos de tiempo más extensos (eónicos), las *eras* de las sociedades ancestrales, como los ciclos *ayuga* de los hindúes, la escatología profética de Israel e, incluso, dentro de la tradición grecolatina, las cuatro Edades expuestas por Hesíodo en *Los trabajos y los días*. Para ello debe recurrir a narraciones míticas y literarias, excediendo un poco los límites de la fenomenología genética, para luego concluir que esta medibilidad hiperbólica se introduce como demostración de una *crisis* en la posibilidad de vincular calendariedad (año) y mundo –relación esencialmente ficticia–, que pretende mundanizar el ser en el calendario.

En la segunda parte del libro, comienza a hablarse del reloj en su forma más originaria, el *gnómon* o reloj solar. González distingue tres elementos constitutivos en su cronometría: el instante (un hecho relevante), el evento (la coincidencia de dos instantes –por ejemplo, la sombra pasando por un punto del gnomon al mismo tiempo que un hombre cruza cabalgando–), y la época de referencia (separación temporal entre dos eventos). Luego de un análisis del instante en donde se recoge el famoso estudio del tiempo y la cronometría de Evans-Pritchard en *Los Nuer* (tiempo estructural, reloj-ganado), el autor vincula la significación ontológica del gnomon con la de la calendariedad, en tanto ambas figuras relacionan el movimiento celeste con lo que ocurre en la tierra, con la mundanidad. El punto de partida es la sombra, que es percibida –incluso en niños de hasta seis años– como una emanación de la noche, tal como la luna había sido vista como un fragmento diurno. González se dispone, entonces, a realizar una *fenomenología de la sombra*.

La sombra gnomónica y la que desdobra presencias es llamada “sombra proyectada”, “concretizada” en el segundo caso, al presentar la posibilidad de la movilidad. Tratándose de un “ente”, González recurre a la definición de “cosidad” de Husserl en *Ding und Raum*. Allí se señala la importancia de las cinestesis en la constitución de la cosa: a partir de la aparición genuina de un escorzo y las presentificaciones no genuinas que se anuncian, percibo al objeto como totalidad. Se trata de una “presunción” (Heidegger) o “relación motivada” (Husserl) que es cinestésica, al implicar las variaciones del cuerpo propio. Luego, se destaca –en clave temporal– la relevancia del recuerdo y la expectativa junto al concepto de motivación. La sombra proyectada concretizada no sigue, empero, los caracteres de esta explicación en la que las cinestesis son cruciales para la presentación de los escorzos y la cosa. Esta está dotada de una movilidad intrínseca que acompaña al cuerpo en su desplazamiento y ofrece una sola cara. Es entonces cuando el autor se vuelca al estudio de las concepciones antiguas de la sombra. Las de las civilizaciones más arcaicas ligan este ente a lo “terrible”, como otra región nocturna. Esta representación *imprecisa* o *infraconstituida* está presente en la cotidianidad, y signa la inseguridad en la vida. En cambio, otras versiones –la de la *Odisea* o la mesopotámica– han “desubstancializado” la sombra y, si bien permanece asociada

a la muerte, ya no es ubicada paralelamente al ser y al mundo, sino arrojada al terreno de, por ejemplo, el Hades. El proceso de mundanización ha sido efectuado y la sombra puede ser recuperada para su uso cronométrico, de igual forma a la que la noche había sido rescatada en los inicios de la protocalendariedad.

El principio de multiplicidad (la diversidad de la *phýsis*) es esencial en la creación de la calendariedad y esta resulta también la tentativa de una formulación cosmológica. De algún modo así lo plantea Heráclito –en el fragmento 30– cuando habla de un “mundo de los mundos” o un “orden de los órdenes” al emplear la palabra “*kósmos*” para ambos términos. A pesar de esta visión unitaria del mundo (del Día y la Noche como lo mismo, en contra de Hesíodo), la perspectiva regional del mundo siguió imperando hasta la Edad Media. De hecho, la Torre de los Vientos (siglo I a.c., aproximadamente) poseía tantos relojes de agua (*clepsidras*) como de sol y, sin embargo, ajustaba las marcas de los primeros a los cambios del *gnómon*, aun cuando las horas de la *clepsidra* no son alteradas por la estacionalidad. La homogeneización de las horas diurnas y nocturnas vendría después, aunque tampoco ocurriría con la aparición del reloj mecánico. Las primeras versiones de este –de 1343 y 1364– poseían, además de la novedad de un mecanismo de escape de varita con *foliot*, una propuesta de representación del cosmos (se los denominaba “reloj planetario” o “astronómico”). Aquí también González apela a Heidegger y a su conferencia de 1954 *La pregunta por la técnica* (*Die Frage nach der Technik*), respecto de la distinción que allí se efectúa entre técnica antigua y técnica moderna, y entre “historia” (*Geschichte*) e “historiografía” (*Historie*). El autor disiente con Heidegger en tanto considera que la diferencia de lo que el Ser otorga en la antigüedad (calendariedad) y aquello que el reloj mecánico provoca en su “voluntad de poder”, no es suficiente para determinar un “habérselas con el tiempo” moderno en relación con ese tipo de reloj. El menosprecio a la historiografía visto por González en Heidegger hace que el alemán omita destacar que, a pesar de la creación de las condiciones de posibilidad de la acción (dirigida al “cálculo”, la “planificación”, etcétera), el ámbito en el que se crea el reloj mecánico hereda problemas de la temporalidad tradicional calendaria, y no sería aun “técnica moderna”.

170

De los estudios que se recogen en *Heidegger y los relojes*, el autor colige que la aparición de un cronómetro más o menos exacto se debió al intento de solucionar el problema de la longitud (eje Este-Oeste) en la navegación marítima. Respecto de la latitud (Norte-Sur) existen los polos como punto de referencia físico, pero no existen límites naturales en cuanto a la longitud. Solo podía determinarse el espacio de la longitud como una función del *tiempo*, calculando los grados en relación con lo que la Tierra tarda en girar sobre sí misma (360 grados). Aquí tampoco hubieran sido demasiado útiles las mediciones astronómicas, ya que el mar abierto y su oleaje no permite una medición precisa, y un error de cálculo

podía conllevar varios kilómetros de desvío. A partir de aquí, González encuentra en los mares otra expresión de la neutralidad y lo indeterminado del Ser. Sin embargo, la mundanización del “*es gibt*” difiere de aquella a la que se sometieron las Sombras o la Noche, dado el carácter esencialmente inhabitable de los mares. Si algo se mundaniza, es el *trayecto*, que nos conduce hacia donde se vive o se ha de vivir. En la dialéctica viejo mundo/nuevo mundo, la categoría de “mundo” fenomenológica sigue operando. Si hay un “nuevo” mundo es porque el mundo conocido ha devenido viejo; en otras palabras, el mundo conocido se ha agotado y se resignifica lo extraño en un acto puramente nominativo. Es una ampliación del mundo sobre la base de una calendariedad ya constituida.

Antes de entrar en diálogo directo con Heidegger, González realiza una fenomenología de la cronometría a partir del avance de los transportes y las comunicaciones (paradigmáticamente, el tren), que se dio a fines del siglo XIX. Con la extracción de la exactitud cronométrica del ámbito estrictamente marítimo, surgen problemas cuando el desplazamiento comienza a ser mundo para el *Dasein*. Este ente comienza tanto a recorrer más distancia en menos tiempo, como a pasar más tiempo desplazándose. De allí que el establecimiento de la “hora de Greenwich” se transforme en una necesidad también para la tierra firme. González habla de un verdadero “giro copernicano” al momento en el que en el desplazamiento en sí mismo comienza a determinar la unidad del mundo, mientras que antes fue el mundo el que definía los parámetros del desplazamiento. Aquí es donde el autor contrasta la “mundanización” –que crea lugares y tiempos en contra del “hay” indetermindado– con la “mundialización” que, bajo las condiciones del desplazamiento, genera “no-tiempos” y “no-lugares”. Así, el tiempo de Greenwich es posible a condición de su “nihilización”, de no-ser tiempo en ningún lugar. Cuando la mundialización y los viejos lugares y tiempos se interpenetran, se da lo que González llama “universalización”, definición ajena al concepto de mundo (*mundus*), que el autor prefiere dejar a un costado en el marco de su investigación.

En la última parte de su libro, el autor se enfrenta directamente con el análisis heideggeriano del concepto vulgar de tiempo según los *GdP*. La razón central de la elección de este texto por parte de González es su opinión más favorable respecto del orden de la argumentación allí expuesto, en comparación con el de *SuZ*. En esta última obra, el tratamiento del concepto vulgar de tiempo aparece después de que se hubiera mostrado la temporalidad originaria, como derivado de la misma. Para González, Heidegger es más claro al tomar el camino inverso en *GdP*. En esta sección final de nuestro artículo no nos detendremos tanto en la explicación de los componentes del concepto vulgar de tiempo que da González, sino en aquellos comentarios críticos dirigidos hacia Heidegger en relación con su propio texto.

Luego de describir el plan (al menos inicial, al tratarse de un curso inconcluso) de *GdP*, González señala que el alemán introduce el concepto de “tiempo expresado” (*ausgesprochenen Zeit*) para referirse al acto de “mirar la hora” o “leer el tiempo en el reloj”, que no es ni hablar sobre el reloj ni hablar sobre el tiempo, sino un *contar con* el tiempo; es decir, un “tiempo para...”, con el ahora siempre implícito aun en el retener y en el anticipar. En el siguiente capítulo, se señala la conexión que Heidegger establece entre el tiempo científicamente entendido como un “continuo de horas” (Aristóteles) y el tiempo cual es visto en el uso cotidiano del reloj. A partir de allí, se separan estas concepciones –íntimamente unidas– del “tiempo expresado” y se pasa a describir los cuatro caracteres esenciales de este: significatividad (*Bedeutsamkeit*), databilidad (*Datierbarkeit*), distensión (*Gespanntheit*) y publicidad (*Öffentlichkeit*). Respecto de la significatividad, González destaca la relación de esta en tanto “tiempo del mundo” (*Weltzeit*) –con base en la estructura del *Um zu...* y la totalidad relacional de los entes intramundanos– con el concepto de “Año-mundo”, propuesto en las páginas precedentes referidas a la calendariedad. En cuanto a la databilidad, encontramos una importante crítica a Heidegger por parte del autor. La databilidad mienta la unión de “algo” con aquello presentado, retenido o aguardado (“ahora, que...”, “antes, cuando...”, “entonces, cuando...”). Traducido a los términos de la gnomónica, se trataría de la simultaneidad de dos instantes, uno variable y otro constante. Pero, para Heidegger, la cronometría y los sistemas proveedores de constancia son independientes y posteriores a la databilidad en sí misma. González nota, por un lado, el desinterés heideggeriano en determinar el origen histórico de la cotidianidad o en realizar una *fenomenología constitutiva* de la misma. Esto disminuye, para el autor, los alcances del análisis de la databilidad. Por otra parte, en Heidegger el tiempo es ya algo con lo que “se cuenta”, lo que refleja una exactitud “moderna”. Por ello, la databilidad tal como es expuesta en *GdP* no sería aplicable a la exactitud “antigua”, con una mundanidad aun por constituir. Los estudios de González vendrían a suplir ese “déficit” heideggeriano expresado en la cotidianidad como “principio absoluto” (cf. p. 274). Posteriormente, se delinea el momento de la distensividad o distensión en Heidegger –la cual es puesta en relación con el “carácter de tránsito” del “ahora” aristotélico– y el de la publicidad, que vincula el tiempo expresado con el “uno” y la caída (modo de ser del *Dasein* en la impropiedad). A este último fenómeno y a su contraparte propia dedica González sus capítulos finales.

172

Un punto que el autor destaca es que Heidegger, luego de deducir las determinaciones temporales originarias, a partir de la vivencia originaria del futuro, identifica sin más la temporalidad originaria con la temporalidad propia. Según González, esto resulta ambiguo en relación con lo que para Heidegger implica “contar con el tiempo”. Pues, por un lado, la *Sorge* está basada en él y, por otro, se lo tilda de impropio y se lo vincula con la temporalidad cadente. Esto ocurriría

con otros existenciaristas, originarios pero impropios, como el “Uno”. Entonces, se señala que asimilar temporalidad propia y originaria resulta, al menos, problemático. También se anota en el texto que, aun cuando Heidegger explica de qué modo se refleja la interpretación de término medio del tiempo (uniformización del “ahora” y todos los éxtasis temporales y consecuente ocultamiento del carácter horizontal-extático de la temporalidad, particularmente en el caso de la distensión), el filósofo no consigue desarrollar los motivos de la preeminencia de la interpretación “subsistente” del tiempo en la cotidianidad (en clave de la *Vorhandenheit*).

Finalmente, González introduce la que probablemente sea su propuesta más importante respecto del planteo heideggeriano del tiempo previo a 1930. Mientras, según Heidegger, la cotidianidad impropia se sustentaría en el *olvido* de la “condición de arrojado” del *Dasein* (identificada en el libro con la neutralidad del “hay” de la Noche), cabría –para el autor– la posibilidad de una *cotidianidad propia*. La misma se funda en las ansias humanas primordiales de tener un “mañana” y no meramente un “posteriormente” o “anteriormente”. Las bases de esta cotidianidad están en el *recuerdo* de las figuras de la neutralidad del “hay”, pero como un recuerdo *propio* de lo que ha sido y *no quiere volver a serlo*. Esta constitución (que no es otra que la de la protocalendariedad) y este horizonte del mañana como “espera propia”, se dan necesariamente en la estructura pública de un “nosotros”. El recuerdo propio de la condición de arrojado (el *es gibt*) está dirigido hacia el “poder ser” más propio, que es puesto en un “nosotros” propio a constituirse con aquellos pilares e ideales civilizatorios. Así, González quiere separarse de ciertas declaraciones de Heidegger en su correspondencia (como la carta a Elisabeth Blochmann de 1929), en donde el filósofo propone “vivir de cara hacia la Noche”. Aquí, el sesgo de la nocturnidad se identificaría con el “culto a la Noche” de la mitología nazi y un odio a la colectividad que enaltece las “individualidades resueltas”. Todo esto, marca el autor, dentro del marco de un flirteo tanto político como posiblemente erótico, en la solicitud de ir “más allá” respecto de los límites de la sociedad “diurna” o bien en su relación con Blochmann (*cf.* la nota 9 de la página 298).

Como síntesis del análisis hecho por González en su libro, podemos destacar principalmente dos puntos. Primero, la fenomenología de la medición del tiempo nos conduce a ver su desarrollo –hasta la hora de Greenwich actual– como un proceso de *mundanización del ser* que parte de la inhabitabilidad de la Noche como un “hay” neutral. Segundo, en el estudio de la cronometría, las omisiones de Heidegger responden a su carencia de visión histórica (cuando propone a la cotidianidad como punto de partida en *SuZ* y *GdP*) o bien a errores de interpretación de la historia que le impiden percibir una línea de continuidad en la trayectoria de la medición del tiempo, como cuando realiza la división entre técnica antigua y técnica moderna en *La pregunta por la técnica*.

A modo de conclusión, es justo mencionar que *Heidegger y los relojes* presenta elementos originales que contribuyen al estudio de la fenomenología: nos referimos al intento de otorgarle una unidad al desarrollo de la cronometría desde un origen primordial hasta nuestros días. Sin embargo, los fundamentos de esta investigación no parecen ajenos a los de una *Kulturgeschichte*, de la cual González quiere desprenderse en pos de la “meditación histórica” en zigzag husserliana. Los autores que se recogen en el libro (Frazer, Evans-Pritchard, Le Goff, Todorov, Camoens, entre otros) son sin duda mentes ineludibles a la hora de una consulta bibliográfica, pero ello no deja de ser una reflexión “de escritorio”, mientras que la ciencia antropológica contemporánea podría haber contribuido con más claves de análisis desde el trabajo de campo. De este despliegue se nutre el autor para echar luz sobre ciertos puntos problemáticos de la obra de Martin Heidegger, relacionados con la temporalidad. El fruto más osado de esta labor es abrir la posibilidad de una *temporalidad de la cotidianidad propia*, de la cual se derivarían tanto la temporalidad propia como la impropia (cf. “Análisis de la temporalidad de la cotidianidad propia”, pp. 304-310). Consideramos que esta propuesta merece un desarrollo ulterior, tanto por la confusa vía argumentativa provista como por la dependencia de la misma respecto del planteo fenomenológico sobre los calendarios y los relojes. Sí es de destacar, empero, que González haya tomado la posta dejada por Husserl, quien aboga por la ampliación de la fenomenología en su faceta genética a los diferentes ámbitos del “mundo de la vida”.

Hernán Manzi  
Universidad de Buenos Aires