

Anuari de la Societat Catalana de Filosofia, XVII, 2006, pp. 273-280

TESI DOCTORAL

Joan GONZÀLEZ GUARDIOLA, *Temps i mesura. Investigacions fenomenològiques sobre temporalitat i cronometria*, tesi doctoral presentada a la Universitat de Barcelona el 18 de juliol de 2005.

En la present investigació hem pretès, fonamentalment, dos objectius. D'una banda, completar algunes de les tasques que la fenomenologia de Heidegger havia deixat obertes en el seu programa de treball; concretament, les tasques que es deixen obertes en el § 11 de *Ser i Temps* respecte la possibilitat d'una «immersió més originària» (*ursprünglichen Aufgehen*) del Dasein primitiu en els fenòmens, i la tasca, oberta en el § 80, de dur a terme una «investigació més a fons» (*weitergehend Untersuchung*) sobre la relació entre el nombre en el succeir històric, el temps del món astronòmicament calculat i la temporalitat i historicitat del Dasein. Aquestes dues possibilitats d'investigació (ambdues complementàries), que són deixades obertes per Heidegger a *Ser i Temps* com a tasques de la investigació fenomenològica futura, no són desenvolupades per l'autor en el transcurs de la seva obra posterior, bé sigui pel rumb diferent que pren la seva obra a partir dels anys 30, bé sigui pel poc interès que, de fet, tenien aquestes qüestions per al propi filòsof. Aquests «fils de la investigació fenomenològica» han intentat ser aquí explotats en les seves potencialitats per al diàleg amb la pròpia fenomenologia de Heidegger. El segon objectiu ha consistit a mostrar que els fruits de dur a terme aquestes tasques de la fenomenologia, almenys en la direcció que nosaltres hem seguit aquí, condueixen a qüestionar algunes premisses fonamentals de la pròpia fenomenologia de Heidegger a *Ser i Temps*. D'aquesta manera,

la nostra investigació es converteix, en la seva tercera part, en un diàleg obert amb la filosofia heideggeriana sobre el temps, a partir d'allò que s'ha guanyat en la realització d'aquelles tasques que Heidegger havia només anunciat. L'element que no podrà ser sostingut de la filosofia heideggeriana com a resultat de dur a terme una fenomenologia seriosa i rigorosa de la mesura del temps (tenint en compte el món circumdant del Dasein primitiu i el seu desenvolupament històric) serà la interpretació de la «comprensió vulgar del temps» que es porta a terme en tot el capítol sisè de *Ser i Temps*.

La nostra crítica de la filosofia de Heidegger no és immanent al propi pensar heideggerià. El fet que partim d'elements que estan a l'obra de Heidegger, com a tasques no desenvolupades, no implica que el desenvolupament de les investigacions portades aquí a terme sigui l'únic possible, o estigui dotat d'una «necessitat científica» de la descripció fenomenològica. L'únic que pretenem mostrar és que un desenvolupament de les tasques fenomenològiques deixades obertes a *Ser i Temps* pot portar al qüestionament d'algunes de les seves premisses essencials, especialment pel que fa a la interpretació del «concepte vulgar de temps». Per això, preferim parlar del conjunt de la nostra investigació com d'un «diàleg» obert i franc amb la filosofia de Heidegger, més que d'una interpretació crítica de la filosofia de Heidegger. Els arguments que exposem en la segona part contra la interpretació heideggeriana del «temps

vulgar» estan tots basats en els resultats de la nostra fenomenologia de la temporalitat cronomètrica, que no és la de Heidegger. Correspondrà, per tant, sempre al lector la tasca de confrontar ambdues interpretacions, així com el qüestionament dels conceptes heideggerians a què les nostres investigacions fenomenològiques de la primera part condueixen. En tot cas, hi ha un element que sí que ens agradaria subratllar en tot moment: la segona tasca que és deixada com oberta a *Ser i Temps* (la d'una interpretació fenomenològica més profunda de la temporalitat cronomètrica, tal com s'assenyala en el § 80) *no és una tasca secundària o accidental en el programa de treball de la fenomenologia heideggeriana*. És a dir, no ens hem basat en les «tasques de la fenomenologia» de Heidegger com si haguéssim escollit «temes» que necessàriament no podien ser desenvolupats a *Ser i Temps* per causa de les dimensions que l'obra prendria a aquest respecte, o qüestions «secundàries» que haurien de ser interpretades a partir del primari i fonamental tal com està ja fixat en l'obra. *La qüestió de la interpretació del temps vulgar és una qüestió central a la pròpia obra de Heidegger*. I la investigació fenomenològica de la interpretació vulgar del temps té a veure directament amb la interpretació de la cronometria com a actitud primordial del Dasein respecte al mateix temps. El fet que completar aquesta tasca ens condueixi a un qüestionament de premisses fonamentals de l'obra heideggeriana no és una simple casualitat, perquè la tasca d'una interpretació crítica del temps mètric ha acompanyat Heidegger des del principi fins al final de la seva obra. Efectivament, la presència del tema de la mesura del temps és una constant a l'obra de Heidegger, encara que adopti revestiments bastant diferents. Si

la tesi fonamental de tota la filosofia de Heidegger pot expressar-se en la famosa afirmació que «*el sentit del ser només és comprensible a partir de la comprensió del sentit del temps*»¹, ja pot comprendre's que, necessàriament, caldrà una investigació sobre quin «sentit del ser» correspondrà a aquella vivència el fonament de la qual consisteix a tenir un tracte «mètric» amb el temps. Així, és la pròpia tesi fonamental heideggeriana la que sembla demanar una investigació sobre quin sentit té el temps mesurat en la vivència cronomètrica, i sobre quins fonaments ontològics s'aixeca la mesura del temps. El nostre objectiu serà, doncs, dur a terme una discussió amb la interpretació que Heidegger fa de la cronometria i del pensament cronomètric, i per a això necessitarem, prèviament, fixar el lloc que ocupa en el projecte general de la filosofia de Heidegger aquesta interpretació de la cronometria i del pensament cronomètric.

El tema del pensament cronomètric com a forma derivada i no-originària de relacionar-se amb el temps ha interessat a Heidegger en totes les etapes del seu pensament, fins i tot molt abans que el projecte heideggerià es concretés en la forma d'una ontologia fonamental. Aquest interès adopta revestiments diversos, segons es vagin desplegant les premisses fonamentals del seu pensament. Si acceptem la divisió escolar que proposa Kisiel dels períodes de l'obra de Heidegger, podem constatar aquest fet²:

(a) En el període del «Heidegger jove», trobem la crítica al pensament cronomètric en un escrit molt novell (1915) sobre el concepte de temps en la ciència històrica³. En aquell text, Heidegger mostra com el concepte de temps amb el qual treballa la història no és una simple aplicació del sentit del temps amb el qual

1. SuZ, p. 1.

2. Kisiel divideix l'obra de Heidegger de la següent manera: *Young Heidegger* (fins a 1919), *Early Heidegger* (1919-1929), *Later Heidegger* (1930-1950), *Old Heidegger* (a partir dels 50); vegeu KISIEL, *The genesis of Heidegger's «Being and Time»*, University of California Press, 1993, p. xiii.

3. Aquest text correspon a la classe d'habilitació que Heidegger va donar l'any 1915 a la Universitat de Friburg per a l'obtenció de la *venia legendi*. El text es troba ara a *Frühe Schriften*, Klostermann, 1972.

treballen les ciències naturals als «objectes històrics» en l'àmbit de la història. Heidegger segueix en aquest text una metodologia molt determinada: primer, determinar la finalitat d'una ciència; segon, observar quin concepte de temps com a concepte operatiu permet a aquesta ciència aconseguir la seva finalitat.

Ciències naturals: Heidegger recorre aquest camí, en primer lloc, respecte de les ciències naturals. Per a Heidegger, la física pretén exercir el domini sobre la diversificació dels fenòmens a través de la llei, i el seu rendiment (*Leistung*) nou i particular consisteix en com s'arriba a la llei. La finalitat de la física com a ciència és la unitat del concepte de món físic, la reducció de tots els fenòmens a les lleis fonamentals fixables matemàticament d'una dinàmica general, i les lleis de moviment d'una massa que en qualsevol moment pot ser determinada. A això correspon, efectivament, la «finalitat» de la física. Però, *quina funció li és inherent al concepte de temps d'aquesta ciència?* Heidegger respon que només com a temps mesurable i capaç de ser mesurat té el temps una funció plena de sentit en la física. El temps es converteix en una homogènia ordenació de llocs (*homogene Stellenordnung*), es converteix en paràmetre, en escala.

Ciències històriques: Heidegger inicia l'anàlisi del concepte de temps en la ciència històrica assenyalant que seria del tot incorrecte «traspassar» la funció del concepte de temps de les ciències naturals a les ciències històriques. S'ha de prescindir, de moment, de la «disciplina auxiliar» de la cronologia històrica, perquè aquesta roman ben lluny de tenir una importància en la determinació de la «finalitat» de les ciències històriques. La cronologia històrica, considerada «per se» com la concepció del temps que és a la base de la finalitat de la història com a ciència, seria una transposició de la con-

cepció del temps de les ciències naturals que amagaria l'autèntica finalitat d'aquesta. Recordem que en la metodologia de Heidegger s'ha d'anar de la finalitat a la concepció estructural del temps que correspon a aquesta finalitat. La finalitat de la història consisteix a representar el context del desenvolupament de les objectivacions de la vida humana en la seva singularitat i unitat comprensibles en relació amb els valors de la cultura⁴. Quina funció del concepte de temps és inherent a una ciència que cerca aquesta finalitat? La resposta de Heidegger consisteix a afirmar que la funció del concepte de temps en aquesta ciència consisteix a agrupar l'històricament significatiu respecte del seu contingut. Heidegger anomena aquesta activitat, utilitzant el concepte de Rickert, «relació valorativa» (*Wertbeziehung*). Aquesta «relació valorativa» no té res a veure amb el caràcter del temps de la física; conceptes com «trecento, quattrocento», etc., no són en absolut conceptes quantitius. «La ciència històrica no treballa amb quantitats». L'exemple que posa Heidegger és el del concepte «La fam a Fulda l'any 750». L'historiador no pot fer res amb la xifra 750; no li interessa com «quantum» situat en la successió numèrica de l'u a l'infinit, o com a element divisible per 50, per posar alguns exemples. La xifra 750 té sentit sols en relació amb el que és històricament significatiu.

En el període del «primer Heidegger» és on es forja, pròpiament, la gènesi de l'expressió «concepte vulgar del temps». Però és essencial contemplar les irregularitats i imprecisions en allò que vol designar Heidegger mitjançant aquest concepte en els textos de la seva gènesi. El que es voldrà designar amb l'expressió «concepte vulgar del temps» serà objecte de moltes denominacions fluctuants fins a fixar-se en la pròpia expressió en el curs de 1925 sobre *Lògica*. L'estudi d'aquestes

4. Aquesta definició no serà defensada de la mateixa manera durant tot el pensament de Heidegger. En el procés dels anys 20, va desapareixent la utilització del tema dels «valors», llastat per la filosofia neokantiana, i es cerquen noves maneres de conceptualització d'aquest àmbit. Tanmateix, la distinció en les obres posteriors als anys 30 entre *Geschichte* i *Historie* va segurament molt més enllà que la crítica en el text present.

fluctuacions no és una mera qüestió filològica, sinó que ens serveix per aproximar-nos a les intencions de Heidegger amb aquesta conceptualització, i als problemes d'interpretació posteriors sobre què vol dir Heidegger amb l'expressió «concepte vulgar del temps». Aquests textos són bàsicament cinc: *El concepte de temps* (1924); *Conferències de Kassel* (1925); El curs del semestre d'hivern de 1925 *Lògica. La pregunta per la veritat; Ser i Temps* (1927); Les lliçons del curs del semestre d'estiu de 1927, *Els problemes fonamentals de la fenomenologia*, que com ha demostrat von Herrmann en els seus estudis, eren considerades pel mateix Heidegger com la segona part de *Ser i Temps*⁵.

La gènesi del «concepte vulgar de temps» en aquests textos (especialment l'últim, a la interpretació del qual es dedicarà tota la tercera part), es tractarà detalladament després de la nostra fenomenologia constitutiva de la temporalitat cronomètrica.

En el cas del Heidegger «madur» (1930-1950), la qüestió de la cronometria es dissol com un cas particular de la «tècnica», i se substitueixen les anàlisis més concretes de la «temporalitat del rellotge» per un vocabulari més generalitzat sobre el «càlcul», la «voluntat de domini», l'«exactitud». Aquest canvi de vocabulari és sens dubte important, i hauria de ser qüestió de la nostra investigació el perquè de la desaparició de la «qüestió del rellotge» en el plantejament de la qüestió més general de la tècnica. Es passa a parlar d'hidroelèctriques, d'energia atòmica, d'avions, però l'exemple (si és que era un simple exemple) del rellotge desapareix. Això té a veure segurament amb la nova visió de la relació entre ser i temps tal com la trobem a partir dels *Beiträge: la Seynsgeschichte*.

Per poder mantenir un diàleg amb la interpretació heideggeriana del temps vulgar, serà necessari, en primer lloc, dur a terme una fenomenologia dels ens mit-

jançant els quals el Dasein es representa aquesta relació: calendaris i rellotges. A aquest efecte van dirigides les dues primeres parts de la investigació. En la tercera, durem a terme una revisió dels conceptes fonamentals de Heidegger sobre el temps vulgar a la llum del terreny guanyat en les dues primeres parts.

Els resultats a què hem arribat, a mode de síntesi, serien els següents:

(a) La interpretació del concepte vulgar del temps que Heidegger porta a terme al text dels *GdP*, temàticament delimitada a la interpretació fenomenològica del mirar el rellotge, no és una interpretació completa. No és completa perquè en la seva interpretació predomina la direcció cap a la quotidianitat fàctica, direcció que amaga tota una dimensió possible de la interpretació fenomenològica.

(b) La direcció cap a la quotidianitat fàctica es basa, per molt paradoxal que pugui semblar en un primer moment, en una desatenció a l'aspecte descriptiu bàsic del món circumdant. El món circumdant té donat sempre, per si mateix, un gruix històric. Qualsevol ens o conjunt d'ens captat al meu voltant té el tret de la història com un tret que forma part d'aquest ens. Aquesta historicitat de l'objecte no és, contra la direcció que pren *SuZ*, un tret deduïble a partir de la temporalitat (*Zeitlichkeit*), sinó que és un *factum* absolutament donat i no deduïble a partir de l'anàlisi del Dasein.

(c) El primer accés al gruix històric prové de la comprensió del gruix històric del llenguatge. El dia és continu de 24 hores iguals a partir d'un moment determinat, però és també el contrari de la nit. En la definició del dia hi ha, per tant, un gruix històric que ha sedimentat en aquest concepte una història de sentit. El mateix és vàlid de conceptes com «rellotge» o «calendaris». L'obtenció del concepte natural de rellotge o calendari requereix necessàriament el reconeixement d'aquest gruix en el llenguatge, i a partir d'ell diri-

5. Vegeu F.-W. VON HERRMANN, *La segunda mitad de «Ser y Tiempo». Sobre los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid: Trotta, 1997.

gir la mirada cap a l'anàlisi del món circumdant⁶.

(d) Hi ha un fenomen que es manté comú en l'experiència originària del pas del temps i en la nostra experiència hipertecnificada del pas del temps: la successió del dia i la nit. Evidentment, la seva significació ontològica ha patit modificacions històriques, però la interpretació fenomenològica de la Nit es manté en això: la vivència primordial de la nit és la de l'exposició a l'ésser, a la neutralitat, a l'«hi ha».

(e) La mesura del temps té com a funció originària mundanitzar l'ésser. Mundanitzar l'ésser vol dir superar la interpretació de l'ésser com «hi ha»; vol dir guanyar terreny a la neutralitat primordial sota la forma de la qual l'ésser es manifesta sovint. Una de les primeres formes de la neutralitat primordial l'experimenta l'home arcaic en la vivència fenomenològica de la nit. És l'horror de la neutralitat nocturna⁷ el que mobilitza la protocalendarietat lunar com a possibilitat mínima de predicció d'una nit de lluna plena que no és «nit completa». La mesura és la constitució del cicle figural lunar com un cicle capaç d'intramundanitzar la nit orientant l'home a partir de la constitució d'una continuïtat bàsica entre sojorn i inhabilitat, entre món i «hi ha». La significació ontològica de la protocalendarietat és, doncs, la de constituir un cicle d'abast mitjà que desabsolutitza la facticitat d'un cicle d'abast curt, com és el de la successió claror-foscor, o dia i nit. El sentit de la protocalendarietat consisteix, doncs, a desabsolutitzar el cicle curt dia-nit, o la successió absoluta i curta entre sojorn i inhabilitat. L'abast d'aquesta desabsolutització és

clarament precari, ja que només comprèn certa intramundanització bàsica de la nit en la seva intratemporalització en el cicle lunar⁸.

(f) A partir del model bàsic de la protocalendarietat, és possible definir fenomenològicament què és un calendari: Un calendari es presenta com la superposició d'estructures cícliques de repetició de periodicitat desigual que permet una orientació horitzontal en el temps. A partir d'aquesta definició formal, extreta del model primordial de la protocalendarietat, l'evolució de les condicions materials de la vida humana condueix a una complexitat creixent en els elements configuradors dels cicles: el sol, les estacions, els camps, la menstruació, les migracions, etc. El desplegament d'aquesta complexitat va dirigida a poder definir i delimitar de manera més o menys adequada el concepte d'any com unitat de tots els cicles, o com cicle del qual tots els altres són «intratemporals» malgrat que ell no és intratemporal a cap altre cicle. La definició del concepte d'any-món aboca la seva finalització a la transcendència, i aquesta és interpretada negativament com terror a la irreversibilitat: la finalització de l'any és la finalització del món. La irreversibilitat ocupa el lloc de la nit en la interpretació arcaica de la neutralitat de l'ésser. Fora del calendari no hi ha món; per tant, tot el que se surt del calendari (la novetat, l'estrany) implica una degradació de l'ésser.

(g) Aquesta vinculació entre calendari i món entra decididament en crisi amb el concepte del supercicle. El supercicle es constitueix com una inflació hermenèutica en la funció de la mesura del temps que supera la constitució de l'any-món i

6. Per això, tota la nostra investigació comença donant les definicions preferenomenològiques de «rellotge» i «calendari».

7. No s'ha de confondre amb el perill nocturn, referit a les facticitats que poguessin irrompre insospitades a partir de la foscor.

8. Al principi, seguint l'estricta ordre fenomenològic, el cicle figural lunar és intratemporal al cicle curt claror-foscor; és precisament la constitució del cicle mig lunar en la mesura el que possibilita interpretar la successió claror-foscor com intratemporal al cicle mitjà acabat de constituir, en un tombant absolutament nou de la perspectiva. De fet, aquest tombant en la perspectiva de la intratemporalitat entre els cicles curt-mig és sinònim de la desabsolutització del cicle claror-foscor. Sobre aquesta qüestió, vegeu el § 5.

que pot tenir diversos significats, segons quina sigui la causa de l'enfonsament de la vinculació entre l'any i el món: espiritual (la humilitat sobre les pretensions hipercivilitzadores en l'ensenyament del mite del palau d'Indra), política (la desvinculació fàctica que implica la captivitat babilònica, en els dos vessants, escatològic i apocalíptic, a la Bíblia), aritmètica (la constitució dels calendaris mesoamericans), etc. La constitució del concepte de supercicle porta a la constitució dels calendaris eònics (calendaris que afegeixen una periodització no basada en el simple acompassament entre cicles naturals i tasques humanes). Exemple de calendaris eònics serien el calendari hindú, el calendari jueu o el calendari cristià, per als quals el sentit del temps mesurat ha ampliat molt el de la constitució de l'any-món necessari per a la supervivència.

(h) D'altra banda, la constitució de la calendarietat segueix avançant amb l'adquisició d'elements de precisió, com els rellotges. Els rellotges mesuren esdeveniments més directament vinculats al «món circumdant» més immediat, i la seva forma primordial és el rellotge solar o el gnòmon. El gnòmon es basa en la interpretació de les ombres com a indicadors del pas del temps; però perquè aquesta interpretació sigui possible, és necessari intramundanitzar les ombres. Les ombres són l'element nocturn en el dia, i seran primordialment interpretades sota aquesta perspectiva. Una intramundanització de les ombres es portarà a terme mitjançant la interpretació cronomètrica i després geomètrica de l'ombra. L'adopció de la interpretació cronometrico-geomètrica de l'ombra permetrà una potenciació de la calendarietat, en possibilitar la fixació de les dates més importants del calendari (equinoccis, solsticis, etc.). El significat de l'elecció del gnòmon com a protorellotge entre altres sistemes de referència possibles té a veure, doncs, amb la calendarietat. Temporalitat cronomètrica i temporalitat calendàrica no són dues realitats desvinculades, sinó que formen part del mateix projecte de mundanització de l'ésser.

(i) L'hora igual (o la seva possibilitat) no apareix fins a la creació del rellotge mecànic, al segle XIV. Però, contra el que podria semblar, l'origen de l'hora igual no consisteix en un desig d'imposar un temps desqualificat sobre els esdeveniments intramundans. És la reproducció del moviment del cosmos el motiu de la creació del rellotge mecànic, amb un rerefons astronomicoal·legòric i una utilitat calendàrica. És la perfectibilitat, tant tècnica com al·legòrica, de la temporalitat calendàrica el motor del rellotge mecànic. El fet de proporcionar un model per fixar de manera més perfecta el calendari sembla ser la causa del rellotge mecànic; d'aquesta manera s'explica la manca de preocupació per la qüestió de l'exactitud en la determinació dels esdeveniments intramundans i, en canvi, la preocupació per la dotació a aquests primers rellotges astronòmics d'elements simbòlics i al·legòrics. A banda de la funció de representació del cosmos, que sembla vincular aquests rellotges a la significació de la temporalitat calendàrica, en la proliferació d'aquests rellotges juga un paper primordial el joc simbòlic social: les ciutats els aniran adquirint en una mena de carrera tecnològica pel prestigi. Però molt poques vegades jugaran un paper a l'hora de determinar la periodització exacta dels esdeveniments intramundans.

(j) L'exactitud en la periodització dels esdeveniments intramundans terrestres no prové paradoxalment de la terra, sinó del mar. La navegació transoceànica suposa el repte de calcular amb precisió la longitud, i el problema de la resolució de la longitud necessita un càlcul exacte del temps. Això no s'aconseguirà fins al rellotge de John Harrison. El rellotge de Harrison implica la possibilitat de l'orientació en la indeterminació oceànica, possibilitant una mundanització del trajecte. La indeterminació oceànica passa així a determinar-se de manera indirecta, en funció de la seva llunyania o proximitat a la terra, al món.

(k) En una autèntica dialèctica entre terra i mar, l'exactitud cronomètrica arrencada als mars serà l'origen, en el seu desplegament sobre terra ferma, de diversos

problemes. El més important consistirà en la velocitat dels mitjans de transport (primerament el ferrocarril) que portarà a la consideració de la multiplicitat d'hores i que acabarà posant de relleu la multiplicitat de mons des del punt de vista del viatger. Ja no és un vaixell el que es mou i respecte al qual cal determinar la posició enmig de l'indeterminat; ara cal fixar el temps de les ciutats fermes respecte als homes el desplaçament dels quals es produeix a velocitats vertiginoses. Això conduirà a la constitució del temps de Greenwich com a temps desqualificat. El fenomen rellevant d'aquesta constitució és la mundialització. La mundialització consisteix en l'augment de l'ésser en el desplaçament com a forma de l'ésser en el món. L'augment de l'ésser en el desplaçament implica l'augment dels no-llocs i no-temps, que són tots aquells llocs i temps l'origen dels quals no ha estat ja la mundanització de l'ésser, sinó la sortida de les condicions de la mundanització de l'ésser en el desplaçament. La interpenetració entre llocs i temps i no-llocs i no-temps donarà lloc a la gènesi del nou espai-temps de la universalització, espai-temps caracteritzat per la convivència en un sol espai-temps dels trets i característiques dels dos anteriors: hiperconstitució i nihilitat possibilista.

(l) A partir de la vivència originària de la nit, es constitueix tota forma de temporalitat cronomètrica, en la seva varietat de formes. Però la direcció heideggeriana a *SuZ* i a *GdP* impedeix l'accés a aquesta varietat. En la desatenció al món circumdant, la interpretació heideggeriana prefereix optar per una formalització existencial basada en la descripció del comportament del *Dasein* respecte al rellotge (rellotge de butxaca).

(m) Aquest comportament del *Dasein* respecte al rellotge és el comptar amb el temps. Heidegger procedeix a una interpretació summament ambigua de comptar amb el temps: per una banda, és originari, perquè la cura està basada en aquest. Però, per l'altra banda, és criticat en la seva improprietat i com a índex de la temporalitat de la caiguda.

(n) Aquesta ambigüitat s'estén a mul-

titud d'àmbits: el caràcter públic del temps, l'u, la caiguda... són originaris, però impropis, i això entra en contradicció amb el fet que, quan es passa a descriure la temporalitat originària, se la identifica amb la temporalitat pròpia.

(o) L'única possibilitat de superar aquesta contradicció constitutiva de totes les anàlisis heideggerianes consisteix a exposar la possibilitat d'una temporalitat més genuïna que abasti els elements de totes dues i que sigui originària sobre aquestes. Nosaltres anomenem aquest model «temporalitat de la quotidianitat pròpia». La temporalitat de la quotidianitat pròpia mostra una gran simetria formal amb la descripció fenomenològicococonstitutiva de la protocolendarietat lunar.

(p) La nostra investigació pretén haver mostrat, amb aquesta identitat formal entre temporalitat de la quotidianitat pròpia i protocolendarietat lunar, que la mesura del temps no és una relació derivada, corrupta i desviada de la relació originària amb el temps, sinó que és un aspecte essencial d'aquesta.

(q) La temporalitat de la quotidianitat pròpia coincideix amb la temporalitat pròpia heideggeriana en el fet de reconèixer un origen humà en la condició de llançat, però difereix en el fet que aquesta condició de llançat sigui quelcom solitari. Difereix també en el fet que no és clausurada, sinó oberta: el d'*on* i l'*a on* no coincideixen. La quotidianitat pròpia es constitueix sobre la voluntat de no tornar allà d'on es prové, però tenint sempre present en la consciència aquest origen. Teològicament, coincideix amb la de Heidegger en la negació d'una caiguda a partir d'un paradís (pecat original), però no veu la propietat en el retorn a la condició de llançat originària, sinó en la seva superació col·lectiva.

La situació final de la descripció de l'evolució històrica de la mesura del temps ens deixa oberts a moltes problemàtiques sobre la nostra relació ambigua amb el temps (el tema de la gènesi, en l'augment dels desplaçaments, dels no-llocs i no-temps), però la nostra investigació ha intentat apuntar primer, abans de l'enfrontament amb

aquests problemes reals, a la dissolució, mitjançant aquesta discussió amb Heidegger, dels falsos problemes sobre la mesura del temps. La mesura del temps no és enemiga del *Dasein* propi, sinó que és fruit de quelcom que el nosaltres propi ha volgut (la mundanització de l'ésser)

per tal de sortir de la nit neutral de l'ésser, i que ha tingut conseqüències no esperades que s'han d'afrontar. Per això, les nostres investigacions s'enquadren, en aquest sentit, en el marc d'una filosofia de la *Krisis* de sentit de la humanitat racional, no ja europea, sinó mundial.

Joan GONZÁLEZ GUARDIOLA