



UNIVERSITAT DE
BARCELONA



Temps i mesura. Investigacions fenomenològiques sobre temporalitat i cronometria

Joan González Guardiola

ADVERTIMENT. La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX (www.tdx.cat) i a través del Dipòsit Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

ADVERTENCIA. La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR (www.tdx.cat) y a través del Repositorio Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

WARNING. On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX (www.tdx.cat) service and by the UB Digital Repository (diposit.ub.edu) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.


UNIVERSITAT DE BARCELONA

Centre de Recursos per a l'Aprenentatge
i la Investigació
Biblioteca de Filosofia, Geografia i Història

Autor: Joan Ponzalés Guardiola
Títol: Temps i Mesura. Investigacions
fenomenològiques sobre temporalitat
i cronometria
Director: Dr. Francesc Perceña Blasi
Dpt. Història de la Filosofia Estètica i
Filosofia de la Cultura.
D 18/VI/2005

BIBLIOTECA DE LA UNIVERSITAT DE BARCELONA



0701520518

X

R 384

ÍNDEX

Pròleg	pàg. 6
Introducció	pàg. 9
(1) Les definicions inicials	pàg. 16
(2) Precisions metodològiques	pàg. 20
1ª part: l'heure-se-les amb el temps en el calendari	pàg. 25
(3) L'heure-se-les amb el temps en el calendari: la dualitat claror-foscor, fonament del concepte de món natural	pàg. 25
(4) La interpretació de l'oscil·lació claredat-foscor com a cicle de mundanització-desmundanització de l'ésser, clau fonamental en la constitució de la protocalendarietat	pàg. 33
(5) Anàlisi de la protocalendarietat com a resultat de la victòria del cicle lunar naixement-mort sobre el cicle mundà claredat-foscor	pàg. 39
(6) De la protocalendarietat a la calendarietat. Primera definició fenomenològica de calendari com	

superposició d'estructures cícliques de repetició de periodicitat desigual	pàg. 54
(7) Relació de la fenomenologia de la temporalitat calendària amb les estructures del <i>llarg</i> . Significació ontològica de l'any	pàg. 65
(8) Mesurabilitat hiperbòlica. Significació ontològica dels supercicles: a l'Índia, a l'escatologia profètica, al pensament apocalíptic; variacions cristianes i gnòstiques	pàg. 73
2ª part: l'heure-se-les amb el temps en el rellotge	pàg. 92
(9) L'heure-se-les amb el temps en el rellotge: qüestions preliminars	pàg. 92
(10) Fixació formal del concepte rellotge solar	pàg. 95
(11) La protognomònica com a gènesi de la temporalitat cronomètrica	pàg. 98
(12) La fenomenologia de l'ombra com a fonament de la protognomònica	pàg. 105
(13) Gnomònica i calendarietat	pàg. 119
(14) Cronometria i regionalització	pàg. 121

- (15) Gènesi del rellotge mecànic.
L'origen medieval de la temporalitat
cronomètrica moderna pàg. 128
- (16) Mar i terra. L'origen de l'exactitud
cronomètrica com a mundanització
del trajecte. pàg. 147
- (17) La dialèctica vell món – nou món.
Observacions sobre la significació
ontològica de l'*homo viator* modern pàg. 161
- (18) Fenomenologia del desplaçament.
De la mundanització de l'ésser a la
mundialització. pàg. 171
- (19) Síntesi. Consideració de les nostres investigacions
preparatòries per al diàleg amb la interpretació
heideggeriana del temps vulgar. pàg. 179
- 3^a part. La interpretació heideggeriana del
concepte vulgar del temps als *Grundprobleme
der Phänomenologie* de 1927. pàg. 185
- (20) Delimitació conceptual de l'expressió
concepte vulgar del temps en l'obra
de Heidegger. pàg. 185
- (21) L'horitzó de la interpretació del

temps del rellotge als <i>Grundprobleme</i> <i>der Phänomenologie</i> .	pàg. 193
(22) Anàlisi del temps del rellotge com a descripció exemplar de la interpretació vulgar del temps (secció b, part (a) del paràgraf [19])	pàg. 196
(23) Fixació dels trets fonamentals del “temps expressat” (part b del paràgraf [19]).	pàg. 201
(24) Interpretació en clau temporal de la caiguda. El concepte vulgar del temps com a fonament de l’encobriment de la temporalitat originària.	pàg. 214
(25) La interpretació tempòrnia de l’èsser a la mà com a via insuficient per explicar la preeminència de la interpretació del temps com a subsistència (<i>Vorhandenheit</i>).	pàg. 223
(26) La preeminència de la comprensió subsistent del temps en la interpretació de la temporalitat horitzontal-estàtica. Discussió crítica a partir de les investigacions fenomenologicoconstitutives sobre la temporalitat cronomètrica.	pàg. 227
(27) Anàlisi de la temporalitat de la quotidianitat pròpia. Relació amb els altres dos models de temporalitat.	pàg. 238
<i>Conclusions</i>	pàg. 244

*Apèndix 1: Nombres i cicles. Excursus sobre
problemes epistemològics en la relació entre
horitzontalitat temporal i horitzontalitat aritmètica*

pàg. 247

Bibliografia

pàg. 259

PRÒLEG

En una entrada de gener de 1922, escriu Kafka al seu *Diari*:

Hundimiento, imposibilidad de dormir, imposibilidad de estar despierto, imposibilidad de soportar la vida o, más exactamente, el curso de la vida. Los relojes no coinciden, el reloj interior corre de una manera diabólica o demoniaca o en todo caso inhumana, el reloj exterior sigue su marcha habitual titubeando. Qué otra cosa puede ocurrir sino que esos dos mundos distintos se separen, y se separan o al menos se desgarran horriblemente¹.

Hi ha dos maneres, bàsicament, d'interpretar aquesta esfereïdora descripció de Kafka sobre l'angoixa generada per la manca d'acord entre la direcció (o la manca de direcció) que pren la pròpia vida i la marxa regular i indiferent del món: podem entendre que en aquesta descripció l'apel·lació al rellotge juga el paper d'una simple metàfora sobre l'alienació de l'artista en la societat, o podem entendre que és una referència literal a la manca de sincronia entre el temps públic i el temps privat². Òbviament, ambdues interpretacions no són excloents, però la segona interpretació sembla universalitzar una descripció de la molt ambigua relació que l'home modern manté a vegades amb el temps cronomètric, descontextualitzant-la respecte a la interpretació més concreta i específica de

¹ Kafka, *Obras completas vol. II. Diarios*, Galaxia Gutenberg, 2000, pàg. 659.

² Basant-se en l'obra i la biografia de Kafka, ambdues interpretacions són possibles. Kern es basa per sostenir la segona en la presència del tema de l'acronia o l'aritmia com a expressió del conflicte entre el temps públic i el temps privat en l'obra literària de Kafka. A *El procés*, Josef K arriba un hora i cinc minuts tard al primer interrogatori; una setmana més tard, ell arriba a l'hora, però no es presenta ningú. Els personatges de Kafka sempre mostren una clara incapacitat per ajustar-se al temps del món; veg. Kern, 1998, pàg. 17.

la relació entre l'art i la vida. Dit d'una altra manera: no caldria ser artista per entendre què vol dir aquesta descripció de l'angoixa si fes efectivament referència literal al rellotge, perquè tothom, alguna vegada, ha tingut la vivència de la divergència entre la marxa regular del temps públic i els ritmes del temps privat. Aquesta relació molt ambigua que l'home modern presenta amb el temps cronomètric bascula entre els grans discursos babels i cofois sobre el progrés civilitzador i les acusacions contra una extensió despersonalitzadora dels nombres a tots els àmbits de la vida humana que desemboquen en la crítica a certa deshumanització molt vagament definida. La nostra investigació està dedicada a aclarir una mica aquesta relació ambigua que l'home modern guarda amb els resultats de les seves pròpies accions civilitzadores.

La tesi més provocativa i original que la filosofia del segle XX ha aixecat sobre el temps és la famosa tesi de Heidegger segons la qual el sentit de l'ésser romandria en el sentit del temps. Segons aquesta tesi, la nostra vivència del temps constitueix l'horitzó de sentit de la comprensió de l'ésser en general. Òbviament, el sentit de l'ésser que espera a aquella vivència del temps que es dedica o té a veure amb la seva determinació i la seva mesura, no presenta perspectives de ser molt ben valorat. Ja anteriorment a Heidegger, Bergson havia aixecat la seva famosa crítica contra el temps mesurat com una intrusió de l'espai en l'àmbit de la consciència pura. En la nostra investigació, ens disposem a mantenir una discussió seriosa amb la crítica que la filosofia del segle XX ha mantingut respecte al temps cronomètric. La nostra discussió se centrarà en la interpretació del pensament heideggerià sobre la mesura del temps, per l'adscripció fenomenològica de la filosofia heideggeriana. El mètode de la nostra investigació, com es podrà comprovar, conservarà en tot moment vocació fenomenologicohermenèutica. La nostra recerca constarà de tres parts: (1) una interpretació fenomenològica dels ens el mode de ser dels quals consisteix a mesurar el temps (calendaris i rellotges). La primera i segona parts s'ocuparan d'això. Pel que sabem,

una investigació fenomenologicoconstitutiva sobre l'èsser dels ens el sentit dels quals consisteix en mesurar el temps, no s'ha dut a terme fins ara amb l'abast i el mètode de la nostra present investigació. Amb tot, el caràcter incomplet d'aquesta és evident, tenint en compte els pocs treballs que avancen en la direcció de la mirada que aquí vol ser mantinguda sobre l'estudi d'aquest tipus d'ens. La tercera part consistirà en una lectura crítica d'alguns paràgrafs del curs de 1927 de Heidegger *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, en el qual Heidegger exposa la seva crítica al temps del rellotge en un context molt aclaridor respecte a les exposicions anteriors de la conferència sobre el concepte de temps, o respecte a les pròpies investigacions de *Ser i Temps*. Aquesta lectura crítica es durà a terme al mateix temps que anem contrastant la interpretació del text de Heidegger amb les conclusions de les nostres investigacions a la primera part. Tancarà la investigació un apèndix sobre la relació entre calendaris astronomicoaritmètics i calendaris taxonomicosemàntics en la interpretació antropològica de la mesura del temps.

INTRODUCCIÓ

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 paràgraf [11] de *Ser i Temps* respecte a la possibilitat d'una “immersió més originària” (*ursprünglichen Ausgehen*) del Dasein primitiu en els fenòmens, i la tasca, oberta en el paràgraf [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 heideggerià a què les nostres investigacions fenomenològiques de la primera part conduïxen. En tot cas, hi ha un element que sí 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 parell. [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 conduïxi 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*”³, ja pot comprendre's que, necessàriament, es precisarà d'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 precisarem, 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-origenària 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 fet⁴:

³ *SWZ*, pàg. 1.

⁴ 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); víd. Kisiel, 1995, pàg. xiii.

(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 històrica⁵. 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 treballen les ciències naturals als “objectes històrics” en l'àmbit de la història. Heidegger segueix en aquest text una metodologia molt determinada:

- 1- Determinar la finalitat d'una ciència
- 2- 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 a 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 afixables 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.

⁵ 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.

Heidegger inicia l'anàlisi del concepte de temps en la ciència històrica assenyalant que seria del tot incorrecte “traspasar” 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 està en la base de la finalitat de la història com a ciència, seria una transposició de la concepció 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 cultura⁶. 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 al seu contingut. Heidegger anomena a 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 en Fulda l'any 750*”. L'historiador no pot fer res amb la xifra 750; no li interessa com “quantum” situat en la

⁶ Aquesta definició no serà defensada de la mateixa manera durant tot el pensament de Heidegger. En el procés dels anys 20, va desapareixent l'utilització del tema dels “valors”, llstat 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* y *Historie* va segurament molt més enllà que la crítica en el text present.

successió numèrica de l'un a l'infinit, o com a element divisible per 50, per posar alguns exemples. La xifra 750 té sentit sol en relació al que és històricament significatiu.

(b) En el període del “primer Heidegger” és en el que 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 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 el que Heidegger vol dir amb l'expressió “concepte vulgar del temps”. Aquests textos són bàsicament cinc:

- 1- *El concepte de temps* (1924)
- 2- *Conferències de Kassel* (1925)
- 3- El curs del semestre d'hivern de 1925 *Lògica. La pregunta per la veritat*.
- 4- *Ser i Temps* (1927)
- 5- 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*⁷.

⁷ Vid. Von Herrmann, 1997.

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.

(c) 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”, la “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 ha de 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 mitjançant 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.

TEMPS I MESURA

(1) Les definicions inicials

Entenem per *calendari* qualsevol sistema que permet el recompte dels dies durant períodes de temps perllongats⁸. Entenem per *rellotge* la màquina dotada de moviment uniforme que serveix per mesurar el temps o dividir el dia en hores, minuts i segons⁹. Aquestes definicions inicials són adoptades aquí per tal que ens permetin començar la recerca sabent a què ens hem de referir. Això no exclou que, en el curs de la investigació, puguin ser modificades segons es vagin conquerint noves problemàtiques. D'entrada, l'utilització d'aquestes definicions canòniques no busca altra cosa que permetre'ns, en la seva anàlisi, trobar una bona sèrie de problemes que serviran d'introducció a les nostres investigacions.

Ens adonem que, segons les definicions canòniques anteriors, el calendari i el rellotge no es classifiquen com el mateix tipus de coses. Ningú diria del calendari que és una màquina, tal i com es defineix al rellotge. La definició de la classe de coses a la qual pertany el calendari és especialment vaga: "Qualsevol sistema ...". Sembla que el calendari se'ns presenta a primera vista com una ordenació o recompte determinat en si mateix; mentre que el rellotge se'ns presenta com una màquina que du a terme unes classificacions i recomptes com a fruit de la seva activitat. El calendari ordena i el rellotge produeix. La

⁸ Segons P. Couderc, *Le Calendrier* (trad. castellana, *El calendario*, Ed. Salvat, 1956).

⁹ D. De Carle, *Watch and Clock Encyclopedia*, Long Beach, New York (Landau), 1976

temptació immediata seria pensar, segons això, que l'ordenació del calendari és el correlat conseqüent del treball del rellotge com a màquina: el rellotge mesura les unitats curtes, mentre el calendari seria l'extensió d'aquestes mesures a unitats més llargues. Sense cap mena de dubte, aquesta falsa gènesi de la cronometria, que a partir de la conquesta d'un model petit i operable, s'extendria cada vegada més a fites més difícils de comptar, construint així una trajectòria lògica del curt al llarg, és una de les primeres precaucions que una fenomenologia de la cronometria ha de tenir en compte: trobem calendaris molt abans de que coneixem qualsevol sistema semblant al rellotge. Tanmateix, tampoc és del tot exacta l'associació entre calendari i recompte en si mateix: el calendari no presenta inicialment la forma a fi d'una ordenació escrita en forma de taules. La cosificació o objectivació del calendari en el suport físic de l'escriptura (almanac) és segurament una cosa tardana respecte a l'existència prèvia del calendari des dels usos i costums. El calendari és quelcom que es fa, inicialment; el calendari és un fer, fer el resultat del qual es posa per escrit, possiblement bastants milers d'anys més tard de la seva existència com a fer. Així, el calendari existeix prèviament a la seva cosificació en forma de taules i recomptes¹⁰. Per altra banda, la classificació del rellotge sembla, aparentment, molt menys problemàtica: el rellotge és una màquina, i la màquina s'inclou dintre del tipus de coses que anomenem ens tècnics, de la que, a més a més, formen part les eines, els utensilis, els aparells o les obres¹¹. Quan parlem d'ens tècnics, restringim amb aquesta expressió un mode de ser de coses clarament diferenciable del mode de ser d'altres coses. Una politja té el mateix mode de ser que una palanca, però no té el mateix mode de ser que un arbre. Des d'aquesta distinció entre modes de ser de les coses, hom acostuma a parlar, segons un

¹⁰ Passa habitualment molt de temps entre que una civilització procura un calendari i el posa per escrit. Per les relacions entre el calendari com a sistema i el calendari com a objecte (almanac), veg. també Le Goff, *El orden de la memoria*, Paidós, 1991, pàg. 222 i ss.

¹¹ Segons la classificació de L. Mumford; serien màquines la palanca i la politja; eines el martell o el ganivet; utensilis el cistell i la marmita; aparells, la cuba de tenyir i el forn de maons; obres els embassaments, carreteres, aqüeductes i edificis. Per tant, la màquina és només una classe dintre d'aquelles coses que presenten el mode de ser tècnic. Ja inicialment comprovem, doncs, una resistència del calendari a l'encaix en les categories dels historiadors de la tècnica. Veg. Mumford, 1998, pàgs. 27-28.

model escolar d'origen aristotèlic, de regions de l'ens¹². Així, segons aquest model, podem parlar que la definició del rellotge com a màquina troba un marc aparentment estable dins de la regió dels ens tècnics. Marc estable vol dir que el rellotge és pròpiament el rellotge quan apareix sota les condicions de l'estructura de l'aparició del mode de ser de les coses que són ens tècnics¹³. La dilucidació de la definició del rellotge com a màquina requerirà, doncs, de la definició de la regió general a la qual pertany (ens tècnics), així com de la delimitació de la màquina respecte a altres ens tècnics. La qüestió primera, la qüestió sobre la determinació de la tècnica en general com a mode de ser, i per tant com a regió, és una qüestió ja clàssica de la filosofia del segle XX, que presenta precisament la dificultat de que sovint s'acostuma a plantejar massa generalment. Amb tot, si volem avançar quelcom respecte a la qüestió que aquí ens ocupa (que no és exactament la pregunta per l'essència de la tècnica, sinó la pregunta pel paper que juguen el rellotge i el calendari en la constitució de la consciència del temps), és evident que la qüestió envers la tècnica haurà de ser tractada en l'ordre de la nostra investigació. Tanmateix, no amaguem que l'aparent extravagància del nostre plantejament inicial té a veure una mica amb la intenció de plantejar la qüestió general sobre l'essència de la tècnica des d'altres coordenades que permetin més joc al pensament que no pas el reduït joc del plantejament habitual de la qüestió.

Per altra banda, dins d'aquest model, la classificació de la regió a la qual pertany el calendari és, almenys inicialment, força menys clara. El més habitual és utilitzar expressions com la d' "objecte cultural" o "objecte social"¹⁴. Encara que passéssim per alt la dificultat de que ambdues determinacions servirien només per a l'expressió objectiva i cosificada del

¹² Amb el benentès que no ens referim en cap moment, amb l'expressió *regió*, a una frontera material o de contingut, que delimiti físicament tipus de coses. La delimitació de les regions de l'ens es basa única i exclusivament en modes d'ésser de les coses, fet que no impedeix que una mateixa cosa (material i numèricament la mateixa) pugui pertànyer a una regió i a una altra. Una i la mateixa cosa pot pertànyer a diversos modes d'ésser, amb la qual no hem de pensar en unes ontologies regionals (seguint en el llenguatge d'aquell model escolar) físicament determinades, sinó en uns modes d'ésser basats en l'estructura de l'aparició de la cosa.

¹³ Pot fer-se una representació artística del rellotge, per exemple, o alguna reflexió ètica sobre el rellotge com a objecte: en aquests casos, el rellotge no se'ns està manifestant des del seu mode d'ésser habitual, sinó des d'un altre mode d'ésser (estètic o ètic).

¹⁴ Le Goff, 1.991, pàg. 184

calendari (taules i almanacs), com assenyala la seva determinació com a objectes, és evident que topem amb la transfusió de la vaguetat dels conceptes definidors (cultural i social) respecte al concepte que vol ser definit (calendari). Pel que fa al concepte de cultura, creiem que sembla més adient afirmar que seria possiblement la definició de calendari (la que estem ja recercant) la que ens ajudaria a definir el difícil concepte de cultura que no pas a l'inrevés¹⁵. Pel que fa al concepte de "social" succeeix quelcom semblant. Les dues dificultats segueixen intactes si ens oblidem de parlar d'objectes i parlem, com més adequadament hauríem de fer, de sistemes, com correspon a la definició original (Qualsevol sistema ...). Parlar de sistemes culturals o de sistemes socials ens ubica directament en la perspectiva del científic social, que intenta ajustar els fenòmens a les categories prèvies que li són pròpies com a ciències, categories que sovint són acceptades sense una investigació fenomenològica referent a la seva carta de legitimitat, com ara les distincions entre un temps circular o lineal, qualitatiu o quantitatiu, regular o arítmic, etc. Per altra banda, reiterem que la nostra intenció no és establir com l'estructura de les societats o les cultures humanes varia segons els models de temporalitat que externament els hi atribuïm, sinó que la nostra intenció és aclarir quina variació introdueix sobre la qüestió de la relació entre l'ésser i el temps el fet de que l'actitud cronomètrica es constitueixi a partir d'ens com el rellotge o el calendari.

Tant el "Qualsevol sistema ..." com la màquina de les definicions inicials ens donen el perquè de cada cosa que aquí pretén ser definida. A la pregunta ¿què és un calendari o un rellotge? responem "un sistema o ordenació" en el primer cas i "una màquina" en el segon. Cal observar, però, que hi ha un element comú en ambdues definicions: estan relacionades amb el temps i amb la mesura. La definició de calendari parla de recompte, i la de rellotge

¹⁵ És més correcte dir que hi ha tantes cultures com calendaris diferents que no pas que hi ha tants calendaris com cultures diferents. Moltes cultures diverses poden compartir un sol calendari, però difícilment parlariem de "cultura comuna" entre grups que s'orienten comunitàriament en el temps amb sistemes diferents. El calendari és, per tant, un dels "nuclis forts" a ser tingut en compte a l'hora de definir la categoria de "cultura"; en canvi, diem ben poc si diem que el calendari és un "sistema cultural".

de mesura. Ara bé, quan la definició intenta concretar en què es basen aquest recompte o mesura, les coses tornen a diferenciar-se: el recompte és, per part del calendari, de dies, i es produeix respecte a períodes de temps perllongats; per part del rellotge, es mesura el temps (així, en abstracte) i es divideix el dia del calendari en hores, minuts i segons. ¿Quina és la relació entre el dia (podríem precisar ara, per ser més exactes: la dualitat dia-nit) en el qual es basa el calendari i les hores, minuts i segons en els quals es basa el rellotge? La resolució d'aquesta part de la definició respon exactament al "com" dels "què" anteriors: a com el calendari i el rellotge, com "quès" diferents, fan front a l'heure-se-les amb el temps des de l'element comú que es troba en ambdues definicions: el recompte-mesura. Ara bé, segurament, en el cas que ens ocupa, aquesta distinció sigui ociosa, perquè respondre a la qüestió per la distinció entre el "què" de calendari i rellotge és exactament el mateix que respondre a la qüestió del "com" del calendari i el rellotge; la qüestió de "què" són calendari i rellotge és indestriable de la relació que l'home que els emprà estableix en ells amb el temps. Si això és així, cal pensar en la possibilitat que el que hem trobat en l'anàlisi de les definicions com a únic element comú d'ambdues coses, la seva relació amb la mesura, variï també, pel que fa a la seva essència, des de l'anàlisi descriptiva de l'heure-se-les amb el temps de l'home en el calendari i el rellotge. Aquestes són qüestions que hauran de rebre resposta tot al llarg de la nostra investigació.

(2) Precisions metodològiques

Si volem aclarir la diferència entre calendari i rellotge pel que fa a les relacions amb la temporalitat, i dilucidar d'aquesta manera si la relació entre temps i mesura és en ambdós casos essencialment la mateixa (donant lloc així a manifestacions diferents de quelcom així

com una essència comuna de la mesura del temps), o és completament diferent (i mesura no és en aquest cas més que una paraula que mou a la confusió i no respon a la diferència essencial d'ambdós "heure-se-les amb el temps"), és necessari primer que siguem capaços d'obtenir conceptes suficientment naturals d'ambdues coses. Per un concepte natural de calendari i rellotge entenem, en aquest cas, la delimitació d'aquestes coses al moment històric en el qual ambdues se'ns presenten més delimitades i diferenciables. Al·ludim aquí a la categoria del temps històric a causa que és evident que, en el nostre moment present, calendari i rellotge es troben tan íntimament intricats que es fa força difícil dur a terme una investigació fenomenològica sobre ambdues coses per separat. Un exemple: la definició de dia del calendari actual (de qualsevol dels calendaris que penja en qualsevol paret de qualsevol casa de les nostres) està basada en la temporalitat del rellotge, i no en la originària del calendari. El dia de qualsevol d'aquells calendaris es defineix com el continu de vint-i-quatre hores a partir d'una hora prèviament determinada. Però l'hora, com a unitat, pertany originàriament al rellotge, no al calendari. El dia del calendari originari, per altra banda, no és altra cosa que el temps de llum natural, determinable només des de la successió amb el seu contrari, la nit. Cal ja una abstracció considerable per reunir la dualitat d'una successió llum-fosc sota la unitat d'una categoria comuna. Tal abstracció, però, és històricament força posterior al calendari. Per tant, no és tampoc del tot correcte dir, com diu la nostra definició inicial, que la unitat del calendari és el dia. Més precisament, hem de dir que la unitat mínima del calendari és la successió dia-nit, entesa com la successió natural i fenomènica entre llum i fosc.

Precisions com aquestes, que ens aproximen a un concepte pur o natural de calendari i rellotge, ens desplacen necessàriament a l'àmbit de la història. Més concretament, a l'estudi del moment de la història en el qual ambdós conceptes apareixen per primera vegada de manera suficientment delimitada. Així, se'ns imposa metodològicament la necessitat d'investigacions de caràcter genètic. Aquest inicial caràcter genètic de les nostres

investigacions no té a veure directament amb cap intenció d'elaborar una història d'objectes culturals, o de historiar el desenvolupament progressiu dels instruments i les tècniques humanes per mesurar el temps, sinó que ve demanat per la cosa mateixa; és a dir, per la intenció de tematitzar, des d'una perspectiva filosòfica, la pròpia relació ambigua de l'home amb la mesura i amb el temps.

L'objectiu de les primeres investigacions genètiques és, doncs, trobar el lloc en el qual es pugui discutir sobre l'essència de les dos coses que tractem. Aquest lloc és el que anomenem concepte natural de calendari i rellotge. Però, al mateix temps, trobar un concepte natural de calendari i rellotge” seria impossible sense una precomprensió d'allò que estem recercant en l'àmbit de la història. Nosaltres no necessitem en principi recórrer a la història per tal de saber què és un rellotge i quina relació tenim amb ell: estem ja efectivament portant rellotge, de la mateixa manera que planifiquem el nostre temps a llarg termini en base al calendari oficial, i la nostra relació amb ambdues coses no és en principi problemàtica. Només des de certa problematització referent a la nostra consciència actual del temps, calendari i rellotge poden aparèixer-nos com a *rellevants* més enllà de la seva mera quotidianitat. Aquesta problematització nostra és l'única guia possible a l'hora de poder dur a terme aquelles investigacions genètiques que necessitem com a principis. Per tant, partim ja d'una precomprensió de calendari i rellotge que, fruit de la nostra problematització present, ens permet recercar en una direcció de la història a l'hora de constituir les nostres investigacions genètiques. Aquesta característica metodològica de la nostra recerca recorda clarament la figura del cercle hermenèutic. Però a la figura heideggeriana del cercle hermenèutic que sembla representar el fet de que, només des de la nostra problematització actual, podem delimitar de manera adequada calendari i rellotge com a constitutius de la nostra consciència del temps, preferim la imatge husserliana de la investigació

fenomenològica en zig-zag constitutiva de la meditació històrica¹⁶. La nostra investigació ha d'anar fent aquests girs en zig-zag, des de la gènesi que instaura els conceptes naturals de calendari i rellotge, a les problemàtiques per les quals nosaltres ens veiem moguts a fer una investigació sobre la nostra consciència del temps, en una recerca en la qual cada moviment (gir al passat, tombant al present) il·lumina l'anterior. El passat il·lumina el present, però amb la mateixa legitimitat, només el present pot il·luminar el passat. A la subsecció (l) del paràgraf [9] de la *Krisis*, subsecció que porta com a títol "Característica metòdica de la nostra interpretació" (*Methodische Charakteristik unserer Auslegung*), Husserl ha descrit millor que ningú com es constitueix el moviment de la fenomenologia com a meditació històrica:

"Només ens queda una sortida: avançar i retrocedir en zig-zag, recolzant-se cadascun d'aquests moviments en la seva interrelació. Una clarificació relativa d'un costat aportarà certa llum sobre l'altre, que a la seva vegada la irradiarà sobre el costat oposat. Així doncs, en aquesta consideració i crítica històriques ... tindrem, no obstant, que fer constantment salts històrics (historische Sprünge); salts que no obceixen a cap afany de divagar, sinó a necessitats"¹⁷.

¹⁶ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, par. [2], pàg. 7. La imatge husserliana de la fenomenologia com investigació en zig-zag la trobem a múltiples llocs de la seva obra; per primer cop ja a les *Investigacions lògiques*, II/1, *Einleitung*, par. [6], 2^a *Zusatz*. Allí, Husserl refereix a aquesta imatge per referir a la impossibilitat de seguir l'ordre normal d'exposició segons l'ordre de la connexió sistemàtica de la ciència a aclarir (la lògica, en aquest cas). Contra això, les *Investigacions* hauran de violar una i altra vegada aquest ordre normal per tal d'arribar a veritable solidesa fenomenològica. La imatge del zig-zag és important per tal d'aclarir l'estructura general de les *Investigacions lògiques* en les seves sis parts. La imatge és emprada una vegada més de manera interessant en un manuscrit inèdit de 1.931 (per informació sobre aquest manuscrit, veg. Steinbock, 1995). En aquell text, Husserl qualifica la fenomenologia d'arqueologia. El moviment de la interrogació regressiva de la fenomenologia com arqueologia és caracteritzat no com una construcció, com en Kant, sinó com una "reconstrucció, comprenent en un zigzagat, com es fa pròpiament, diu Husserl, en l'arqueologia. La imatge del zigzageig no apareix a *Ideen I*, que té una molt més clara voluntat sistemàtica i constructiva en les seves divisions. També aquest aspecte (el del canvi formal) ha de ser tingut en compte a l'hora d'avaluar la transició de *LU* a *Ideen I*. Finalment, trobem la imatge del zigzageig també a la subsecció (k) del paràgraf [9] de la *Krisis*, en la meditació metòdica, on la estructura del zigzageig és situada des de la necessitat del problema mateix de la *Krisis*, i també juga un paper important en el cèlebre *Beilage III, Der Ursprung der Geometrie*.

¹⁷ *Krisis*, par. [9], subs. (l)

La diferència entre el zig-zag i el cercle és probablement només una diferència entre figures, però no és irrellevant: la figura del zigzagat ens apunta al reconeixement d'un eix horitzontal temporal previ a tota hermenèutica de la facticitat, que implica el reconeixement del gruix històric operatiu sobre la realitat a partir de la qual comencen les nostres meditacions¹⁸. D'aquesta manera, la figura del zigzagat com a figura metòdica avisa a tota hermenèutica de la facticitat de la necessitat de prèvies meditacions històriques com a desplegaments formals de la fenomenologia¹⁹. La figura del zigzagat apunta igualment a una progressivitat horitzontal més acord amb la concepció husserliana de la tasca de la fenomenologia com a *philosophia perennis* allunyada de qualsevol vel·leitat historicista.

¹⁸ Creiem poder establir una relació entre el reconeixement d'aquest gruix històric previ a les nostres meditacions i l'actitud de la secundarietat cultural que Rémi Brague exposa magistralment a *Europa, la via romana* (1992, pàg. 45). No és però aquest el lloc en el qual exposar aquestes idees, que seran aquí només anunciades.

¹⁹ Es podria fer un estudi sobre la meditació històrica com a darrer desplegament sistemàtic, en sentit fort, de la fenomenologia. La millor manera de fer-ho seria una lectura detallada dels passos metòdics del *Beilage III* de la *Krisis*, sobre l'origen de la geometria, en el qual Husserl sembla aplicar amb més deteniment el procés del zigzagat com a constitució de la meditació històrica.

1ª PART: L'HEURE-SE-LES AMB EL TEMPS EN EL CALENDARI

(3) L'heure-se-les amb el temps en el calendari: la dualitat claror-foscor, fonament del concepte de món natural

Intentem situar-nos en la perspectiva del que hem anomenat concepte natural de calendari. No necessitem, per tal d'això, determinar amb exactitud la data i el moment històric en el qual apareix el primer calendari, tasca historiogràficament impossible i, per altra banda, innecessària. No necessitem, tanmateix, conèixer l'estructura concreta d'aquests primers calendaris: no ens importa ara que en els llocs en els quals es conreen diverses espècies de cereals o de fruites, que troben maduració en diferents estacions, assistim a diverses cerimònies d'any nou; que alguns pobles africans divideixin l'any en només dos estacions, l'estació seca i la de pluges, i que per alguns d'aquests pobles la setmana tingui cinc dies i per altres vuit; que alguns distribueixin els mesos segons les llunacions i tinguin així un any de tretze mesos, etc. Tot això són qüestions concretes de calendaris determinats que no són, de moment, centre de la nostra investigació. En allò que nosaltres ens volem fixar és en els elements generals deduïbles d'una relació amb el temps independent de l'aparició del rellotge. En aquest sentit, la nostra metodologia no és la pròpia d'una història de la cultura. La determinació que recerquem de l'experiència del calendari vol ser traçada per nosaltres en contraposició a la nostra, en la qual el rellotge juga un paper fonamental. Òbviament, una relació amb el temps com aquesta, com hem dit ja abans, no coneix res de la hora en el nostre sentit actual, i no coneix res, per tant, del nostre concepte actual de dia.

El concepte de dia de la comprensió precronomètrica correspon a la part de llum de la successió natural entre llum i foscor. És indispensable parlar en primer moment de llum i foscor, evitant encara les figuracions del sol i la lluna, de les quals dependrien astronòmicament la lluminositat-obscuritat dels traços temporals, malgrat que la tradició parli, amb raó, de calendaris lunars i solars. La raó d'aquesta precaució primera és que la dualitat figural i vertical Sol-Lluna no és una dualitat constitutiva *a priori* del món natural, mentre que la dualitat gradual i horitzontal llum-foscor és una de les parts ingredients del propi concepte de món natural. La diferència entre els dos tipus de dualitats té molts més caràcters descriptius possibles: la dualitat Sol-Lluna es presenta sota un senzillíssim (gairebé diríem primigeni) esquema perceptiu de relació fons-figura determinat (un cercle brillant sobre fons fosc, en la lluna; el mateix sobre fons blau, en el sol), mentre que la dualitat llum-foscor és constitutiva de la percepció de qualsevol configuració d'objectes i de la relació "fons-figura" a la qual pertanyi; les condicions perceptives de les figuracions solar i lunar són espacials, mentre que les condicions perceptives de l'oscil·lació llum-foscor es donen en el temps, o temporalment, etc. De fet, tenim múltiples proves de la secundarietat de la figuració Sol-Lluna respecte a l'oscil·lació de l'eix temporal llum-foscor. En una de les entrevistes de Piaget amb nens, un nen de set anys afirmava que la llum prové del cel, no del Sol: "El Sol no és com la llum. La llum ho il·lumina tot; el Sol només il·lumina allà on està"²⁰. Aquesta secundarietat psicològica es complementa amb una secundarietat antropològicoreligiosa. Eliade parla en la seva obra monumental sobre les religions d'una primordialitat de les divinitats uràniques o celestes respecte a les divinitats solars o lunars²¹.

²⁰ J. Piaget, *La représentation du monde chez l'enfant*, París, 1.926, caps. 8 i 9.

²¹ M. Eliade, 2000. Eliade parla d'un rastre de divinitats uràniques en la pràctica totalitat de les cultures, que va sent progressivament substituït per divinitats solars (Eliade parla de solarització de divinitats uràniques), lunars, estructures animistes, la idea de manà, etc. En moltíssimes cultures trobem el rastre d'aquestes divinitats uràniques més antigues, que han anat sent progressivament apartades, però que encara es conserven en la figura del que Eliade anomena *deus otiosus*. El motiu de la seva substitució per divinitats més dinàmiques (recordem el moviment solar i lunar) podria estar directament relacionat amb la pobresa cultural d'aquestes divinitats, derivada directament de la seva absència de calendari ritual. Efectivament, com intentarem mostrar, el calendari apareix associat a la lluna i al sol, i aquest fet (la fixació del calendari) serà fonamental en la substitució d'aquestes figuracions sobre els cels. La originarietat de les divinitats uràniques va associada,

Conegutíssim i citadíssim és el fet de la secundarietat de la parella Sol-Lluna respecte a la parella Llum-Fosc en l'estructura invertida del *Gènesi* bíblic: és la creació de la llum la que dona origen al primer dia, mentre que el Sol i la Lluna no fan la seva aparició fins al tercer dia²². Però, independentment d'aquestes dades psicològiques, històriques i antropològiques, cal anar abans de tot a la nostra experiència real fenomenològica per tal de veure la independència de l'eix llum-fosc de la dualitat Sol-Lluna²³. R. Arnheim ho ha explicat de manera inmillorable:

“La luminosidad de los objetos sobre la tierra se ve básicamente como propiedad suya, más que resultado de la reflexión. Aparte de circunstancias especiales, la luminosidad de una casa, de un árbol o del libro que está sobre la mesa no se aparece a la vista como un don de una fuente lejana. A lo sumo, parecerá que la luz del día o de una lámpara hace salir fuera la luminosidad de las cosas, como prende una cerilla una pira de leña. Las cosas son menos luminosas que el sol y el cielo, pero no diferentes en principio. Son luminarias más débiles”²⁴.

Com explica Arnheim, la llum té a veure directament amb la cosa i amb el món natural en si mateix, prèviament a la seva deducció astronòmica en la figuració solar o lunar com a fonts llunyanes del seu origen. Així es comprèn l'entificació de l'oscil·lació de la

tanmateix, al símbol de l'alçada: la majoria dels noms d'aquests primers déus celestes fan referència a l'altíssim, o al que està en l'alt.

²² Molts comentaristes s'han adonat d'aquest fet (Casutto, 1961; Blenkinsopp, 1992). Amb aquest exemple, però, s'ha d'anar amb compte, perquè com ha disposat molt agudament Leo Strauss (1996, pàg. 101 i ss.), proposant la noció d'estructura invertida del *Gènesi* i contraposant-la a la cosmologia dels filòsofs grecs, la creació del món va en el relat bíblic del menys important al més important, i d'aquí es segueix que, contra la cosmologia aristotèlica, el cel és inferior a la terra. L'home és cimera de la creació, perquè és el que més s'assembla a Déu. D'aquesta manera, el que és una secundarietat ordinal de la parella Sol-Lluna respecte a la parella Llum-Tenebres, és una secundarietat ontològica d'aquesta sobre aquella. Amb tot, el caràcter que nosaltres volem reparar en les nostres reflexions, que no és altre que el de la primigènia independència i separació de les dues dualitats, esdevé intacte a pesar d'aquestes matisacions. L'ordre de la jerarquització ontològica no afecta aquí al fet que parlem de dualitats fenomenològicament, malgrat que no astronòmicament, diferenciades.

²³ Reiterem: independència fenomenològica, no astronòmica, evidentment.

²⁴ R. Arnheim, *Arte y percepción visual*, 1.999, pàg. 306.

lluminositat de les coses en els conceptes arcaics del dia i la nit²⁵. Dia i nit responen a temps en els quals les coses s'il·luminen o s'apaguen. Però la relació entre l'eix llum-fosc i el concepte de món natural és susceptible d'una demostració més rigorosa independentment d'aquesta sèrie d'observacions. Podem il·lustrar-la de manera més precisa utilitzant un model ontològic aparentment extern a la qüestió.

Adoptem per exemple el model d'anàlisi ontològica husserliana de la teoria dels tots i les parts de la III^a LU per tal d'il·lustrar aquesta qüestió²⁶. Als paràgrafs [1]-[2] introdueix Husserl la noció de inseparabilitat de parts disjunctes²⁷. L'exemple que Husserl utilitza constantment és l'exemple de la relació entre el moment de color i el moment de figura d'un objecte²⁸. Entre aquests dos moments no hi ha una coincidència referent al contingut (*Inhalt*), com la que es donaria entre el moment genèric de color i el color vermell com a moment, que són clarament parts no disjunctes d'un objecte. Per tant, són aquestes parts especials, que per una banda (la que fa referència al contingut) són disjunctes, però per l'altra són inseparables (no són, diu Husserl, com pedaços o *Stücke*), les que centren l'interès de l'ontologia formal de la III^a LU. Husserl extreu la noció de inseparabilitat de parts disjunctes de l'anàlisi d'uns exemples de Stumpf²⁹, exemples en els quals volem referir-nos una mica més detalladament perquè són importants per la qüestió que aquí estem tractant.

²⁵ Dia i Nit són divinitats diferenciades del cel (Urà) a la *Teogonia* d'Hesíode, per exemple (Veg. *Teog.*, [117-130]).

²⁶ Adoptem aquí l'ontologia formal de la III^a LU simplement com a model, fet que no implica que acceptem totes les restriccions a les quals el seu marc conceptual ens hauria de limitar. Evidentment, la III^a LU es basa, a primera vista, en l'anàlisi de la noció d' "objecte en general" (*Gegenstand überhaupt*), i en el marc d'una investigació a priori. És un problema difícil en els estudis husserlians, al qual no podem però referir-nos ara, determinar si el marc en el qual Husserl està pensant a la III^a LU és un marc estrictament formal i restringit a la tematització de la lògica pura, com sembla afirmar el programa que el propi Husserl fixa al paràgraf [67] – [69] dels *Prolegòmens* (Bell, 1.991, pàg. 245), o si, al contrari, la III^a LU juga un paper molt més enllà de la problemàtica de la lògica pura, en la pròpia constitució de la fenomenologia i de totes les *Investigacions lògiques* en general, com mostraria el paper que juguen els conceptes de la III^a LU en la constitució del concepte de consciència de la V^a LU, (veg. Serrano de Haro, 1.990).

²⁷ LU III, [A 222-227]

²⁸ El concepte husserlià de "moment" (també traduïble per "factor") fa referència a la representació de l'objecte com a "suma de notes", entenent aquí per "notes" no tant allò que es troba o es pot trobar com a tal en un objecte i pot ser anomenat, com l'explicació del sentit que cadascuna d'aquestes notes té en l'objecte com a tal (el matís marí: blau; el blau: color; el color: qualitat sensible).

²⁹ Concretament, de C. Stumpf, *Über die psychologischen Ursprung der Raumvorstellung*, pàg. 109.

L'exemple que permet fonamentar la noció d'inseparabilitat és l'anàlisi de la relació entre el color i l'extensió. Stumpf senyala que una modificació de l'extensió implica, finalment, una modificació en el color, fet que no seria possible si ambdúes parts fossin separables com a pedaços (*Stücke*). Si exerceixo una variació sobre l'extensió ocupada per un color, i redueixo aquesta extensió fins a fer-la desaparèixer, necessàriament el moment de color desapareix amb la desaparició del moment de l'extensió. Això porta a Stumpf a considerar que "la qualitat participa d'alguna manera en la modificació de l'extensió"³⁰. Husserl subratlla encara més: "Expressem (aquesta modificació) en l'idioma dient que el color minva, es fa més petit fins desaparèixer. Créixer i minvar és la designació de modificacions quantitatives"³¹. Stumpf precisa encara un altre exemple, no basat en la percepció visual, d'inseparabilitat entre determinacions quantitatives i qualitatives. Una disminució progressiva de la intensitat acústica fins al seu límit zero és sentida com una disminució de la impressió qualitativa de la nota musical. Per tant, una variació en la intensitat (determinació quantitativa) comporta una variació en la nota (determinació qualitativa). En el fet de que la variació sobre un moment impliqui necessàriament la variació sobre l'altre, fonamenta Husserl la idea de la inseparabilitat de les parts disjunctes³².

Ubiquem aquestes anàlisis en l'òrbita de la nostra problemàtica. La llum de la dualitat dia-nit és, com a moment constitutiu de la percepció de qualsevol objecte, una part d'aquesta percepció. La percepció d'un paisatge qualsevol se'm presenta sempre amb una quantitat de llum determinada: al migdia, diferent que al capvespre. Aquesta variació de la llum pel que fa a la percepció del món és a l'exemple de Stumpf com les variacions internes

³⁰ LU III, [A 228, 18-20]

³¹ LU III, [A 228, 20-22]

³² És pertinent aquí l'observació de Serrano de Haro a les anàlisis husserlianes de l'exemple de Stumpf: "Los ejemplos ganan su evidencia del caso límite que es la anulación; límite que prueba la inseparabilidad de los contenidos, no tanto la dependencia funcional. De hecho, una variación de la forma espacial o de la extensión en función del cambio cromático – o bien de la intensidad sonora en función de un cambio tímbrico – quizás dista más de ser clara ...". Amb tot, De Haro afegeix més tard: "Rechazar que un contenido varíe cuando el otro cambia no implica debilitar la intimidad de su unión, pues el nuevo contenido se une al que perdura en el mismo sentido radical que valía para el anterior" (Serrano de Haro, 1990, pàgs. 40-41). Fem nostres aquestes observacions.

al moment de color d'un objecte eren respecte al moment d'extensió d'aquest objecte: variant la intensitat del color blau (per exemple), l'objecte varia de blau celeste a blau marí, etc., però el que no pot succeir en cap moment és que, per molts canvis que introdueixi en el moment del color, arribi un canvi que el privi d'una forma espacial. De la mateixa manera, és impensable també una forma espacial privada de color (recordem la inseparabilitat color-figura). Aquesta inseparabilitat és predicable, de manera idèntica, pel que fa a la relació entre la percepció d'un objecte i el moment de claredat sense el qual aquesta percepció no és possible. Podem dir, parafrasejant a Husserl, que una modificació en el moment de la claredat fins arribar al seu límit zero és viscuda com una desaparició del paisatge percebut: es va enfosquint fins a desaparèixer. Amb una observació, però, respecte a l'analogia anterior: el color i la figura, i la seva inseparabilitat, delimiten precisament un objecte entre altres objectes del seu fons perceptiu³³. La relació entre figura i color, o la relació entre extensió i color, marquen relacions d'inseparabilitat en el límit d'un objecte determinat. Pel que fa a la relació entre la claredat i la percepció, la relació d'inseparabilitat que aquí es mostra no delimita una inseparabilitat en el si d'un objecte, sinó que fixa la inseparabilitat entre l'eix claror-fosc i el món. D'aquí que hàgim utilitzat, per l'exemple anterior, la claror d'un paisatge, i no la claror d'un objecte com a moment de l'objecte³⁴. La

³³ Aquesta idea és fonamental a l'ontologia husserliana: és la inseparabilitat la que delimita la cosa enfront les altres coses. Però aquesta delimitació no és un retallar figures sobre un fons extensiu homogeni; és precisament la idea de la inseparabilitat, en la qual l'extensió se'm mostra fusionada amb la figura (no separable d'ella), la que fa qualsevol model ontològic merament quantitatiu (com el d'una separació matemàtica de les coses que efectués talls sobre un continu) subordinat, mitjançant una abstracció de la quantitat, al model de l'ontologia formal, i no a l'inrevés.

³⁴ La "conversió ontològica" (ontologische Umwendung) que predica Husserl a una nota a peu de pàgina al paràgraf [7] de la III^a LU és una conversió obtinguda des del terreny de la representació i des de l'anàlisi de continguts (Inhalt) de representació. Així, l'accés a l'ontologia té lloc a les *Investigacions lògiques* des de la centralitat del verb poder (*können*), o "no poder" representar-se, que tanca el vincle entre el pensament i l'ésser: "Quan la paraula "poder" apareix en connexió amb el terme precís de "pensar", queda esmentada, no la necessitat subjectiva, és a dir, la incapacitat subjectiva del no-poder-representar-d'altra manera, sinó la necessitat objectiva ideal del no-poder-ésser-d'altra manera" (III^a LU, [A235, 25]). Al que apunta l'anàlisi de la relació entre la unitat axial claror-fosc i la resta de determinacions de l'ésser és a altra tipus de vinculació que al de la connexió entre la consciència i l'ésser; apunta al terreny que possibilita aquesta connexió, i al terreny en el qual aquesta connexió es juga: el món.

claror no delimita objectes entre objectes: delimita el món entre la foscor total o la claror total que l'aniquilen³⁵.

El primer element a tenir en compte sobre la dualitat dia-nit és, doncs, que són moments inseparables el binomi claror-foscor i el món natural. L'aniquilació del món i el seu renaixement són viscuts per l'home arcàic com els extrems representats per les entificacions de l'eix de l'oscil·lació claror-foscor que anomenem dia i nit³⁶. Així, els conceptes dia i nit expressen entificacions d'oscil·lacions en l'eix de la variació claror-foscor, que és un eix constitutiu *a priori* de la idea de món³⁷. La dualitat claror-foscor és doncs constitutiva *a priori* del concepte de món natural; la seva oscil·lació, la regularitat de la qual no és ja determinable *a priori*, situa la idea d'un món natural en constant mort i renaixement.

Ara bé, amb això sabem només de moment que el món és inseparable d'un binomi claror-foscor, els extrems del qual no es presenten probablement mai, però que són determinables des de l'exercici fenomenològicament lliure de la variació eidètica en el qual, per la variació, el món deixaria de ser món. Però això no diu encara res sobre la successió dels dos elements de la dualitat, ni de la regularitat d'aquesta successió. De fet, partint de la

³⁵ Una mereologia completa i adequada del color hauria de distingir entre el *to* del color (la variació qualitativa d'aquest color: verd, blau, vermell), la claredat (també anomenada a vegades valor lumínic, i definida com la relació d'un color amb el blanc i el negre), i la saturació, definida com la puresa d'un color, o valor cromàtic. Que l'ordenació i classificació dels colors a les civilitzacions antigues es basa centralment en el valor lumínic d'aquests, per sobre dels altres dos moments del color, és una tesi bastant acceptada avui en dia (*vid.* Gage, 2001, pág. 11). Això no és una mera curiositat antropològica, sinó que està basat en una significació ontològica determinada, que intentarem dilucidar en la nostra investigació.

³⁶ Aquests extrems no són extrems reals: la nit mai és total, mentre que el dia roman molt lluny de ser la claredat absoluta. El món diürn es dona en un punt entre els extrems totals més proper a la claror que no pas el mig de l'eix. Però aquest joc de tendències als extrems és molt més constitutiu que els extrems mateixos; en paraules de Hegel a la *Ciència de la Lògica*, "se representa el ser de cierto modo con la imagen de la luz pura, como la claridad de la visión no enturbiada (die Klarheit ungetrübten Sehens), y la nada en cambio como la pura noche, y se relaciona su diferencia con esta bien conocida diferencia sensible. Pero, en la realidad, cuando uno se representa también este ver de un modo más exacto, puede muy fácilmente advertir que en la claridad absoluta no se ve ni más ni menos que en la absoluta oscuridad, esto es, que uno de los dos modos de ver, exactamente como el otro, es un ver puro, esto es, un ver nada" (*Ciència de la Lògica*, llibre 1º, secció 1ª, cap. 1º, nota 2ª).

³⁷ Evidentment, claror-foscor és una estructura *a priori* del món natural, però no l'única. Un cec té també "món natural", però el seu "món" es constitueix sobre altres eixos absoluts igualment; eixos d'intensitat sonora (recordi's l'exemple de Stumpf de la nota musical), eixos cinestèsics, etc. Però és evident que la importància que la tradició filosòfica ha atorgat a la vista no és casual, ni merament metafòrica, i que té a veure amb una potència especial de la visió respecte a altres sentits, fonamentable fins i tot des d'el punt de vista de l'estructura biològica de l'ésser humà.

inseparabilitat del binomi claror-foscó amb el món natural, fet constitutiu *a priori* de la idea de món, tant el fet de l'oscil·lació del binomi com la regularitat d'aquesta oscil·lació són elements només constituïbles *a posteriori*³⁸. És imaginable un món on el binomi claror-foscó constitutiu de la idea de món estés sempre fixat a les dotze del migdia, imaginació que presenta un món absent d'oscil·lació de contraris³⁹; de la mateixa manera que és imaginable un món amb una oscil·lació dia-nit d'una duració de tan sols un parell d'hores, o de tres anys, o un món d'oscil·lacions completament irregulars⁴⁰. El que sí que és determinable, a partir d'aquestes imaginacions, és que en aquests mons la temporalitat calendària (com a resultat de la sèrie de combinacions dialèctiques encara no explicitada) seria quelcom difícilment constituïble. Les raons d'aquesta dificultat es comprendran de manera precisa quan comprem l'origen de la temporalitat calendària, no a partir del càlcul d'aquesta oscil·lació llum-foscó, que es presenta com una amorfa successió de contraris vinculada al món natural, sinó a partir del fenomen figural i peculiar de la lluna. Però això ho veurem més endavant, en l'anàlisi de la percepció lunar com a model de protocolendarietat. De moment, hem aïllat el constitutiu primer del món natural pel que fa a la qüestió de la temporalitat calendària. Aquest primer element no és un element qualsevol: es fusiona com a part inseparable del mateix concepte de món natural. Però no serà aquest element per si sol el responsable d'iniciar un moviment de gènesi de la temporalitat calendària. Ens falta la descripció de com, a partir d'aquest, i en combinació amb altres factors, pot generar-se una protocolendarietat.

³⁸ Oscil·lació és, com fan evidents les nostres anàlisis anteriors, millor paraula que successió per explicar la dualitat que volem dilucidar. Per tant, farem servir a partir d'ara aquesta expressió.

³⁹ Absent de l'oscil·lació, però no, evidentment, de l'eix "claror"- "foscó" que, fixat sobre un punt, és part no independent de la percepció.

⁴⁰ Des d'un punt de vista naturalista, la problemàtica de la nostra imaginació es reduiria a l'explicació biològica i antropològica de l'adaptació humana al medi ambient que, en el cas que ens ocupa (el de la successió dia-nit) refereix directament al fonament planetari del dia determinable astronòmicament. Però no estem aquí interessats en fer fenomenologia-ficció, i no estem fent referència tampoc a cap corroboració possible o no del fonament planetari del dia, que es pogués documentar amb dades astronòmiques com el fet de que fa 900 milions d'anys el dia durés tan sols 18 hores (Barnett, 2000), i altres consideracions o especulacions similars. Simplement, ens situem en llibertat fenomenològica per tal de dur a terme una teoria sobre les condicions de possibilitat de la temporalitat calendària; i ens referim a condicions de possibilitat fenomenològiques, no astronòmiques.

(4) La interpretació de l'oscil·lació claredat-foscó com a cicle de mundanització-desmundanització de l'ésser, clau fonamental en la constitució de la protocolarietat.

Tenim un eix claror-foscó lligat a les coses mateixes, o al món natural, i unes oscil·lacions regulars d'aquest eix viscudes com un apagar-se del món (nit) i un encendre's del món (dia). Respecte a aquest apagar-se i encendre's, la parella Sol-Lluna són figuracions que acompanyen els diversos trams temporals de l'oscil·lació. La regularitat de l'oscil·lació d'aquest eix no és cap fet connectable *a priori* amb el fet de la necessitat de l'eix mateix com a part constitutiva de qualsevol percepció. La regularitat primordial en aquest món natural, la de l'oscil·lació de l'eix claror-foscó, és una regularitat absoluta. Amb regularitat absoluta entenem una regularitat fàctica i absolutament donada; una regularitat respecte a la qual, en principi, l'home no pot tenir cap disposició que no sigui l'obediència i l'acompanyament⁴¹. Aquesta regularitat absoluta és primordialment no-figural: no és la regularitat d'un esdeveniment o d'una cosa, sino d'allò que il·lumina o enfosqueix els esdeveniments o les coses; és la regularitat del món mateix en el seu il·luminar-se i enfosquir-se. Que quan parlem d'una regularitat entre claror i foscó no ho fem referint-nos a una regularitat de presències i absències en el món, sino d'elements constitutius del món, és manifest en l'experiència fenomenològica de la nit. En l'experiència fenomenològica de la nit hom

⁴¹ Aquest absolutisme, que s'expressa en l'obediència i acompanyament humans com a única possibilitat de resposta, s'explicaria des de la cronobiologia com la sincronicitat entre els ritmes externs i els ritmes interns referent a la teoria dels rellotges circadians, sempre que no exagerem l'endogeneïtat en la fixació d'aquests. De fet, els rellotges circadians funcionen de manera força precisa i autònoma seguint intervals de 24 hores, interval que inclou una part diürna i nocturna sencera. El fenomen que ens assenyalava l'influència endògena sobre la seva constitució és el de l'arrossejament (*entrainment*), mitjançant el qual un factor extern, com el cicle lumínic, pot influir en l'exactitud del rellotge circadià. Des d'el punt de vista de la nostra investigació, és absolutament indiferent l'abast i importància dels factors endògens en la fixació dels rellotges circadians, i també l'abast de l'efecte d'arrossejament; l'important és assenyalar que hi ha una temporalitat més o menys rígida i biològica prèvia a la temporalitat calendaria que no es constitueix des de la consciència, sinó en l'àmbit fisiològic, i que des de la consciència és viscuda com el seguiment de les úniques pautes temporals possibles de conducta. Sobre les implicacions cronobiològiques del tema, veg. Sanvisens, 1989, pàg. 86 i ss.

comprèn quelcom de la impossibilitat de món com a àmbit de les coses. No és tan sols que la foscor amagui les coses; les cobreixi, exposant-nos així a la inhabilitat i al perill; a la impossibilitat del moviment i a la vulnerabilitat. La nit és l'apagament del món; i l'apagament del món és una manifestació en sí mateixa. Ha estat Emmanuel Lévinas, dintre del pensament fenomenològic, el que ha vist adequadament aquest aspecte, en vincular la nit a l'ésser anònim; a l'"hi ha" heideggerià. La suspensió de l'habitabilitat o el sorgiment del perill no necessiten de la nit per manifestar-se; són fets del món (la malaltia suspèn l'habitabilitat; els animals ens sotgen en el perill; ambdós poden ser fenòmens diürns també). Però l'exposició a la nit no és exposició a aquests esdeveniments del món: és exposició a l'"hi ha" que no és ja pròpiament món, o que és, més exactament, un món apagat o precari. La inhabilitat no prové aquí ja d'una impossibilitat física o d'alguna vulnerabilitat, sinó de la desmundanització de la nit. El propi Lévinas ho ha expressat en les següents paraules:

"La Nit és l'absència de dia. L'absència de perspectiva no és purament negativa. Es torna insegurat. No és en absolut que les coses recobertes per l'obscuritat escapin a la nostra previsió, i que es torni impossible mesurar per anticipat la seva proximitat. La insegurat no ve de les coses del món diürn, que la nit amaga; aquesta insegurat depèn precisament del fet que res s'aproximi, res vingui, res amenaci: aquest silenci, aquesta tranquil·litat, aquest no-res de sensacions constitueix una sorda amenaça indeterminada, absolutament. La buidor de l'amença roman en la seva indeterminació. No hi ha ésser determinat, qualsevol cosa equival a qualsevol cosa. En aquest equívoc es perfila l'amença de la presència pura i simple; de l'"hi ha". Enfront aquesta invasió obscura és impossible replegar-se un a la seva carculla. Està un exposat. El tot està

obert cap a nosaltres. En comptes de servir al nostre accés a l'ésser, l'espai nocturn ens lliura a l'ésser⁴².

També Merleau-Ponty ha dedicat reflexions importants respecte a aquest espai nocturn:

“La nit no és un objecte enfront de mí; m'envolta, penetra tots els meus sentits, apaivaga els meus records, gairebé esborra la meva identitat personal. Ja no em fortifico en el meu centre perceptiu per veure desfilat des d'allí els perfils dels objectes a distància. La nit no té perfils, em toca ella mateixa, i la seva unitat és la unitat mística del manà. Els udols o una llum llunyana l'habiten només vagament; s'anima tota sencera, és una pura profunditat sense plans, sense superfícies, sense distància d'ella a mí. Per a la reflexió, tot espai és vinculat per un pensament que vincula les seves parts; però en la nit aquest pensament no es realitza enlloc ... L'angoixa dels neuròpates, durant la nit, prové que aquesta ens fa sentir la nostra contingència, el moviment gratuït i inesgotable per el qual busquem ancorar-nos i transcendir-nos en les coses, sense cap garantia de trobar-les sempre⁴³”.

En el llenguatge del nostre model de la III^a LU, ho expressariem dient que la Nit és la pronunciació cap a la foscor de l'eix claror-foscor que es separa de la figuració i que embossa el moviment humà en la indiferència i indistinció del món. Aquesta interpretació fenomenològica de la Nit com a fenomen primordial serà decisiva de cara a comprendre la constitució de la protocolendarietat. Heidegger no va aprofundir a *Sein und Zeit* en les possibilitats hermenèutiques que ofereix la Nit en la seva vinculació amb l'“hi ha”,

⁴² E. Lévinas, *De la existencia al existente*, 2000, pàg. 79 i ss

⁴³ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia de la percepció*, 1994, pàg. 298

precisament pel que fa a la problemàtica de la interpretació vulgar del temps. Aquesta vinculació està tímidament anunciada pel propi Heidegger al paràgraf [40], dedicat a l'anàlisi de l'angoixa (*Angst*): "D'una manera especial, en l'obscuritat no hi ha res per veure, i amb tot el món segueix, justament, estant present, i fins i tot amb major insistència⁴⁴. Però no és tematitzada en profunditat ni explotada en les seves potencialitats pel que fa a un possible lligam entre fenomenologia i cosmologia. Ara bé, la secundarietat de la nit com a mode de manifestació de l'"hi ha" contrasta amb la centralitat de les anàlisis sobre l'angoixa com a mode general de la disposició afectiva (*Befindlichkeit*) capaç d'obrir el món en el seu "hi ha". Heidegger ha pensat l'angoixa de l'home que es manifesta en l'heure-se-les reiterat amb una quotidianitat de terme mig (*durchschnittlichen Alltäglichkeit*) sòlidament (ens veiem temptats a dir: calendàriament) constituïda. Però Heidegger no ha pensat la nit de l'home precalendari. Les seves afirmacions al paràgraf [11] respecte a la possibilitat d'una immersió més originària (*ursprünglichen Aufgehen*) en la interpretació del Dasein primitiu es queden simplement com l'anunci d'un camí possible de recerca que romandrà després absolutament inexplorat en el desplegament de l'obra: tota l'anàlisi del Dasein roman condicionada pels límits que li ha imposat l'elecció del seu punt de partida: la quotidianitat de terme mig⁴⁵. D'aquesta manera, l'anàlisi existencial de *Sein und Zeit* (l'hermenèutica de la facticitat en les obres dels anys 20) tanca, determinada pel seu punt de partida, qualsevol desplegament possible d'una meditació històrica pel que fa a la constitució del temps vulgar, meditació històrica que reconeixeria ja com a presuposat l'eix horitzontal que funda la vivència del gruix històric. La nit es converteix així a *Ser i Temps* simplement en una més d'aquelles situacions anodines (*harmlosesten Situationen*) en les quals

⁴⁴ *SuZ*, par. [40], pàg. 189

⁴⁵ Per la qüestió de la quotidianitat de terme mig com a punt de partida de l'anàlisi del Dasein, veg. *SuZ*, par. [9]. Molt insuficients seran, a aquest respecte, les anàlisis que Heidegger diu haver realitzat sobre el Dasein primitiu respecte a la mesura del temps natural en el paràgraf [80] de *SuZ*, com mostrarem en el darrer capítol. Cal remarcar que, posteriorment, aquesta via anunciada però no explorada per Heidegger ha estat conreada en l'aplicació de les categories heideggerianes a la teoria arqueològica, pels partidaris de l'arqueologia fenomenològica. Un bon exemple, a Julian Thomas, *Time, culture and identity*, Routledge, 1999.

pot sorgir l'angoixa⁴⁶. Però cal recordar que no sempre la nit ha estat una situació anodina tallant una quotidianitat de terme mig sòlidament (calendàriament) constituïda: ni per la humanitat, abans de la nostra civilització de la llum⁴⁷, ni pel nen que, arraulit al seu llit, escolta el llunyà murmurí neutre de l'ésser⁴⁸. Nosaltres veiem un tret específic que es presenta en la manifestació de l'ésser com “hi ha” quan aquesta és guanyada des de l'experiència de la Nit respecte a altres modalitats de manifestació de l'“hi ha”. Cal afirmar que per Heidegger no es dona aquesta diversitat: l'angoixa és el mode de la disposició afectiva que obre més originàriament el món, i en aquesta obertura, és una disposició afectiva unitària. Heidegger no contempla com un element important de la teoria de l'angoixa la pluralitat de situacions anodines en les quals aquesta disposició afectiva obre el món; aquesta pluralitat de situacions anodines és subordinada a la unitarietat de la descripció de l'experiència de l'angoixa. L'única distinció que Heidegger estableix en la teoria de l'angoixa és la que separa l'angoixa de la por (*Furcht*), però la por és establerta pròpiament com un altre mode de la disposició afectiva⁴⁹. Heidegger interpreta d'aquesta manera la interrupció de la quotidianitat en la situació anodina com la recuperació de l'obertura originària del Dasein respecte a l'ésser. Però creiem que aquesta interpretació heideggeriana uniformitza d'aquesta manera l'angoixa respecte al món preconstituït i l'angoixa respecte a la reiteració mecànica del món constituït, uniformització que no fa

⁴⁶ *SuZ*, par. [40], pàg. 189.

⁴⁷ No ens referim a l'*Aufklärung*, sinó a la civilització dels enllumenats públics i de la mort de la nit en la seva significació ontològica primordial; a la civilització tècnica, si es vol, en paraules que agradarien força més a Heidegger.

⁴⁸ Així descriu Lévinas les seves primeres experiències amb l'“hi ha”: com a records d'infantesa molt diversos la matisació riquíssima dels quals el porta a defugir l'expressió heideggeriana uniformitzant de l'angoixa. En les seves paraules: “La meua reflexió sobre aquest tema parteix de records d'infantesa. Es dorm sol, les persones grans continuen la seva vida; l'infant sent el silenci de la seva habitació com a “remorejant”” (*Veg. Ètica i infinit*, pàg. 51). És legítim interrogar-se sobre si és possible encasellar tota la riquesa d'aquestes experiències i la seva diversitat en l'anàlisi que Heidegger fa de l'angoixa com a disposició afectiva que obre al Dasein al paràgraf [40] de *SuZ*.

⁴⁹ *SuZ*, par. [40], pàg. 186. La important distinció heideggeriana entre por (*Furcht*) i angoixa (*Angst*) té el seu antecedent conceptual més probable en el *timor castus* de les lliçons sobre Agustí del semestre d'hivern de 1921 (GA 60, pàg. 268). Però on es troba ja més perfilada i preconstituïda és en les lliçons de 1924, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (GA 18), concretament a les anàlisis sobre el concepte de la por (*foboi*) a la *Retòrica* d'Aristòtil (II, 5). La interpretació heideggeriana força el text de la *Retòrica* fins a sostenir que l'angoixa és l'origen de la parla: “Wenn uns unheimlich ist, fangen wir an zu reden. Das ist ein Hinweis für die daseinsmäßige Genesis des Sprechens: wie das Sprechen zusammenhängt mit der Grundbestimmung des Daseins selbst, die durch die Unheimlichkeit charakterisiert ist” (GA 18, par. [21], pàg. 261).

justícia fenomenològica als caràcters descriptius d'ambdues vivències. Nosaltres proposem: l'"hi ha" que es fa present en l'experiència fenomenològica de la Nit, tal i com ha estat descrita per Lévinas o Merleau-Ponty, no correspon essencialment a l'experiència de l'angoixa descrita per Heidegger al paràgraf [40] de *Ser i Temps*. L'angoixa diürna és sempre un acte de destitució del món, entenent per destitució el concepte contrari al concepte fenomenològic de constitució. El moviment de l'angoixa diürna va, recordem, del "constituït" a l'"hi ha". En l'experiència fenomenològica primordial de la nit, l'"hi ha" es presenta com la desmundanització d'un món que no té assegurat en cap moment una constitució estable⁵⁰. D'aquí el tret específic de l'experiència fenomenològica de la nit respecte a l'angoixa "diürna", del qual només ara entenem la seva importància: la Nit implica una exposició a l'"hi ha" basada íntimament en la impossibilitat de la figuració en la suspensió de la percepció. L'exposició a l'"hi ha" està, en el cas de l'experiència fenomenològica de la nit, vinculada essencialment a aquesta impossibilitat de figuració, i inclou tant la desactivació de les totalitats de referència (*Verweisungsganzheit*) i de conformitat (*Bewandtnisganzheit*) del mode de ser de les coses a la mà (*Zuhanden*) com la desactivació de les condicions mereològiques de la percepció que possibiliten el mode de ser de les coses enfront (*Vorhanden*). Per això, en l'experiència fenomenològica primordial de la nit, no hi ha un moviment del constituït a l'"hi ha", sinó d'un món entre la seva possible constitució figurativa (dia) o la seva possible desfiguració total (nit). La diferència específica de la figuració en l'experiència fenomenològica de la Nit és cabdal, perquè inclou d'aquesta manera l'horitzó de la percepció en la constitució del món. La percepció com a àmbit

⁵⁰ El nostre concepte de desmundanització és radicalment oposat al de Heidegger. Per Heidegger, el concepte de desmundanització refereix a que l'"heure-se-les cognoscent amb el món deixa de referir a ell en el sentit de les estructures del món com l'"en què" del *Dasein*, provocant així una desmundanització del món. El concepte de desmundanització que nosaltres emprarem s'aplica a la constitució mateixa del món com "en què" de la vida del *Dasein*, constitució en la qual la distinció entre teòric i pràctic no fa altra cosa que entorpir la investigació. Així, la desmundanització és per nosaltres la neutralització de l'ésser, la seva exposició anònima en l'"hi ha"; exposició que no va del mode de ser enfront els ulls (*vorhanden*) al mode de ser a la mà, sinó de l'"hi ha" de l'ésser als dos modes de ser anteriors per igual. Tampoc té res a veure la nostra parella mundanització-desmundanització amb el concepte de mundanització (*Verweltlichung*) en el sentit en el qual l'empra Hegel, com associat al concepte de secularització (veg. Marramao, 1998, pàg. 31 i ss.)

temàtic rellevant en la constitució del món natural va ser voluntàriament relegada per Heidegger del seu àmbit d'investigacions, fins que la paraula percepció ja determinaria ontològicament l'anàlisi del *Dasein* cap a un predomini de l'ens la forma d'ésser del qual consisteix en ser enfront. D'aquí que a *Ser i Temps* quedi relegat el sentit dels desplegaments inicials de la fenomenologia husserliana, on les anàlisis sobre la percepció⁵¹ ocupen un lloc important. Però la necessitat d'incorporar anàlisis fenomenològics sobre la percepció és clara quan del que es tracta és de captar la diferència entre l'"hi ha" que s'origina com a fruit d'un reiterat heure-se-les amb un món sòlidament constituït i l'"hi ha" que s'origina de l'apagament d'un món que està lluitant precàriament per decantar-se cap a una constitució més o menys definitiva (i és només en aquest segon horitzó problemàtic on es farà necessària la constitució del calendari)⁵¹. Així, el tret específic de l'"hi ha" nocturn passa a ser la impossibilitat de figuració orientadora causada per la impossibilitat de percepció en la qual ens submergeix la nit. Però, com s'articula aquesta especificitat de la nit com "hi ha" en una teoria sobre la constitució de la temporalitat calendària?

(5) Anàlisi de la protocalendarietat com a resultat de la victòria del cicle lunar naixement-mort sobre el cicle mundà claredat-foscor

Nosaltres hem guanyat ja anteriorment (veg. par. [3]) la significació ontològica dels conceptes dia i nit com oscil·lacions de l'eix claror-foscor, eix que, com a tal, és part inseparable de la idea mateixa de món natural. La pronunciació de l'eix claror-foscor del món cap a la foscor és el que anomenem ònticament la nit, i és el que ontològicament se'ns ha mostrat com l'"hi ha" generat per la impossibilitat de figuració que iguala el món en la

⁵¹ Cal una meditació històrica, en sentit husserlià, i no una hermenèutica de la facticitat, per tal d'aixecar una teoria sobre la constitució de la temporalitat calendària.

seva indistinció. La vinculació de l'eix claror-foscor amb el món natural és una vinculació *a priori*, en tant que és constitutiva de qualsevol percepció visual possible, però l'oscil·lació natural d'aquest eix, així com la seva regularitat-irregularitat en cas de que hi hagi oscil·lació, són determinables exclusivament *a posteriori*. El fet de que hi hagi una regularitat en la variació de l'eix claror-foscor és un *factum* absolut: la nit podria durar tres hores, o podríem viure en un món que estés sempre amb la situació lumínica de les set de la tarda⁵². Així, la successió dia-nit ha de ser entesa com la regularitat absolutament donada de l'ésser entre la seva mundanització i la seva desmundanització.

⁵² Reiterem una vegada més: aquestes situacions són fenomenològicament pensables, malgrat que potser astronòmicament impossibles. Nosaltres estem interessats en les condicions de possibilitat fenomenològiques d'una temporalitat calendaria, no en les condicions de possibilitat astronòmiques. Els pobles arcaics aixecaren calendaris sense cap noció d'astronomia en el sentit actual de la paraula, i tenint en consideració tan sols el món tal i com se'ls manifestava.

La regularitat entre el sojorn⁵³ i l'amundانيت⁵⁴ nocturna és una regularitat absoluta. Remarquem què vol dir que la regularitat és absoluta: que l'home no pot fer res en absolut enfront a l'espectacle constant de mundanitat i amundانيت del món. S'està fàcticament entregat a aquesta regularitat; això vol dir: aquesta regularitat no és objecte d'anàlisi, de valoració, de representació, ni de cap altre heure-se-les possible amb ella (per descomptat, no pot ser encara, en el moment actual de la nostra investigació, objecte de mesura); s'està en ella, i se la solca amb la vida. Aquest solcar; aquest travessar aquesta regularitat absoluta entre la mundanitat i l'amundانيت, sense poder detenir-se en aquesta o tenir un heure-se-les amb aquesta diferent del solcar mateix, sedimenta una prototemporalitat a la seva

⁵³ Utilitzem la paraula *heimwel* per evitar els caràcters positius amb que Heidegger descriu el contrari de l'*unheimlichkeit* (condició d'inhòspit) del món en l'angoixa diürna. Heidegger deriva en el paràgraf [40] de *SuZ* els caràcters d'habitabilitat positius del ser-en el-món (*In-der-welt-sein*) en virtut d'establir la diferència entre el sentit existencial de l'estar en (*In-Sein*) respecte al significat categorial de l'estar dins (*Inwendigkeit*). Però immediatament Heidegger passa a interpretar aquest sentit existencial de l'estar en en consonància amb la publicitat quotidiana de l'un (*die alltägliche Öffentlichkeit des Man*), del qual es deriva la tranquil·la seguretat de si mateix i el clar i evident estar com a casa (*Zuhause-sein*). Aquesta derivació no té perquè ser acceptada en l'òrbita de les nostres anàlisis, sobretot per la càrrega hermenèutica (per no dir ideològica) que comporten expressions com l'un o la publicitat quotidiana. Malgrat això, estem intentant també copsar el caràcter de mundanitat en la qual aquesta es manifesta com habitabilitat. Però el concepte d'habitabilitat és tan ampli en el nostre sentit (ja que no es restringeix a la "totalitat de remissió" i a la "totalitat de conformitat" com estructures de l'ésser "a la mà", sino també a les condicions de possibilitat perceptives del "món" com a tal), que és evident que el caràcter d'estar com a casa (*Zuhause-sein*) com a contrari de la inhabilitat absoluta del món queda massa restringit en l'òrbita de les nostres investigacions. Així, prenent suavitzar la metàfora de la casa en tant que associada massa estretament a un espai determinat constituït i vinculat a la publicitat, i en un significat molt més acord amb el que nosaltres recerquem, trobem a Husserl la paraula *heimwel*, associada al paper del sòl (*Boden*) com a fonament (*Grund*) del món de la vida (*Lebenswelt*). Efectivament, fins i tot en la més profunda de les foscor, i en la immersió més profunda en l'"hi ha" nocturn, ens sostenim sobre el sòl. Aquest sòl no és aquí tematitzat com la terra mentre que planeta, sino que, establint una cinestèsia primera, funda una condició primera d'"habitabilitat". Fins i tot la més fosca de les nits no és la vivència d'un caure en picat absolutament desubicat, sino que la cinestèsia primera d'una sostenibilitat invisible constitueix un sòl primordial (*Urbodenn*) com a condició de possibilitat de qualsevol constitució del món. A aquest sentit d'habitabilitat primordial, absolutament independent de la publicitat de l'un i fonament previ d'aquest, refereixen també les nostres anàlisis. Intentant, doncs, evitar la metafòrica de la casa (per evitar la restricció de l'associació heideggeriana entre habitabilitat i publicitat de l'un), el català té l'expressió *sojorn*, que indica una estada continuada (passar un jorn; un dia, amb un matis d'habitabilitat menys sòlid que els de casa o llar), i per tant, evoca més la idea de guariment que la de familiaritat. Per els estudis husserlians sobre el sòl primordial com a fonament de la *Lebenswelt*, veg. Steinbock, 1995, pàgs. 109 i ss; també Patocka, 2004, pàg. 34.

⁵⁴ El desplaçament terminològic que implica la nostra investigació ens obliga a descartar l'expressió heideggeriana de *unheimlich* (literalment, 'inhòspit'). L'amundانيت no és només aquell "en què" (designem ara amb l'expressió merament formal, perquè ja no té massa sentit parlar pròpiament de món) que no ofereix sojorn perquè no guarda conformitat (*Bewandtnis*) amb el *Dasein*, sino que representa el caràcter d'aquell "en què" que no presenta ni tan sols la constitució que en faci possible l'habitabilitat. El no estar a casa (*Un-zuhause*) amb el qual Heidegger qualifica l'angoixa diürna és, en tant que guanyat com el contrari en estar a casa que Heidegger vincula a la quotidianitat pública de l'un, només una possibilitat, i no la més originària, de la inhabilitat primordial, que és el no poder sojornar en el món com a tal perquè aquest no està ni tan sols constituït per això. Així, oposem a la inhospitat (*unheimlichkeit*) heideggeriana la inhabilitat (*unbewohnbarkeit*) com a possibilitat molt més originària d'exposició a l'"hi ha".

vegada absoluta: mundanitat-amundanitat; sojorn-inhabitabilitat⁵⁵. És en el context d'aquesta prototemporalitat absoluta on es constitueix la protocolendarietat lunar.

La protocolendarietat es constitueix a partir d'una necessitat humana d'establir alguna vinculació entre les dues parts de l'oscil·lació primordial i absoluta a la qual s'està lliurat. Aquesta vinculació possibilita un heure-se-les amb l'oscil·lació sojorn-inhabitabilitat que, d'alguna manera, la desabsolutitza. Seria, doncs, un error pensar que la desabsolutització de la prototemporalitat, que permetrà un heure-se-les humà respecte a l'oscil·lació sojorn-inhabitabilitat, es fa en principi respecte a un altre àmbit de coses que el de fixar en l'àmbit de la consciència (independentment per tant de la resposta cronobiològica i automàtica del cos) aquesta oscil·lació mateixa com a tal. Aquesta concepció errònia pressuposaria una gènesi de la protocolendarietat a partir d'un sojorn ja constituït (per exemple, en preteses necessitats d'ampliar la ubicació temporal cap a llargues duracions, que s'acostuma a vincular amb el descobriment dels ritmes agrícoles associats a la revolució neolítica), quan el cert és que la gènesi de la protocolendarietat té a veure amb un heure-se-les respecte a l'oscil·lació mateixa primordial entre sojorn i inhabitabilitat.

L'absolutisme d'aquesta prototemporalitat primordial respecte a l'heure-se-les humà en el món prové directament del caràcter no intramundà dels extrems de l'oscil·lació: la nit que ens exposa a l'"hi ha" inhabitable no és un esdeveniment del món entès com "en què", sinó la desmundanització mateixa entesa com la impossibilitat d'aquest "en què"⁵⁶. Una

⁵⁵ Veg. tot el dit anteriorment sobre les implicacions cronobiològiques d'aquest absolutisme a la nota 41. La prototemporalitat pot ser fàcilment posada en relació amb l'heure-se-les amb el temps dels rellotges circadians naturals, en els quals les activitats en el món vénen predeterminades per les reaccions del cos a fenòmens externs, com ara els índexs de lluminositat solar.

⁵⁶ Hom pot qüestionar l'absolutisme d'aquesta desmundanització nocturna fent referència a la presència de les estrelles en la foscor de la nit sense lluna. Però això no evita la desmundanització de l'espai vital humà, sinó que col·loca una divisió regional de l'ésser que evita el seu ofegament en l'"hi ha" i que, per això (a més de per altres coses) és dotada d'un poder especial: els cels. Els cels escapen a la desmundanització de la nit; són brillants fins i tot quan la terra s'ofega en la annihilació; però les estrelles no il·luminen el món. Per altra banda, la significació de les estrelles en la constitució del calendari és també figurat, però en la forma d'una figuració espacial la regularitat de la qual permet una orientació temporal (les constel·lacions). Els primers mapes de la humanitat no són doncs traçats sobre la sorra de la platja; no són ni tan sols mapes la funció dels quals sigui l'orientació espacial: els primers mapes de la humanitat tenen el sentit d'utilitzar la regularitat d'una figuració espacial celeste per tal d'utilitzar-la en un context d'orientació temporal. L'altra font de

interpretació de la nit com un procés intramundà només és possible en virtut d'una sèrie de processos que permeten, d'alguna manera, establir alguna continuïtat entre el dia i la nit com la continuïtat precària d'un mateix "en què" comú. Però, ¿quins processos permeten intramundanitzar la nit, de manera que l'oscil·lació claror-foscó deixi de ser interpretada com l'oscil·lació entre mundanitat i amundanitat, i passi a ser interpretada com un procés intern del món mateix?⁵⁷ Només establint entre el dia i la nit alguna mena de continuïtat precària d'un mateix "en què", pot l'home intramundanitzar el tot de l'oscil·lació, modificant de manera radical la interpretació ontològica arcaica del dia i la nit. Aquesta continuïtat precària entre el dia i la nit, entre el sojorn del món i la inhabilitat de l'"hi ha", només es pot constituir de dues maneres: mitjançant el domini del foc i mitjançant la constitució de la protocolendarietat. En l'ordre de les nostres investigacions, és lògic que ens centrem fonamentalment en el segon procés⁵⁸.

La única manera d'intramundanitzar el Dia i la Nit com a processos d'un mateix "en què", evitant la seva interpretació ontològica absoluta (mundanitat-amundanitat) i possibilitant un hebre-se-les mundà respecte a l'oscil·lació mateixa, és trobar quelcom de l'un en l'altre; establir un vincle que permeti mostrar la continuïtat oscil·lant d'un mateix "en què". De la nit es conserven en el dia les ombres; no cal dir que les ombres jugaran un paper fonamental en la constitució de la temporalitat protocronomètrica del rellotge

regionalització dels cels, apart de les constel·lacions, consisteix en les figuracions de l'alçada (sobre les figuracions de l'alçada, veg. Eliade, 2000, pàg. 113).

⁵⁷ Hi ha, en primer lloc, una possibilitat mítica d'intramundanització: totes les cosmogonies tenen a veure d'alguna manera amb les significacions ontològiques del dia i la nit, i del seu conflicte en la constitució primordial del món. Mitjançant el mite, es constitueix un hebre-se-les amb el món i els fenòmens que aquest comporta; entre ells la successió dia-nit. Però no ens referirem, en primera instància, a aquesta manera d'hebre-se-les amb la successió dia-nit com a manera d'intramundanitzar-la, malgrat que en alguns moments de la nostra anàlisi serà imprescindible dur a terme anàlisi de mites. Només abandonarem l'adscripció estrictament fenomenològica de la nostra investigació per una més hermenèutica quan la cosa investigada ho demani de manera inevitable.

⁵⁸ El domini del foc permet il·luminar l'espai circumdant, i descobrir la continuïtat visual entre el món diürn i nocturn més enllà de la constitució de mínims del sòl primordial (*Urbodenn*) de que parlàvem en la nota 61. Tanmateix, les possibilitats de regionalització d'aquesta mundanització són força limitades: el foc il·lumina l'espai circumdant, i permet anar descobrint la continuïtat spatiotemporal dels ens intramundans diürns en deslligar-los de l'embolcall nocturn; permet, de fet, interpretar la nit com embolcall, i no com l'amundanitat homogenia de l'"hi ha"; però malgrat això, el desembolcall del foc està limitat al moviment humà en el seu espai circumdant, que va descobrint les regions parcialment. El foc no il·lumina la nit, il·lumina l'espai circumdant humà. Només la lluna plena, com a fonament de la protocolendarietat, permet un desembolcallament de la mundanitat del món com a tal en la nit.

(protognomònica)⁵⁹. Però molt més fonamental que aquesta conservació d'alguna forma precària de nit en el dia que són les ombres és la conservació d'algun rastre de dia en la nit; d'algun rastre de sojorn en la inhabilitat ontològica nocturna, perquè la interpretació ontològica de la nit que fa el pensament arcaic associa aquesta, com hem vist ja, a l'"hi ha" inhabitable. Aquest rastre de mundanitat en la nit el proporciona l'anàlisi de la percepció de la lluna plena.

En la vivència de la nit de lluna plena, tenim una nit incompleta. Hom habita entre el món i l'"hi ha" nocturn, la imposició del qual no és total. Aquest "habitar entre" es configura com la simultaneïtat dels caràcters de la interpretació ontològica corresponents al dia i la nit: un sojorn inhòspit. Aquesta representació arquetípica de la figuració lunar com a representació de la simultaneïtat entre una foscor predominant i una lluminositat precària pot per tant, d'alguna manera, establir una primera connexió entre el món diürn i el món nocturn: la lluminositat lunar impedeix l'ofegament de la realitat en l'"hi ha". Les coses romanen banyades per la lluna; afeblides; il·latents; però coses, malgrat tot. La lluna plena derrota la Nit de l'"hi ha"; o, dit d'altra manera, la Nit de lluna plena no és pròpiament nit; no almenys en el seu caràcter ontològic primordial d'exposició a l'"hi ha". L'apagament del món no s'ha consumat. Aquesta simultaneïtat entre claror i foscor de la nit de lluna plena no és, però, la simultaneïtat que ja presenten claror i foscor en la constitució de qualsevol cosa mundana diürna (que no és pròpiament simultaneïtat, sinó unitat, o no separabilitat mereològica), sinó que es tracta d'una simultaneïtat de les significacions ontològiques de la claror i la foscor. És en la nit de lluna plena en la qual la significació ontològica d'una mundanitat precària es fa pròpiament present simultàniament a l'"hi ha" nocturn. Aquesta simultaneïtat de les significacions ontològiques del dia i la nit en la nit de lluna plena és ara possibilitada precisament per la seva concentració espacial: tota la claror de la percepció passa a concentrar-se en un punt concret de l'espai (del cel), i tota la foscor passa a fer

⁵⁹ Veg. tota la segona part, dedicada a l'anàlisi de la temporalitat cronomètrica del rellotge.

d'embolcall primordial d'aquesta claror precària: la representació arquetípica d'un precari cercle lluminós envoltat de foscor⁶⁰. És aquesta concentració (espacialització) la que genera el límit (péras). Però el límit és ja figuració, figuració sense la qual seria impossible la simultaneïtat de continguts temporals dependents. La conversió de la claror i la foscor en continguts ontològics és idèntica a la seva conversió en colors de superfície: el blanc lunar i el negre del cel són ara parts mereològicament separables⁶¹, atesa la regionalització que ha possibilitat el límit. Aquesta simultaneïtat espacial de la claror i la foscor en la seva conversió a colors de superfície possibilita la simultaneïtat dels caràcters ontològics de la seva interpretació: el sojorn inhòspit al que feiem referència. Però ara, en la seva simultaneïtat, l'home pot fer front als dos caràcters ontològics de la seva interpretació; pot tenir un heure-se-les respecte d'aquests. Així, la nit de lluna plena planteja la continuïtat fenomenològica entre el món diürn i el món nocturn com la continuïtat del mateix món: algunes vegades (i determinar quines serà el primer pas de la constitució de la protocolarietat), el món no s'enfonsa en l'"hi ha" de l'amundانيتat i la inhabilitat: en reinstaurar una continuïtat visual natural entre món diürn i amundانيتat nocturna, possibilita una extensió de l'habitabilitat del primer sobre la segona. La vivència fenomenològica de la nit de lluna plena és, doncs, la d'una victòria precària de la figuració

⁶⁰ Pot anomenar-se a aquesta representació una representació simbòlica, si es vol, però a nosaltres no ens agrada aquesta denominació. Es presenta aquí el problema, de dificultat fenomenològica considerable, de la relació entre la llum com a concepte i el blanc i el negre com a colors elementals acromàtics (Küppers, 1980, pàg. 103). Quan nosaltres parlem del blanc i el negre com a colors, ho fem referint-nos a ells com a colors de superfícies, i és la seva vinculació amb la superfície el que permet la seva separabilitat. Però tècnicament és evident que la lluna no és blanca, sinó brillant, de la mateixa manera que la nit no és negra, sino fosca. Pot parlar-se amb propietat aleshores de que la lluna és símbol de la claror de l'eix ontològic claror-foscor? Sí, sempre que es tingui en compte l'ambigüitat ontològica de la posició del blanc i el negre com a colors. La pròpia expressió de la teoria del color de Küppers, colors elementals acromàtics, ja anuncia en sí mateixa la contradicció a la qual ens referim. Per altra banda, resulta evident que la percepció arcàica dels colors està subordinada a la percepció de l'eix lumínic, com es segueix dels estudis sobre els noms dels colors en les civilitzacions antigues (Gage, 2001, pàg. 11).

⁶¹ Aquesta separabilitat no és possible en el cas d'una percepció diürna mundana: la separació de l'eix claror-foscor del tot de la percepció no és pensable sense la destrucció d'aquesta. El cas de la percepció lunar és aquí diferent: en aquesta, el límit possibilita la regionalització i la conversió de la claror i la foscor en colors de superfícies: el blanc de la lluna pot mantenir-se invariable encara que el negre que l'embolcalla variï (per exemple, es converteixi en verd), i viceversa. Els continguts poden variar a plaer sense que l'altre contingut pateixi cap variació; per tant, podem parlar d' independència de les parts introduïda per la figuració. En el cas de la percepció diürna, el sol no gaudeix d'aquesta concentració espacial que possibilita el contrast: durant el dia, és tot el món el que brilla. El concepte de simultaneïtat contrastada ens permetrà establir aquesta diferència.

contra l'“hi ha”. I quan referim a habitabilitat no ens referim a que simplement les nits de lluna plena puguin ser aprofitades per viatjar o per caçar (evidentment, també a això); sinó que ens referim més pròpiament a l'habitabilitat que prové de la mundanització que la il·luminació lunar suposa respecte a la nit desfiguradora absolutament fosca i amundana de l'“hi ha” primordial⁶².

Ara bé, fins al moment present d'aquesta investigació, aquesta connexió, aquesta ampliació del món, és tan sols ocasional. Algunes vegades, la nit es presenta tan sols com un afebliment del món, i no com la seva anihilació. Només algunes nits són nits de lluna plena. En aquest moment de la investigació, no podem dir que siguin sempre quatre nits al mes aquelles en les quals la figuració lunar permet mundanitzar la nit. L'establiment de la mesura d'aquesta regularitat pressuposaria allò que precisament la figuració lunar permetrà constituir i que encara no s'ha constituït, que és la protocolendarietat. Els conceptes de quatre i de mes de la proposició anterior no han trobat encara legitimitat fenomenològica fins a aquest moment de la investigació. Cal fer aquí un esforç fenomenològic per evitar la contaminació de conceptes que no han estat encara constituïts en l'anàlisi de la protocolendarietat. De moment, només podem dir que algunes vegades la nit no es presenta com l'amundانيتat de l'“hi ha”, sinó com la possibilitat d'una extensió de l'habitabilitat mundana.

⁶² Cal fer un esforç per comprendre el que podria ser una nit sense lluna fa milers d'anys. L'associació de la nit als perills i al mal és antiqüíssima, i té a veure precisament amb la correspondència entre l'apagament del món i l'absència de figuració orientadora que aquesta obscuritat comporta. Per exemple, a la *Teogonia*, Hesíode fa de la nit mare de tots els mals, afirmant: “La nit va engendrar la Sort odiosa, la negra Kere, i la Mort” [211-12]. Hesíode fa sortir també de la Nit a Sarcasme, Misèria, les Parques, Nemesi, Engany, Vellesa i Pena. Al *Gran Himne al Sol* egipci s'afirma el següent de la nit: “Cuando te pones en el horizonte occidental / la tierra está en la oscuridad como la naturaleza de la muerte; / uno duerme en sus habitaciones con la cabeza cubierta / y ningún ojo puede ver al otro; / uno podría robar todas sus pertenencias / que están bajo su cabeza / y no lo notarían. / Todos los leones salen de su guarida, / todas las serpientes pican, / pero la oscuridad se cierne / y la tierra está en silencio / cuando quien los creó se pone en su horizonte” (Sánchez, 2000, pàg. 37). En canvi, la lluna és en totes les cultures símbol de la vida. Eliade segueix el rastre de moltíssimes connexions simbòliques molt diverses amb la pràctica totalitat de fenòmens naturals: la fertilitat, les aigües, la vegetació, alguns animals, idees com les del cicle mort-resurrecció, etc., (veg. Eliade, 2000, pàg. 257). Per resaltar la importància de la lluna en moltes civilitzacions tradicionals, Kerényi cita una frase tradicional africana: “Amb lluna plena balla tota Àfrica” (veg. Kerényi, 1999, pàg. 43).

Aquesta possibilitat d'extensió de l'habitabilitat mundana es dona en aquelles nits en les quals es dona una simultaneïtat contrastada entre la foscor de la nit i la lluminositat precària del cercle lunar⁶³. Aquesta simultaneïtat contrastada dels dos elements de l'eix claror-foscor és possibilitada per l'establiment del límit de la figura del cercle lunar. Només quan el cercle lunar es troba completat, assistim a aquella simultaneïtat contrastada en la seva plenitud. Però l'aparició-desaparició del límit que possibilita la simultaneïtat contrastada entre claror i foscor no és tampoc una aparició-desaparició arbitrària. Es genera una mena de procés gradual entre les discontinuïtats que els fragments del dia representen. La lluna plena no es manifesta de cop, o desapareix de cop: la seva gènesi és un procés lent de naixement-creixement-plenitud-decreixement-mort, que es porta a terme molt gradualment i que és tallat pels fragments diürns. D'aquesta manera, es constitueix, en els fragments nocturns de l'oscil·lació claror-foscor, un altre cicle, el cicle figural lunar naixement-mort, que permet establir una relació d'anterioritat-posterioritat entre tots els fragments nocturns entre si⁶⁴. El trajecte de la lluna ordena la nit. Aquesta relació d'anterioritat-posterioritat, que culmina en la nit de lluna plena en la seva significació ontològica anteriorment explicitada, posa indirectament en relació tots els fragments nocturns entre si amb la mundanització del món en la nit de la culminació lunar, i reforça d'aquesta manera la interpretació ontològica de l'oscil·lació claror-foscor com l'oscil·lació d'un procés propi d'un i el mateix món⁶⁵.

⁶³ Amb l'expressió simultaneïtat contrastada, ens referim a la simultaneïtat del blanc i el negre com a colors de superfície o continguts, per distingir-la de la unió que claror i foscor presenten com a moments de qualsevol percepció en tant que parts no separables d'aquesta.

⁶⁴ S'entén així que la lluna simbolitzi millor que el Sol el cicle vital humà. El Sol no pot ser figura de l'esdevenir perquè és sempre igual a si mateix, sense canviar. Una possible excepció a això la trobaríem a Egipte, on el trànsit solar en el cel és interpretat com una metamorfosis en dotze passos (equivalents a les dotze hores diàries) de la divinitat solar en el seu pas des del naixement (representat com un nen) a la seva immersió en el món invisible de la nit (Dwat), representada per un home amb el cap de moltó (Naydler, 2003, pàg. 87). Tot i això, la derivació de cultes lunars cap a cultes solars és un fenomen tardà des de la perspectiva de la història de les civilitzacions (Eliade, 2000).

⁶⁵ No hi ha aquí encara nombres, i per tant no hi ha aquí encara càlcul, però hi ha, no obstant això, orientació temporal (el que anomenarem mesura i horitzontalitat temporal) en el seguiment del cicle figural naixement-mort mentre que traça una dramàtica. Però volem advertir: en absolut pretenem proposar una gènesi dels nombres cardinals a partir de l'ordinalitat. Aquesta qüestió es discutirà amb més atenció al Apèndix I. Frege i la fenomenologia veien en els intents de derivació dels nombres cardinals a partir de l'ordinalitat l'amenaça d'un psicologisme declarat. No pretenem aquí antropologitzar aquell psicologisme. En el model de la protocalendarietat, el càlcul i el recompte mitjançant signes materials desqualificats ha de ser una

La relació entre el cicle figural lunar i el cicle de l'oscil·lació claror-foscor és una relació d'intratemporalitat. Amb això volem indicar que el cicle figural lunar és un cicle la constitució del qual només és possible en l'interior d'un altre cicle; en aquest cas, el cicle de l'oscil·lació claror-foscor. Un cicle és intratemporal a un altre quan el seu desplegament es dona en el interior d'un dels elements d'un altre cicle. Així, el cicle figural lunar naixement-mort és intratemporal al cicle absolut de la successió claror-foscor, perquè el cicle lunar naixement-mort es dona en els fragments nocturns del cicle exterior⁶⁶. És la intratemporalitat del cicle figural lunar respecte al cicle exterior de l'oscil·lació claror-foscor la que permet una desabsolutització d'aquesta oscil·lació, en permetre per part de l'home un heur-se-les respecte a aquesta.

Però és evident, pel que fa a les perioditzacions d'ambdós cicles intricats en aquesta relació d'intratemporalitat, que es presenta entre aquestes una asimetria important: l'oscil·lació claror-foscor presenta un cicle d'abast curt (el cicle absolut constitutiu-anihilant del món), mentre el cicle figural lunar naixement-mort intratemporal presenta la forma d'un cicle d'abast mig, o de desplegament progressiu intern a un dels extrems de l'oscil·lació curta anterior. És concretament aquesta asimetria pel que fa a la periodització en la relació d'intratemporalitat d'ambdós cicles el que permet a l'home desabsolutitzar el cicle curt de l'oscil·lació claror-foscor, en permetre, des del guany de la periodització mitja del cicle figural lunar, una predicció respecte a l'extrem de la nit com a part del cicle curt d'oscil·lació absoluta⁶⁷.

incorporació, i no una derivació de les relacions d'orientació que el cicle figural lunar permet. Veg. sobre aquesta qüestió l'Apèndix I sobre "Problemes epistemològics en la relació entre horitzontalitat aritmètica i horitzontalitat temporal".

⁶⁶ Al paràgraf [3] ja hem fet indicacions sobre la independència fenomenològica (no astronòmica) del cicle claror-foscor respecte als cicles lunar o solar. Ara, quan parlem de relació d'intratemporalitat entre cicles, cal tenir present tot el dit en aquell moment: els cicles lunar o solar són interiors i dependents del cicle claror-foscor, violentant l'ordre de dependència astronòmica.

⁶⁷ Aquesta asimetria en la periodització de cicles, que serà tematitzada amb més atenció al paràgraf següent, és un element decisiu en la constitució de la temporalitat calendària, i comporta el nucli essencial de la definició fenomenològica de calendari.

L'heure-se-les de l'home amb l'oscil·lació claror-foscor que permet la desabsolutització d'aquesta és el que designarem pròpiament amb el concepte de mesura. Però entenem aquí per mesura tan sols la possibilitat que el cicle figural lunar presenta, en virtut de la seva intratemporalitat respecte a l'oscil·lació claror-foscor, de posar en relació els fragments nocturns i diürns mitjançant el seu desplegament com a cicle figural naixement-mort. És aquest un concepte de mesura de mínims, i eminentment figural: no implica en cap moment ni recompte ni càlcul, encara, sinó tan sols la possibilitat d'anunciar, en la percepció de la variació de la figuració lunar, que la culminació de la lluna plena és propera, o que la lluna està a punt de desaparèixer, etc. Amb la "mesura" ens referim a la possibilitat figural lunar d'anticipar-se, mitjançant la percepció figurativa que segueix l'esquema naixement-mort progressiu d'una figura, a la distància aproximada de la propera victòria de la lluna plena sobre l'"hi ha" amundà de la nit. Que aquesta possibilitat d'anticipació i orientació, basada en tot moment en la percepció de la dramàtica lunar com a procés figuratiu de naixement i mort, pugui concretar-se, i de fet es concreti, en un càlcul i en un recompte, no pot fer-nos oblidar el paper essencial de la figuració en aquest primer moment de constitució de la protocolendarietat⁶⁸. La mesura és així l'heure-se-les humana amb el cicle naixement-mort que desabsolutitza el cicle de la "claror" i la foscor. Aquest heure-se-les de la mesura és possibilitat perquè la figuració ha permès posar en relació mundanitat i amundanitat, i aquesta relació ha estat viscuda per l'home com una ampliació de la mundanitat de l'home que contempla la lluna plena des d'un sòl nocturn reconquerit per a l'habitabilitat.

⁶⁸ Que la idea de mesura es vincula en la seva primera protoconstitució al cicle figural lunar és un fet pràcticament no discutit, que es reforça amb diverses consideracions filològiques: l'arrel indoeuropea més antiga per designar un astre és l'arrel de la lluna, *me*, que dona en sànscrit *māmi*, o 'jo mesuro'. D'aquesta arrel deriven totes les designacions per la lluna en les llengües antigues: *mās* (sànscrit), *māh* (avèstic), *mab* (antic prussià), *menu* (lituà), *mēna* (gòtic), *mēne* (grec), *mensis* (latí) (Veg. Eliade, *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*, 2000, pàg. 257).

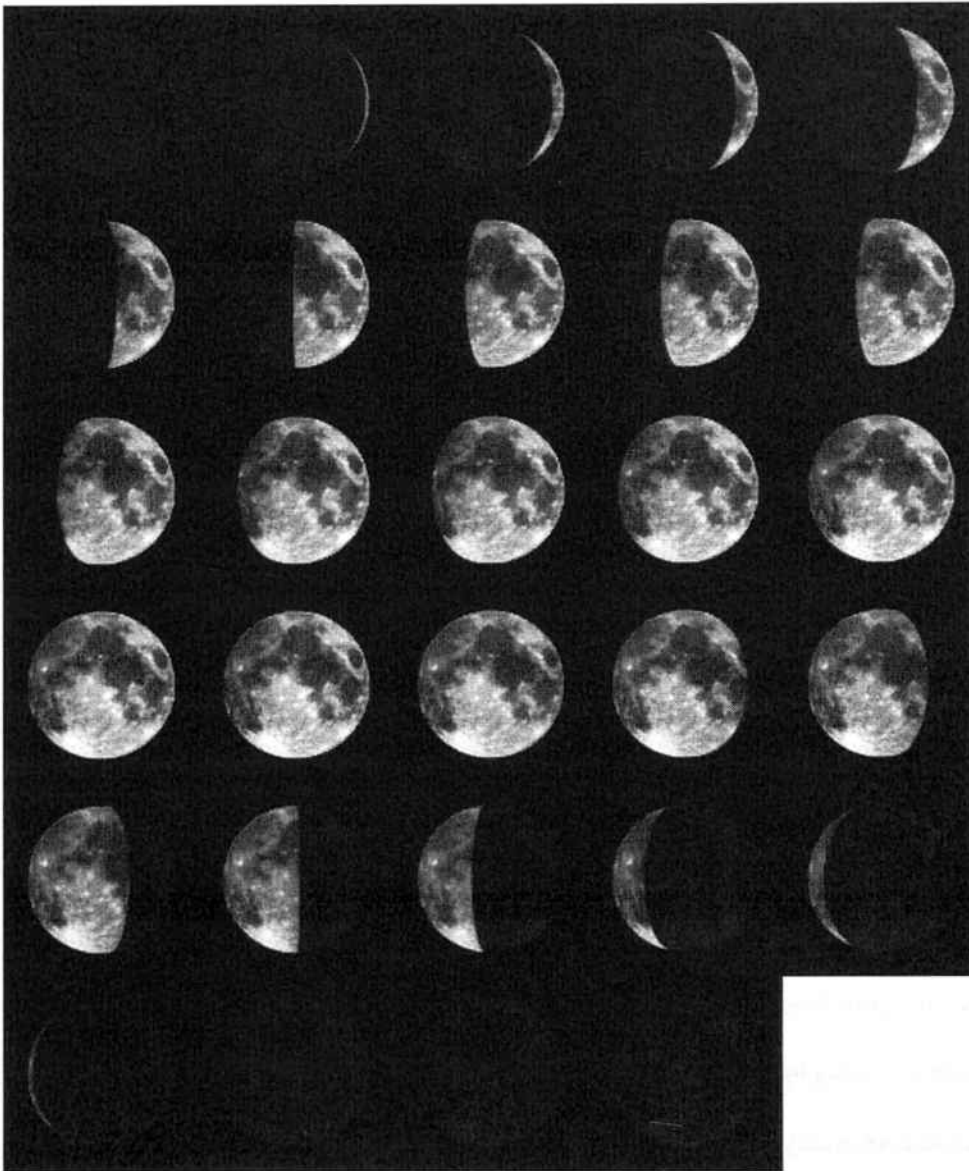
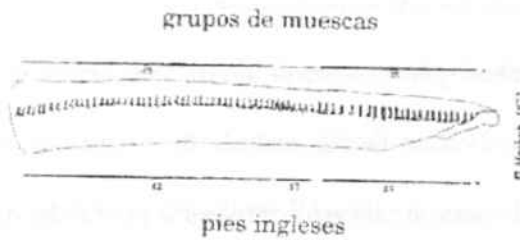


Fig. 1. Representació de les fases lunars durant un mes sinòdic

La vinculació entre la mesura, en el sentit anteriorment definit, i el recompte, entès com el càlcul de l'anticipació-orientació de la mesura en la qual entren en consideració signes materials, ha d'entendre's, en el context de la constitució de la protocalendarietat, com l'ampliació d'aquelles possibilitats d'anticipació-orientació que la regularitat del cicle figural lunar permet. El fet és que la victòria del cicle del naixement i mort de la lluna sobre l'absolutisme de l'oscil·lació claror-foscor es repeteix, i amb ella es repeteix la possibilitat

d'anticipar quines nits seran guanyades per l'habitabilitat. La repetició d'aquest guany de l'habitabilitat sobre la nit exigeix a l'home la seva disposició. Una osca sobre un os, com a signe pur i desqualificat, permet la memòria humana d'aquella victòria, i amb aquesta memòria, la planificació de l'acció dirigida a aquesta⁶⁹. El recompte (l'aritmètica) és, doncs, la disponibilitat de la memòria d'una victòria per a l'habitabilitat humana: concretament, en el cas que ens ocupa, la memòria de la victòria per l'habitabilitat humana de la figuració lunar sobre el flux absolut de l'oscil·lació del món entre la seva constitució i destitució. Aquesta disponibilitat de la memòria s'expressa en el guany de cert sentit de



Hueso de águila con incisiones.
Posible calendario lunar.
Le Placard, c. 11000 a.C.

Fig. 2. Os de Le Placard

l'horitzontalitat temporal. Per horitzontalitat temporal entenem la comprensió de la relació d'"anterioritat-posterioritat" que permet un heure-se-les amb alguns fenòmens en clau d'anticipació, disponibilitat i record.

Que es pugui presentar la conquesta de la protocolendarietat com un cert guany d'una horitzontalitat temporal semblarà estrany als ulls de molts lectors, habituats a la famosa tesi segons la qual el substrat de la temporalitat arcaica és la

interpretació del temps segons l'esquema de l'etern retorn, amb tots els seus trets característics (circularitat del temps; caràcter eminentment qualitatiu del temps; connexió

⁶⁹ Com l'os de Le Placard, que data d'aproximadament fa 11.000 anys. Veg. D.E. Duncan, 1998, pàg. 29; veg. també Fig. 2. Les agrupacions de les osques en grups de set és una aproximació al pas de la lluna nova al quart creixent, a la lluna plena, al quart decreixent i altra vegada a la lluna nova. $7 \times 4 = 28$ dies del mes lunar. Així, el recompte inicial mostra el seu context en el càlcul del cicle lunar per sí mateix, basat en la seva trajectòria figural. Algunes teories sostenen l'origen posterior de la setmana en aquest càlcul dels quarts lunars, concretament en el calendari babilònic, que després adoptarà el poble jueu, tot reinterpretant aquest ritme com el cicle de la creació al *Gènesi* (Lippincot, 1999, pàg. 49). Una discussió sobre la gènesi de la setmana jueva i la importància de la fixació del sàbat, a Weber (1998, pàg. 178)

del temps profà amb el Gran Temps sagrat dels orígens; presentació de les connexions entre temps sagrat i profà en l'organització dels rituals festius, etc)⁷⁰. Però el cert és que, si s'entenen les anàlisis sobre la gènesi de la protocalendarietat i, sobretot, el seu context en el marc de l'oscil·lació entre el dia i la nit com a conflicte respecte a la constitució del món, aleshores el cert és que molts dels punts d'aquella tesi poden ser llegits sota una llum nova. El principal problema de la tesi de l'etern retorn com a substrat de l'ontologia arcaica és que acostuma a oblidar les constitucions de sentit que ja estan operant sobre aquesta com a condicions de possibilitat no sospitades. La constitució del calendari és una d'aquestes: de fet, el propi Eliade afirma que, per dur a terme les seves investigacions, partirà de l'any com a ja constituït, i afirma fins i tot explícitament que renuncia a intentar explicar com s'ha constituït el calendari⁷¹. Però nosaltres, en l'ordre de les nostres investigacions, estem encara molt lluny de saber què és l'any en la seva significació ontològica profunda; mentre que el concepte d'any és el que està ja pressuposat a la base de l'inici de la investigació eliadeana. El que és segur és que, sigui quina sigui la seva constitució ontològica, l'any és un desplegament tardà de la protocalendarietat lunar fins aquí constituïda, fruit de combinacions de factors força complexos⁷². Més endavant tindrem ocasió d'endinsar-nos en aquestes qüestions. De moment, només podem dir que estem molt lluny encara d'haver arribat a una explicació completa de la constitució de la temporalitat calendària; hem arribat a oferir només una fenomenologia de la protocalendarietat, que forma el nucli de la seva essència, i a partir de la qual s'haurà de desplegar tota la calendarietat amb tota la seva complexitat de factors (les estacions, l'any, les setmanes, les festes, etc., amb les seves significacions ontològiques respectives). Evidentment, la nostra investigació no podrà

⁷⁰ Nosaltres sostindrem que el calendari representa el guany d'una "horitzontalitat temporal" que permet a l'home relaxar un "haver-se-les" amb el món excessivament determinat per "verticalitats hierofàniques" (utilitzant l'expressió d'Eliade)

⁷¹ M. Eliade, *El mito del eterno retorno*, pàg. 56: "No emprendemos la tarea de saber cómo se ha llegado a constituir el calendario ni en qué medida sería posible incluir en un mismo sistema las concepciones del año a través de los pueblos".

⁷² Caldria avaluar aquí el pes de la revolució neolítica, les noves necessitats de mesura que impliquen els ritmes agrícoles, el pes dels moviments solars per la determinació d'aquests cicles més llargs, etc.

recollir la gènesi de tots els factors de la temporalitat calendària, però sí que intentarà almenys donar les línies principals d'investigació que es podrien seguir a partir de la fixació del model de la protocolendarietat, centrant-se especialment en el decisiu concepte d'any. Però abans de passar a aquestes investigacions, resumim, a mode de síntesi, quines han estat les conclusions de les anàlisis que hem realitzat fins aquí sobre la protocolendarietat:

- (a) La mesura és, en el sentit tècnic de les nostres anàlisis, independent del recompte i l'aritmètica. La mesura es troba en la primera desabsolutització, que es mou en un nivell en tot moment figural. Així, cal entendre per mesura l'heure-se-les humana possibilitat per la figuració arquetípica lunar que, en el seu desplegament, posa en relació la mundanitat diürna amb l'amundanitat nocturna, i permet una decantació definitiva del tot de l'oscil·lació cap a la mundanitat. En la mesura, el naixement i la mort figurals derroten l'absolutisme de la successió entre l'"hi ha" i el món, i l'estabilitzen.
- (b) El signe humana que possibilita el recompte és fruit d'una segona desabsolutització, desabsolutització aquesta del propi cicle naixement-mort en la seva repetició. És només en la desabsolutització del cicle naixement-mort, que desabsolutitzava a la seva vegada el cicle claror-foscor, on sorgeix la idea de disponibilitat.

Pel que fa a la qüestió de la relació entre el llarg i el curt, és evident que l'anàlisi d'aquest model de protocolendarietat obté uns resultats claríssims: l'origen, tant de la mesura com del recompte, del calendari cal trobar-lo en la temporalitat intermèdia resultant de la intratemporalitat del cicle figural lunar respecte al cicle curt i absolut de la claror i la foscor. El primer sistema d'ubicació temporal no presenta, doncs, l'esquema de l'utilització d'un cicle curt per la ubicació respecte a un cicle llarg observat posteriorment, sinó que presenta l'esquema de l'utilització d'un cicle intermedi figural per la desabsolutització del cicle més

curt claror-foscor que, no oblidem, és un constitutiú del món natural. La regularitat intermèdia de la lluna com a cicle (intermedi entre una successió dia-nit massa curta i massa absoluta i una successió estacions-any massa llarga) genera tota una idea d'orientació temporal, que neix, no del desig de colonitzar les llargues distàncies, sinó de constituir i fixar la desmundanització regular dels petits intervals. La tècnica de l'home arcaic treballa, no en la direcció de sotmetre la terra⁷³, fet que pressuposaria que aquesta està ja constituïda, sinó en la direcció mateixa de constituir un món constantment amenaçat de neutralitat. Faltat d'aquesta dimensió intermèdia entre el petit i el gran, o el curt i el llarg, que és l'origen del calendari, l'home no podria haver mesurat mai, perquè mesurar és establir el món, i establir-lo és en aquest cas sinònim de desneutralitzar-lo.

(6) De la protocolendarietat a la calendarietat. Primera definició fenomenològica de calendari com a superposició d'estructures cícliques de repetició de periodicitat desigual

Repassem la definició de mesura que hem extret de l'anterior anàlisi de la protocolendarietat: hem entès per mesura "l'heure-se-les humà amb l'oscil·lació claror-foscor possibilitat per la figuració arquetípica lunar que, en el seu desplegament, permet posar en relació els fragments de la mundanitat diürna amb els fragments de l'amundanitat nocturna, permetent així una decantació definitiva del tot de l'oscil·lació cap a la mundanitat". La condició de possibilitat d'aquest heure-se-les era la relació d'intratemporalitat del cicle figural lunar respecte al cicle absolut de l'oscil·lació claror-foscor; i aquesta relació d'intratemporalitat del cicle figural lunar respecte al cicle absolut de

⁷³ "Creced, multiplicaos, llenad la tierra y sometedla; dominad los peces del mar, las aves del cielo y todos los animales que se mueven sobre la tierra." Gen 1, 28.

l'oscil·lació claror-foscor és possible en base a la clara asimetria en la freqüència dels cicles: el cicle absolut de l'oscil·lació claror-foscor és un cicle curt (amb el significat ontològic que és subjacent: la constitució-destitució del món en un cicle excessivament curt com per decantar-se cap a una constitució definitiva del món), mentre el cicle figural lunar és un cicle mig, fruit d'un lent desplegament progressiu i figural. ¿Què vol dir que l'asimetria en la freqüència dels cicles és la condició de possibilitat de la mesura en el sentit tècnic anteriorment esmentat? Vol dir que només a partir de l'àmbit que es genera entre la no coincidència de la freqüència de diversos cicles de la *physis* pot establir-se una relació entre ells, i vol dir, conseqüentment, que aquest entre és generat només a partir de l'asimetria donada entre cicles de la *physis*.⁷⁴ Això no és ja un tret específic de la protocolendarietat fins aquí analitzada, sinó que això és un principi que, generat en aquesta protocolendarietat, és nucli essencial de qualsevol temporalitat calendària en tota la diversitat d'estructures que aquesta pugui adoptar. És una necessitat *a priori* de la temporalitat calendària l'existència d'una asimetria entre diversos ritmes temporals que permet precisament l'adopció d'un d'ells per tal d'ubicar-se respecte a l'altre. És aquesta asimetria precisament origen de la necessitat d'una ubicació, i al mateix temps, la seva condició de possibilitat. És però un fet determinable exclusivament *a posteriori* la magnitud, determinacions i freqüències concretes d'aquesta asimetria.

Això que acabem de subratllar és un principi de la temporalitat calendària. Podem anomenar-lo amb propietat principi de multiplicitat de la temporalitat calendària, perquè la constatació d'aquesta asimetria de diversos ritmes temporals només és possible sobre la base d'una multiplicitat interna a la regió de l'ens natural (*physis*) amb ritmes autònoms entre si: el dia i la nit, les estacions, la terra, la vegetació, la menstruació, les migracions animals, etc. El que postula és summament simple en la seva importància: només si puc

⁷⁴ Utilitzem el concepte de *physis* perquè recull el significat d'arribar a ser; brollar; sorgir, en una varietat de contextos més àmplia i dinàmica que la de la natura llatina, més directament orientada a delimitar una regió respecte a altres.

distingir entre cicles curts i cicles llargs, o, en tot cas, entre cicles desiguals, que retornen sota diferents freqüències, puc orientar-me en un d'aquests respecte a l'altre; només si les estacions no retornen amb la mateixa freqüència que el dia i la nit puc utilitzar el dia i la nit per ubicar-me respecte a les estacions, etc⁷⁵. Darrera de l'aparent simplicitat d'aquest principi de multiplicitat de la temporalitat calendària s'amaguen, però, diverses complexitats. Ampliem-ne el seu comentari:

En primer lloc, per comprendre la importància del principi, s'ha de pensar la possibilitat de la seva absència. La no asimetria en el retorn del món natural ens parlaria d'un món natural únic i homogeni de naixement i mort absoluts, que podria pensar-se sota l'esquema únic de l'oscil·lació de l'eix claror-foscor, per exemple. Si tot retorna sota la mateixa regularitat, no és possible que es manifesti una multiplicitat regional interna a la *physis*; no almenys en el sentit d'una pluralitat de naixements i morts amb ritmes diferents. Una *physis* (arribar a ésser) constituïda d'aquesta manera és possible només en base a una simplificació absoluta de l'heure-se-les de l'home amb el món; simplificació l'extrem de la qual es dilueix en l'animalitat pretemporal cronobiològica. Així, aquesta *physis* homogènia seria absolutament independent de qualsevol necessitat de mesura: la seva unitat no deixa intersticis entre els quals una intenció de mesura sigui necessària⁷⁶. El descobriment de ritmes diferents en la *physis* corre paral·lel al descobriment de regions o classes múltiples en la *physis* (el cel, la terra, el mar, la vida) i la seva distinció, i ambdós a la seva vegada corren paral·lels a l'ampliació humana de possibilitats en el seu heure-se-les amb el món. Aquest principi de multiplicitat ara postulat ens permet posar una nota a peu de plana a la famosa tesi arquetípica de l'etern retorn com a substrat de l'ontologia arcaica, nota que creiem que sovint s'oblida, i la importància de la qual no és secundària: en el món arcaic tot retorna,

⁷⁵ Aquest principi es presenta en una multiplicitat d'estructures possibles, però que es presenti, en la seva protoconstitució, com originat en una torsió del cicle mig respecte al cicle curt, no és un fet accidental, sinó directament vinculat a la significació ontològica del context originari de la temporalitat calendària: la constitució de la mundanitat és impossible sense la constitució d'una temporalitat a mig termini capaç de decantar definitivament cap a la mundanitat l'absolut cicle de constitució i destitució de l'en què humà.

⁷⁶ Recordí's l'associació entre aquesta temporalitat i la temporalitat estrictament cronobiològica.

però no tot retorna al mateix temps i segons la mateixa regularitat. No retorna el món, concepte, com veurem, decididament feble en l'ontologia arcaica⁷⁷; retornen diferents regions de l'ens⁷⁸. Aquesta asimetria exigeix doncs de la mesura com a resposta.

La descoberta de nous cicles de la *physis*, implícita en el principi de multiplicitat com a principi constitutiu de la temporalitat calendària, implica una més gran complexitat en la tècnica de relacionar-los entre si per tal de trobar proporcionalitats que possibilitin una ampliació de l'orientació en cicles més llargs. Proposem com a exemple un model formal basat en tres cicles que es podrien configurar com a constituidors d'un calendari bàsic de mínims: (a) la successió dia-nit; (b) el treball humà; (c) els cicles llargs, o estacions. La combinació de (b) i (c) només es produeix quan les tasques humanes s'ajusten als ritmes agrícoles, que al seu moment van associats amb els cicles llargs, o estacions. Per ubicar-se respecte a aquests, és necessari el cicle curt d'(a)⁷⁹. Aquest model bàsic de mínims és un model purament formal, una construcció exemplar sense cap intenció de reproduir històricament cap calendari fàcticament existent en la història de la humanitat. Però no és difícil associar la progressiva complexitat dels cicles a combinar amb la situació històrica que comporta la revolució neolítica. Podem afirmar amb força seguretat que tots els

⁷⁷ Sobre la feblesa del concepte arcaic de món, veg. el paràgraf [14] de la segona part.

⁷⁸ M. Eliade, per exemple, al donar preeminència al concepte d'any en les seves anàlisis sobre l'ontologia arcaica, negligeix en la nostra opinió a veure aquest aspecte (Veg. *Lo sagrado y lo profano*, pàgs. 56-69; també *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, tot el capítol 2). El concepte d'any, que simbolitza l'unitat del món i el tancament dels cicles, és, com veurem, una necessitat dels desplegaments dialèctics que s'inicien amb el principi de multiplicitat, però no pot en cap moment pensar-se separat d'aquest. Eliade, en el seu èmfasi, sovint explícit, a eliminar de la història de les religions el que ell anomena elements racionalistes, no pren mai atenció sobre les condicions de possibilitat del calendari, i simplement el postula com a ja donat, com si fos en tot moment possible separar la seva significació religiosa del procés real de la seva constitució. Eliade col·loca així la multiplicitat del món natural en la morfologia de les hierofanies, desvinculant-la de la idea de mesura i vinculant-la unilateralment a la separació primordial entre el sagrat i el profà, i fa de l'arquetip de la repetició que podria unificar la parella sagrat-profà en l'horitzontalitat de l'any una derivació de la hierofania lunar. Fent això, Eliade reemplaça l'horitzontalitat calendària com a fonament de la multiplicitat per la verticalitat de la distinció sagrat-profà, desplaçant així la importància del calendari. Enfront la multiplicitat aritmètica, Eliade opta per una multiplicitat hierofànica com a extensió de la hierofania lunar. La importància de la lluna en la gènesi de la constitució calendària creiem que ja ha estat suficientment subratllada per la nostra teoria. Tota aquesta concepció eliadeana arracona la idea de mesura i no explica, en cap cas, perquè els calendaris necessitarien haver evolucionat en algun moment cap a un ideal d'exactitud, fins i tot molt abans de l'adveniment del racionalisme grec. D'aquesta manera, el que és una insuficiència (el desajustament entre el calendari sagrat i els ritmes còsmics, ja senyalat per Hubert i Mauss) passa a ser reinterpretat per Eliade com un simple tret de la religiositat arcaica i del seu caràcter marcadament no naturalista.

⁷⁹ I no, com es podria pensar, el cicle lunar, perquè la mesura de l'any lunar no té correspondència exacta amb les estacions.

complexos calendaris de les grans civilitzacions que avui coneixem, amb totes les seves varietats i particularitats, tindrien el seu origen remot en el perfeccionament que el descobriment de l'agricultura requereix de la tècnica d'ubicar-se en el temps en cicles llargs, menys necessària en el cas dels pobles nòmades del paleolític, basats encara en la mesura protocolendària. Són les necessitats de l'agricultura les que demanen una més gran complexitat en l'establiment de proporcionalitats entre diverses freqüències de cicles molt asimètrics entre si. Les noves tasques humanes s'han d'ajustar ara als ritmes llargs dels camps, i aquest ajustament requereix del descobriment de l'associació entre aquests i les estacions.

Totes aquestes darreres observacions entorn al principi de multiplicitat com a principi constitutiu de la temporalitat calendària ens permeten avançar una definició fenomenològica de calendari que superi l'excessiva simplicitat de la definició inicial escolar⁸⁰. La definició de calendari resultant és la següent: Un calendari és la superposició d'estructures cícliques de repetició de periodicitat desigual que permet una orientació horitzontal en el temps⁸¹.

Malgrat que el més evident seria pensar la gènesi de la calendarietat a partir d'un desig d'orientació que, originada en els cicles curts com a donats i no problematitzats, pretendria a partir d'ells trobar proporcionalitats en les freqüències dels cicles més llargs, cal recordar que l'anàlisi de la protocolendarietat ens ha mostrat que això no és així. La constitució de la temporalitat calendària, a partir de la seva protoconstitució en la protocolendarietat, traça la forma mig-curt-llarg: és un cicle mig com el cicle figural lunar el que permet, gràcies a la seva intratemporalitat respecte a una de les parts constitutives del cicle curt i absolut dia-nit, fixar unes primeres proporcionalitats que el desabsolutitzen en la previsió humana de la nit de lluna plena com a nit que no és completament nit. Aquest és un primer desplaçament de la figuralitat mitjana i intratemporal a la successió curta i

⁸⁰ Veg. paràgraf [1], *Les definicions inicials*

⁸¹ Per la definició d'horitzontalitat temporal, veg. pàg. 31.

absoluta entre mundanitat i desmundanització. La significació ontològica de la protocolendarietat pot ser resumida amb la següent expressió: el poder figural del mig desabsolutitza la força constitutiva-anihilitzant del curt. Només amb aquesta protocolendarietat ja constituïda, amb la seva significació ontològica corresponent, pot la temporalitat calendària plantejar-se la utilització de l'oscil·lació claror-foscor, ara desabsolutitzada, com a cicle mundà i curt utilitzable per tal de constituir una orientació respecte a tot tipus de perioditzacions llargues d'altres cicles: l'oscil·lació claror-foscor ha deixat de ser vista com l'oscil·lació entre la possibilitat de sojorn i la inhabilitat; pot ara fins i tot ser emprada per intentar estendre el joc bàsic de proporcionalitats asimètriques entre els cicles de la protocolendarietat a altres cicles molt més llargs. Ara bé, és evident que en la constitució d'aquestes noves proporcionalitats entre cicles asimètrics han d'entrar en consideració nous factors encara no contemplats. Per començar, és evident que la mesura, en el sentit tècnic en el qual ha estat definida en la descripció fenomenològica de la protocolendarietat, ha de deixar de jugar el paper que jugava. La mesura era l'heure-se-les humà amb l'oscil·lació claror-foscor possibilitat per la figuració arquetípica lunar. Un cop constituït l'eix de l'oscil·lació claror-foscor com un cicle mundà més, pot l'oscil·lació mateixa ser ara emprada per tal d'orientar-se respecte a altres cicles asimètrics amb ella: les estacions, les migracions animals, els ritmes agrícoles, etc. Però la figuració deixa ja de jugar un paper fonamental en aquesta ampliació; la protocolendarietat és tan sols el substrat de la calendarietat que deixa enrera alguns dels elements que han possibilitat la seva constitució. La figuració lunar deixarà de jugar el paper especialment rellevant que li atorgava la seva significació ontològica primordial quan l'oscil·lació "claror-foscor", constituïda ella mateixa com un cicle intramundà, pugui ser emprada per establir proporcions entre cicles força asimètrics respecte als quals cal planificar a llarg termini. El cicle lunar mateix, de fet, serà tingut en compte ara a partir de les seves possibilitats d'orientació, no ja respecte al cicle curt de l'oscil·lació claror-foscor, ja intramundanitzat, sinó respecte a altres cicles més

llargs, com les estacions o l'any. En definitiva, la constitució de la calendarietat representa la substitució de la mesura pel recompte. I és aquí on passarà a jugar un paper fonamental l'aritmètica⁸².

El recompte, ja present en l'anàlisi de la protocolendarietat com a possibilitat, va ser definit en el seu moment com la disponibilitat de la memòria d'una victòria per a l'habitabilitat humana. En el cas de la protocolendarietat, definíem aquesta victòria com la del guany d'un cert sentit d'horitzontalitat temporal. Per sobre de la immediatesa amb la qual viu l'home arcaic la constitució del dia i l'anihilació de la nit, la protocolendarietat possibilita certa projecció de mínims del viure humà en un eix horitzontal a partir del qual possibilitar prediccions com la de la propera lluna plena, etc. L'extensió del calendari a nous fenòmens i l'establiment de noves proporcionalitats asimètriques corre paral·lel a l'extensió del guany d'aquest sentit de l'horitzontalitat. En cap moment aquest sentit de l'horitzontalitat és incompatible amb una concepció cíclica i qualitativa del temps; aquesta confusió és a la que condueixen les metàfores geomètriques de la circularitat i la linealitat, que intentarem, en tot el que segueixi, evitar. L'horitzontalitat pot ser perfectament entesa com el guany del sentit de tenir darrera i davant el temps que ha passat o que falta per tal de que s'iniciï o finalitzi un cicle. Aquest guany de l'horitzontalitat pot fins i tot reforçar una concepció cíclica de la temporalitat; l'únic que aporta és la seva organització i la seva estabilització. Per exemple, en el cas de les osques marcades sobre un os per tal d'establir la predicció de la lluna plena, el que s'aconsegueix és la desvinculació de la situació de predicció respecte a la presència de la configuració perceptiva que li dona fonament: el recompte de les osques marcades al llarg de l'os possibilita el record de la situació figural lunar de la propera nit fins i tot durant el dia. L'os representa la disponibilitat de la

⁸² La importància de la significació ontològica del cicle lunar seguirà conservant-se en l'àmbit cultural i religiós. Però en l'àmbit estrictament calendari, paral·lelament a la constitució de les grans civilitzacions, s'aniran progressivament substituint els calendaris lunars per calendaris solars combinats amb l'observació de les constel·lacions, com en el cas d'Egipte. Aquests precisen ja d'una aritmètica considerablement desenvolupada, i d'una quantitat d'observació i de recopilació de dades notable.

memòria; i amb ella, l'extensió en el temps de la predicció com a possibilitat humana. No cal ja estar contemplant la situació figural de la lluna per saber que en el proper fragment nocturn estarà en quart creixent; si he comptat alguna vegada el nombre d'osques, sé que al quart creixent li correspon una osca determinada, i a la lluna plena li correspon la darrera osca⁸³. En el recompte, l'osca (com a signe material desqualificat) substitueix a la figuració en una ampliació de la memòria humana d'aquesta figuració. Ja no és necessari establir la vinculació entre la situació figural lunar i el seu proper desplegament, tot seguint la lògica d'anterioritat-posterioritat en el marc del seguiment d'un cicle naixement-mort, sinó que la vinculació passa a establir-se entre una situació figural i l'osca com a signe desqualificat. Aproximadament d'aquesta manera opera el que, segons G. Ifrah, pot ser considerat com el primer procediment aritmètic de la història: la "correspondència membre a membre"⁸⁴. La correspondència membre a membre com a procediment aritmètic es porta a terme, segons un exemple d'Ifrah, de la següent manera: sobre un os, es marquen tantes osques com ovelles hi ha abans de sortir a pasturar. Al moment del retorn, quan es guarden les ovelles, el subjecte (que no té concepció de números abstractes, malgrat poder efectuar l'acte de comptar) passa el seu dit per cada una de les osques cada vegada que entra una de les ovelles que ha tornat. Així, pot saber si han tornat les mateixes, o menys. En el cas del naixement d'una nova ovella, només ha d'afegir una nova osca, etc.

Els exemples que Ifrah posa per il·lustrar l'origen del recompte són tots ells exemples de recompte espacial. Els conjunts dels exemples són conjunts d'objectes espacials molt concretament determinats (el conjunt vaques-còdols; branques-dits, cubells d'aigua-osques, etc.). Podem intentar pensar amb quin tipus de dificultats específiques, respecte a aquests exemples espacials, pot trobar-se l'home quan intenta aplicar la

⁸³ O també l'osca del mig de la línia d'osques. Podria ser que el recompte s'efectués de lluna nova a lluna nova, amb la qual cosa la lluna plena resultaria al mig del recompte. En tot cas, així sembla que es procedia en el càlcul de les fases lunars a l'antic Egipte, com se segueix d'una inscripció en els Textos dels Sarcòfags del Regne Mitjà: "Oh, almas de Heliópolis, conozco lo que es pequeño en el mes, y conozco lo que es grande en el festival del medio mes" (Veg. Sánchez, 2000). El que és petit es correspondria amb la lluna nova, i el que és gran es correspondria amb la lluna plena, a la qual li corresponia una festa a la meitat del mes.

⁸⁴ Ifrah, 2001, pàg. 54.

correspondència membre a membre al recompte de magnituds temporals. En primer lloc, és evident que cal estar en possessió prèviament d'un cicle perfectament aritmetitzat (cal que tingui un cicle la regularitat de la qual hagi estat ja expressada en signes materials desqualificats). Al cicle prèviament aritmetitzat l'anomenem *cicle de referència*. Al cicle respecte a la freqüència del qual es vol establir l'orientació, l'anomenarem *cicle imprecís*. Amb cicle de referència ens referim al cicle aritmetitzat; és a dir, el cicle que ja té una expressió aritmètica estable, per exemple, en les osques d'un os. Amb la denominació de cicle imprecís referim a la vivència de la manca de determinació concreta del moment en el qual comença o acaba un cicle. Això no implica que el cicle imprecís no tingui senyals fenomèniques que el facin reconeixible com a tal cicle, sinó tan sols que la delimitació de l'inici o el final del cicle no presenta caràcters definits. Posem com a exemple de cicle imprecís el del concepte d'estació (abastant així les dificultats primeres de càlcul del tombant neolític). El que podríem definir com estació no ofereix per sí mateix cap perfil fenomenològic delimitat que el faci comptable a primera vista. Si intentem una definició fenomenològica d'estació, és a dir, una definició no astronòmica (perquè aquesta dona per pressuposat precisament allò que aquí estem recercant, com és la possibilitat del seu recompte), ens hauríem de fixar en allò que d'una estació és viscut des de la immediatesa⁸⁵. Fenomenològicament, una estació (la primavera, l'estiu, l'hivern o la tardor) només pot definir-se com un grup de dies i nits amb atributs específics que els distingeixen d'altres grups de dies i nits⁸⁶. La definició dels atributs d'aquests grups de dies ofereix una gran variabilitat segons les condicions locals en les quals es viu l'efectuació d'aquells atributs. Definicions possibles d'aquests atributs serien, per exemple, "tot aquell conjunt de dies en

⁸⁵ És lícit considerar primer aquesta definició fenomenològica d'estació abans d'una definició astronòmica, perquè és evident que l'estació primer es viu arran de terra, i només després se la pensa des del cel. Si partim d'un ordre analític, tenim primer que considerar les conseqüències de l'astronomia, que és on primer ens trobem. No podem, doncs, donar una definició d'estació que parteixi de les causes astronòmiques.

⁸⁶ No tots els atributs valdran indistintament pels fragments dia-nit, evidentment. Aquells atributs directament lligats a les tasques de treball diürnes valdran només pels fragments Dia (p.ex., la recol·lecció d'aquest fruit i no la d'aquell altre, etc); els climàtics, per exemple, tot i contemplant també les pròpies variacions de la diferència dia-nit per si mateixa, són extensibles tant al dia com a la nit.

que el clima és més suau”, o “tot aquell conjunt de dies en que la collita és més pròspera”, o “tot aquell conjunt de dies en que apareixen aquests o aquells animals i desapareixen aquests o aquells altres”, i es poden combinar dues o més d’aquestes definicions, etc., responent a l’enorme pluralitat de formes i ritmes de les estacions en diversos llocs del planeta⁸⁷. Doncs bé, és evident que l’estació, definida com aquell conjunt heterogeni d’atributs, no té pròpiament límits, igual que l’any. Pensem simplement en la nostra percepció de la desorientació quan fa temps que no observem un calendari: el canvi d’estació no és pròpiament un canvi d’un tall, sinó que es viu com la consciència molt gradual d’una sèrie de canvis en unes notes determinades (climàtiques, lumíniques, agrícoles, ambientals, etc). Així, el cicle de les estacions és un cicle imprecís, perquè la determinació dels seus límits és impossible independentment de la seva combinació amb un cicle de referència, cicle que, aritmetitzat, pot ser emprat com a unitat respecte al cicle imprecís. Relacions d’orientació fàctiques entre cicles de referència i cicles imprecisos s’han donat amb moltes variants en la història cultural fàctica de la constitució del calendari. L’exemple més conegut, i més problemàtic, es dona entre el cicle lunar, entès ara com a cicle de referència aritmetitzat, i l’any com a cicle imprecís respecte al qual es recerca l’orientació. L’any lunar que s’obté d’aquesta manera (superposant la durada del cicle lunar com a unitat que permet l’orientació sobre el cicle imprecís fenomènic de l’any) dona una divisió de 12 mesos, de 29 i 30 dies alternativament, que representen un total de 354 dies. Però l’any així determinat (any sinòdic) és onze dies més curt que la durada fenomènica vertadera del cicle imprecís respecte al qual ens voldríem orientar: la mesura exacta del cicle de l’any com a cicle imprecís correspon, astronòmicament, al temps que la Terra triga en completar una volta al voltant del Sol, i fenomènicament (que és el que aquí ens interessa),

⁸⁷ La varietat d’aquests atributs fenomenològics de les estacions és, com s’ha dit, aclaparadora, començant pel senzill fet de la variació numèrica de les estacions en diferents punts del planeta. Normalment, es fa referència a fets climàtics, migratoris o vegetals, o fins i tot olfactivs; veg. Radcliffe-Brown, *The Andaman Islanders*, 1.922, pàg. 311 i ss.

correspon a l'interval entre dos passos successius del Sol per l'equinocci de primavera⁸⁸. Aquest any adopta el nom d'any solar o any tròpic. El desajustament entre l'any lunar i l'any solar, fruit del desajustament entre el cycle lunar com a cycle de referència respecte al cycle anual com a cycle imprecís, no triga massa a produir un desfasament entre les festes religioses (fixades a partir del cycle de referència) i el cycle imprecís de les estacions⁸⁹. Els intents per dur a terme una superació definitiva d'aquest desajustament formen una part important de la història cultural fàctica de la constitució del calendari. Però reiterem que el nostre interès en aquestes investigacions roman lluny de ser un interès històric. El que interessa a les nostres investigacions fenomenològiques és, a partir d'aquest moment, com es porten a terme les relacions entre el cycle de referència i el cycle imprecís, en primer lloc⁹⁰. El primer cycle imprecís a ser conquerit, i d'importància capital en la constitució de la temporalitat calendària, serà el de l'any. A les implicacions fenomenològiques de la constitució d'aquest cycle es dedica el següent paràgraf.

⁸⁸ L'equinocci de primavera cau al 21 de març del nostre calendari actual, data d'inici de la primavera. Fenomènicament, és recognoscible perquè el dia i la nit tenen la mateixa durada. Però el reconeixement fenomènic de l'exactitud d'aquesta data, que representa trobar els límits del cycle imprecís respecte al qual ens volem orientar, implica la constitució d'alguna mena d'instrument que permeti una mesura aproximada de les hores diürnes i d'alguna mena d'instrument que permeti una mesura aproximada de les hores nocturnes. Aquest instrument serà el gnòmon, en el cas de les hores diürnes, i les clepsidres en el cas de les hores nocturnes. Però cal interrogar-se sobre aquest punt: ¿no són el gnòmon i la clepsidra com a tals expressions òntiques la significació ontològica de les quals correspondria ja, més enllà de la temporalitat calendària, a la temporalitat cronomètrica? ¿No són el gnòmon i la clepsidra el concepte natural de rellotge del que havíem parlat al paràgraf [2]? Aquestes qüestions han de quedar, de moment, sense respondre, i han de trobar el seu tractament en l'anàlisi de la temporalitat cronomètrica. Però és evident que aquí se'ns mostra ja alguna dificultat a l'hora de voler distingir entre calendari i rellotge en el moment de la seva constitució originària.

⁸⁹ L'Islam va mantenir el calendari lunar malgrat el desfasament. Així el Ramadà, que se celebra en el novè mes del calendari musulmà, pot caure en qualsevol de les estacions segons l'any solar.

⁹⁰ Per una ampliació sobre les qüestions epistemològiques relacionades en aquesta qüestió, veg. l'Apèndix 1.

(7) Relació de la fenomenologia de la temporalitat calendària amb les estructures del llarg. Significació ontològica de l'any

Un cop el cicle curt (claror-foscor) ha experimentat una mundanització gràcies a l'horitzontalitat que el cicle figural lunar mig ha possibilitat, tant un cicle com l'altra poden ser aritmetitzats com a cicles de referència d'un món mínimament estabilitzat en la seva constitució. L'aritmètica era la memòria d'una victòria per a l'habitabilitat humana: la memòria escrita de la repetibilitat d'una victòria figural sobre la nit primordial. L'aritmètica dels cicles de referència possibilita l'ampliació d'aquella habitabilitat guanyada en la reproducció del sentit de l'horitzontalitat respecte a nous cicles que han estat ja viscuts i identificats paulatinament com a tals: els cicles llargs. Ja va ser anunciat al paràgraf anterior que la mesura d'aquests cicles llargs ofereix moltíssimes dificultats tècniques, i que aquestes dificultats tècniques formen bona part de la història cultural fàctica del calendari com a tal. Però a nosaltres no ens interessa el seguiment detallat d'aquests problemes i d'aquestes dificultats (que seria objecte de la història del calendari), sinó la significació ontològica dels conceptes que són subjacents al desenvolupament d'aquella història.

Un dels conceptes de la història del calendari especialment important a l'hora de portar a claredat ontològica la consciència calendària del temps és el concepte d'any. La idea ontològica de l'any és la d'una unitat de la diversitat dels cicles sota un cicle que els engloba a tots; és la idea d'un cicle dels cicles a partir de la mesura del qual obtinguèssim l'orientació respecte a tots els altres. L'any és el primer cicle llarg a conquerir; el cicle del món constituït com a tal. La constitució d'aquest cicle implica, per les dificultats tècniques anteriorment esmentades, una extraordinària tasca d'acumulació de dades necessària durant

força generacions per acabar constituint un calendari anual més o menys regular i sòlid; fet que, com a tal, i de manera definitiva, no es completarà fins a la modernitat.

La idea ontològica de l'any és la de tancament i la d'unitat de processos temporals de natura força diversa⁹¹. Hi ha certa associació entre la idea del món (en el sentit heideggerià de l'"en què" del *Dasein*) i aquesta estructura del cicle de cicles que implica la seva unitat. Però sembla que respecte a la idea de la constitució de l'any es recupera, d'alguna manera, la significació ontològica de la protocolendarietat respecte al món entre la mundanitat i l'amundanitat. El sentit de la precarietat del món constituït diürnamment respecte a l'amenaça sorda de la nit es restitueix ara respecte al sentit de la precarietat del món constituït en la mesura del seu cicle com a trajectòria començament-final. De la mateixa manera que res garanteix, en la interpretació arcaica de l'oscil·lació claror-fosc, la decantació definitiva de l'"en què" humà cap a la mundanitat, sembla que res garanteixi, respecte a la finalització del cicle de cicles, la seva pròpia reinstauració. L'home arcaic sembla viure en un món que presenta múltiples dificultats per constituir-se; en un món de constitució precària i constantment amenaçada. Això és el que sembla deduir-se de la significació ontològica de l'any en els rituals d'Any Nou de pràcticament la totalitat de civilitzacions arcaiques. L'estructura d'aquests rituals d'Any Nou ha estat ben estudiada per Eliade com element important de la seva tesi de l'etern retorn com a substrat de l'ontologia arcaica. En el cas de l'any, explica Eliade, es presenta una enorme diversitat de rituals d'Any nou, diversitat en la qual es comparteixen però algunes estructures comunes: la regeneració de l'Any és la regeneració del món, que entra en decadència i prepara el seu proper renaixement⁹²; això enllaça el fi de l'any amb la fi del món i amb la repetició de

⁹¹ No ens atrevim a dir de tots els cicles de la physis, perquè com veurem no acostuma a haver-hi una idea d'exhaustivitat ni d'excessiva exactitud en el sentit de l'any de l'ontologia arcaica, malgrat haver-hi indiscutibles proves que permeten associar l'any a alguna idea de "tancament" i unitat de diverses complexitats cícliques.

⁹² Eliade associa l'Any Nou amb l'aixecament del tabú de la nova collita, que així és proclamada comestible i inofensiva per a la comunitat. Això explica que en les comunitats basades en el conreu de diverses espècies, que tenen maduresa en diferents estacions, assistim a diverses celebracions d'Any Nou. Amb tot, la idea ontològica de l'any és la de tancament i la d'unitat de processos temporals de natura força diversa.

l'acte cosmogònic en la nit en la qual s'inaugura l'Any Nou: en la cerimònia d'Any Nou s'assisteix per tant a l'inici del món, que ressorgeix de les seves cendres i repeteix el seu acte de constitució⁹³. Eliade afirma:

“Una regeneració periòdica del temps pressuposa, de forma més o menys explícita, una creació nova, és a dir, una repetició de l'acte cosmogònic... Els nombrosos exemples analitzats mostren clarament que l'expulsió anual dels pecats, malalties i dimonis és en realitat una temptativa de restauració, encara que sigui momentània, del temps mític i primordial, del temps pur, el de l'instant de la creació. Tot Any Nou és tornar a reemprendre el temps en el seu començament, és a dir, una repetició de la cosmogonia. Els combats rituals entre els dos grups de figurants, la presència dels morts, les saturnals i les orgies són altres elements que denoten, per diverses raons, que a la finalització de l'any i a l'espera de l'Any Nou es repeteixen els moments mítics del pas del caos a la cosmogonia”⁹⁴.

Per això, l'Any Nou és (com, per altra banda, la pràctica totalitat de festes) epifania de la repetició. “La creació del món es reproduceix cada any”, escriu Eliade, i aquesta estructura pròpia de l'any té el seu origen llunyà en la significació ontològica arquetípica del resorgiment de la lluna després de la seva desaparició. L'estructura de l'any trasposa a nivell

⁹³ La idea de l'associació entre l'any (temps) i el món (espai) està força ben documentada en una enorme diversitat de cultures. En moltes llengües de poblacions aborígens d'Amèrica del Nord, els conceptes d'any i món es diuen amb la mateixa paraula. Els yokut diuen: “el món ha passat” per expressar que ha passat un any. Els yuki tenen una estructura similar amb la paraula *Terra*. Quan ha passat un any, diuen: “la Terra ha passat” (Eliade, 1998, pàg. 56). L'arquitectura és sovint també un bon indicador d'aquesta concepció: alguns edificis són autèntiques representacions espacials del calendari. Alguns exemples d'això els trobem, per exemple, a Xina, on la *ming-t'ang*, o casa del calendari, es compon d'una base quadrada (com la terra) i un sostre circular disposat com el cel, on es senyalen les variacions en les posicions del calendari. Naumann comenta que la casa del calendari és, al mateix temps, una casa del món (Naumann, 1999, pàg. 40). A la Índia, l'associació entre Prajapati, déu de la creació, i l'any, és sovint reiterada (veg. *Brhadaranyaka Upanishad*, 1.5. 15-16), i el *Shatapatha Brâmana* (X, 4, 2,2) assenyala que “este Prajapati, el Año, está formado por setecientos veinte días y noches; por eso el altar lleva 360 piedras de cerramiento y 360 ladrillos”. En el taoisme, “el Sopro del Cielo da una revolución completa en un año” (Maspero, 2001, pàg. 510)

⁹⁴ M. Eliade, *El mito del eterno retorno*, pàg. 60.

del llarg l'estructura lunar del mes, fundadora de la protocolendarietat. Evidentment, el pas a la mesura del llarg significa modificacions estructurals profundes que hauran de ser observades i que seran analitzades a continuació, però es manté, d'una estructura a altra, el sentit de la precarietat de la constitució del món (ara, de l'any-món). El ritual d'Any Nou pot ser considerat com una conjura contra la precarietat de la constitució mundana: no s'hi espera simplement la re-constitució del món en la repetició dels ritmes de l'any, com si aquesta re-constitució estigués ja assegurada, sinó que se la demana i se la reclama mitjançant l'acció ritual⁹⁵.

En aquest moment, la pregunta que se'ns manifesta amb tota claredat és la següent: ¿si el nucli de la significació ontològica de la protocolendarietat es conserva també encara en la calendarietat de l'Any, com mostra l'anàlisi dels rituals d'Any Nou, quina instància passa a ocupar el lloc de l'agent de la desmundanització contra el qual es conjura el ritual? No pot ser la nit, integrada com a part habitable i conquerida per la figuració

⁹⁵ Aquesta estructura temporal es conserva des dels estrats més arcaics fins als sistemes religiosos de les primeres civilitzacions complexes, tot i que aquesta conservació adopta formes diferents. En el cas de Mesopotàmia, la vinculació entre l'any i el món s'interpreta des del determinisme que implica la interdependència entre les vides humanes i els cossos astrals, en la seva doble articulació, política i cosmològica. Bottéro descriu així la celebració babilònica de l'Any nou: "Todo giraba fundamentalmente alrededor de la imagen de un nuevo comienzo universal: renovación del poder del rey, pero sobre todo de la gran aventura de la creación del mundo y de los hombres, después de la formidable victoria que había valido a Marduk su promoción. Como si en el pensamiento de esas gentes todo fuera radicalmente frágil y perecedero, en dependencia constante de la acción soberana de los dioses, hasta el punto de que sólo su intervención, perpetuamente repetida, podía impedir que las cosas perecieran y desaparecieran. El mundo comenzaba de nuevo verdaderamente con el año, en una sucesión de ciclos anuales, y éste es un aspecto que hay que retener de la visión religiosa de los antiguos mesopotamios: más bien, sin duda, un sentimiento confuso, ligado a su profunda convicción de dependencia total, que una teoría definida como tal", Bottéro, 2001, pàg. 191. Frankfort assenyalava encertadament que l'ansietat mesopotàmica respecte a la festivitat d'Any Nou és bastant específica respecte a altres grans civilitzacions, com l'egípcia, atès que en el ritual mesopotàmic la festivitat es divideix en dos parts diferenciades: un primer cicle, culminat pel dia de la primera determinació del destí (8 de Nisan), de significació més estrictament cosmològica, i un segon cicle, culminat pel dia de la segona determinació del destí (12 de Nisan), de determinació més específicament política (veg. Frankfort, 1976, pàg. 347). Però això no vol dir que Egipte desconeixi el sentit de la vinculació entre el calendari i el món, sinó que l'interpreta d'altra manera. Frankfort assenyalava que "los egipcios estaban expuestos a dudas y temores con respecto a sus propios destinos personales, especialmente en lo que se refería a la supervivencia tras la muerte, pero estaban totalmente seguros del destino de la sociedad. Su mundo estático no ofrecía la posibilidad de un nuevo comienzo verdadero, y para ellos nunca existió un día de la expiación ni una determinación del destino" (*ibid.*, pàg. 351). En el cas egípciu, la finalització de l'any no és la finalització del món, però la persistència del món és la persistència del calendari, fins i tot més enllà de la mort individual. És la relació inversa a Mesopotàmia, però amb aquesta inversió la relació entre periodització temporal-món no només és present, sinó que fins i tot és subratllada. Un exemple clàssic d'això és el sostre funerari de la cambra de Senmut, que inclou un calendari per tal de guiar al difunt a través dels anys i dels mesos. Per a una anàlisi de la cambra de Senmut, veg. Giedion, 1992, pàg. 149 i ss.

mitjana lunar en l'esquema de la calendarietat mateixa. És el ritual mateix el que ens dona la pista per respondre contra quin terror desmundanitzador es formula la necessitat de fixar i mesurar l'any: el terror que el temps que ha de venir no repeteixi, en la seva forma, el temps que ja ha estat. El que en l'esquema de la protocolendarietat era la figuració perceptiva orientadora passa a ser ara, en l'estructura del llarg, la forma de l'Any, entenent per aquesta forma la periodització calendària mateixa com regulació dels intervals temporals als quals es vinculen les activitats. Attali ho ha explicat força bé: "A tot arreu, segons els mites i les llengües, el futur és perillós si no és repetició del passat. La possibilitat d'enunciar un futur com un retorn al passat és condició per a la supervivència del grup"⁹⁶. Evidentment, aquest futur fosc contra el qual es conjura la cerimònia d'Any Nou, entès com a temps per venir que no repeteix el que ja ha estat en la seva forma, és el que, ocupant el lloc de la nit, ens exposa ara a l'"hi ha" neutre. Aquest "que el temps que ha de venir no repeteixi en la seva forma el temps que ja ha estat", és el que anomenem *irreversibilitat*. Així doncs, el ritual d'Any Nou es conjura contra la irreversibilitat com agent que ens exposa a l'"hi ha" anònim; a la neutralitat de l'ésser.

La irreversibilitat és l'agent de la desmundanització d'aquell món que ja ha estat constituït des del llarg posteriorment a la victòria humana de la mesura sobre la nit en el model de mínims de la protocolendarietat. nit i irreversibilitat són, doncs, figures de la desmundanització: la nit destitueix el món mitjançant la seva desfiguració i ofegament homogeneïtzant; la irreversibilitat ha d'exercir algun terror estructuralment similar, malgrat les diferències tipològiques, si contra ella cal mobilitzar la mesura en el ritual d'Any Nou. En la seva transformació progressiva cap al llarg, la calendarietat substitueix la nit neutralitzadora per la idea de irreversibilitat, que passa a ser ara l'agent d'aquell horror neutre. Explicar aquesta transformació seria com explicar perquè el terror a la Nit de la protocolendarietat es converteix, en el pas a les estructures del llarg de la calendarietat, en el

⁹⁶ Attali, 2001, pàg. 20 i ss. Això justifica, segons Attali, la riquesa i complexitat del temps del passat en l'estructura de les llengües arcaïques, contrastada amb l'absoluta falta de relleu dels usos del futur.

que Eliade anomenava, utilitzant una expressió potser no del tot afortunada, terror a la història⁹⁷ de l'home arcaic. Preguntem-nos, doncs, definitivament: ¿perquè el terror a la nit esdevé en el seu desplegament cap el llarg terror a la història? ¿Quina relació podem establir entre irreversibilitat i neutralitat anònima de l'ésser que destitueix el món? La resposta a aquestes qüestions no hauria de ser, en un primer moment, gens òbvia.

Diguem ja, de bon principi, que si volem avançar positivament en la consecució d'alguna resposta satisfactòria, no podem entendre aquí la vivència de la irreversibilitat com una visió determinada sobre el canvi i la permanència dels ens adquirida teòricament com a fruit d'un fer front determinat a aquests; no és tampoc un element entre d'altres que formaria part d'una determinada visió del món; quan ens referim a la vivència de la irreversibilitat ens referim a quelcom que ha de pertànyer-li tan originàriament a la temporalitat calendària, almenys, com l'experiència de la repetició dels cicles naturals. Com afirma Leach, tota anàlisi de l'experiència de la temporalitat arcaica ha de basar-se sempre en dos principis mínims irrenunciabls: (a) alguns fenòmens en la natura es repeteixen; (b) el canvi en la vida és irreversible⁹⁸. La pluralitat de rituals d'Any Nou no amaga això: que en ells, les estructures de regeneració del temps i de repetició de la cosmogonia proposen mobilitzar la primera font d'experiències temporals (a) contra la segona (b). Però si és necessària una regeneració del temps, és perquè s'associa l'aparició i l'augment dels fenòmens irreversibles i no detectats com una degradació del temps que desemboca en irreversibilitats degradants. Rappaport associa metafòricament l'experiència de l'home

⁹⁷ Potser no del tot afortunada perquè aboleix de base qualsevol matització entre els conceptes de història i facticitat, generant a vegades confusions en l'aplicació de la terminologia. Òbviament, la proposició la temporalitat arcaica, arquetípica i antihistòrica proveeix d'una defensa contra la història, predica l'anterioritat de la història com ofensa respecte a l'existència defensiva d'aquesta temporalitat, a primera vista, originària. Així, la història no pot ser entesa com quelcom posterior a la temporalitat arcaica, sinó, com a mínim, com el seu coetani des del principi dels temps. Si s'ha d'entendre d'aquesta manera, no entenem altra cosa per història que la *Geworfenheit* heideggeriana, i això significa un ús completament nou del terme història que pot moure a confusió en l'aplicació clàssica dels conceptes d'història com a mode d'existir que té el seu origen amb els profetes d'Israel en el món judeocristià i en Herodot i Tucídides en el món clàssic, per no parlar d'una nova fundació del mode de ser històric del segle XVIII amb el naixement de la història com a ciència oposada a les ciències naturals. Masses naixements de la història potser com per poder trobar algun sentit clar i distint al concepte.

⁹⁸ Leach, 2000, pàg. 175

arcaic respecte a la irreversibilitat amb la segona llei de la termodinàmica com a principi de l'entropia: la funció de la reversibilitat dels rituals és mantenir la recurrència de processos que, deixats de la seva mà, “avançarien en línia recta cap a la degradació ambiental, els problemes socials, l'anarquia política i fins i tot l'anihilació biològica”⁹⁹. Així, quan ens referim a la irreversibilitat no ens estem referint a un concepte originàriament neutre, destinat a jugar un paper merament formal. Al contrari, formalitzar el concepte de irreversibilitat (buidant-lo mitjançant definicions neutres com la de vivència de que allò que ja no és no tornarà a ser) condueix a neutralitzar-lo de manera que s'obri tant a la degradació com al progrés, quan el cert és que prèviament a que l'experiència de la irreversibilitat es compregui formalment, ja ha estat aquesta viscuda, en el cas de l'home arcaic, com a degradació i com a violència; com a violència de la neutralitat contra allò constituït. Aquesta pre-comprensió de la irreversibilitat com a degradació i violència contra allò constituït només pot ser entesa des del context ontològic segons el qual és la pròpia constitució del món el que està en joc en la temporalitat calendària.

Per comprendre perquè la irreversibilitat ja ha estat sempre interpretada, en el cas de la concepció arcaica del temps, com a degradació, cal comprendre molt clarament que afegeix la forma de l'any, entesa com el tancament de les perioditzacions necessàries per l'heure-se-les humà amb el món, respecte a la seva no-existència prèvia. El que afegeix la forma de l'any respecte a la seva no-existència prèvia és la possibilitat d'un marc absolut com a cicle dels cicles que possibilita el coneixement definitiu del ritme del viure en la seva simetria amb el ritme del món. La forma de l'any possibilita el coneixement del ritme del viure en la seva simetria amb el ritme del món. La forma de l'any, com a idea de tancament

⁹⁹ Rappaport, *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, Cambridge, 2001, pàg. 275. Creiem que té raó Rappaport contra Evans-Pritchard quan afirma que, en el cas de l'home arcaic, “de hecho, la experiencia dominante dentro de la irreversibilidad es de pérdida más que de ganancia o victoria a medida que los seres humanos – por lo menos aquellos que superan cierta edad – van siendo cada vez más conscientes de que están perdiendo sus vidas un día tras otro y que los días son cada vez más cortos” (*ibid.*, pàg. 272). La idea d'entropia té, en el cas de l'home arcaic, més importància que la de progrés a l'hora d'associar-se amb la irreversibilitat, contra el que havia defensat Evans-Pritchard (*Los Nuer*, Anagrama, 1992).

dels cicles, ubica a tots aquests entre si en un marc d'orientació¹⁰⁰. Però el cicle mateix de l'any no té altre de sí respecte al qual ubicar-se o trobar orientació: la seva finalització és una finalització definitiva del món. D'aquí que, de nou, com respecte a la situació de l'oscil·lació claror-foscor, l'home es trobi de nou amb un *factum* absolut: cap senyal (cap senyal intramundana o intracalendària, que són aquí sinònims) garanteix la repetició del cicle total des del seu començament un cop finalitzat el cicle de l'any, mentre que, en el cas dels cicles intramundans, les relacions d'intratemporalitat entre ells estableixen una referència respecte a una mundanitat comuna constituïda. Si l'any és el cicle dels cicles, o el marc de tots els altres cicles, tota la resta de cicles guarda una relació d'intratemporalitat respecte a ell, però ell no guarda una relació d'intratemporalitat respecte a cap: per això la seva finalització torna a situar a l'home enfront de la precarietat de la constitució del món, abocant-lo al desconegut, i per això és necessària l'acció ritual regeneradora de l'any-món.¹⁰¹ La constitució de l'any-món senyala el límit temporal de la mundanitat coneguda. És d'aquesta estructura temporal que sorgeix el terror a la irreversibilitat¹⁰².

¹⁰⁰ També el demiürg platònic del *Timeu* necessita d'una mesura clara (*mètron enargés*) en la qual els moviments diversos dels planetes "es completen simultàniament i arriben al seu punt inicial" (39d4-6), que és quan culmina el Gran Any Còsmic. Aquest any còsmic és trobat per l'home en la natura a partir de la seva creació per part del demiürg, com una possibilitat del seu habitar el món, i no pas creat per l'home mateix artificialment, però això no ha d'entendre's, com molt bé ha assenyalat Blumenberg, en el sentit de que en l'acció demiúrgica es manifesti una teleologia humana. L'orientació humana no és l'objectiu de la constitució de l'Any Còsmic per part del demiürg, com es segueix del fet de que només uns pocs són capaços de comprendre els moviments dels astres. Però Blumenberg exagera potser la seva interpretació segons la qual la mesura de l'Any Còsmic és absolutament inaccessible i oculta (Blumenberg, 1998, pàg. 103). El text platònic afirma, contra aquesta exageració, que "és possible comprendre", malgrat la dificultat, la simultaneïtat en la qual es completa el moviment de les vuit òrbites (39d).

¹⁰¹ Evidentment, tota aquesta comprensió implica un concepte de món decididament feble. Veg. el paràgraf [15] per ampliar aquesta qüestió.

¹⁰² Aquest terror a la irreversibilitat és expressió de la vida fàctica. Però com expressió de la vida fàctica, és estructuralment diferent de l'expressió de la vida fàctica que troba Heidegger en el seu model preferit de la irrupció del Dia del Senyor "com un lladre a la nit" de la carta de Pau als Tessalonicencs (veg. GA 60, par. [23] i ss.). La significació ontològica del model paulí rau en la força de l'advertència contra la relaxació (potser més que contra la desesperança) que està generant en les comunitats cristianes la demora de la parusia: "Quan la gent es pensi que tot està tranquil i en pau, aleshores, de sobte (*aifnidion*), els caurà damunt la devastació, com els dolors a la dona embarassada, i no se'n podran escapar" (1 Te, 5, 3). "De sobte" és la paraula fonamental en la interpretació heideggeriana del model paulí, doncs suposa una desvalorització de la cronometria com a confiança en el món: no valen càlculs ni mesures respecte a la vinguda del Dia del Senyor, només el manteniment de la vida en la vetlla i la sobrietat (1 Te, 5, 6), com si l'extraordinari pogués irrompre en qualsevol moment. En el model del terror a la irreversibilitat, expressió talment apropiada de la temporalitat fàctica, l'element fonamental no és la irrupció insospitada de quelcom que s'espera i que no pot fixar-se cronomètricament, sinó el desconegut que espera i que es preveu més enllà de la culminació de les perioditzacions a les quals s'associa la mundanitat. En el model de Pau, és contra la irrupció de quelcom

(8) Mesurabilitat hiperbòlica. Significació ontològica dels supercicles: a l'Índia, a l'escatologia profètica, al pensament apocalíptic; variacions cristianes i gnòstiques.

El nostre següent pas en el seguiment que estem realitzant de la constitució de la temporalitat calendària requereix algunes reflexions metodològiques. La superació de l'estadi de constitució calendària de l'any-món amb la seva estructura fixada en els paràgrafs anteriors, assenjala de fet un límit estructural: una vegada fixada calendàriament l'estructura del llarg com a constitució de l'any-món, l'únic que es pot fer des d'el punt de vista calendari és millorar les prediccions de les dates de l'Any Nou, etc., i preparar les estructures rituals de regeneració del temps i de repetició de la cosmogonia com a respostes a l'arribada al límit de l'acció mundanitzant calendària. L'anar més enllà fàctic dels cicles anuals serà possible en base a l'observació de la regularitat dels mapes de les constel·lacions i, especialment, de l'observació del cicle solar mitjançant el gnòmon i la geometria; però aquest darrer fet ha de ser ja objecte d'estudi a la segona part de la nostra investigació, on ens interrogarem sobre el concepte natural de rellotge (protognomònica). Però trobem històricament, i molt dispersos i variables en la seva forma i context, alguns moviments, només circumstancialment relacionats amb la qüestió de la constitució de la temporalitat calendària, que pretenen anar més enllà de la visió que la temporalitat calendària possibilita sobre el món. L'únic accés possible a aquests moviments depèn de l'estudi de les fonts històriques, que com a tals precisaran d'una hermenèutica o interpretació. Tots aquests moviments van més enllà del que és pròpiament la temporalitat calendària, que era

conegut i esperat (el Dia del Senyor) que es mobilitza la vida fàctica en l'estat d'alerta de la vetlla contra tota cronometria relaxadora; en el terror a la irreversibilitat del ritual d'Any Nou, és contra la finalització coneguda de la forma de l'Any com a conjunt de perioditzacions de la vida fàctica que es mobilitza l'acció ritual, dirigida ara a la reinstauració d'aquestes pròpies perioditzacions.

l'objectiu exclusiu de la nostra investigació, però en tenir conseqüències respecte a la concepció del temps, i la seva relació amb la mesura i l'ésser, és important tenir-los en compte.

La qüestió és que, només quan l'estructura de l'any ha estat ja, tot i que precàriament, constituïda, i les llargues perioditzacions anuals estan més o menys estabilitzades, trobem (en civilitzacions més complexes) algun pensament crític respecte a la idea de l'associació entre el món i la seva periodització calendària. Aquesta crítica pot produir-se de moltes maneres i en molts contextos diferents, però ens interessa a nosaltres la que utilitza la pròpia mesura del temps per relativitzar la significació ontològica del món ja constituït i, amb ella, matisar la posició que l'home ocupa en aquest. És el que podríem anomenar *mesurabilitat hiperbòlica*, la significació de la qual no pot ser desvinculada mai del seu paper religiós determinat en cada ocasió. El que és interessant de la idea de mesurabilitat hiperbòlica és comprovar com aquesta s'amotlla a diferents contextos religiosos malgrat haver conservat un substrat de significació ontològica comuna. Com podrem comprovar, la mesurabilitat hiperbòlica actua, en una gran diversitat de contextos, en la direcció de qüestionar la solidesa d'allò constituït (però per això és necessària una prèvia constitució més o menys estable de l'any-món, que ara passi a ser qüestionada). En aquestes figures sapiencials de moltes civilitzacions, el calendari depassa hiperbòlicament els límits de la seva funció constitutiva i s'eixampla en la constitució d'uns supercicles sempre desvinculats de les perioditzacions necessàries per a la vida humana. En aquest nivell, una certa interpretació del sentit del temps vinculada a un nou concepte de desmundanització diferent al que fins ara hem utilitzat¹⁰³ troba en la calendarietat una eina retòrica d'expressió¹⁰⁴. Seria una qüestió summament difícil la de dilucidar fins a quin punt aquesta

¹⁰³ Recordem: el concepte de desmundanització que fins ara hem utilitzat és el de la manca de constitució estable del món que produeix que aquest es manifesti com el simple "hi ha" neutre.

¹⁰⁴ El concepte de mesurabilitat hiperbòlica pot ser posat en relació amb el sublim matemàtic aplicat a la categoria de temps, tal i com Kant l'analitza als paràgrafs [25]-[27] de la *Crítica del Judici*. Amb tot, no ens

mesurabilitat hiperbòlica apareix exclusivament en un marc crític contra les societats constituïdes, i delimitar així la seva funció a la utilització retòrica d'un nou tipus de discurs, o al contrari, arriba a consolidar a nivell polític una ampliació pràctica de les perioditzacions calendàries en el si de la comunitat. Segurament no hi ha una resposta unànime a aquesta qüestió. En el cas de l'Índia, per exemple, trobem una complexa combinació de les dues possibilitats. Per una banda, el *Brahmavaivarta Purâna* ofereix un exemple molt aclaridor de mesurabilitat hiperbòlica en el discurs crític i sapiencial del mite de l'ampliació del palau d'Indra. El mite ha estat força ben explicat i comentat per H. Zimmer: Indra, rei dels déus, decideix aixecar una residència per als déus per tal de commemorar la seva victòria enfront el drac Vrtra. Per això encarrega la tasca a Viçvakarman, l'arquitecte dels déus. Després d'un any de treball, Viçvakarman aixeca un palau magnífic. Però, no estant content amb això, Indra obliga a Viçvakarman a construir un palau molt més gran; el palau més gran que s'hagi construït mai. Viçvakarman es queixa a Brahma, el déu creador: Brahma li promet intercedir davant de Vixnu, l'Ésser Suprem, del qual Brahma no és més que un servidor¹⁰⁵. Vixnu accepta fer veure la realitat a Indra. Adoptant la forma d'un jovenet captaire, Vixnu es presenta davant d'Indra, i, tractant-lo com un fill, es dirigeix a ell amb les següents paraules:

¿Qui pot calcular els universos que han desaparegut o les creacions que han brollat, una i altra vegada, del abisme sense forma de les aigües immenses?
¿Qui pot comptar els segles efímers del món segons es van succeint interminablement? ¿Qui pot comptar els universos que hi ha en la infinitat de l'espai, cadascú amb el seu Brahmâ, el seu Visnu i el seu Shiva? ¿Qui pot dir els Indras que hi ha en ells, els Indras que regnen a la vegada en els incomptables

atenem a totes les conseqüències d'aquella interpretació kantiana, clarament desvinculada del marc de les qüestions a les quals nosaltres ens estem enfrontant.

¹⁰⁵ La subordinació de Brahmâ, el déu creador, sobre Vixnu, el déu conservador, és deguda a la vinculació que presenta Brahmâ a les Upanishads amb l'especulació abstracta, que el feia poc atractiu pel culte. La pretensió especulativa de Brahmâ com a totalitat serà rebaixada pels xivaites i vixnuïtes en una caricaturització com a simple déu creador, amb menor categoria ontològica que la del conservador.

móns, els que van desaparèixer abans de que aquests brollaren, i els que es succeeixen en cada línia, remuntant-se a la divina reialesa, un rera altre, i un rera altre, desapareixent? Oh, rei dels déus, hi ha entre els teus servidors alguns que sostenen que és possible comptar els grans de sorra que hi ha a la terra i les gotes de pluja que cauen del cel, però que mai podrà ningú posar nombre a tots aquests Indras. Això és el que saben els savis. La vida i el reialme d'un Indra duren 71 eons; i quan han mort 28 indras, ha transcorregut un dia i una nit de Brahma. Però l'existència d'un Brahma, mesurada en dies i nits de Brahma, és només de 108 anys. A un Brahma li segueix un altre Brahma; un s'aixeca, l'altre declina. No es poden comptar. El nombre d'aquests Brahmas no té fi, per no dir res dels Indras. Però, ¿qui valorarà el nombre dels universos, cadascú amb el seu Brahma i el seu Indra? Més enllà de la visió més llunyana; més enllà de tot l'espai imaginable, neixen els universos i s'esvaeixen indefinidament. Com vaixells lleugers, aquests universos floten sobre l'aigua pura i sense fons que forma el cos de Vixnu. De cada porus d'aquest cos sorgeix un univers a cada instant i esclata. ¿Tindràs la presumpció de comptar-los?. ¿Creus poder enumerar els déus de tots aquests universos, els Universos presents i els passats?

Mentre el captaire ha estat parlant, una fila de formigues ha entrat a la sala del palau. El captaire esclata a riure, fet que incomoda a Indra. El captaire prossegueix, tot explicant:

Oh, Indra! He vist a les formigues desfilar en una gran formació. Cadascuna d'aquestes fou en algun temps un Indra. Com tu, cadascuna, en virtut de la seva pietat, va pujar en altre temps al títol de rei dels déus. Però ara, després

de transmigracions múltiples, cadascuna ha tornat a ser formiga. Aquest exèrcit de formigues és un exèrcit d'antics indras...¹⁰⁶

Indra comprèn, després d'aquest discurs, la futilitat de la seva vanitat, recompensa a l'arquitecte Viçvakarman, i renuncia per sempre més a eixamplar el palau dels déus. Ens hem detingut en la narració del mite perquè la seva interpretació ens ofereix la possibilitat de captar de manera molt clara, per si mateixa, la transició de les estructures del llarg als supercicles, i amb això la seva significació ontològica. Per això hem de prendre atenció especialment al context que ha motivat l'ambició de Indra, context que acostuma a ser negligit pels intèrprets¹⁰⁷. Indra ha derrotat al drac Vrtra. El drac és la imatge del monstre desfigurador i tirànic, que impossibilita la constitució del món, o bé el seu desplegament i estabilitat, segons el mite s'interpreti en clau cosmogònica o en clau de conflicte de sobirania¹⁰⁸. En el cas del mite que ens interessa, la tirania de Vrtra pren la forma d'una immobilització del món per la retenció de les aigües en les cavitats de les muntanyes. Indra derrota a Vrtra llençant-li un raig (*vajra*), i alliberant les aigües, que corren fins al mar. Aquesta primera part del mite, que presenta una estructura arquetípica (la victòria del cosmos sobre el caos), resumeix la seva significació en el fet de que el món i la vida no han

¹⁰⁶ H. Zimmer, 2001, pàgs 13 i ss.

¹⁰⁷ Normalment, els intèrprets del mite se centren més en el tema de la sortida del temps i de la transmigració, subratllant la metàfora de les formigues. Així el propi Zimmer; també Eliade, 1999, pàg. 68 i ss. No neguem la importància d'aquests aspectes, sempre que el seu subratllat no ens impedeixi contemplar altres aspectes igualment centrals. Normalment, el subratllat de la doctrina de la reencarnació ens impedeix contemplar la crítica soterrada del mite a l'acció mundanitzadora del calendari com a possibilitat exegètica, tal i com intentarem mostrar.

¹⁰⁸ Els mites de combat entre el déu guerrer i el monstre ofidic poden presentar estructura cosmogònica o estructura de conflicte de sobirania. En el primer cas (que trobem exemplificat en el mite babilònic del combat entre Marduk i Tiamat), la victòria del Déu constitueix el pas previ a la cosmogonia. En el segon cas (del que és bon exemple la batalla entre Zeus i Tifó), el que està en joc és la instauració d'una nova sobirania. En el cas del combat entre Indra i el drac Vrtra, és complicat aclarir quina estructura aplicar al mite: el *Rig Veda* (I, 33, 4) diu que després de la seva victòria, Indra va crear el sol, el cel i l'albada. Però altre himne del propi *Rig Veda* (X, 113, 4-6) afirma que Indra, acabat de néixer, va separar el cel i la terra, va fixar la volta celeste, i només després, matant a Vrtra, va alliberar les aigües que aquest tenia retenides. Per altra banda, el cel i la terra són els pares dels déus (I, 185, 6) fet pel qual Indra és el més jove dels déus. És possible que circulés més d'una versió del mite, i la interpretació és complicada. Però el fet és que, sigui o no un mite cosmogònic, el combat es presenta com un combat decisiu per la constitució o destitució d'un món habitable o inhòspit.

pogut constituir-se sino mitjançant la mort d'un ésser primordial i amorf¹⁰⁹. La segona part del mite, presumiblement originària d'altra font mítica, comença amb el desig de commemoració de la seva victòria per part d'Indra. La commemoració prendrà la forma de l'edificació d'una residència pels déus. La relació entre la construcció d'edificis sagrats i la forma de l'any està força ben documentada: el *Shatapatha Brâmana*, (X, 4-10), assenyalava que els 360 maons del tancat de l'altar corresponen a les 360 nits de l'any, i els 360 maons *yajusmati* corresponen als 360 dies. Eliade senyala la possibilitat de que el combat entre Indra i Vrtra fos antigament l'argument de la festivitat d'Any Nou, com a motiu general de la regeneració de la vida mitjançant un acte de violència. "El que triomfa en una batalla vertaderament mata a Vrtra" és una frase que trobem en textos tradicionals de la Índia ¹¹⁰. L'arquitecte Viçvakarman triga exactament un any en aixecar el magnífic palau, fet que ha estat escassament assenyalat pels intèrprets. Recordem que l'any és la unitat de tancament dels cicles naturals necessaris per l'heure-se-les humà amb el món. Però Indra, que ha derrotat al terrible drac Vrtra, no té suficient amb el palau (món) que es pot aixecar en un any. La seva ambició és la d'una victòria que ha de suposar una promoció pels déus més enllà de la que es pot dur a terme en un any: ha d'aixecar "el palau més gran que s'ha construït mai". Viçvakarman, arquitecte dels déus, és conscient de l'absurd d'una planificació del temps més enllà de la mesura de l'any-món, i per això demana ajuda a Brahma, i aquest a Vixnu¹¹¹. És aleshores quan Vixnu mobilitza la mesurabilitat hiperbòlica

¹⁰⁹ Recordem, en la religió grega, la victòria de Zeus sobre els Titans. La forma de violència contra la constitució del món per part de Vrtra (retenció de les aigües en les muntanyes) és, que sapiguem, específica del mite de Indra. Els Titans no són retenidors, sinó aniquiladors ("... terribles i forts, dotats d'extraordinària violència. Cent mans brollaven de les seves esquenes a tots per igual, i cinquanta caps a cadascú li naixien de les seves esquenes sobre els seus forts braços", *Teogonia*, 670-675). En aquest cas, és una excessiva producció i generació aniquiladora (exemplificada en les cent mans, etc.) la que impedeix una constitució.

¹¹⁰ (Eliade, 1999, pàg. 273). En el context posterior, però, l'any s'associarà a Prajapati, déu còsmic al qual es consagren els temples. Veg. Eliade, 1.998, pàg. 57.

¹¹¹ Viçvakarman és una divinitat demiúrgica, representada com a fuster o artesà, i associada en alguns himnes del *Rig Veda* (10.81.5) al procés cosmogònic. En algunes de les força diverses versions del relat cosmogònic que trobem entre el *Rig Veda* i les *Upanishads*, l'origen del cosmos i l'origen del sacrifici s'identifiquen en la imatge de la identitat entre el sacrificant i el sacrificat; aquest paper de sacrificant-sacrificat que és imatge de l'origen del cosmos el juga, en algunes ocasions, Viçvakarman; en algunes ocasions, Prajapati, personificació

contra l'ambició d'una excessiva mundanització de l'Univers: els interminables supercicles no són mesurables, i no són per tant constituïbles com ho és l'estructura de l'any-món. És absurd pretendre mundanitzar l'Univers o l'ésser: aquesta és la lliçó de Vixnu. D'aquí la seva descripció en termes força terribles dels Universos naixent i morint en supercicles com bombolles sobre el cos de Vixnu. La lliçó del mite consisteix en posar límits a l'ambició mundanitzadora (cronomètrica) de la humanitat. Ara bé, la mesurabilitat hiperbòlica emprada per Vixnu contra l'ambició de Indra no només desactiva l'ambició hipermundanitzadora d'aquest, sinó que destitueix, al mateix temps, la pròpia constitució de l'any-món i la seva significació mundanitzadora: és aquí on apareix la funció crítica del mite contra la societat calendàriament constituïda, i on es fundarà la figura de l'home que no voldrà participar de la il·lusió de la constitució del món. Aquesta funció crítica es plasma en el relat de la continuació del mite, que formaria una tercera part d'aquest: Indra, colpit per la revelació de Vixnu, abandona qualsevol desig d'augmentar el seu esplendor, ni de continuar la construcció del palau. Felicita a Viçvakarman i l'acomia amb una sumptuosa festa. Després d'això, decideix retirar-se al desert i portar una vida d'ermità. Però la seva bella esposa, Sacî, en assabentar-se, sentí un gran dolor, i decidí anar a demanar ajuda al savi Brhaspati, conseller espiritual de la casa de Indra. Brhaspati havia escrit, fa temps, un tractat sobre el govern, per tal d'ensenyar a Indra a governar el món. Fa molt temps, Brhaspati havia ajudat als poders celestials, amb els seus savis consells, a arrebatat el govern del món de mans dels Titans. Ara, Brhaspati va parlar a Indra amb paraules sàvies sobre les virtuts de la vida espiritual, però també sobre les virtuts de la vida mundana i del matrimoni. Indra és convençut, i torna amb la seva dona, a més de prosseguir les seves aventures, però ara sense orgull ni vanitat, perquè Indra ha comprés ja la futilitat de tota situació, fins i tot la del Rei dels Déus. Segons Zimmer, aquesta tercera part juga el paper de moderar la funció crítica del mite. Eliade la posa en relació amb la lliçó donada per

del principi creador associat al concepte de l'Any (*Brhadaranyaka Upanishad*, 1.5. 14-15); o també el concepte abstracte de Púrsa, ésser primordial, encarnació de la totalitat del Cosmos.

Kṛṣṇa a Arjuna en la *Bhagavad-Gītā*: la *phalatrṣṇavairāgya*, o l'actuar oblidant-se immediatament de les conseqüències de l'acció efectuada¹¹². En tot cas, la totalitat del mite de Indra serveix per localitzar la tensió entre el procés de mundanització calendària i una nova desmundanització que s'expressa retòricament en la mesurabilitat hiperbòlica. En aquesta, la mesura desborda els límits que havien permès la constitució del món. Però cal precisar un pensament que sovint passa desapercebut: els universos incomptables de la mesurabilitat hiperbòlica no són originaris, sinó derivats i posteriors a la constitució calendària de l'any-món com unitat dels cicles necessaris per l'heure-se-les humà en el món. Això es pot veure clarament en l'encaix de les parts del mite analitzat: la mesurabilitat hiperbòlica fa la seva aparició després del mite arcaic del combat entre el déu constituent i el monstre destituent, com una ampliació i variació sobre el contingut d'aquest. Amb tota seguretat, la immensitat del Univers com agent d'un nou sentit de desmundanització és un factor tardà respecte a la constitució calendària de l'any-món, un factor vinculat a l'aparició de discursos sapiencials i crítics en el marc de societats que han assolit un grau considerable de complexitat. Així, en aquest mateix context, cal emmarcar també l'altra manifestació de mesurabilitat hiperbòlica en la civilització hindú: la doctrina dels Yuga. En la doctrina dels Yuga, la cronometria pròpiament dita juga un paper més important, com ho mostra el fet de que el desenvolupament de l'aritmètica índia vagi vinculat a la seva formulació¹¹³. El comú a la doctrina dels Yuga és una periodització decreixent o degradant del temps cosmològic en quatre etapes, després de les quals torna el cicle sencer (*mahāyuga*) a començar. El Kṛta Yuga, primera de les edats, dura 4.000 anys, més 400 d'aurora i 400 de crepuscle; el Tretā Yuga dura 3.000 anys, més 300 d'aurora i 300 de crepuscle; el Dvāpara

¹¹² Eliade, 1999, pàg. 76. Aquest concepte tan important en la via laica de les filosofies orientals té una traducció aproximada en el *Mushotoku* del budisme zen, i quelcom del seu significat s'intenta recuperar per part de Heidegger (tot i que amb matisos importants) en el seu concepte de *Gelassenheit*.

¹¹³ La formulació de la doctrina dels yuga presenta diverses variants entre el *Dharma Śāstra* de Manu, el *Mahābhārata* i els *Purānas*. Per una explicació de les diferències entre les diverses formulacions de la doctrina dels yuga, veg. R. Thapar, 1.996. Nosaltres ens basem en la versió dels *Purānas*, força més elaborada i amb més importants implicacions cronomètriques.

Yuga dura 2.000 anys, més 200 d'aurora i 200 de crepuscle, i l'últim cicle, el Kali Yuga, de 1.000 anys més 100 d'aurora i 100 de crepuscle. En un quadre¹¹⁴:

Krta	4.000	+	400	(X 2)	=	4.800
Tretâ	3.000	+	300	(X 2)	=	3.600
Dvâpara	2.000	+	200	(X 2)	=	2.400
Kali	1.000	+	100	(X 2)	=	1.200
Total:	10.000	+	2.000		=	12.000

Els 12.000 anys del cicle sencer formen una edat dels déus. Mil cicles *mahâyugas* constitueixen un dia de Brahmâ, i una nit de Brahmâ dura altres mil cicles. Aquest ball de xifres s'amplia encara més si tenim en compte que, en la versió dels *Purânas*, s'amplien les equivalències: els 12.000 anys del *mahâyuga* són considerats com anys divins, i per convertir-los a anys humans cal multiplicar per 360. Això converteix la durada del *mahâyuga* en 4.320.000 anys humans. La més petita de les edats, que és en la qual ens trobem ara, la Kali Yuga, duraria 432.000 anys. Però el decreixement dels yuga no es dona només a nivell cronomètric, sinó que va acompanyada d'una degradació moral i física de les societats que les viuen. La primera era, el Krta Yuga, s'associa a l'edat daurada. L'ordre moral de l'Univers es respecta en la seva integritat i espontàniament. Cada casta accepta rigorosament el seu lloc. En la següent era, la Tretâ Yuga, els homes han d'aprendre el deure moral. Apareixen el sofriment i el treball. Però es manté l'equilibri polític. La longevitat humana disminueix. En la següent era, el *dvâpara yuga*, augmenten els vicis i les desgràcies. És l'era de l'equilibri perillós entre el bé i el mal. La quarta era, la Kali Yuga, és

¹¹⁴ El cicle sencer s'associa al número 10, com es segueix de la suma de 4, 3, 2 i 1. Guénon associa aquesta estructura decreixent amb un procés d'acceleració del temps, accentuant el caràcter qualitatiu de la concepció arcaica del temps (Guénon, 1997, pàg. 44). Una investigació important sobre periodització qualitativa i desacceleració es troba a Koselleck, 2003.

l'era del mal¹¹⁵. La calendarietat hindú fixa l'entrada en aquesta era de foscor en el divendres 28 de febrer de l'any 3102 aC. És el nostre temps¹¹⁶. Tot i que és difícil interpretar el sentit de tot aquest ball de xifres, sembla força clara la intenció crítica amb la societat, tot i que aquesta funció crítica arriba, en el cas de la doctrina dels yuga, a tenir un paper en la pròpia constitució calendària de la comunitat: l'adveniment de la nova era no és una mera dada especulativa, sinó que coincideix amb una dada concreta del calendari mundà¹¹⁷. En aquest sentit, el cas hindú és força excepcional¹¹⁸. El més habitual és que la mesurabilitat hiperbòlica jugui un paper retòric en el context d'un nou tipus de discurs que apareix a la societat, sense arribar a tenir conseqüències calendàries ni cronomètriques. Però l'important és assenyalar que en la doctrina dels Yuga, malgrat integrar-se en la calendarietat natural de la societat, es repeteix l'estructura de secundarietat dels supercicles respecte del calendari originàriament constituït, tal i com trobàvem també en l'estructura de les parts del mite del palau de Indra. Els cicles yuga són derivats de la calendarietat natural en la seva fallida, i no pas fruit d'una experiència més originària. Així, com molt bé ha demostrat Thapar, en els textos fonamentals de l'Índia, la teoria dels yuga conviu sense conflicte amb un (sistemàticament silenciats pels intèrprets, potser per idees transportades d'una antihistoricitat essencial al pensament hindú) temps lineal, que és el temps de mesura de les cròniques dinàstiques i les històries regionals (per tant, un temps eminentment

¹¹⁵ Per una descripció més detallada de la decreixença dels cicles, veg. Eliade, 1999, pàg. 69 i ss; també Thapar, a Ridderbos (ed.), 2003, pàg. 33.

¹¹⁶ La divisió en quatre edats no és específica de l'Índia; té el seu equivalent en la doctrina grecollatina de les quatre edats: or, argent, bronze i ferro, tal i com la trobem a *Treballs i Dies*, 105-200. Per ser més exactes, Hesíode parla de cinc races, però sembla que la quarta, la dels herois, intercalada entre la de bronze i la de ferro, és un afegit difícil d'explicar (podria tenir la significació política de legitimar el llinatge d'algunes famílies a l'edat de ferro). És interessant observar l'absència absoluta de mesurabilitat hiperbòlica en el mite de les edats tal i com el presenta Hesíode: podem interpretar sense massa por a equivocar-nos que un poeta interessat en constituir un calendari no té massa temps per especulacions cronomètriques més enllà de l'any-món necessari per les tasques del camp. Les edats hinduïstes no s'associen a metalls, però sí a les figures d'un joc de daus tradicional hindú, i als colors (blanc, vermell, groc i negre).

¹¹⁷ R. Thapar ha aixecat tota una interpretació al voltant de la doctrina dels yuga segons la qual hi ha en ella un sentit de la historicitat subjacent i fins i tot una escatologia, contra els tòpics de la antihistoricitat de la civilització hindú; veg. Thapar, 1.996.

¹¹⁸ Comparteix aquesta excepcionalitat amb els calendaris de les civilitzacions mesoamericanes, en els quals els supercicles no només arriben també a tenir relevància calendària, sino que es perfecciona la seva mesura al màxim. A. Lorenzo senyala que els maies podien arribar a anotar períodes de fins a 64.000.000 d'anys. El problema és que no tenim ni la més remota idea (ni escrit, ni cap altra informació) de perquè comptaven aquests cicles tan grans (Veg. Lorenzo, 1980, pàg. 83).

polític), i les necessitats del qual són contrarestades amb la simple calendarietat natural o mundana. En aquests textos, no es viu pas la integració de la teoria dels yuga i la cronometria mundana dels annals d'història antiga de l'Índia com un problema; fet que ens fa pensar, amb Thapar, que la civilització hindú podia pensar en el temps a molts nivells diferents¹¹⁹. Només vol ser indicat aquí amb aquestes observacions que un pensament que superi de la calendarietat i de la seva significació ontològica ha de tenir la constitució de la calendarietat com a supòsit, i, per tant, és derivat d'aquesta, o si es vol, de la fallida d'aquesta en la seva significació ontològica primordial de mundanització de l'ésser.

Aquest moviment d'una superació de l'associació arcaica entre calendari i món en la seva dissolució en supercicles pot tenir motius molt diferents d'origen en altres contextos històrics molt diferents a l'hindú. Un cas sens dubte important i peculiar en la història de la consciència del temps és el cas de l'escatologia profètica de l'Antic Testament. També els profetes d'Israel empren el recurs retòric de la mesurabilitat hiperbòlica, però mai directament sobre el temps i la seva mesura considerada en abstracte, sinó indirectament, sobre la duració política dels imperis opressors que tenen captiu al poble d'Israel. Per als profetes, la utilització de la mesurabilitat hiperbòlica és un recurs retòric per cantar el poder i la saviesa de Déu per sobre dels poders del món. Per exemple, a *Isaïes*, on la mesurabilitat hiperbòlica s'adapta al nou context teològic monoteïsta, personificant-se:

¿Qui ha mesurat amb la mà / tota l'aigua del món? / ¿Qui ha apamat el cel? / ¿Qui ha fet cabre en una mesura / tota la pols de la terra? / ¿Qui ha pesat amb les balances / les muntanyes i els turons?. / Qui pot abastar l'esperit del Senyor? / ¿Qui podrà suggerir-li bons consells? / ¿De qui necessita parers / per a saber si obra amb encert? / ¿Qui li pot ensenyar el coneixement / o li pot fer veure com ha d'obrar? / ¿Les nacions són per a ell / com una

¹¹⁹ Veg. Thapar, a Ridderbos (ed.), 2003, pàg. 42 i ss.

gota / que s'escorre d'un poal, / valen tant com grans de pols / a la balança. /
Els qui viuen lluny, a les illes, / no pesen més que un tel. / Amb tot el Líban no
en té prou / per a encendre foc, / ni els seus animals li bastarien / per a un
holocaust. / Davant d'ell els pobles no són res, / no compten més / que el
caos o la buidor¹²⁰.

En el context precís de l'escatologia profètica, la mundanitat relativitzada s'entén en clau política: els imperis mundans no són res pel senyor, i per tant la captivitat babilònia del poble d'Israel té data de finalització. És per aquest context específic que la mesurabilitat hiperbòlica de Déu no troba, en la profecia escatològica, cap vinculació amb la temporalitat calendària: la desvinculació entre el calendari i el món no pren la forma d'una crítica immanent per part de la saviesa a la pròpia societat calendàriament constituïda, sinó que pren la forma de la reacció *eskathologica*¹²¹ respecte a una desvinculació política entre calendari i món en una captivitat que ha mostrat la submissió de la constitució mundanocalendària a les modificacions històriques. La captivitat babilònia, com a *factum* històric, juga doncs el paper d'agent principal de la desvinculació entre el món i la forma de l'any¹²². Així, la saviesa ha de proclamar, en la profecia escatològica, una restitució, i no una

¹²⁰ *Is II*, 40, 12-17. És important assenyalar l'absència directa de referències a la temporalitat en la utilització retòrica de la mesurabilitat hiperbòlica per part dels profetes escatològics, a diferència de la mitologia hindú. Les metàfores utilitzades són totes espacials i referides a la saviesa i poder de déu; el temps és expressat sempre emprant els revestiments polítics en els quals es concreta: els imperis i les nacions, amb les seves duracions. Un motiu d'això pot ser el nou context monoteista, clarament diferenciador del marc hindú.

¹²¹ Seguint les recomanacions de V. Collado, utilitzem la grafia catalana escatologia quan ens referim a les composicions literàries que descriuen, més o menys detalladament, com s'establirà l'ordre definitiu al final dels temps. Així, escatologia refereix, en un criteri orientat a designar un gènere, a les unitats literàries, ja siguin pertanyents a l'Antic Testament o apòcrifes, en els quals trobem aquestes doctrines. Utilitzarem la grafia grega *eskathologia* per designar el pensament referent a les qüestions últimes del món, i en un sentit normalment adjectiu, que va més enllà de la seva adscripció a un gènere literari. En aquest sentit, podem dir que l'apocalíptica és *eskathologica*, malgrat presentar trets que la distingeix de les escatologies dels profetes. Veg. Collado, 1972, pàg. 11.

¹²² I no només amb la forma de l'any, sinó amb la diversitat de formes culturals de la tradició. És molt possible que en el cas del poble jueu la desvinculació entre calendari i món fos molt anterior a la captivitat babilònia, atesa la seva tradició de captivitats (Egipte, Assíria), i que els jueus haguessin après molt abans ja d'aquest fet a desconfiar de la vinculació entre calendari i món, desconfiant d'aquesta manera dels fenòmens naturals als quals es vincula la calendarietat (el Sol, la Lluna, etc) com a divinitats. La difícil qüestió de quina relació té aquesta especificitat (la impossibilitat de vincular, pel context polític, calendari i món) amb una possible gènesi del monoteisme no ha de ser discutida aquí. No ens atrevim a sostenir que és l'element

abolició, com en el cas hindú; restitució l'espera de la qual, però, no ha de poder tenir cap base en una calendarietat que s'ha mostrat sotmesa a la història¹²³. La profecia escatològica empra, doncs, la mesurabilitat hiperbòlica per relativitzar l'adversitat de la situació política actual respecte a la immensitat de la saviesa de déu, sense estendre's mai en la qüestió del quan esdevindrà allò profetitzat: els calendaris, en la seva mutabilitat històrica, no poden predir fenòmens que tenen a veure amb l'acció del supramundà sobre els imperis del món. És aquest context històric determinat el que fa que es prefereixi directament el recurs retòric de la destrucció de l'element extern (polític) que ha impedit la constitució de la mundanitat, i no l'extensió de la pròpia calendarietat en supercicles¹²⁴. Aquesta vinculació entre la destitució històrica de la calendarietat i la tendència *eskathologica* restituidora de la concepció jueva del temps es manté també en l'apocalíptica, malgrat el que ens pugui fer

clau, en tant que fixador de la separació entre el déu únic i el món (tesi que seria difícil de sostenir cronològicament), però sí a sostenir que juga un paper en la pronunciació d'aquesta separació i, especialment, en l'orientació *eskathologica* de la profecia: en la vinculació entre calendari i món és precisament en el que no s'està, i és el projectat en la vinguda del Dia del Senyor, tot i que a nivell transmundà.

¹²³ La captivitat va generar canvis importants en la calendarietat tradicional dels jueus. Probablement de l'època de la captivitat prové el canvi que representa passar de comptar els dies de matí a matí (Dt 28, 66-67; 1Sa 30, 12; Is 28, 19), que els israelites compartien amb els egipcis, a comptar els dies de tarda a tarda, com era tradicional en el còmput babiloni (Lev 23, 32; Ex 12,18, textos que, redaccionalment, pertanyen a la darrera redacció del Pentateuc; tanmateix, és important Ne, 13, 19). De Vaux sosté que aquest canvi podria situar-se entre el final de la monarquia i l'època de Nehemies; precisant una mica més, arrisca per l'època del principi de la captivitat (DeVaux, 1992, pàg. 254). Tanmateix, els noms cananeus tradicionals dels mesos van anar sent substituïts progressivament pels noms babilonis, tot i que, per desvincular-se dels rituals pagans als quals s'associava la nomenclatura babilònia, es preferia adoptar la numeració dels mesos per simples xifres ordinals (Goldberg, 2000, pàg. 290). Pel que fa a l'Any, el text decissiu és Ex, 12, 2: "Aquest mes serà per a vosaltres el primer dels mesos de l'any". De Vaux sosté que aquesta especificació respon a una novetat: passem d'un any començat a la tardor, en el mes de Tishri, com es seguia encara dels calendaris de la pasqua de Ex 23, 15 o Dt 16, 1, a la modificació present, que comença l'any a la primavera, en el mes de Nisan (Abib segons l'antiga nomenclatura cananea), com era propi del calendari babiloni (DeVaux, 1992, pàg. 266). Això és també defensat per Avril-La Maisonneuve (2001, pàg. 7). És possible també que la polèmica sobre el canvi de calendari es dirigís, no directament sobre el calendari babiloni, sinó contra el posterior calendari grec, que tenia també estructura lunisolar. Aquesta hipòtesi portaria les polèmiques del calendari a reescriptures dels textos antics de l'època d'Antíoc IV Epifanes, com sembla seguir-se de Dan, 7, 25. Sobre aquesta qüestió, veg. Sacchi, 2004, pàg. 513.

¹²⁴ De fet, si fem abstracció d'aquesta decisiva contextualització política, no hi ha cap element que ens permeti distingir la utilització de la mesurabilitat hiperbòlica en l'escatologia profètica de la seva utilització com a recurs retòric en contextos no escatològics; per exemple, de la seva utilització abundant en els llibres sapiencials en el context diferent i no històric del tema de la saviesa divina. La mesurabilitat hiperbòlica en el context del tema de la saviesa divina en relació amb la saviesa humana és un tema recurrent als sapiencials. Per exemple, l'inici de l'*Eclesiàstic*: "Tota saviesa ve del Senyor / i és amb ell sempre / ¿Qui pot comptar els grans de sorra dels mars, / les gotes de la pluja o els dies de l'eternitat? / ¿Qui pot mesurar l'alçada del cel, / l'amplada de la terra, la profunditat de l'oceà?". (*Sir*, 1, 1-4). També Job utilitza aquest recurs retòric: "Ell (Déu) contempla el món d'un cap a l'altre / i veu tot el que hi ha sota el cel. / Quan fixava el pes del vent / i mesurava el volum de l'aigua, / quan marcava els cicles de les pluges / i el camí de les tempestes, / llavors mirava i sospesava la saviesa: / ell la va fonamentar i va escrutar-la a fons". (Job 28, 24-28).

pensar a primera vista la seva habitual accentuació dels nombres i les datacions. Les datacions apocalíptiques no es basen en la calendarietat i en allò que, des d'aquesta, es pogués observar (els ritmes mundans); a l'inrevés, la calendarietat mundana registra merament les possibilitats de mesura de les datacions apocalíptiques, que troben la seva base en altre nivell del pensament cronomètric: en una nova periodització transmudana del temps basada en la visió profètica. El calendari mundà és tan poc l'índex de l'orientació de sentit de la vida humana en l'apocalíptica com en l'escatologia profètica. Però mentre l'escatologia profètica accepta nítidament i sense reserves l'abandó de l'arcaica vinculació calendarietat-món (de la qual, però, partia) i la substitueix mitjançant la introducció de novetats antropològiques, com per exemple la introducció de la idea de salvació en la història de la humanitat, la idea de llibertat humana, i la conseqüent introducció de la categoria de culpabilitat moral del poble d'Israel, l'apocalíptica reacciona, no abandonant la idea de vinculació entre calendarietat i món, sinó substituint d'aquesta vinculació a la calendarietat històrica (completament inutilitzada i ocupada per una potència estrangera) per aquella nova cronometria transmudana del pla diví que perioditza el món des d'unitats absolutament anticalendàries (el concepte d'eó, per exemple)¹²⁵. Sintetitzant: l'escatologia profètica substitueix la vinculació arcaica originària calendarietat-món, en la qual no s'està per motius històrico-fàctics, per l'*esperança*; l'apocalíptica substitueix l'element calendarietat natural de la vinculació arcaica originària per l'element periodització transmudana, creant una nova vinculació, ara derivada d'aquella primera, entre cronometria transmudana i món; vinculació aquesta que ara ha de ser coneguda. En alguns casos, el profeta apocalíptic

¹²⁵ Contra interpretacions clàssiques que veuen en les perioditzacions apocalíptiques un retorn a esquemes mitologicocosmològics iranians (Von Rad, 1973), expressada en la fórmula reinterpretació cosmològica de la història, Moltmann ha proposat que l'apocalíptica es podria veure a l'inrevés, com una reinterpretació escatològica i històrica del cosmos. Això quedaria palpable en la descosmologització del concepte d'eó (en hebreu, *ôlam*), que es desnaturalitza (a partir d'un possible origen cosmològic en l'astronomia mesopotàmica indicant cicles molt llargs) per passar a indicar perioditzacions basades en la història, més que no pas en la cosmologia. La tesi de Moltmann és interessant perquè assenyalava la vinculació entre calendari i món com el substrat de partida comú a partir del qual s'evoluciona, tot i que de maneres diferents, i evita la interpretació de l'apocalíptica com un moviment de marxa enrere a partir d'una concepció escatològica que difícilment hauria tingut un caràcter tan marcat d'oficialitat com per generar una reacció contrària que no apareix amb caràcter explícit en els textos apocalíptics (veg. Moltmann, 1999, pàg. 177).

creu poder establir equivalències cronomètriques entre la cronometria transmudana i la calendarietat natural; això requereix del coneixement (sovint basat en especulacions numerològiques poc clares), de l'astronomia calendària, per una banda, i de les visions profètiques, per l'altra. Així, el coneixement (element clarament subratllat pel pensament apocalíptic) passa a dissoldre les novetats antropològiques que havia introduït l'escatologia profètica, i en alguns punts fins i tot a negar-les¹²⁶. En els sistemes de pensament de l'apocalíptica més dura, la fusió i confusió entre els nivells de la calendarietat natural, la cronometria transmudana i l'ordre angèlic és tan radical, que la interpretació és força complexa, per no dir, a vegades, impossible. En aquests casos, es torna a reinstaurar un sentit de la temporalitat molt proper al model arcaic de l'associació entre l'any i el món dels rituals d'Any Nou mesopotàmics, tot i que modificant els conceptes (eons, judici final) i amb el rerefons del nou context històric absolutament específic. És un bon exemple la reinterpretació que l'apocalíptica dura fa del tema del pecat: el pecat angèlic és interpretat com una catàstrofe a nivell astral¹²⁷. En aquests moviments, el pecat prové d'un desordre astral, que, mitjançant l'analogia interpretativa amb l'ordre angèlic, ha destruït la sintonia de l'home amb el cosmos. L'home no és culpable del mal, però està sotmès a forces malignes còsmiques (el nivell angèlic, estretament lligat al nivell astral), que només poden controlar-se mitjançant la recta observància de les festes i les purificacions calendàries que constitueixen la recta marxa del món. Així, el trastorn estel·lar que és origen del mal (i que es mou en el mateix pla interpretatiu que el de la caiguda d'algunes jerarquies angèliques) és

¹²⁶ Potser és aquest el moment de senyalar la diferència entre una apocalíptica que podríem senyalar de tova, que suposa la llibertat de l'ésser humà, i per això ha estat inclosa en el Cànon (Daniel) o conservada com a part de la tradició normativa del judaisme posterior (2 Baruc, 4 Esdras), i una apocalíptica dura, que nega la llibertat de l'ésser humà, fent-la dependent de poders angelicosatànics vinculats, al seu torn, a fenòmens còsmics (tradició d'Henoc, Jubileus, alguns llibres de Qumran). Quan més dura és la tradició apocalíptica a la que al·ludim, més clarament s'estableix la vinculació entre la descalendarització i la nova cronometria transmudana del pla de déu sobre els homes, amb el que això implica per la pronunciació de l'*eskeabón*.

¹²⁷ La descripció del pecat angèlic com a catàstrofe astral és manifesta de manera claríssima, per exemple, al *Llibre dels Vigilants* de la tradició d'Henoc: "Continué mi recorrido hasta el caos y vi algo terrible: vi que ni había cielo arriba, ni la tierra estaba asentada, sino que era un lugar desierto, informe y terrible. Allí vi siete estrellas del cielo atadas juntas en aquel lugar, como grandes montes, ardiendo en fuego. Estas son aquellas estrellas que transgredieron la orden del Dios altísimo y fueron atadas aquí hasta que se cumpla la miriada eterna, el número de los días de su culpa"; veg. 1 *Hen* 21, 1-6.

identificat amb la mutació del calendari religiós mundà i del còmput de les pautes de vida que mantenien a l'home en sintonia amb el cosmos. Així, els jueus infidels passen a ser ara aquells que han canviat el seu calendari, quedant d'aquesta manera en mans dels astres errants (que són els àngels violadors) i celebrant les seves festes sota còmputs falsos. D'aquí que el vident apocalíptic habitualment sigui un astrònom, o algú amb coneixement del moviment dels astres, que viu la captivitat com un reflex més del desordre còsmic. Òbviament, l'ordre només podrà ser reinstaurat des del pla diví, després de la gran batalla entre els exèrcits diversos de les jerarquies angèliques¹²⁸.

Aquesta gènesi d'una cronometria no mundana en l'apocalíptica jueva no canònica tindrà una continuïtat amb èxit i comuna a la història del cristianisme i al pensament gnòstic, tot i que en sentits marcadament divergents. Ens estem referint a les successives transformacions i interpretacions, no exemptes d'importància en la història de la consciència del temps, del concepte d'eó. Independentment de les fonts escripturístiques del concepte (fonts interpretades, òbviament, amb caràcter retrospectiu des dels moments

¹²⁸ Un exemple d'aquesta batalla es mostra de manera clara al manuscrit de Qumran de la *Regla de la Guerra*. El fet de la desvinculació entre el calendari i el món, decisiu a l'experiència teològica del judaisme, no és incompatible amb la correcta i fins i tot rígida disciplina pel que fa al seguiment de les perioditzacions rituals, tant diàries como anuals, que són interpretades com a signe de fidelitat. Per entendre aquesta aparent contradicció (la rigidesa de l'aspecte periòdic del ritual malgrat la descalendarització implicada per les transformacions de la cautivitat), és necessari, com en el cas de la Índia, pensar en la multiplicat de nivells en els quals una societat tracta amb el temps: des de la perspectiva projectiva i profètica, aquest món no és el món definitiu, i aquest temps (i les seves perioditzacions) no són per tant tampoc definitives. Però analògicament, la presència humana a la terra ha de ser símbol de la màxima fidelitat possible a l'associació originària (i perduda) entre els ritmes festius rituals i el món. Els contextos històrics restauradors intentaran de seguida, posteriorment a la captivitat, tornar a reforçar algun tipus de vinculació entre la periodització temporal de les accions i la fidelitat a déu, dintre dels nous marges permesos per la situació fàctica puntual. Així, se sumen perspectives diverses sobre el temps que s'estratifiquen i es complementen. En el cas d'aquesta apocalíptica més dura, la periodització transmundana fixa tan sols el retorn a la identitat entre la calendarització correcta, prèvia a la captivitat, i el món, des de la perspectiva d'una resistència nacionalista molt centrada en els aspectes externs del culte. L'apocalíptica canònica projecta la plenitud d'aquesta identitat en una restauració transcendent, senyalada per la periodització transmundana de la visió profètica. El profeta escatològic es limita a assenyalar aquella futura identitat, prescindint totalment de predir-la des de cap periodització, mundana o transmundana. El tan problemàtic inici del tractat sobre la Festa d'Any Nou (*Rosh ha-shanà*) de la Misná no és més que una clara senyal d'aquesta pluralitat de temps constitutiva del judaisme. La Misná és important des d'el punt de vista de la fixació cultural dels usos i costums, i al tractat de la Festa d'Any Nou es senyalen fins a quatre inicis de l'any diferents. Dos d'aquests inicis diferents tenen quelcom a veure amb canvis relacionats amb modificacions adoptades durant la captivitat, que són integrats al calendari jueu. De fet, l'existència mateixa de la festa d'Any Nou de la Misná a l'Antic Testament és discutida per alguns intèrprets (Víd. DeVaux, 1992, pág. 630 y s.). És necessari parlar, doncs, d'una pluralitat de temps en el judaisme, la descripció més completa dels quals podem trobar a la rigurosa investigació de Goldberg (2000).

històrics variables)¹²⁹, el sentit ontològic del concepte d'eo correspon en ambdós casos a una periodització temporal absolutament desvinculada de la cronometria calendària mundana. Guardant aquesta significació formal comuna, les diferències en el sentit ontològic del terme entre el pensament cristià i el gnòstic són abismals. El pensament gnòstic torna a reforçar el sentit d'eo com expressió temporal del concepte de món, però multiplica ara l'existència d'aquests móns-eons (recordant sovint el sistema de la mesurabilitat hiperbòlica) amb l'objectiu de significar l'entramat laberíntic que l'home ha de superar per assolir el déu estrany, ja absolutament aliè a la idea de món. El concepte d'eo pateix, tanmateix, una remitologització, personificant-lo en divinitats i associant-lo sovint a la multiplicitat del nivell daimoniàc¹³⁰. En el cas cristià, la demora de la parousia promou una polèmica d'interpretació retrospectiva sobre la predicació escatològica de Crist (especialment sobre el difícil text del petit apocalipsi de Marc 13) molt complexa que és, en bona part, un motor de pensament en la direcció de perioditzar la història acalendàriament¹³¹. En tots aquests casos, la calendarietat ha estat oblidada ja en la seva significació primordial de mundanització de l'ésser; la calendarietat s'ha mostrat

¹²⁹ Orígenes, per defensar la idea que hi ha diversos móns successius, cita Isaïes: "La vostra descendència i el vostre nom persistiran davant meu com el cel nou i la terra nova que jo crearé" (Is, 66,22). També Qohèlet: "Allò que ha passat tornarà a passar, allò que s'ha fet tornarà a fer-se: no hi ha res de nou sota el sol. Quan d'una cosa diuen: "Mira, això és nou!", segur que ja existia abans, en el temps que ens ha precedit" (Ecl 1, 9-10). El sentit d'aquest darrer testimoni sembla clarament forçat, doncs la seva significació es mou en un àmbit més moral que no pas cosmològic. Orígenes matisa la seva defensa de l'existència de diversos móns successius amb la crítica a la idea que puguin existir móns simultanis, i amb la crítica a la concepció estòica de la successió de móns idèntics (palingenèsia), pel seu caràcter determinista. En el cas del Nou Testament, es pot recórrer a la Segona Carta de Pere: "Afirmant això, ignoren que des d'antic existia el cel i també la terra, sorgida de l'aigua i sostinguda per l'aigua gràcies a la paraula de Déu, i que per això el món d'aleshores va desaparèixer negat en l'aigua del diluvi. Doncs bé, la mateixa paraula té reservats per al foc el cel i la terra d'ara, els guarda per al dia del judici, quan arribarà la perdició de tots els impius" (2Pe, 3, 5-7). També és important la divisió entre l'eo present i l'eo futur a les cartes de Pau (Ga 1, 4; 1Co 1, 20; 1Co 10, 11), i sobretot la importantíssima referència de l'Apocalipsi joànic a la periodització dels mil anys sobre la terra, a Ap, 20-21. La tardança de la parousia és un motor del pensament cristià en direcció a la periodització en eons, direcció que després haurà de preservar d'interpretacions paganes tendents a diluir la passió de Crist en els cicles còsmics (veg. Sant Agustí, *De Civitate Dei*, XII; tanmateix, la crítica de Sant Tomàs d'Aquino a l'existència de diversos eons, a *Summa Theologica*, I, Q10, art. 6).

¹³⁰ Pel paral·lelisme entre el concepte d'eo i el de món, veg. Jonas, 2000 (2^o), pàg. 87 i ss.

¹³¹ Ja sigui en la direcció del milenarisme joànic, en la direcció de l'eclesiologia de la patristica, amb la seva interpretació de la trinitat *ad extra* com la doctrina de les edats (eons) del món, o en la tardana reinterpretació d'aquesta per part de Joaquim de Fiore.

políticament, aritmèticament i existencialment irrisòria per establitzar de manera suficient el món com l'espai del sojorn humà.

Totes aquestes formes de pensament *eskathologic* són formes de fer front a un únic fet: no s'està ja en la unitat originària (en la qual, ens permetem dir, possiblement mai s'ha estat) entre el calendari i el món, amb les seves significacions ontològiques respectives (el calendari com a acció mundanitzadora de l'ésser, i el món com l'"en què" del *Dasein*). A diferència del model hinduista extrapolable a partir del mite d'Indra o la doctrina dels yuga, la disolució d'aquesta unitat en els supercicles no ha estat en el pensament *eskathologic* fruit d'una crítica immanent per part de la saviesa que s'aboca a la infinitud, sino una destitució historicofàctica que ha mostrat aquella unitat com irrealitzable en aquest món (però potser no en qualsevol altre món o periodització, que ara passen a ser projectats). En ambdós casos (model hinduista i model *eskathologic*), el calendari ha fracassat com a possibilitat cosmològica de mundanització de l'ésser. Però el motiu del fracàs ha de ser contemplat a l'hora de veure com la constitució dels supercicles o eons (respectivament) donen respostes diferents en cada cas a enfonsaments diferentment motivats de la mundanitat calendària de l'ésser. La desmundanització hinduista en els supercicles és total, en el sentit que, de manera immanent, la pròpia idea d'una mundanització de l'ésser apareix com absurda en el seu propi exercici efectiu, una vegada l'home s'ha abocat al sublim matemàtic. Només la *phalatrnavairâgya* de la *Bhagavad-Gîtâ*, com acció d'esquena a les conseqüències, que s'identifica amb la via intermèdia d'Indra segons el consell de Bhraspati, obre una via possible a l'ésser-en-el-món de l'home que ha fet l'experiència de la disolució de la calendarietat en els supercicles¹³². En canvi, la desmundanització escatològica no és fruit de l'abocament a la infinitud, sinó de la destitució externa d'una mundanitat que era viscuda

¹³² El concepte heideggerià de la *Gelassenheit* és pensable només a partir de la relació de l'home amb els ens tècnics moderns, i aquesta diferència específica ens sembla suficientment important com per evitar equivalències massa precipitades. Tot i que estructuralment el seu significat, entès com la combinació entre l'obrar i abstenir-se (*Tun und Lassen*) sembli similar, cal recordar que el seu camp d'aplicació no és la mundanitat, sinó la tècnica moderna. Així, la *Gelassenheit* és reacció a la hipermundanització de la tècnica moderna, hipermundanització que se sap, d'alguna manera, victoriosa, i no pas resposta a l'absurd de la idea mateixa de mundanització de l'ésser enfront la infinitud.

(o recordada, o projectada) immanentment com a suficient. És aquesta destitució la que projecta la infinitut, però la projecta ara necessàriament sobre l'esquema de la justícia o de la restitució calendària. No es surt de l'associació primordial entre calendarietat i món de la mateixa manera quan es surt a partir de la comprensió de la buidor de l'estructura que quan es surt a partir del dolor de la seva pèrdua. En ambdós casos, l'associació calendarietat-món és impugnada, però mentre en el primer cas ho és *de iure*, en el segon cas només ho és *de facto*: aquesta calendarietat i aquesta mundanitat han fet fallida, però Déu reinstaurarà l'autèntica calendarietat-mundanitat, que no ha de confondre's, en aquest primer moment del pensament *eskathologic*, amb l'eternitat. Ans al contrari, cap profeta s'atreveix a prometre que en la restitució posterior al Judici desapareixerà la mort¹³³. Isaïes III arriba a afirmar que tothom complirà els seus dies¹³⁴. El que es busca, doncs, és la projecció d'una mundanitat plena en la qual no s'està, o de la qual no s'ha gaudit per causes externes a ella mateixa.

Malgrat les diferències molt importants de contextualització que ofereixen entre si les diferents manifestacions, que en cap cas poden ser oblidades, podem resumir de la següent manera la significació ontològica de la mesurabilitat hiperbòlica general i la constitució d'aquests supercicles: la mesurabilitat hiperbòlica s'introdueix en la història de la temporalitat calendària com una crisi (motivada per molts diferents aspectes) de la vinculació entre la calendarietat i el món; o com la superació de la forma de l'Any en tant que possibilitat d'establir una simetria entre la forma del viure i la forma del món. La crisi d'aquesta vinculació fa aparèixer moviments crítics amb les realitats constituïdes que es volen superar com a tals. Però en cap cas, aquest desig de superació de la vinculació entre el món i l'any prové d'una victòria d'aquesta vinculació en el seu compliment (aritmètic, polític, existencial, teològic), sinó del seu fracàs com a projecte de vida humana¹³⁵.

¹³³ Veg. Weber, 1998, pàg. 348.

¹³⁴ Is III, 65, 20: "Ja no hi haurà nadons / que visquin pocs dies, / ni adults que no arribin / a una llarga vellesa. / Morirà jove qui morí a cent anys, / i tindran per maleït / el qui no arribi".

¹³⁵ A diferència del que serà l'intent de superació modern de la vinculació primordial calendari-món, que es portarà a terme, mitjançant el viatge i el desplaçament, a partir del rebuig al resultat de la seva realització.

PART 2ª: L'HEURE-SE-LES AMB EL TEMPS EN EL RELLOTGE

(9) L'heure-se-les amb el temps en el rellotge: qüestions preliminars

Entenem per rellotge la màquina dotada de moviment uniforme que serveix per mesurar el temps o dividir el dia en hores, minuts i segons. Aquesta era la definició que donàvem de rellotge al paràgraf [1] de la nostra investigació. Una anàlisi d'aquesta definició provisional ens porta de seguida a dos dificultats no precisament petites. La primera és la definició prèvia de màquina, que aquí designa el gènere de coses a les quals pertany el rellotge. La segona és la disjunció que se'ns presenta a la segona part de la definició, quan se'ns precisa el que el rellotge fa: disjunció entre un mesurar el temps en general i un més concret dividir el dia en hores, minuts i segons. ¿És la segona part una especificació o aclariment del que sigui mesurar el temps, o és una disjunció que presenta possibilitats diferents pel que fa al rellotge?

És evident que les dues qüestions que se'ns presenten en iniciar la nostra anàlisi de la definició provisional del rellotge (la de la definició prèvia de màquina i la del sentit de la disjunció) estan íntimament connectades. Només precisant la definició de màquina, i precisant si aquesta classificació escau al que sigui un rellotge, podrem arribar a saber si la relació del rellotge amb la mesura del temps es limita a assenyalar les hores, minuts i segons com a unitats artificials o s'estén a una mesura general del temps, aproximant-se d'alguna manera a la temporalitat calendària. La qüestió és, des de la nostra perspectiva genètica, de la màxima importància, perquè es refereix a la qüestió de si podem parlar d'una ruptura pronunciada entre el calendari i el rellotge o es pot parlar, per altra banda, d'una continuïtat

de models en un desplegament. Múltiples problemes es manifesten en aquesta direcció: escau de l'arcaic rellotge solar la definició de màquina? ¿I de les clepsidres, o dels rellotges de sorra? Aporta el rellotge mecànic, que no apareixerà com a tal a Europa fins al segle XIII, una essència nova de la temporalitat cronomètrica, o s'ha d'entendre com la culminació d'un desplegament progressiu de models anteriors?

La primera descripció tècnica d'importància que tenim dels rellotges la trobem al llibre IX del *De Architectura* de Vitruvi. És important assenyalar que Vitruvi no considera el rellotge pròpiament com una màquina: no tracta dels rellotges al llibre X, que és el llibre dedicat a l'anàlisi de les màquines, sinó al llibre IX, que és el llibre dedicat pròpiament a temes cosmològics. Tanmateix, la definició de màquina amb la qual Vitruvi obre el llibre X, exclou categorialment als rellotges: el llibre X defineix la màquina com un "conjunt de peces de fusta que permet moure grans pesos"¹³⁶, considerant, doncs, la màquina en el context restringit de la mecànica. Aquesta restricció de la màquina a la mecànica es corrobora quan Vitruvi indica la utilitat pràctica de la màquina, ja que sense la seva ajuda, "tot el que exigeixi un esforç esdevindrà molt difícil"¹³⁷. El rellotge, per altra banda, no recerca disminuir esforços en un món ja constituït, sinó constituir el món de manera que sigui possible "recollir els fruits madurs"¹³⁸. La relació entre la cosmologia (a la qual pertany originàriament el rellotge) i la mecànica (a la qual pertany la regió de les màquines) es produeix mitjançant una cèlebre metàfora, que tindrà posteriorment molta fortuna a l'edat mitjana, i jugarà un paper important en l'elaboració del primer rellotge que sí passarà a ser considerat una màquina, com és el rellotge mecànic:

¹³⁶ Vitruvi, *De Architectura*, X, 1. La distinció la traça Vitruvi entre les màquines i els òrgans, i es basa simplement en la quantitat d'operaris que necessita l'ens pel seu funcionament. Vitruvi és bastant poc rigorós en les seves distincions internes a la regió dels ens tècnics, com es mostra en el fet de que al llibre X, dedicat a les màquines i els òrgans, parli gairebé de manera indistinta de la politja, el vestit o el rellotge, reconeixent una gran unitat a la regió dels ens tècnics.

¹³⁷ *Ibid.*

¹³⁸ *Ibid.*

“La mecànica en el seu conjunt s’ha generat a partir de la pròpia natura, sota la guia i la direcció de la rotació còsmica. Així, si considerem i observem el constant moviment del Sol, la Lluna i els cinc planetes¹³⁹, comprendrem que si no recorreguessin les seves òrbites de manera mecànica, seria impossible recollir fruits madurs. Com que els nostres avantpassats van entendre que les coses eren així, es van fixar en el model de la natura, i imitant-la (induïts per aquest paradigma diví) van desenvolupar i portar a terme invencions que fessin la vida més còmoda. Prepararen i pensaren algunes troballes que van resultar molt pràctiques, ja mitjançant màquines amb les seves rotacions, ja mitjançant instruments manuals”¹⁴⁰.

El moviment de les màquines té com analogia base el moviment del cosmos, la regularitat del qual possibilita l’orientació humana en la terra pel que fa a qüestions tan decisives com l’alimentació (agricultura). Aquesta metàfora serà decisiva en la tardana constitució del rellotge com a màquina al segle XIII, com veurem més endavant. Però inicialment, el rellotge no està del cantó de les màquines en aquesta analogia, com hem vist en el cas de Vitruvi, sinó que està del cantó de la cosmologia com a discurs humà referent a l’ordre del món i com acció dirigida a la constitució definitiva del sojorn humà en aquest¹⁴¹. Hi ha, per tant, dues gènesis a ser detallades en la nostra investigació. En primer lloc, hem de veure la gènesi del concepte de rellotge en el pla de la cosmologia, i la relació íntima que aquest concepte guardarà amb la calendarietat, la descripció fenomenològica de la qual ha estat traçada en la primera part. En segon lloc, haurem de veure com la cronometria cosmològica s’incorpora progressivament a la regió dels ens tècnics corresponent a la

¹³⁹ Els cinc planetes són Mercuri, Venus, Mart, Júpiter i Saturn, com Vitruvi ha explicat anteriorment a IX, 1, 5.

¹⁴⁰ *Ibid.*

¹⁴¹ Per la història de la metàfora de l’Univers com a rellotge, veg. Blumenberg, 1998, pàg. 91 i ss.

màquina; en quin context i per quines raons ho fa. Aquest pla de treball serà realitzat en els següents paràgrafs.

(10) Fixació formal del concepte del rellotge solar.

La forma més antiga i originària de rellotge coneguda és el rellotge solar (gnòmon). Un gnòmon és una estaca o bastó clavat sobre el sòl que projecta una ombra determinada segons l'hora del dia en la qual ens trobem. Tot al llarg de l'ombra, s'han d'haver senyalat una sèrie de marques numerades. El nombre de marques, i també la distància entre aquestes, és completament arbitrària. Suposem que la sèrie de marques numerades és de vint. Suposem que quan l'ombra assenjala el número dotze, observo que passa cavalcant un amic. El fet l'ombra senjala el número dotze i un amic passa cavalcant són instants, intentant fixar amb aquesta terminologia el moment concret en el qual hom pren consciència d'aquests. "El meu amic passa cavalcant quan l'ombra senjala el número dotze" seria un esdeveniment, que és així el que ubica un instant respecte a un altre. L'esdeveniment és així la comprensió de la simultaneïtat de dos instants. Imaginem ara que quan l'ombra senjala el número catorze, veig que l'amic torna a passar cavalcant en direcció contrària. Ara tinc l'event "El meu amic passa cavalcant quan l'ombra assenjala el número catorze". La separació entre l'esdeveniment "L'amic passa cavalcant quan l'ombra assenjala el número dotze" i l'esdeveniment "L'amic passa cavalcant en direcció contrària quan l'ombra assenjala el número catorze" és l'època de referència. Puc així establir l'època de referència entre l'esdeveniment 1 i l'esdeveniment 2 com una època de referència de dos mesures de distància (dues hores, si anomenessim a aquesta mesura *hora*). Així, tenim tres conceptes formals associats a la temporalitat cronomètrica: *instant*,

esdeveniment, i *època de referència*. Un instant és un fet que crida l'atenció, un fet rellevant. Un esdeveniment és l'associació de dos instants localment simultanis. La separació temporal entre dos esdeveniments és el que anomenem època de referència. Aquesta descripció purament formal i deshistoritzada dels elements mínims de la temporalitat cronomètrica i de les relacions que s'estableixen entre aquests és en l'essencial perfectament correcta¹⁴². Que la descripció és purament formal queda a la vista en el fet de que la utilització del gnòmon en l'explicació és perfectament prescindible: tal i com l'hem descrit fins ara, l'exemple es podria fer sobre un rellotge de butxaca, canviant les marques sobre la sorra i el bastó per l'esfera i la maneta, i ubicant aquests respecte als instants, esdeveniments i èpoques de referència corresponents en cada cas. També es podria fer el mateix respecte a una clepsidra, un rellotge igni, un rellotge de sorra, etc., independentment de la constitució material en la qual en cada cas es concreti el cas particular en el qual prenen cos aquests conceptes formals. Però aquesta descripció purament formal i deshistoritzada és clarament insuficient si el que pretenem és aclarir la gènesi d'aquesta temporalitat a partir de la seva no existència prèvia. Si ens interroguem per la gènesi fenomenològica d'aquesta temporalitat a partir de la seva no existència prèvia, és obvi que pren de seguida importància el món circumdant, amb l'heure-se-les respectiu d'homes concrets, i les circumstàncies materials a partir de les quals es genera aquella estructura de conceptes formals. En aquest cas, és decisiu considerar en cada cas que el senyalador sigui una ombra, el corrent de l'aigua, una espelma que es consumeix o un mecanisme d'escapament de vareta amb foliot; i és decisiu ontològicament. La força de la significació de la constitució inicial primordial es conserva, esmorteïda o fins i tot oblidada, si es vol, en la significació de les estructures formals que configuren les nostres conceptualitzacions formals actuals. L'única manera de recuperar aquella significació esmorteïda és tenint en compte el món

¹⁴² Una descripció com aquesta del que és mesurar el temps mitjançant el gnòmon la trobem, per exemple, a J. T. Fraser, 1.982, pàg. 17. Heidegger intenta una interpretació similar a aquesta entre els paràgrafs [79] – [81] de *SWZ*, però pel moment actual de la nostra investigació preferim atènyer-nos a l'esquema de Fraser, més "formal". La discussió amb la interpretació de Heidegger de la mesura, al darrer capítol.

circumdatant en el qual va tenir origen l'estructura conceptual formal actual. No hi ha contradicció entre fenomenologia directa (o hermenèutica de la facticitat) i meditació històrica, i no ens cansarem de reiterar-ho; no hi ha contradicció entre dur a terme una fenomenologia de la temporalitat cronomètrica deshistoritzada i dur a terme una fenomenologia genètica de la constitució de sentit d'aquella temporalitat que tingui en compte la variació referent a l'element de la transformació del món circumdatant. La complementació entre ambdues vies hauria de ser el projecte fenomenològic essencial: la incorporació de la història a la fenomenologia, però també, i sobretot, de la fenomenologia a la història. Això és el que pretenem en el nostre projecte, a l'espera que un nou horitzó de sentit se'ns faci manifest¹⁴³.

Ara bé, és evident que, si per una banda, la descripció d'aquests conceptes formals és absolutament insuficient a l'hora de dur a terme una investigació sobre la gènesi de la temporalitat cronomètrica, per l'altra, no tenim altre punt d'inici, si no volem fer altra cosa que mera història, que partir de la nostra comprensió actual d'aquests conceptes formals. Que això no és una mala circularitat va estar exposat en els nostres preliminars metodològics. Només a partir de la nostra vaga comprensió dels conceptes formals d'instant, esdevenimet i època de referència podem reconstruir en zig-zag la gènesi de la temporalitat cronomètrica a partir de l'anàlisi del món circumdatant en el qual té origen. Aquesta investigació rebrà el nom de protognomònica, en el benentès de que la primera forma en la qual la temporalitat cronomètrica sembla concretar-se en un ens determinat és el rellotge solar. A partir d'aquesta metodologia, la nostra anàlisi ha d'intentar anar efectivament més enllà del que la simple descripció formal del rellotge solar ens ha mostrat al principi d'aquest paràgraf, tot recercant la significació ontològica d'aquesta constitució de sentit. A aquest respecte dediquem els següents paràgrafs.

¹⁴³ Per l'ampliació d'aquestes consideracions, veg. les "*Precisions metodològiques*", al paràgraf (2) de la primera part.

(11) La protognomònica com a gènesi de la temporalitat cronomètrica

El primer concepte formal de la temporalitat cronomètrica és el concepte d'instant. Fraser el defineix com un esdeveniment que crida l'atenció o com una percepció separada del fons irrelevant de la resta de percepcions¹⁴⁴. Fixat d'aquesta manera, el concepte d'instant roman en la més absoluta indeterminació. Qualsevol esdeveniment pot en qualsevol moment convertir-se en instant, ja sigui per: (a) la irrupció d'aquest esdeveniment en una seqüència en la qual no era prèviament present, ja sigui per (b) la fixació de l'atenció en aquest esdeveniment des del seu previ mantenir-se constant. En el primer cas, un esdeveniment trenca la quotidianitat com a indiferent immediatesa (*Zunächst*) i regularitat (*Zumeist*) ja constituïda¹⁴⁵; en el segon cas, la quotidianitat es trenca a si mateixa en la seva manifestació des d'un mode d'existir determinat i irregular¹⁴⁶. No es constitueix de la mateixa manera com instant un fenomen que irromp en una seqüència d'esdeveniments quotidianament constituïda que un fenomen concret que, formant part d'aquesta mateixa seqüència, passa a fer-se rellevant per una observació puntual sobre aquest. La temptació immediata enfront a aquesta distinció consisteix en tendir a classificar entre una naturalesa objectiva o subjectiva de l'instant, segons aquest es fundi en una o altra manera de constituir-se com a tal: el llenguatge mateix que emprem sembla acompanyar-nos a això (irrupció d'un fet; fixació de l'atenció en aquest). Però aquesta manera de conceptualitzar ens portaria a la qüestió, pròpia de la teoria del coneixement, de l'activitat-passivitat del

¹⁴⁴ Veg. Fraser, 1982, pàg. 17.

¹⁴⁵ Amb aquest dos termes caracteritza Heidegger la quotidianitat de terme mig (*durchschnittliche Alltäglichkeit*) com a únic principi possible de l'anàlisi del *Dasein* al paràgraf [9] de *Sein und Zeit* (pàg. 43, 1993).

¹⁴⁶ *Ibid.* És coneguda la lectura que Heidegger en fa d'aquesta distinció: la primera correspon a l'expressió pura de la facticitat del *Dasein*; la segona, a la *theoria* com a mode d'existir. La gènesi de la segona a partir de la primera es troba ja esbossada al curs de 1923 *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, pars. [24] i [25]. No tenim, en l'ordre de les nostres investigacions actuals, cap raó per la qual adscriure tot el que Heidegger fa dir a aquesta distinció.

subjecte en la constitució de l'instant, que no és la qüestió que vol ser aquí explorada¹⁴⁷. Des de l'òrbita de problemes que ens ocupa, és molt més decisiu senyalar que l'instant té sempre com a punt de referència, en qualsevol de les dues maneres possibles d'esdevenir instant, una quotidianitat ja constituïda respecte a la qual és instant: una mínima mundanització de l'ésser ha d'haver estat duta a terme; un mínim sojorn ha d'haver estat constituït, per tal de que l'instant tingui l'altre de si que el possibilita com a tal.

Nosaltres restringim ara les nostres anàlisis a una investigació sobre la constitució dels instants la simultaneïtat dels quals constitueix l'esdeveniment com a base de la temporalitat cronomètrica. Dels instants que constitueixen l'esdeveniment fundador de la temporalitat cronomètrica, hom pren, com vam descriure en l'anàlisi del model de Fraser, la forma d'una variable indeterminada, i l'altra la forma d'una constant. L'adopció de constants naturals (o activitats socials) per la fixació d'instants variables és però molt anterior a l'aparició del gnòmon com a ens tècnic. Aquesta anterioritat de formes molt diverses ens situa en el terreny en el qual devem trobar la gènesi del gnòmon com a constant força més sofisticada i com a culminació del procés de concretització del gnòmon com a ens tècnic, emprant la terminologia de Simondon¹⁴⁸. Evans-Pritchard, en el seu estudi clàssic sobre els Nuer, ens mostra una bona quantitat d'exemples de simultaneïtats entre instants variables i constants no basades en el model gnomònic. Els Nuer diuen "Tornaré a l'hora d'esmunyir", o "sortiré quan tornin les cries", com a proposicions d'ubicació temporal del que Evans-Pritchard ha arribat a denominar rellotge-bestiar, perquè el sistema de referència són les tasques del pastoreig. En aquest cas, la regularitat en

¹⁴⁷ Merleau-Ponty ja va mostrar les insuficiències d'aquesta distinció entre teories empiristes (centrades en les condicions físiques de l'objecte com a font de les sensacions que fixen l'atenció) i intel·lectualistes (centrades en les estructures *a priori* de l'enteniment per fixar l'atenció) de l'atenció en el marc de la teoria del coneixement; tanmateix, cal afegir que la distinció que nosaltres establím entre les dues maneres de constituir-se en instant no pertany pròpiament a la disciplina de la teoria del coneixement i a la qüestió de la constitució subjectiva-objectiva de l'instant, sinó que pretén constituir-se en tot moment dintre del vocabulari intrínsec a la temporalitat i a com aquesta és viscuda. Volem restringir-nos a un àmbit purament descriptiu en la vivència de la temporalitat.

¹⁴⁸ Una bona presentació d'una teoria gestàltica sobre l'origen dels objectes tècnics es pot trobar a l'important llibre de Simondon, 1989, pàg. 162 i ss. *Ibid.*, pàg. 19 i ss.

l'efectuació d'una tasca serveix d'instant constant per fixar un instant variable¹⁴⁹. Podríem interrogar-nos sobre com es fixa, al seu torn, el sistema de les tasques de pasturatge, que fa de referència dels variables. Per això, els Nuer tenen altres sistemes: la senyalització del lloc que ocuparà el Sol quan l'esdeveniment a realitzar es produeixi: "Vindré quan el Sol estigui per allà"; o, convertida a forma de passat, "vaig fer-ho quan el Sol estava per allà"¹⁵⁰. A Melanèsia, els matisos de la caiguda de la nit són observats amb una precisió fins i tot de minuts en les tècniques dels melanesis per ubicar-se en el temps: quan està començant a fer-se de nit, es diu "el blau fosc s'enganxa a les tiges de l'herba"; però uns minuts més tard es diria ja: "Les pestanyes dels ratolins de camp comencen a moure's (comencen a sortir dels forats)"¹⁵¹. Per els nandi d'Àfrica, "Els bous han sortit a pasturar" es pot traduir a la nostra cronometria com que són aproximadament les 5 hores 30 minuts; "S'han deixat anar als cadells", que són les 6 hores. El mateix sistema de referència (la regularitat de les pròpies activitats que s'emprenen) s'emptra sovint per calcular duracions, o èpoques de referència: a Madagascar, una cocció d'arròs designa mitja hora, o es diu que "L'home estarà mort en menys temps del que es necessita perquè el blat de moro quedi ben cuit"¹⁵². Totes aquestes indicacions, acompanyades d'una pobresa lèxica i d'ús de les paraules que designen el temps com a tal¹⁵³, ens parlen d'una dificultat en la concepció arcaica per separar el temps dels esdeveniments que en ell ocorren.

En tots aquests casos descrits, tenim coneixement del sistema regular del qual s'extreuen els instants constants (rellotge-bestiar, posició del sol, matisos d'il·luminació, cocció d'arròs). Pel que respecta a l'instant variable, sembla que podem dir poc, donada la

¹⁴⁹ No són decisives en aquest moment distincions com aquelles que assenyalarien que, en els exemples tractats, l'instant variable (tornaré o sortiré) expressi accions en primera persona, i no siguin, com en la descripció del model formal de Fraser, simples descripcions d'estats de coses (un amic passa cavalcant). Òbviament, la constitució de la cronometria és posterior a la constitució del temps verbal (en el cas de les expressions emprades, temps de futur), i la dona per feta. Aquí no intentem dur a terme la tasca d'una fenomenologia de la consciència interna del temps, tasca molt més àrdua (veg. Husserliana, X), sinó una fenomenologia mundana de la cronometria.

¹⁵⁰ Evans-Pritchard, *Los Nuer*, pàgs. 118-119, Anagrama, 1992

¹⁵¹ Als tròpics, la nit cau en menys de mitja hora. Veg. Leenhardt, 1997, pàg. 88.

¹⁵² Attali, 2001, pàg. 19.

¹⁵³ Veg. Leenhardt, 1997; Fränkel, 2001.

seva necessària indeterminació formal inicial (de bon principi, i formalment, qualsevol instant pot simultanejar amb l' instant constant). Aquesta diferència ens impulsa, en el marc de la nostra investigació actual, a posar un èmfasi metodològic en l' anàlisi dels instants constants: és en l' anàlisi d' aquests sistemes on podríem donar resposta a la qüestió de per què, entre aquesta diversitat inicial de formes, va acabar sent el gnòmon aquella en la qual s' encarna l' ens tècnic la significació ontològica del qual consistiria en un haver-se-les cronomètric específic amb el món. I no obstant això, podem avançar ja que segurament aquesta lògica metodològica, que ens portaria a centrar-nos en l' anàlisi dels sistemes proporcionadors de la constància, sigui insuficient per respondre a la qüestió del privilegi del gnòmon com a ens tècnic que capitalitzarà el pensament cronomètric. La resposta més senzilla i més ràpida és també en aquest moment la més enganyosa: l' exactitud. En primer lloc, perquè l' exactitud no és mai, en el context de la relació amb el temps de l' home arcaic, un element a tenir en consideració; no almenys en el sentit modern d' aquesta expressió. Només des d' aquesta perspectiva es pot entendre que la regularitat d' una activitat dinàmica pugui, en la seva mobilitat, servir de sistema de referència a un altre instant variable (rellotge-bestiar)¹⁵⁴. I en segon lloc, perquè l' exactitud que es derivaria suposadament del caràcter "objectual" del gnòmon respecte als sistemes dinàmics de referència, força menys determinats, es trobaria també en altres sistemes posteriors amb un caràcter objectual fins i tot més estable i autònom que el del gnòmon: clepsidres, rellotges ignis, de sorra, etc., independents de les condicions climàtiques i que permeten també la mesura de les hores nocturnes¹⁵⁵. L' única manera de determinar perquè la temporalitat cronomètrica troba la

¹⁵⁴ El fet de que activitats (processos) puguin fer de sistema de referència a la fixació d' instants variables, tenint en compte que a la seva vegada aquestes activitats necessiten a la seva vegada d' un sistema de referència de primer ordre a vegades absent en la composició dels events protocronomètrics, és una prova clara de la manca d' importància de la idea d' exactitud, almenys en el sentit modern d' aquesta paraula.

¹⁵⁵ Sovint s' ha establert una distinció entre models còsmics i models tel·lúrics de rellotge (Jünger, 1998, pàg. 67). La distinció pot ser útil en un terreny estrictament taxonòmic, però des d' una fenomenologia genètica de la temporalitat cronomètrica, no fa més que entorpir la investigació. El pensament cronomètric no fa altra cosa que, precisament, violar sistemàticament l' ontologia regional de la natura entre el cels, la terra, les aigües, buscant precisament els vincles regulars entre ells. El gnòmon és celeste i tel·lúric alhora, i les clepsidres sovint es combinen amb el gnòmon per constituir rellotges compostos (veg. Carcopino, 2001, pàg. 191 i ss.)

seva gènesi primordial en la concreció de la protognomònica consistirà en invertir aquella tendència metodològica habitual a fixar-nos en els sistemes proporcionadors de la constància, i interrogar-nos per quin tipus d'instant variable s'ajusta, pel seu contingut material, a l'especificitat material del gnòmon. Això és, interrogar-nos sobre quin tipus d'instants variables permet específicament la fixació el sistema gnomònic respecte a d'altres sistemes proporcionadors de la constància. No cal pensar massa per observar que els instants variables respecte als quals el sistema gnomònic té privilegi respecte a tots els altres sistemes proporcionadors de constància són aquells que tenen a veure amb l'observació del cel, és a dir, amb la calendarietat. Això vincula molt estretament la significació ontològica de la gnomònica amb la significació ontològica de la calendarietat: el gnòmon permet la mesura de les hores terrestres en vistes a mesurar aspectes com la duració desigual de les hores durant les estacions al llarg de l'any; i permetrà, des d'aquestes possibilitats de mesura, la fixació dels punts d'ancoratge del cicle anual (equinocci de primavera, etc)¹⁵⁶. L'exactitud possibilitada específicament pel sistema gnomònic respecte a altres sistemes proporcionadors de constància és exactitud en vistes a la constitució de l'any com a projecte de mundanització de l'ésser, significació ontològica compartida, a aquest respecte, a la significació de la calendarietat. D'aquesta manera, se'ns determina una diferència clara entre una exactitud la significació de la qual té a veure directament amb la constitució de la pròpia mundanitat, com a possibilitat de sojorn humà en l'ésser, i vinculada estretament al projecte de la calendarietat, i una altra exactitud, moderna, que partiria d'un món ja constituït els esdeveniments del qual es volen precisar de manera exhaustiva¹⁵⁷. Pel que fa a aquest segon tipus d'exactitud, el seu origen roman encara per determinar, i és, en aquest

¹⁵⁶ Veg. 1ª Part, par. [6], pàg. 39.

¹⁵⁷ D'aquesta manera podem matisar aquella afirmació repetidíssima que l'home arcaic no està interessat per l'exactitud; no ho està, efectivament, pel que fa a la constitució dels esdeveniments necessaris pel seu heurística quotidiana amb els afers de la mundanitat constituïda (per això s'explica l'utilització de sistemes de referència dinàmics de caràcter no objectual, com seria el cas del rellotge-bestiar, necessitats d'un sistema de referència de primer ordre per ser exhaustius), però l'exactitud referent a la delimitació de l'any no només existeix en el món arcaic, sinó que en alguns casos, com a Mesopotàmia, pot assolir dimensions tràgiques: si el paral·lisme entre el món i l'any és ontològic, la determinació de les dades esdevé qüestió de vida o mort. Veg. par. [8], pàg. 47 i ss. de la primera part.

moment de la nostra investigació, aliè a les problemàtiques a les quals ara ens enfrontem. Molta més importància té que ens fixem en l'origen de la comprensió de la relació que estableix el gnòmon entre allò que succeeix al cel i allò que succeeix a la terra, perquè l'origen d'aquesta comprensió roman molt lluny de ser obvi i no problemàtic. La sincronització entre el moviment del sol, allà dalt dels cels i inabastable, i el terra que els nostres peus trepitgen, es dona mitjançant l'ombra. Aquest ens, que possibilita la connexió entre un sistema de referència terrestre i els desplaçaments celestes de la calendarietat, roman molt lluny, en la seva comprensió originària, de ser un ens buit de qualsevol significació ontològica determinada i de servir asèpticament a les necessitats cronomètriques humanes: l'ombra que es recollirà com marcador del sistema de referència gnomònic no és, en primera instància, un ens a la mà (*Zubanden*) amb el qual l'home arcaic guardi una relació quotidiana. Els relats més antics que conservem de la relació de l'home amb les ombres ens parlen d'una relació inicial molt més traumàtica dels homes amb aquests ens. Si recordem les nostres anàlisis sobre la protocalendarietat, en aquell moment ja va ser dit que les ombres eren allò que de la significació ontològica de la nit es conservava en el dia¹⁵⁸. La conservació d'elements del dia en la nit (la lluna plena) i viceversa havia constituït el tema principal de la intramundanització de l'oscil·lació del cicle horitzontal claror-fosc com primer moviment cap a una mundanització de l'ésser. Ja va ser explicat el procés mitjançant el qual l'aparició de la lluna plena com a cicle intratemporal a l'oscil·lació primordial dia-nit permetia un hebre-se-les respecte a la Nit de l'"hi ha" com un fenomen intramundà¹⁵⁹. Ens falta ara resoldre com les ombres, com a rastres diürns d'aquella significació ontològica nocturna, poden ser intramundanitzades mitjançant la seva interpretació cronometricogeomètrica, que, com veurem, roman molt lluny de ser la més originària.

¹⁵⁸ Allò que del dia es conservava en la nit era la lluna plena, perquè aquesta implica algun tipus d'habitabilitat precària en el context majoritari de l'"hi ha" nocturn. Veg. pàg. 30 de la primera part.

¹⁵⁹ *Ibid.*

Que la interpretació primordial de les ombres no és la interpretació cronometricogeomètrica pot ser demostrat des de bastants punts de vista. Fins als sis anys, un nen acostuma a explicar l'ombra com una emanació de la nit. El testimoni d'un nen en les entrevistes amb Piaget és summament revelador: si de dia els objectes fan llum només d'un costat, és perquè a l'altre costat és de nit. Si se l'interroga sobre el que succeeix de nit, el nen respon que, de nit, els objectes fan ombra cap als dos costats. L'ombra és vista com un rastre de nit que és subjacent en el dia¹⁶⁰. Això procedeix d'una interpretació summament regional de les ombres, regió respecte a la qual, simultàniament, es pot pensar en termes de causalitat física respecte el món diürn constituït: un grup de nens, tot investigant i jugant, pot intentar en un moment determinat soterrar vanament la seva ombra projectada sobre el sòl llançant-li sorra, per fer-la desaparèixer¹⁶¹. Des d'un punt de vista antropològic, aquests dos trets (regionalització de les ombres i extensió de la causalitat física interregional) es presenta també en els clàssics casos recollits i descrits per Frazer: a l'illa de Wetar (Indonèsia) es creia que un bruixot podia fer emmalaltir a una persona ferint la seva ombra amb una llança. A les illes Banks, on algunes pedres de forma extraordinàriament allargada reben el nom d'esperits devoradors, no està permès que l'ombra d'una persona es creuï amb l'ombra d'aquestes pedres, perquè en aquest cas l'esperit robaria la seva ànima i la persona moriria. No només els homes estan subjectes a aquestes regles: als turons calcaris de Perak (Malàsia) existia la creença que uns cargols molt freqüents per aquelles terres eren els responsables de xuclar la sang del bestiar per mitjà de la seva ombra: d'aquesta manera deien que els animals s'aprimaven fins a morir inexplicablement. Evidentment, aquesta interpretació de l'ombra tindrà conseqüències també en la interpretació del seu creixement-decreixement temporal: a Amboina i Uliase, dos illes properes al equador, on al migdia pràcticament no pot observar-se cap ombra,

¹⁶⁰ Veg. Casati, 2001, pàg. 40 i ss.

¹⁶¹ *Ibid.*, pàg. 44.

existeix la regla de no sortir de casa a aquesta hora, perquè creuen que si un home sortís a l'exterior, podria perdre l'ombra de la seva ànima¹⁶².

Evidentment, l'ombra descrita en aquests casos roman molt lluny de l'ombra que, en algun moment, podrà arribar a ser utilitzada cronomètricament o compresa geomètricament. Però mentre no comprenem adequadament la conversió d'aquesta ombra terrible en la comprensió cronometricogeomètrica de l'ombra, la protognomònica romandrà coixa. Ens cal, a aquest respecte, una fenomenologia de l'ombra capaç de donar raó d'aquesta conversió, i capaç de constituir-se, per tant, en fonament de la protognomònica. A això es dediquen les següents investigacions.

(12) La fenomenologia de l'ombra com a fonament de la protognomònica

¿Què és l'ombra? És l'ombra pròpiament una cosa, o un objecte, o és tan sols l'absència o insuficiència d'un altre ens? Aquestes preguntes ens situen en l'òrbita de problemes de l'ontologia de l'ombra. Les preguntes que suscita l'ontologia de l'ombra no són, malgrat les seves aparences, gens fàcils de tractar, i menys encara de respondre. Des del punt de vista de la ciència moderna, la definició d'ombra presenta dos vessants, que són els dos vessants en els quals es constitueix la teoria del coneixement que la sustenta: (a) l'ombra es defineix en primer lloc com “una deficiència local i relativa de la quantitat de llum que xoca amb una superfície”; i, en segon lloc (b), l'ombra és al mateix temps, “una variació local, relativa, de la quantitat de llum reflectida des d'una superfície a l'ull”¹⁶³. Aquest doble vessant en la definició científica de l'ombra recorda la clàssica divisió de la teoria del coneixement moderna entre subjecte (psicologia de la percepció) i objecte (física

¹⁶² Aquests casos, a Frazer, 2001, pàg. 230 i ss.

¹⁶³ Baxandall, 1997, pàg. 18.

matemàtica). Però des d'aquesta perspectiva, la definició d'ombra homogènita en un paradigma quantitatiu tota una sèrie de distincions que una fenomenologia de l'ombra podria descriure, distincions que, per la nostra investigació, podrien tenir el seu interès. Curiosament, les bases d'una fenomenologia de l'ombra no estan posades històricament per la psicologia, ni per la física, sinó per l'estètica. És en els quaderns de notes dels pintors del segle XVI on trobem les primeres reflexions importants en la direcció d'una possible fenomenologia de l'ombra. Aquest interès dels pintors del segle XVI per l'ombra provenia,

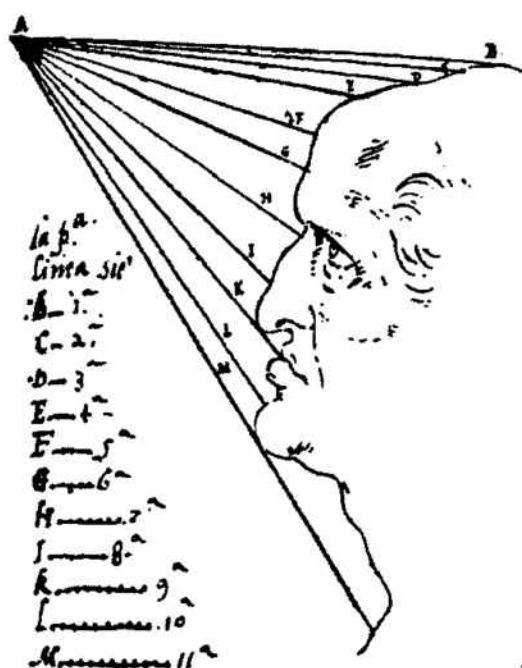


Fig. 3. Rostre il·luminat, de Leonardo

de ben segur, de la sèrie de dificultats tècniques a les quals la nova visió de l'art pictòric s'enfrontava, especialment al paper que l'ombra jugava en la constitució de la perspectiva. Cap al 1490 escriu Leonardo l'esbós d'un llibre en el qual s'hauria de desenvolupar de manera unitària una teoria sobre l'ombra. No és clar si el llibre no es va arribar a escriure mai o si es va perdre; el cert és que només disposem d'un índex en el qual es dividia la tasca d'una teoria de

l'ombra en sis llibres diferents, i en el qual

es resumia la tasca a desplegar en cadascun d'aquests llibres¹⁶⁴. Sí que ens queden, però, rastres de la seva teoria de l'ombra disperses en els seus quaderns de notes, acompanyades de diagrames força il·lustratius. El següent diagrama (Fig. 3) era utilitzat per Leonardo amb l'objectiu d'establir distincions dintre d'allò que anomenem ombra¹⁶⁵: La font de llum A il·lumina el rostre de l'home, creant els angles marcats entre B i M (la lletra J és amb la F). L'ombra formada en el llavi superior i el coll de l'home (part inferior del sector K i part

¹⁶⁴ Casati, 2001, pàg. 194

¹⁶⁵ Extret de Baxandall, 1997, pàg. 19

inferior del sector M) és generada per la presència dels obstacles del nas i la barbeta, respectivament. És un cos que està exercint un obstacle a la propagació de la llum, en aquest cas, el que genera l'ombra. Aquesta ombra es diu *ombra projectada*¹⁶⁶. Però aquesta ombra, generada pel bloqueig d'un cos sobre una superfície exposada i orientada per si mateixa a la font de llum, és diferent a l'ombra que es troba a la superfície de la part inferior del nas o la part inferior de la barbeta: en aquest cas, les superfícies no estan exposades *per se* a la font de llum, sinó que s'aparten de la llum. Aquesta ombra és l'*ombra inherent*¹⁶⁷. Per altra banda, és evident que el sector G rep més llum que el sector del cap entre E i B, on l'angle d'irradiació respecte a la superfície és més obert. Aquest tipus d'ombra, que ho és només en un sentit parcial, i es veu sempre com una gradació d'enfosquiment, és l'*ombrejat*¹⁶⁸. Evidentment, des del punt de vista de la definició anterior de la ciència moderna, possiblement aquestes distincions no siguin decisives, però el cert és que, des del punt de vista de la descripció de com l'ombra és percebuda, són cabdals. L'ombra que a nosaltres ens ocupa, l'ombra gnomònica, és ombra projectada. L'ombra projectada presenta el tret específic de la possibilitat de la seva mobilitat. La possibilitat de la captació de la seva mobilitat està directament relacionada amb la seva percepció com desdoblament d'una figura: la possibilitat de captació de la mobilitat en una ombra projectada és directament proporcional a la més clara delimitació del seu contorn. Efectivament, la mobilitat d'una ombra projectada no es deixa copsar fàcilment en l'ambigüetat prefigural d'una massa d'ombra que es desplaça sobre una vall, que es confon d'una manera amorfa amb l'ombra inherent de la vessant, respecte al qual té continuïtat. L'exemple paradigmàtic de mobilitat d'una ombra projectada esdevé així l'ombra del propi

¹⁶⁶ Dintre d'aquest tipus d'ombra, escau encara una especificació: si hi ha continuïtat entre el cos que obstaculitza la llum i la superfície obstaculitzada (com en aquest cas, entre el nas i la part superior del llavi), parlarem estrictament d'ombra projectada; en el cas que l'ombra es projecti en una superfície diferenciada del cos que la genera, especificarem aquest tipus d'ombra amb l'expressió *ombra llançada*.

¹⁶⁷ També anomenada a vegades *ombra pròpia*.

¹⁶⁸ Distingirem també, dintre de l'ombrejat, entre un ombrejat decantat, quan l'angle de penetració de la llum es troba en l'eix vertical, i ombrejat inclinat, quan es troba en l'eix horitzontal.

cos, que no és, com veurem, una ombra més entre les ombres¹⁶⁹. A l'ombra projectada que desdobra presències l'anomenarem *ombra projectada concretitzada*, per distingir-la de l'ombra projectada amorfa que, perceptivament, es confon, en la seva continuïtat, amb l'ombra inherent¹⁷⁰.

La mobilitat és una possibilitat específica de l'ombra projectada, i especialment, de l'ombra projectada concretitzada. L'ombrejat pot ser mòbil, però per la seva pròpia definició, aquesta mobilitat és difusa: l'ombrejat implica, per necessitat conceptual, la difuminació del límit. Per altra banda, l'ombra inherent és, per la seva pròpia definició, aliena a la mobilitat i amorfa. L'ombra inherent dóna l'esquena a la llum, i és per això refugi i refresc; és per això expressió del propi sojorn en el món-sojorn constituït. En canvi, l'ombra projectada és mòbil, i allò que és mòbil en l'ombra projectada és precisament el seu límit; el seu contorn. Figuració i possibilitat de mobilitat són dos propietats de l'ombra projectada concretitzada que es coimpliquen.

La figuració de l'ombra projectada concretitzada afavoreix, per una banda, la seva comprensió com un ens: l'ombra projectada concretitzada és figura sobre un fons; és cosa sobre el sòl. No és, com l'ombra projectada amorfa, un recobriment del fons que es limita a tenyir de més fosc el sòl constituït de manera diürna. Ara bé, de seguida és comprovable que la constitució d'aquest ens és radicalment distinta a la constitució de la resta d'ens intramundans. Per poder precisar en què consisteix aquesta diferència, és necessari que primer presentem, tot i que sintèticament, el procés de constitució d'una cosa pertanyent a la regió cosa física en el procés de la percepció. Només des d'aquesta descripció estarem en condicions de determinar la relació de les ombres amb la resta de coses intramundanes. La descripció fenomenològica més completa del procés de constitució de la cositat

¹⁶⁹ De la mateixa manera que la fenomenologia distingeix molt precisament entre l'anàlisi del propi cos i l'anàlisi de la corporalitat en general, la fenomenologia de l'ombra podrà traçar també la necessitat metodològica d'aquesta distinció en el pla de l'ombra: entre la pròpia ombra i la resta de ombres. Veg. les anàlisis posteriors.

¹⁷⁰ Sobre el concepte de concretització en la gènesi dels ens tècnics, veg. Simondon, 1989, pàg. 162 i ss.

(*Dinglichkeit*) dels ens pertanyents a la regió cosa física es troba a les lliçons de Husserl de 1907 sobre “Cosa i espai” (*Ding und Raum*)¹⁷¹. En aquelles lliçons explica Husserl la constitució del caràcter còsic dels ens intramundans a partir del sistema de multiplicitats contínues dels escorços (*System von kontinuierlichen Abschattungsmannigfaltigkeiten*)¹⁷² que atorga la unitat a la cosa en el seu mantenir-se en el temps. Nosaltres ens basarem sobretot en el text d’aquelles lliçons, però la descripció inicial del procés pot ser també ben il·lustrada a partir d’un d’aquells brillants exercicis de fenomenologia descriptiva de Heidegger. Prenem atenció a aquesta descripció:

“Quan entro a una habitació i veig un armari, no veig la porta de l’armari o una mera superfície, sinó que roman en el sentit de la percepció que jo veig l’armari. Quan camino al seu voltant, se m’ofereixen sempre nous aspectes; però jo penso en tot moment, en el sentit del pensament més natural, que veig l’armari mateix, i no precisament un aspecte d’aquest. Aquests aspectes poden intercanviar-se contínuament amb la multiplicitat dels aspectes que se m’ofereixen. Quan jo camino al voltant, la identitat corporal (*leibhaftige Selbigkeit*) del percebut es manté durant el meu moviment. La cosa se m’ofereix en escorços, es perfila (*schattet sich ab*) en els seus aspectes. Però no és un escorç o perfil el que és pensat, sinó cada vegada en un escorç la cosa percebuda mateixa. En la multiplicitat de percepcions canviants es manté la identitat del percebut, jo no tinc cap altra percepció en el sentit d’altra cosa percebuda. El contingut de la percepció és diferent, però allò percebut és tingut pel mateix”¹⁷³.

¹⁷¹ *Hua XVI*.

¹⁷² Veg. E. Husserl, *Ideen I*, par. [41], 74-75.

¹⁷³ M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, 58-59. La traducció és nostra. Exemples similars de fenomenologia descriptiva relacionats amb el concepte d’*Abschatten*, a Husserl, *Ideen I*, par. [41], 74-75, i especialment a *Hua XVI*, *Ding und Raum*, par. [30].

La presumpció (*Vermeinung*) d'aquesta identitat corporal en el flux variable dels escorços de la cosa no pertany a un contingut determinat present en alguns o en la majoria d'aquests escorços, perquè no es troba en cap escorç efectiu dels que apareixen cap contingut ingredient que anunciï efectivament la resta de cares de l'armari que no se'm manifesten. I no obstant això, jo no estic percebent una suma de cares, sinó cares d'una identitat corporal. Per altra banda, l'escorç no és un tros físic de la cara de l'armari que se m'ofereix (això seria allò escorçat); l'escorç és una vivència intencional determinada que correspon per essència a la regió de les coses espacials en el seu donar-se. L'escorç no és, per principi, del mateix gènere que allò escorçat¹⁷⁴. La cosa de la percepció visual és de tal manera que li correspon per essència presentar-se en escorços, però la vivència intencional de l'escorçar-se de la cosa no és, com a vivència, cap cosa espacial. És en aquesta (la vivència de l'escorçar-se de la cosa) on cal investigar l'origen de la identitat corporal. Per tant, no cal recercar l'origen de la presumpció de la identitat corporal en l'anàlisi mereològica de les parts constituents d'una cara donada¹⁷⁵, sinó en l'anàlisi de les vivències intencionals del presentar-se essencial de la cosa en escorços. En l'anàlisi de la vivència intencional del donar-se la cosa espacial en escorços puc distingir: (a) la cara que em fa front en un moment determinat, o aparició genuïna (*eigentliche Erscheinung*), (b) la meva

¹⁷⁴ *Ideen I*, par. [41], 71, 19-21. "Una vivència no es dona en escorç. No és una capritxosa obstinació de la cosa o un capritx de la nostra humana condició el que la nostra percepció només pugui acostar-se a les coses mateixes a través de mers escorços d'aquestes. Al contrari, és evident, i derivable de l'essència de la cosa espacial (inclús en el sentit més ampli, que recull la cosa visual), que un ésser d'aquesta regió només pot donar-se, per principi, en percepcions a través de l'escorç; tanmateix, pertany a l'essència de les cogitacions, de les vivències en general, que excloguin una forma de donació com aquesta, veg. *Ideen I*, par. [42], 77, 15-26.

¹⁷⁵ De l'anàlisi objectiu de la cara manifestada en un moment determinat, fent abstracció ara del moviment al voltant de l'habitació per part del subjecte, i fins i tot fent abstracció del temps en una anàlisi estàtica (la identitat corporal es manté en el meu moviment per l'habitació, però també es manté si, tot aturat, tanco els ulls un moment i els torno a obrir; veg. *Ideen I*, [41]); és a dir, prescindint de l'anàlisi de la vivència dels escorços, es segueixen el que Husserl anomena *propietats objectives de relació* (*relativen gegenständlichen Beschaffenheiten*); veg. *LU VI*, par. [9], A 510), i que els psicòlegs berlinesos de la Gestalt anomenaven unitats visuals, com ser un centre, ser un límit, tallar una superfície, etc., i que són propietats d'organització dels elements de la sensació. Però a partir de l'anàlisi estàtica d'aquestes propietats no es pot inferir la identitat corporal de la cosa; són precisament aquestes propietats d'organització allò conservat en l'esdevenir del temps, i no pas la seva generadora. L'anàlisi estàtica ha d'introduir elements de l'anàlisi dinàmica de la percepció per poder donar compte suficientment del fenomen de la unitat de la percepció en el temps.

consciència de la resta de cares que, d'alguna manera, s'anuncien en els escorços de la cara present, malgrat que no genuïnament (*uneigentliche Erscheinung*), i la "percepció total" (*Gesamtwahrnehmung*) de la cosa¹⁷⁶. És evident que la presumpció de la identitat corporal conté elements de l'aparició genuïna de la cara donada i al mateix temps de les aparicions no genuïnes de les cares no donades, que configuren el sentit de que el que s'està percebent és una unitat total; però, ¿com es passa d'aquelles a aquesta? La paraula clau és el que en la descripció anterior anomena Heidegger presumpció (*Vermeinung*), i en la fenomenologia de Husserl, més tècnicament definit i conceptualitzat, és descrit com a relació motivada (*Motivationsbeziehung*)¹⁷⁷. Efectivament, a cada escorç donat de la cosa li correspon una determinada situació cinestèsica motivada (*kinästetisch motivierten Situation*)¹⁷⁸, que es correspon a les variacions de la posició del cos durant el seu desplaçament al voltant de la cosa percebuda. El meu desplaçament a la dreta perfila nous aspectes de la cosa en aquella direcció, de la mateixa manera que si m'acosto o m'allunyo d'aquesta: la cosa es perfila respecte al seu fons en cada desplaçament¹⁷⁹. Aquesta vinculació entre els escorços de la cosa i la posició del cos, corresponent-se junts en la constitució de la cositat, presenta però, un caràcter especial: efectivament, la vinculació entre les sensacions visuals de l'escorç i les sensacions cinestèsiques de la posició del cos no és una vinculació essencial, en el sentit terminològic de inseparabilitat recíproca o dependència, com la que podria donar-se entre la percepció del color i la de la figura, sinó que és una vinculació funcional¹⁸⁰. Una sensació cinestèsica és, en principi i per essència, compatible amb qualsevol sensació visual donada¹⁸¹. És per això que hem de parlar de situació cinestèsica motivada: és el concepte de motivació, que adquireix aquí una importància cabdal, el que ordena i agrupa sèries regulars

¹⁷⁶ *Hua XVI, Ding und Raum*, [16].

¹⁷⁷ *Ibid.*, par. [51].

¹⁷⁸ *Ibid.*, par. [54].

¹⁷⁹ En nivells d'anàlisi més profunds, la vinculació es dona a tres nivells, entre l'escorç, el moviment del meu cos, i el camp del moviment ocular (*okulomotorischen Feld*), que té cert grau d'autonomia respecte al cos, i també fins i tot entre certes parts del cos (el cap respecte a la part superior del cos; la part superior respecte a la inferior; etc). Veg. *Hua XVI, Ding und Raum*, tota la secció V.

¹⁸⁰ *Hua XVI, Ding und Raum*, [49]: "*Sie hängen mit ihnen funktionell zusammen, aber nicht wesentlich*".

¹⁸¹ *Ibid.*, [51].

cinestèsiques amb sèries regulars visuals, en virtut de les necessitats conductuals i de moviment del cos. Això introdueix en l'anàlisi de la percepció la qüestió de la temporalitat. Mitjançant el concepte de motivació, s'introdueix en les anàlisis sobre la percepció la qüestió del paper que juguen l'expectativa i el record de les accions en la constitució de la identitat corporal. Concretament l'expectativa (l'anàlisi de la qual correspondria ja a la fenomenologia de la consciència interna del temps) és la clau de volta de la vinculació entre la constitució de la cositat dels ens intramundans i la constitució del propi cos.

Hem descrit, de manera necessàriament superficial, atès el marc present de la nostra investigació, com es constitueix el caràcter de cosa d'un ens intramundà qualsevol, a partir del sistema de multiplicitats contínues dels escorços en paral·lel a les sèries de situacions cinestèsiques motivades. Aquesta breu descripció ens permet comprendre de què estem parlant quan ens referim a una constitució plena d'una cosa intramundana; una pedra, un arbre, una casa, un turó, etc. Puc referir-me a aquests ens com a coses intramundanes perquè entre la multiplicitat dels escorços que se m'ofereixen i la multiplicitat de posicions del meu cos es dona una relació motivada basada en l'expectativa i el record. L'ombra projectada concretitzada, en el seu caràcter intrínsecament mòbil, presenta però, com a ens intramundà, un caràcter estrany a aquest procés de constitució¹⁸². Si partim de l'ombra del propi cos, exemple més clar i més immediat de la mobilitat de l'ombra projectada concretitzada, ens adonem de seguida de que la relació d'aquest ens amb el moviment del meu cos no és com la relació que descriu Heidegger en l'exemple de l'armari. Imaginem un home que camina pel desert, tot contemplant, mentre camina, la seva ombra. El desplaçament del meu cos no presenta la meua ombra en escorços; sinó que l'arrossega tota, mantenint-la regularment i acompanyant el meu moviment. Això és una alteració respecte a la resposta habitual dels ens intramundans al moviment del meu cos, consistent en escorçar-se. Però aquesta alteració (la mobilitat de l'ombra paral·lela a la meua mobilitat)

¹⁸² La llengua alemanya associa simbòlicament l'ombra al principi que escorça, i que no pot ser ell, per això mateix, escorçat. En alemany, ombra és *Schatten*, i ombrejar és, precisament, *abschatten*.

no és l'única. El paral·lisme del moviment de l'ombra amb el del meu cos no és fix; no està regit per uns principis cinestèsicament determinables: si giro sobre el meu cos, l'ombra no m'acompanya enfront meu, no gira amb mi, sinó que es queda a la meua esquena. El comportament de l'ens ombra viola constantment tots els principis de constitució dels ens intramundans. Tampoc l'ombra dels objectes immòbils m'ofereix altres cares en el meu moviment al seu voltant, sinó que el meu moviment no descobreix cap al voltant de l'ombra. L'ombra no té un darrere que s'hagi d'anar descobrint progressivament. Tanmateix, el joc de la seva presència-absència no ofereix cap lògica basada en el comportament de la resta d'ens intramundans (pensem que estem en la vivència precronomètrica i pre-geomètrica de l'ombra: l'ombra apareix i desapareix sense raó aparent). Aquest comportament estrany de l'ens ombra pot donar lloc a moltes interpretacions diverses segons les fases d'evolució de la psicologia de l'infant, o segons, també, els sistemes antropològics en els quals s'interpreta. Però l'experiència que està a la base de totes aquestes descripcions és la disparitat de comportament de les ombres respecte al procés de constitució dels ens intramundans tal i com ha estat descrit en les anàlisis fenomenològiques anteriors. La comprensió d'aquesta disparitat que està a la base dels exemples anteriorment descrits per Frazer sembla atorgar a les ombres un caràcter terrible¹⁸³. Les ombres són, segons aquella interpretació, les interseccions en el món diürn constituït de l'altra regió nocturna, associada a allò desconegut. Si volguéssim ser més exactes, la interpretació amb caràcter terrible de l'ombra que es presenta en els exemples de Frazer hauria de ser posada en relació amb la interpretació terrible general de totes les manifestacions del que podríem anomenar sistema arcaic de les representacions imprecises o infraconstituïdes, com podrien ser també, a més de l'ombra, les imatges, els somnis¹⁸⁴, els reflexos (sobre la superfície de l'aigua; en alguns minerals, com a protomiralls, etc.)¹⁸⁵. La

¹⁸³ Veg. pàg. 68.

¹⁸⁴ Rohde, 1994, pàg. 11; Frazer, 2001, pàg. 219 i ss; Homung, 1999, pàg. 120 i ss.

¹⁸⁵ Frazer, 2001, pàg. 233 i ss; Pendergrast, 2003, pàg. 41 i ss.

representació infraconstituïda és interpretada pel pensament arcaic generalment en termes de negativitat. Aquestes representacions són les interseccions físiques entre aquest món i les altres regions desconegudes, a les quals hom pot tenir accés ocasional (els somnis, la mort, etc). Aquests ens fronterers entre la mundanitat diürna constituïda i les altres regions desconegudes tenen en tot moment una realitat física molt propera a la vida quotidiana de l'ésser-en-el-món arcaic: les altres regions estan sempre vorejant o limitant espacialment (mitjançant les ombres, els reflexos, els somnis) la regió en la qual es desplega la quotidianitat humana. La presència constant de la infraconstitució arrelada a la mundanitat constituïda aboca a l'home a una vida insegura: la presència d'allò estrany és molt propera a la del món sòlid. Entre aquestes presències estranyes hi ha una especialment inquietant i especialment propera: la pròpia ombra. L'ombra d'un mateix passarà ràpidament a ser interpretada com la part d'un mateix corresponent a aquestes altres regions infraconstituïdes: és per això que es dona una relació molt estreta entre la interpretació arcaica del sistema de les representacions infraconstituïdes i el sistema arcaic de l'ànima (o potser hauríem de dir més adequadament de les ànimes, perquè és comú a la pràctica totalitat de cultures l'atomització de l'home en diverses ànimes, a cadascuna de les quals correspon una funció determinada)¹⁸⁶. L'associació entre l'ombra i una "part" de l'ànima humana aboca de seguida la interpretació arcaica d'aquesta correspondència al pensament màgic, tal i com està a la base dels exemples de Frazer. La màgia intenta constituir una situació de control de la proximitat regional manifesta del desconegut o estrany respecte a la mundanitat diürna constituïda¹⁸⁷. És evident que la interpretació

¹⁸⁶ Per la noció arcaica de l'ànima, veg. l'estudi clàssic de Lévy-Bruhl (2003); també les investigacions, més restringides a l'àmbit de l'ànima en la Grècia clàssica, de Rohde (1994) i sobretot el més actualitzat Bremmer (2002). Per ampliar l'horitzó de la investigació a la noció d'ànima en l'hinduisme, veg. Coomaraswamy (2001); per la peculiar visió de l'ànima en el taoisme, veg. Maspero (2001) i Schipper (2003).

¹⁸⁷ Són importants les observacions de Lévy-Bruhl en relació amb rituals relacionats amb la pròpia ombra: "Al parecer del primitivo, la sombra, la imagen, etc, son originariamente comprendidas en el individuo mismo. Forman parte de él en el sentido más fuerte del término: la participación es entera ... Mi imagen, mi sombra, mi reflejo, mi eco, etc, soy yo mismo, y hay que entender esto al pie de la letra. Quien posea mi imagen me tendrá en su poder. De ahí la práctica universal de la hechicería, que no difiere en lo esencial de otras formas, tan variadas, de embrujamiento por medio de las pertenencias" (Veg. Lévy-Bruhl, 2003, pàg. 228). En aquests

màgica de les ombres no és el millor context en el qual l'ombra podria ser interpretada cronomètricament o geomètricament. Per tal de que l'ombra pugui ser considerada de manera més natural, o intramundanitzada, és necessària una altra interpretació de la seva particularitat respecte a la resta d'ens intramundanament constituïts. És necessari superar la interpretació regionalitzant de les ombres en una interpretació que es centri únicament en la disparitat de comportament de l'ombra pel que fa als altres ens estrictament en el terreny del moviment. Si quelcom caracteritza fenomenològicament aquesta disparitat és precisament la incapacitat de l'ombra pel que fa a la causalitat física del moviment. L'ombra és un ens flotant que no s'escorça, no té perfils, no té corporeïtat. El seu moviment segueix altres lleis que la de la resta d'ens intramundanament constituïts, però aquesta disparitat pot ser interpretada des d'un mateix pla de realitat, independent de la interpretació "regionalitzant" d'aquests ens com a índexs d'altres regions. En aquesta nova possibilitat de comprensió, l'ombra apareix com a metàfora de la pròpia idea d'infraconstitució. La infraconstitució no està al servei aquí d'interactuar entre el món constituït i el món desconegut; l'ombra és representació de la infraconstitució mateixa, i no reflecteix una altra cosa que aquesta pròpia infraconstitució en el mateix nivell mundà. D'aquesta comprensió prové tota la metafòrica de l'ombra com imatge, no ja del misteri, o del cantó fosc d'una realitat donada, sinó de la inconsistència. La inconsistència no és senyal o índex d'una regió concomitant, sinó que s'interpretaria ara com el senyal de la inconsistència en el si de la pròpia mundanitat. En el curs d'aquesta immanentització de la inconsistència, l'ombra, i la idea de la seva associació amb el sistema de l'ànima, pateix en aquest cas una modificació substancial, modificació el curs de la qual pot ser seguida en l'evolució de l'estudi de les religions. Totes les vinculacions causals de la interpretació màgica de l'ombra esdevenen desconnectades en l'evolució posterior del pensament

casos, la relació entre el "tot" (l'objecte reflector, en aquest cas, l'home) i la part (l'ombra, els reflexos, les imatges; també, ocasionalment, les possessions) acostuma a ser metonímica: la part pot equivaler ocasionalment al tot, malgrat distingir-se d'aquest sense contradicció en els usos de la vida quotidiana.

religiós. Sense pretendre en cap cas exhaustivitat en les nostres anàlisis¹⁸⁸, podria ser un bon exemple d'aquesta transformació i utilització que trobem ja a les obres d'Homer de la metafòrica de l'ombra per referir-se a les ànimes de l'Hades, en comparació amb els exemples màgics de Frazer. En les obres d'Homer, les ombres s'utilitzen en un registre purament metafòric per referir-se a les ànimes dels morts, sense cap vestigi de relació amb l'ombra física. La connexió de l'ombra fàctica amb la regió dels morts s'ha tallat. Però això no es produeix perquè l'ombra física hagi passat a un segon terme, sinó perquè tot l'Hades mateix s'ha desubstancialitzat passant a esdevenir tot ell una gran metàfora de la infraconstitució i la inconsistència, la presència de la qual és manifesta en les ombres¹⁸⁹. L'ànima és a l'Hades com una ombra, però ara en el sentit de que és inconsistent. No hi ha a partir d'Homer ja cap possibilitat d'interacció causal entre el món dels morts i el dels vius mitjançant la mediació de zones de contacte regional com l'ombra: el vincle s'ha tallat, almenys pel que fa al vincle de la causalitat física regional. A l'Hades, les ànimes oronegen com ombres¹⁹⁰. Quan Odisseu intenta abraçar a la seva mare a l'Hades, aquesta s'escorre com una ombra o un somni¹⁹¹. Altra paraula que utilitza Homer en aquest camp semàntic en una funció anàloga amb ombra és *eidolon*, imatge¹⁹². Però *eidolon* no és emprat mai en les obres d'Homer per designar les ànimes dels vius (per les quals s'utilitza *psyqué* o *thymós*,

¹⁸⁸ És molt difícil parlar en aquests casos d'universalitat. La diversitat de concepcions sobre l'ànima i sobre el sistema de representacions infraconstituïdes és tan gran que ni tan sols pretenem, en les dimensions d'aquest estudi, portar a terme una teoria exhaustiva. Ens basem en l'estudi només d'alguns casos, renunciant a una sistematització àmplia. La informació que tenim és dispersa i estem encara avui molt lluny de tenir un estudi unitari sobre l'antropologia de l'ombra; veg. Bremmer, pàg. 64

¹⁸⁹ Walter F. Otto ha descrit l'evolució entre la creença prehomèrica i homèrica de les relacions entre el món i l'Hades. En els textos d'Homer, "los mismos muertos, los moradores del reino del Hades, están segregados por completo del mundo de los vivos. Ni la oración ni el sacrificio puede llegar a ellos, ningún camino los conduce de vuelta. Y abajo, en el lugar de su destino eterno, ¿qué son? ... La sombra del muerto que allá abajo, en el averno, ya no puede actuar ni posee consciencia, caminando sin objeto o acción por la eterna noche, es la forma de lo que ha sido. No es la nada, tiene consistencia, pero su realidad pertenece a una clase particular. Todo es pasado en él, todo se paró, vuelto hacia atrás, sin presente ni futuro. El haber sido, el pasado, se hizo idea por primera vez en el mundo. La permanencia de los muertos ya no es imitación de la vida; han perdido una vez la sustancia esencial. Así se estableció la idea griega de la muerte.", veg. Otto, 2003, pàg. 146 i ss. Veg. també l'anàlisi magistral del concepte d'Hades a Kerényi, 1999, pàg. 130 i ss. La transformació de la idea de mort afecta fins i tot a la naturalesa mateixa del ritual.

¹⁹⁰ *Odissea*, X, 495.

¹⁹¹ *Ibid.*, XI, 207.

¹⁹² *Ibid.*, XI, 476.

segons el context¹⁹³), només la insubstancialitat de les ànimes dels morts, que floten en un estat d'atordiment semiinconscient¹⁹⁴. Una visió força semblant a aquesta, amb les lògiques diferències de context, trobem a Mesopotàmia amb la noció d'Irkallu, la gran ciutat de sota, habitada pels *etemmu*, o fantasmes, definits com siluetes difuses, evanescents, boirinoses i espectrals¹⁹⁵. El Sheol bíblic suposa, amb variacions considerables segons els llibres en els quals és tractat, una noció paral·lela a aquesta¹⁹⁶. A Isaïes, la inconsistència de la mort és tal que en ella no es pot lloar al Senyor: "L'Abisme no et dóna les gràcies, / no et lloa la terra dels morts; / els qui baixen a la tomba / ja no esperen en la teva fidelitat. / Els vius són els qui et donen gràcies, / com jo faig avui"¹⁹⁷. Però el tret principal d'aquestes regions és la seva inconsistència, i la dels ens que en elles habiten. La inconsistència dels morts respecte als vius és com la inconsistència de les ombres respecte als ens intramundament constituïts: una il·lusió, una aparença de realitat, i no ja una regió paral·lela de l'ésser. Aquesta ombra morta ha estat, però, incapacitada ara per dur a terme qualsevol interacció mundana terrible amb els vius: així com les imatges o ombres no tenen a l'Hades o a l'Irkallu cap possibilitat de relació amb els vius, o els morts al Sheol no poden lloar a Déu, ara tampoc les ombres projectades concretitzades presenten cap tret d'interacció causal

¹⁹³ *Prygué* designa l'ànima lliure, que a vegades s'associa amb l'ànima-alè, i que és activa durant el somni, o que surt del cos en un estat d'atordiment. *Thymós* es troba actiu només en el cos despert, i en la seva estructura, és l'ànima que porta a les persones a actuar. Veg. Bremmer, 2002, pàg. 48.

¹⁹⁴ Bremmer, 2002, pàg. 65 i ss.

¹⁹⁵ Bottéro, 2001, pàg. 132.

¹⁹⁶ "País de la fosca i la tenebra, / país d'ombres i confusió, / on l'aurora és foscior, / i la claror, negra nit", Job 10, 21-22.

¹⁹⁷ Is 38, 18-19. La mateixa idea, al Ps 6, 6: "Entre els morts no hi ha qui et celebri; ¿qui pot lloar-te a la terra dels morts?" També subratlla la infraconstitució *Qohélet*, 9, 10: "El que ara et vegis capaç de fer, fes-ho de la manera que puguis, perquè en el món dels morts on hauràs d'anar, no hi ha obres ni projectes, no hi ha coneixement ni saviesa". El concepte de *Sheol* en els textos bíblics no és però unitari, i en alguns textos, paral·lelament al desig de marcar elements diferenciadors respecte a religions mesopotàmiques, es va progressivament "moralitzant", de manera que el déu únic guanya poder sobre ell. A Ezequiel el *Sheol*, com el lloc en el qual descansen inerts els imperis i els regnes enemics, observa la distinció entre els incircumcisos i els circumcisos. Aquesta distinció (Ez 32, 27, hermenèuticament complicada, perquè a Egipte i Fenícia la circumcisió era també una pràctica habitual) sembla indicar el poder de la llei de Déu per sobre de l'anonimat del *Sheol*. Són diversos els Salms en els quals es llegeix que Déu el veu i allibera del seu poder (Ps 139,8; Ps 49,16; Ps 16, 10-11); també és important a aquest respecte 2 S, 6. Les transformacions del concepte el fan desplaçar-se, sense una evolució clara, de versions més moralitzants a més purament descriptives, com la dels llibres de Job o *Qohélet*.

respecte als cossos intramundament constituïts¹⁹⁸. Aquesta nova comprensió, en la qual l'ombra no és ja interpretada des de l'esquema màgic de la causalitat física interregional, sinó que és copsada plenament en la seva infraconstitució com a ens intramundà, possibilitarà una relació més lliure amb l'ombra: l'ombra projectada concretitzada passarà a ser interpretada simplement com un ens intramundà que no es comporta com la resta dels ens intramundans. És aquesta nova interpretació intramundana i normalitzadora de l'ombra la que possibilitarà ara la utilització de la peculiaritat del seu comportament respecte als altres ens com un sistema de referència que permet ubicar relacions entre esdeveniments intramundans¹⁹⁹.

El moviment de normalització de l'ombra com a ens intramundà que es presenta en aquesta evolució recorda, si ens fixem, al moviment de la significació ontològica de la protocolendarietat: en ambdós casos una dualitat ontològica que acaba esdevenint traumàtica per a l'ésser-en-el-món és reduïda a un moviment d'unificació que, en ambdós casos, té un efecte mundanitzador. Evidentment, les diferències són considerables, però el moviment de constitució és similar: en el cas de la protocolendarietat, el cicle dia-nit, com a cicle originàriament no intramundà, sinó com a cicle entre mundanitat-amundanitat; sojorn-inhabitabilitat, és recollit i intramundanitzat en la

¹⁹⁸ Un capítol a part mereixerien els conceptes amb els quals els egipcis regionalitzaven la mort, l'*Amentit* (Occident, on es posa el sol) o la *Dwat* (nit). Els morts poden realitzar accions, diferenciades entre el dia i la nit (*Dwat*), com visitar els llocs preferits, treballar la terra o vetllar per les seves restes, o solcar la nit amb la barca de Re. De totes maneres, això correspon a la molt peculiar i complexa visió de la mort de la civilització egípcia, en la qual el cicle naixement-mort és l'autèntic cicle constitutiu del món, al qual no escapen ni tan sols els déus. La civilització egípcia entén la constitució com regeneració, i és molt difícil per la seva concepció distingir els dos aspectes. Per això fins i tot el sol es lunaritza, naixent i morint cada dia. Per la concepció egípcia de la mortalitat i els déus, veg. Hornung, 1999, pàg. 149.

¹⁹⁹ Es dibuixa, doncs, d'aquesta manera, un paral·lelisme entre la comprensió de l'ombra metonímica i causal de la interpretació màgica i la comprensió purament metafòrica dels sistemes religiosos, per una banda, i l'evolució de la comprensió de les ombres des del punt de vista de la psicologia evolutiva, per l'altra. Efectivament, cap als sis o set anys el nen comença a veure les ombres relacionades directament amb els objectes que les provoquen, i no com emanacions regionals de la nit. El que passa a sorprendre al nen en aquesta etapa no és ja l'"entitat" de l'ombra, sinó el seu moviment. El nen no es troba encara en condicions de preveure en quina direcció se situarà l'ombra respecte a una font de llum. Intentarà que la seva ombra giri al voltant de l'habitació girant sobre si mateix, i no girant al voltant de la làmpara, com hauria de fer (Veg. Casati, 2001, pàg. 42). La nova comprensió de l'ombra tendeix ara a homogeneïtzar l'ombra respecte a la regió de la resta d'ens intramundans (l'ombra ho és ara de l'objecte, no de la regió doble de la nit), però tendeix a compartimentar ara el comportament físic d'aquest ens respecte a la resta d'ens intramundament constituïts.

constitució del cicle naixement-mort de la lluna plena, que possibilita un hebre-se-les de l'home respecte a ell com a cicle intern a un món únic. En el cas de la protognomònica, la divisió regional entre món constituït i món infraconstituït interactuant causalment entre si és reduïda en una desregionalització de les ombres que les situa com a metàfores de la pròpia idea de infraconstitució mateixa en un món únic. En ambdós casos, el recolliment d'una dualitat traumàtica de la realitat en una unitat té un efecte mundanitzador: en el primer cas, la constitució d'una protocalendarietat; en el segon cas, la possibilitat de la protognomònica. Podem afirmar que és inherent al desenvolupament del propi concepte de món natural una tendència a un moviment d'unificació de les multiplicitats diverses en les quals es troba originàriament esquinçat fins a un eixamplament del concepte de món que lentament i progressivament les va recollint totes.

(13) Gnomònica i calendarietat

Un cop l'ombra ha estat compresa des de la seva naturalesa intramundana però inconsistent, l'hebre-se-les humà amb ella, alliberat de la interpretació màgica, pot adoptar l'ombra projectada concretitzada com un sistema de referència estable. L'estabilitat de l'ombra com a sistema de referència capaç de constituir esdeveniments cronomètrics és el pas previ a la comprensió entre l'ombra i el sol com a font de llum que la genera, i aquesta comprensió és ja la comprensió geomètrica de l'ombra. La comprensió geomètrica de l'ombra correspon, dintre del paral·lisme que anteriorment hem establert amb les etapes del desenvolupament psicològic de l'infant, a l'etapa compresa entre els set i els nou anys, i que es correspon a la comprensió de la relació geomètrica de l'ombra amb la font de

llum²⁰⁰. Però l'important en aquest moment és que la comprensió de la relació geomètrica de l'ombra amb la font de llum (en el cas que ens ocupa, el sol) no hagués estat explotada en el cas que no hagués estat necessari fer front a unes necessitats de mesura determinades. Això ens condueix a preguntar-nos per quin instant variable s'adapta especialment a ser mesurat amb la constitució del model protognomònic. I la resposta és, com ja va ser indicat anteriorment, l'any. Si el gnomon obté una especial potenciació i estabilització en el seu estudi i fixació com a sistema de referència, és perquè la seva constitució com a tal acaba esdevenint indestruable de la constitució de l'any-món, amb tota la seva significació ontològica, i amb totes les dificultats tècniques anteriorment explicitades²⁰¹. El gnòmon esdevé eina astronòmica indispensable per la mesura de l'any-món, i la seva significació ontològica esdevé, en la seva particularització, sotmesa a la de la calendarietat; concretament, a la de la constitució de l'any-món. Així, el gnòmon esdevé eina essencial en la fixació i precisió fenomenològica de l'equinocci de primavera com a dia de l'inici de l'any: en aquesta data, el dia i la nit tenen la mateixa durada. Les avantatges de tenir un sistema que permet una ubicació exacta en duracions tan llargues com la de la fixació dels límits de l'any han estat explicades ja anteriorment, al paràgraf [7] de la primera part. Només reiterem aquí la vinculació estretíssima entre temporalitat cronomètrica, tal i com ha estat explicada formalment (i, ara veiem, insuficientment, com a buidada de la seva significació ontològica originària) en els inicis del paràgraf [13], i temporalitat calendària; vinculació que fa a totes llums impossible considerar-les, en aquest moment de la història, com a realitats diferenciades. La significació ontològica de la protognomònica és una variació sobre el tema ontològic de la calendarietat: la mundanització de l'ésser. Si volem trobar la significació ontològica pròpia de la temporalitat cronomètrica desvinculada de la calendarietat (és a dir, més enllà del projecte humà de mundanització de l'ésser), haurem de recercar en una altra direcció: el rellotge mecànic. El gnòmon és un sistema de referència

²⁰⁰ Veg. Casati, 2001, pàg. 40 i ss.

²⁰¹ Veg. paràgrafs [7]-[9] primera part.

com qualsevol altre dels arcaics dinàmics que rep la seva importància i potenciació del fet de la seva relació amb el moviment del sol. Per tal que el gnòmon pogués ser emprat en aquesta funció d'establir relacions entre cicles, calia primer que les ombres, com a ens temibles, fossin intramundanitzades i lliurades de la seva càrrega misteriosa; i calia després la seva comprensió dintre d'un esquema, primer cronomètric, i després ja purament geomètric. Un petit esbós d'aquest procés ha estat descrit en el paràgraf anterior. La qüestió substancial és que el calendari i el rellotge, si és possible aquesta distinció després del que hem vist, són accions humanes destinades a la constitució d'una mundanitat sòlida i habitable. I si la mundanitat del món ha de ser sòlida, és perquè no ho és en un primer moment de la presència humana en el món. El sojorn en el món no és la situació originària de la mundanitat; el sojornar és una possibilitat a constituir.

(14) Cronometria i regionalització

El pensament cronomètric de l'antiguitat, constituït sobre aquesta base protocolendària-protognomònica que treballa conjuntament per assentar les bases del que serà l'astronomia antiga, té la seva condició de possibilitat sobre el principi de multiplicitat tal i com ha estat descrit anteriorment en el paràgraf [7] de la primer part de la nostra investigació. Només si la *physis* és diversa (les aigües, la terra, el cel, el sol, la lluna, els animals, etc), és possible el calendari com a coordinació de tots els ritmes diversos amb els quals es troba l'habitar humà del món²⁰². Sense una diversitat regional en la *physis*, per tant,

²⁰² Aquí *physis* no designa la natura com una regió, sinó el sentit primordial del verb grec com brollar o arribar a ser. Per això, quan parlem de multiplicitat regional en la *physis*, volem dir exactament el mateix que multiplicitat de ritmes o de cicles en la regió a la qual pertanyen tots aquests éssers que tenen un i el mateix mode de ser. Aquest darrer sentit més tècnic i restringit, aristotèlic, passa a designar la *physis* com un mode de ser comú a tots aquells ritmes o cicles, però no és ara aquest sentit el que nosaltres estem emprant.

les possibilitats humanes d'orientació temporal (que es basen en la superposició de cicles; recordeu la definició fenomenològica del calendari²⁰³) es veurien reduïdes al màxim, en la simplificació total, per no dir annihilació, de l'heure-se-les humà en l'unitat indiferenciada i, per tant, intemporal. Ara bé, la multiplicitat de regions de la *physis* és només la condició de possibilitat de la constitució originària d'un món natural a partir de l'acció mundanitzadora del calendari²⁰⁴. La mera multiplicitat d'una *physis* dislocada i desarticulada no constitueix encara un món respecte al qual l'ésser humà pugui tenir un heure-se-les. Cal l'acció calendària i gnomònica que, entrellaçant els cicles, configura un moviment cap a certa unitat de l'ésser-en-el-món humà. L'acció calendària-gnomònica és l'inici d'un lentíssim procés de mundanització de l'ésser perquè és el primer moviment humà que estableix vincles entre les diverses regions de la *physis* en vistes al sojorn de l'home que ha de constituir la seva estada dintre d'aquest moviment primordial de contraris. L'home que estableix la proporció entre el ritme de la terra i el ritme del sol al llarg de l'any, sap quan ha de modular la seva acció en la collita: aquesta triple relació (entre regions de l'ésser rítmicament allunyades entre si i l'heure-se-les humà en el món) permet certa mundanització de l'ésser en el tercer sentit heideggerià com l'"en què" de l'home²⁰⁵. Evidentment, estem parlant d'un agent tímid, d'importància relativa en aquest sentit, i la significació de la qual sovint tornarà a ser diluïda i reintegrada en les concepcions mitològiques i cosmogòniques prèvies a una reflexió filosòfica sobre el concepte de món²⁰⁶,

²⁰³ Par. [7]: "Un calendari és la superposició d'estructures cícliques de repetició de periodicitat desigual que permet una orientació horitzontal en el temps"

²⁰⁴ Com hem indicat a la primera part, la dualitat primordial dia-nit és un element constitutiu *a priori* de la idea de món natural; o, com diríem en el llenguatge de la mereologia, una part inseparable d'aquesta. Però un ésser dualitzat en les oposicions primordials que el constitueixen com a parts inseparables d'aquest no és encara un món natural, com intentarem mostrar a continuació. Recordem que la temporalitat cíclica de les oposicions primordials no constitueix cap mena de calendari, i no constitueix, doncs, la possibilitat d'establir una unitat temporal d'ordre superior sobre aquestes.

²⁰⁵ Aquest moviment de recol·lecció d'una dualitat primordial en una unitat ha estat de fet present ja en la constitució de la protocalendarietat, on una dualitat primordial ontològica com la dualitat dia-nit és intramundanitzada mitjançant la constitució del cicle lunar com a cicle de naixement-mort intratemporal a aquell; veg. pàg. 32 i ss.

²⁰⁶ Sovint el concepte unitari de l'any-món tornarà a ser reintegrat en l'especulació mitològico-cosmogònica, com veiem en l'exemple de les Upanishads, on sovint l'any s'associa a Prajapati. També es dona aquest moviment al taoisme (veg. Maspero, 2001, pàg. 510).

atesa la seva poca força inicial, però la seva constitució és sens dubte un motor de pensament en aquesta direcció. Si emprem la triple distinció, que pot ser útil en el marc de les nostres actuals reflexions, entre cosmografia²⁰⁷, cosmogonia²⁰⁸ i cosmologia²⁰⁹, podríem afirmar que la constitució del calendari és el primer exercici de pensament i acció en una direcció purament cosmològica. Òbviament, el concepte en el qual l'acció calendària hauria de constituir l'unitat del concepte de món, l'any, és feble, donades les moltíssimes dificultats tècniques per fer d'aquest un concepte suficientment delimitat i estable²¹⁰.

La poca força "mundanitzadora" del calendari es pot comprovar en el fet de que el seu establiment no fos suficient per lliurar als homes del terror a la irreversibilitat²¹¹: el calendari no és suficient per consolidar el món per si mateix entrellaçat i coordinat; ara és tota aquesta col·lecció de ritmes compassats" la que passa a estar sotmesa a la desmundanització de la irreversibilitat possible. Aquesta era possiblement la significació ontològica dels rituals d'any nou²¹². Precisament el fet de que el terror a la irreversibilitat es combatés de forma miticoritual, dona una bona idea de que el substrat ontològic del calendari com element potencialment mundanitzador fou ràpidament reabsorbit en el marc mitològic i cosmogònic propi dels sistemes de pensament previs a l'època axial²¹³. El calendari lliga efectivament per primera vegada les freqüències temporals de les regions de l'ésser entre si, i aquestes amb el *Dasein*, però malgrat això, la constitució d'aquests lligams

²⁰⁷ "Par cosmographie, j'entends le dessin ou la description (graphein) du monde tel qu'il se présente actuellement, en sa structure, sa division éventuelle en niveaux, régions, etc.", Brague, 1999, pàg. 13.

²⁰⁸ "Par cosmogonie j'entends le récit de l'apparition des choses ou, si l'on veut, le récit de la cosmogénèse. Il explique comment les choses en sont venues (gignesthai) à former le monde tel que nous le connaissons, dans la structure qui est la sienne aujourd'hui", Brague, 1999, pàg. 14.

²⁰⁹ "J'entends par cosmologie une façon de rendre raison du monde comme monde. Est cosmologique un discours ... dans le quel ce qui fait que le monde est monde – ce que l'on pourrait appeler la mondanité – n'est pas pas présupposé, mais, au contraire, devient implicitement ou explicitement un problème ... Une cosmologie doit donc nécessairement impliquer quelque chose comme une anthropologie", Brague, 1999, pàgs. 15-16.

²¹⁰ Veg. pàg. 68 i ss. sobre la diferència entre l'exactitud antiga i moderna. De fet, les dificultats tècniques amb les quals es trobarà la humanitat per tal de delimitar de manera precisa l'any, no es superaran de manera suficient fins la reforma gregoriana de 1582. Veg. Maiello, 1994.

²¹¹ Veg. el paràgraf [8] de la primera part; especialment les pàgs. 46 i ss.

²¹² *Ibid.*, pàg. 45.

²¹³ Segons el famós concepte encunyat per Karl Jaspers, i que comprendria, temporalment, el període entre els segles VIII i V a.C, i temàticament, el naixement del pensament autorreflexiu, un sentit eticopolític universal, una noció metafísica d'unitat, i un sentiment religiós de l'immutable.

roman lluny d'establir, en el pensament arcaic, la constitució d'una unitat. El compassament temporal dels ritmes d'allò que arriba a ésser no s'identificarà encara de cap manera com la dotació a aquesta *physis* d'una unitat que permeti parlar pròpiament del món²¹⁴. Només en alguns aspectes dispersos d'alguns sistemes de pensament crítics de l'època axial (i de manera especial a Grècia) apareix de manera tímida, i no sempre coherent, un moviment cap a una noció de món, i només alguns d'aquests aspectes ubiquen la seva crítica en el marc de la calendarietat²¹⁵. Trobem un bon exemple d'una reflexió d'aquest tipus en els fragments de l'Heràclit crític amb l'Hesíode confeccionador de calendaris: en el fragment [57], Heràclit acusa a Hesíode, el savi sobre el qual tothom diu que és el que més coses sap, de no saber ni tan sols que dia i nit són una mateixa cosa²¹⁶. No només les dualitats primordials, amb les seves significacions ontològiques mítiques, són recollides segons Heràclit en la unitat del món; també la multiplicitat dels dies és igualada a una i la mateixa manera de ser (*physis*) del dia, dissolent d'aquesta manera la divisió calendària hesiòdica (i de tots els calendaris arcaics, conseqüència de la seva tendència a preservar la pluralitat) dels dies en bons i nefastos: un sol dia és igual a tots²¹⁷. En aquests fragments, la crítica d'Heràclit a la poesia didàctica arcaica anuncia un coneixement del món, o una cosmologia, que s'orienta a la comprensió de la seva essència per sobre de

²¹⁴ De fet, en aquells sistemes de pensament es parla del món sempre mitjançant perífrasis com el cel i la Terra, etc.

²¹⁵ Altres aspectes importants en altres sistemes de pensament, com la identitat Atman-Brahman de les Upanishads, o l'establiment del concepte de *Tao* sobre la mitologia anterior en el cas de la Xina, no recullen l'especificitat del concepte grec de cosmos, com expressió del que hem anomenat mundanització de l'ésser. És un exemple clar d'aquesta diferència el fet de que el calendari i els seus conceptes bàsics, com el de l'any, són en aquests sistemes reintegrats com a parts d'explicacions cosmogòniques i mitològiques, i no valorats com expressions de la mundanitat del món. També, com veurem, és un tret diferencial important l'absència de mesurabilitat hiperbòlica en un sentit desmundanitzador en el pensament crític grec. Veg. pàg. 55, nota 133.

²¹⁶ Òbviament, la crítica d'Heràclit es dirigeix directament contra l'esquema de l'explicació genealògica a partir de parelles d'oposats de la *Teogonia*, i afirma, contra aquest esquema, la identitat d'aquestes diferències aparentment irreductibles. Pot relacionar-se aquest fragment d'Heràclit tanmateix, pel que fa a la significació ontològica que li serveix de base, amb la gènesi de la protocolendarietat tal i com hem explicat nosaltres en el paràgraf [6] de la primera part de la nostra investigació: dia i nit són intramundanitzats en el procés constitutiu del calendari lunar. Òbviament, no seguim la interpretació de Fränkel d'aquest fragment, segons la qual Hesíode va aproximar-se a la veritat d'Heràclit, i segons la qual Heràclit seria la culminació de la concepció polaritzada predominant a l'època arcaica. Creiem que el sentit crític contra l'esperit i la lletra d'Hesíode és força clar en els fragments; tanmateix, Fränkel interpreta a Heràclit des de l'escolar esquema de la seva oposició a Parmènides (veg. Fränkel, 1993, pàgs. 350-351)

²¹⁷ Veg. fragment 106, ed. Diels-Kranz. Veg. també la crítica a Geertz a l'Apèndix I

totes les explicacions mitològiques. Això s'anuncia ja explícitament en el famós fragment [30], del qual és important l'utilització del concepte de cosmos: "Aquest món (*kosmon*), de tots els móns el mateix, no ha estat fet pels déus ni pels homes, sino que fou sempre, i és, i serà, foc sempre viu, mesura (*metra*) al encendre's i mesura al apagar-se"²¹⁸. La dualitat del mot cosmos com a món i com a ordre no entorpeix, sinó que enriqueix, la interpretació del fragment en la nostra direcció: hi ha, efectivament, un món dels móns, o un ordre dels ordres, que s'identifica amb el foc, i que és mesura dels canvis, es produeixin en la direcció que es produeixin. Heràclit no està pensant potser en la calendarietat, però és evident que la seva concepció d'un món entès com a ordre dels ordres recorda a l'associació entre el calendari com a cicle dels cicles i la mundanització de l'ésser com a moviment per aquest promogut.

Amb tot, aquesta mundanització de l'ésser, implícita en el fet mateix de la calendarietat com a forma d'haver-se-les amb el temps, seguirà durant molt de temps presonera d'una concepció summament regional del món. És precisament de la pròpia estructura de la calendarietat antiga en la seva evolució d'on podem extreure un bon exemple d'aquesta concepció summament regional del món, en contraposició a una possible concepció més unitària. L'exemple que presentarem ens permetrà tanmateix comprovar com aquesta interpretació regional del món implicà la subordinació total de la temporalitat cronomètrica respecte a la temporalitat calendària, i com el desenvolupament i millora considerable de les eines cronomètriques no va tenir cap efecte sobre una ja tècnicament possible homogeneïtzació supraregional en la mesura del temps.

Des d'un punt de vista històric, el millorament tècnic de les clepsidres, o rellotges d'aigua, permetia, almenys des del segle I aC, una mesura acurada de les hores nocturnes²¹⁹. Tècnicament, la mesura del càlcul de les hores nocturnes és independent de la variabilitat a

²¹⁸ Veg. fragment [30] de l'ed. Diels-Kranz; sobre la seva interpretació, veg. García Calvo, 1999, pàgs. 241-244.

²¹⁹ Veg. Dohm-Van Rossum, 1996, pàgs. 21-25.

la qual, al llarg de les estacions, eren sotmeses les hores solars. Això possibilitava ja, almenys tècnicament, l'homogeneïtzació de la mesura entre les hores diürnes i nocturnes en l'establiment de dies de vint-i-quatre hores iguals. Doncs bé, malgrat aquesta possibilitat tècnica, mai es va arribar a produir una unificació en el càlcul entre les hores de dia i les hores de nit. Dia i nit van ser regions no homogeneïtzables des del punt de vista de la temporalitat, almenys fins l'edat mitjana, tot i que la clepsidra permetia ja, almenys conceptualment, la unificació en el recompte de les hores de dia i les de nit en la indistinció fenomènica d'una extensió comuna de fluxe mesurable. Des d'un punt de vista arqueològic, estem en disposició de demostrar que, malgrat que els rellotges d'aigua o clepsidres permetien fer el pas conceptual d'homogeneïtzar la distinció fenomènica dia-nit (com a unitat mínima de temporalitat calendària) en la temporalitat del rellotge, aquest pas no es va produir. Es tracta de l'estudi de les restes del que potser va ser el rellotge o conjunt de rellotges més important que hi va haver a Grècia en la seva història antiga: la torre dels Vents, de la qual encara es conserven les ruïnes a l'àgora romana d'Atenes. Datat aproximadament al segle I aC, es tracta possiblement del primer sistema en integrar, tot combinant-los i sincronitzant-los, rellotges de sol i rellotges d'aigua. La torre dels Vents es composava de vuit rellotges de sol, cadascun orientat en la direcció dels vuit vents que els grecs coneixien. Però la novetat és que a aquests vuit rellotges de sol se'ls incorporava una cisterna d'aigua, just al costat de la torre central, que funcionava com el dipòsit d'un rellotge d'aigua. L'objectiu de la incorporació d'aquest rellotge d'aigua era, òbviament, poder continuar reflectint el pas del temps els dies ennuvolats o amb el cel cobert, que desactivaven immediatament tota la temporalitat solar. Així, quan el cel cobria el sol, el rellotge de la torre dels Vents podia continuar marcant les hores gràcies al rellotge d'aigua incorporat. Ara bé, és obvi que el rellotge d'aigua, que permet marcar també les hores nocturnes, representava l'avantatge de que les seves hores podien ser hores iguals entre sí, respecte a la variabilitat de les hores solars al llarg del pas de les estacions. El pas del temps



*Fig. 4. Torre dels Vents,
àgora romana d'Atenes*

entre les marques del rellotge solar no durava el mateix segons es mesurés aquest pas un dia d'agost que un dia de desembre. La igualtat de les hores del rellotge d'aigua és precisament l'avantatge que aquest rellotge podria haver aportat respecte al rellotge solar, havent establert les marques que divideixen el dia com hores

iguals i abstractes, i no com hores fluctuants segons les estacions.

Doncs bé, malgrat aquesta possibilitat conceptual, el rellotge d'aigua va seguir com a aparell auxiliar i jeràrquicament secundari respecte al rellotge solar. En comptes d'adaptar les hores iguals del rellotge d'aigua a tot el dia i la nit, homogeneïtzant la distribució de les marques en hores iguals i abstractes, es va fer tot el contrari: la distribució de les marques del rellotge d'aigua es feia segons el correlat de la distribució de les marques del rellotge solar. Les marques del rellotge d'aigua eren així una traducció immediata de les marques del rellotge solar: quan l'ombra del gnòmon arribava a una de les marques horàries del rellotge de sol, es feia una marca a l'alçada en la qual estava l'aigua en aquell moment. Es feia això durant tot el dia fins que es tenien les marques que indicaven els nivells d'aigua corresponents a cadascuna de les hores temporals del rellotge solar. Com que aquestes hores temporals es modificaven amb les estacions, es va trobar la manera de fer correccions pertinents que ajustessin la sensació que entre estacions les hores duraven menys. Aquestes correccions, sobre les desigualtats dels rellotges solars, es van fer després sobre les marques dels rellotges d'aigua. Per calcular les hores de nit, es procedia a una inversió de les marques horàries diürnes, perquè és obvi que les hores de Sol són sempre l'antítesi de les diürnes. Les marques copiades del rellotge de sol del dia 1 de juliol servien igual per les hores nocturnes de l'1 de gener. Aquesta proporció es compleix per cada parell de dies entre els quals hi ha sis mesos de diferència. Només als equinoccis de primavera i tardor són iguals les hores diürnes i nocturnes.

Tota la complexitat d'aquest sistema s'hagués evitat simplement adaptant el model força més senzill d'establir hores iguals abstractes des de la temporalitat unilateral del rellotge d'aigua, i homogeneïtzar així tant les hores diürnes com les nocturnes en la continuïtat d'un mateix flux temporal. Però la unificació de les hores de dia i les hores de nit en un continu abstracte no va arribar fins molt més tard, malgrat que el rellotge de la torre dels Vents, tècnicament, ja ho permetia. La temporalitat de rellotge, com es veu, no va poder anular en cap moment de l'antiguitat l'unitat fenomènica mínima de la temporalitat del calendari, com era la successió dia-nit²²⁰. L'assalt a aquesta unitat mínima de la temporalitat calendària no es podrà produir exactament fins a l'edat mitjana, època en la qual haurem de buscar igualment el fonament real de la temporalitat cronomètrica en el model del rellotge mecànic. Òbviament, haurem d'investigar també fins a quin punt aquesta possibilitat serà paral·lela a una nova interpretació de l'ésser com a món, o simplement a un millorament substancial de les possibilitats tècniques de mesura. Això serà investigat en el següent paràgraf.

(15) Gènesi del rellotge mecànic. El pretès origen medieval de la temporalitat cronomètrica moderna

Per trobar una temporalitat cronomètrica pura que es pugui establir de manera independent a la calendarietat (i potser també de la seva significació ontològica primordial com a mundanització de l'ésser), hem de fixar-nos en el rellotge mecànic. Però la gènesi d'aquesta màquina està plena de boirines i de confusions. El principal problema és sovint la manca de rigor amb la qual alguns historiadors han interpretat la paraula rellotge (*horologium*)

²²⁰ Per a l'anàlisi d'aquest tipus de rellotges, veg. Carcopino, 2001, pàgs. 189 i ss.

en l'anàlisi dels textos medievals²²¹. *Horologium* és un terme genèric que serveix durant l'edat mitjana per designar, ocasionalment: clepsidres, gnòmons, quadrants solars, les taules que senyalen la divisió de les tasques diàries, els astrolabis, els rellotges compostos, com el que hem analitzat al paràgraf anterior, i fins i tot les campanes, quan aquestes eren utilitzades com a senyals d'avís amb la finalitat de marcar les tasques del jorn. Aquesta pluralitat d'usos es barreja amb el fet de que la novetat que permet diferenciar el rellotge mecànic pur dels rellotges anteriors (el mecanisme d'escapament) no fou registrada lingüísticament en una expressió inicial que la delimités respecte a la resta, fet que ens parla d'una possible poca importància atorgada inicialment a aquest invent. Aquestes dues dificultats han produït sovint errors d'interpretació, o almenys exageracions, força considerables i misteriosament assumides sense una crítica rigorosa, com aquelles teories segons les quals els benedictins, la gran ordre treballadora, són els fundadors originals del capitalisme modern²²², a causa de la divisió de les tasques del jorn en hores iguals; o que l'esperit del rellotge és completament benedictí²²³. Alguns intèrprets, forçant la interpretació de la divisió benedictina del jorn en suposades hores iguals, han arribat a afirmar que el nou concepte mecànic del temps va sorgir de la rutina del monestir²²⁴. Aquell problema lingüístic anteriorment assenyalat és en bona part la causa d'aquestes exageracions. En cap fragment de la Regla de Sant Benet de Núrsia es parla pròpiament de rellotges. La divisió del dia en hores canòniques és adoptada per Benet de Núrsia d'una divisió litúrgica que es superposa directament sobre les antigues vint-i-quatre hores temporals romanes (dotze diürnes i dotze nocturnes) en grups de sis²²⁵, grups als quals Benet, basant-se en el salm 119, n'afegeix una més, quedant un dia dividit en set parts: laudes, prima, tèrcia, sexta,

²²¹ Això és denunciat encertadament per Dohrn-Van Rossum, 1996, pàg. 52 i ss; també per White, 1990, pàg. 142.

²²² Mumford, 1998, pàg. 30.

²²³ H. E. Hallam, citat a Dohrn-Van Rossum, 1996, pàg. 34.

²²⁴ Mumford, 1998, pàg. 29.

²²⁵ Una taula de l'horari de les hores romanes diürnes i nocturnes i les seves diferències entre el solstici d'hivern i el solstici d'estiu, a Carcopino, 2001, pàgs. 194-195. En els monestirs, les hores romanes, o hores temporals (*hora quoad tempus*) van anar caient progressivament en desús, per la utilització cada vegada més comuna de les hores de pregària (*hora quoad officium*), o hores canòniques.

nona, vespres i completes, que indiquen les hores de la pregària²²⁶. Però aquestes hores canòniques, superposades a les hores temporals romanes, romanen molt lluny de ser hores iguals. De fet, totes les hores canòniques es desplaçaven també a mesura que les estacions feien el seu recorregut, per donar resposta al creixement-decreixement de les hores temporals diürnes durant les estacions. L'ofici de laudes, el primer ofici del matí, s'iniciava a les 5:00 AM a primers de novembre, i a les 5:45 AM a la darrera de desembre, durant el Nadal²²⁷. Això reproduïx els mateixos i antics problemes tècnics que ja tenien els romans amb els seus vells rellotges compostos, sense que apareguin per enlloc les hores iguals en la vida benedictina. La correspondència entre les hores canòniques i les hores temporals no era tampoc molt estreta, i podia estar sotmesa a variabilitat: així, durant el període entre Pasqua i el 14 de setembre, la nona s'avançava fins a la mitja hora vuitena (hora temporal)²²⁸. Durant l'hivern, l'hora tèrcia podia ser desplaçada fins la segona hora temporal²²⁹. Per indicar aquests desplaçaments, Benet de Núrsia utilitza en el text de la Regla el verb *temperare*, que vol dir 'regular' o 'calibrar', decididament inadequat en el cas de que les divisions temporals fossin iguals²³⁰. Però el fet més remarcable és que en la Regla és pràcticament inexistent la referència a la temporalitat per si mateixa; la descripció de la vida al monestir es fa enllaçant les activitats entre si en el seu acabament i el seu inici, com si les activitats mateixes fossin entre si un sistema de referència recíproc. Només en dos ocasions en tota la Regla les activitats s'ubiquen directament respecte al temps com una entitat abstracta: al capítol VIII, que fixa els oficis divins a la nit, i al XLVIII, sobre la fixació de les regles del treball²³¹. En tota la resta de demarcacions temporals, el sistema de referència de

²²⁶ S/119, 164: "Et lloo set vegades cada dia, / perquè són justes les teves decisions".

²²⁷ Veg. Butler, 2001, pàg. 354.

²²⁸ *Regla de Sant Benet*, XLVIII, 6. Citem per l'edició bilingüe de l'Abadia de Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1997.

²²⁹ *Ibid.*, 11.

²³⁰ *Ibid.*, XLI, 5, 9.

²³¹ El capítol VIII representa un dels grans problemes d'interpretació de la Regla: a quina hora podria referir-se aquí Benet amb l'hora vuitena de la nit (veg. Butler, 2001, pàg. 351 i ss.). Aquesta hora vuitena podia fluctuar també segons l'estació entre les dues i les tres de la matinada. El text de la Regla afirma (VIII, 1) que

la Regla s'acosta més a un sistema dinàmic (això sí, força més sofisticat i organitzat que els arcaics que vam estudiar al paràgraf [12], perquè incorpora una calendarietat desenvolupada), que no pas a una divisió capitalista del temps en la qual un temps abstracte i igual s'apliqués a les tasques del jorn. El fet de que un monestir estigui dotat de sistemes d'avís, com les campanes, no ens indica en cap moment la superposició d'un temps abstracte a les tasques del jorn, sinó com a molt el seguiment d'una disciplina fèrria, ascètica, respecte a una distribució litúrgica del temps el funcionament de la qual segueix fixant-se, en última instància, pels cicles naturals o els sistemes dinàmics, per si mateixos inexactes²³². És lícit parlar de racionalització del temps, però és exagerat, sense cap mena de dubte, parlar de mecanització del temps. Totes aquestes interpretacions exagerades sobre la cronometria benedictina com antecedent del capitalisme tenen sovint l'origen en la confusió del terme medieval *horologium* en la seva aplicabilitat indistinta tant per sistemes d'avís, aparells d'alarma o taules de computació com per rellotges mecànics. Però el cert és que podem parlar de temps mecànic, o de concepció mecànica del temps, només quan és possible l'establiment d'un temps absolutament independent dels cicles naturals o sistemes dinàmics de referència immanents. Això pressuposa l'existència d'un rellotge mecànic precisament delimitat respecte a altres formes de cronometria avançada de l'època. La qüestió és molt complicada si la plantejem en termes d'una gènesi progressiva, des de darrere, perquè aquesta gènesi no es dibuixa de manera clara per enlloc, atesos els problemes lingüístics als quals hem fet referència. Malgrat això, el rellotge mecànic no va sorgir per "generació espontània". El procediment més adequat serà determinar un model el suficientment delimitat del que entenem per rellotge mecànic, i a partir d'aquest, anar cap

s'ha de fer un càlcul raonable (*considerationem rationis*) d'aquesta hora viutena, atesa la més que probable inexactitud dels rellotges d'aigua nocturns dels quals es disposava, i als quals, de fet, no es fa menció.

²³² Disciplina fèrria ascètica que es trobava de fet ja en els primers models dels pares del desert, absolutament lliurats de l'etiqueta d'antecedents del capitalisme; també en aquells que, més enllà de la soledat de l'anacoreta, fundaven comunitats de monjos, com les de Sant Pacomi o Sant Basili de Cesarea; veg. Lawrence, 1999, pàg. 23 i ss.

enrere per tal de dibuixar la via possible (i diem possible, perquè sobre això mai tindrem una informació segura) de la gènesi del rellotge mecànic.

Un rellotge mecànic és durant l'edat mitjana una màquina que disposa de tres elements: (a) una roda amb un nombre imparell de dents (corona); (b) una vareta (verge) connectada per unes paletes a la corona; (c) un foliot amb un parell de pesos, connectat a la vareta, i el dent del qual acciona de nou l'altra de les paletes de la corona. Aquest mecanisme possibilita un flux del moviment independent de fonts d'energia externes, com clepsidres, etc.²³³.

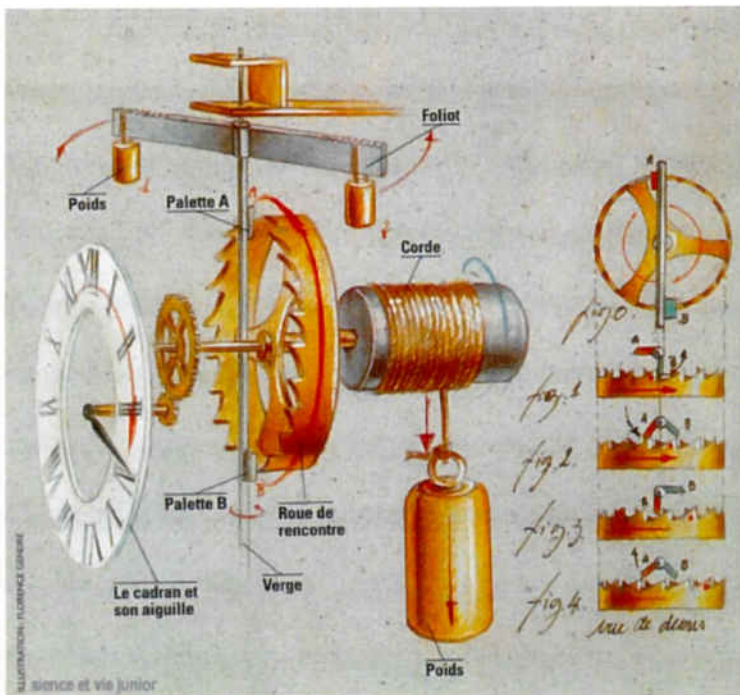


Fig. 5. Escapament de vareta amb foliot

Aquest sistema, que permet un flux continu de moviment independent d'una administració externa d'energia, és el que nosaltres entendrem per rellotge mecànic. L'única novetat que aporta aquest sistema pel que fa a sistemes anteriors fins i tot més sofisticats és el mecanisme d'escapament de vareta amb foliot. La resta de components

²³³ Per una descripció acurada del funcionament del primer rellotge mecànic, veg. Cipolla, 1999, pàg. 74 i ss.

(roda dentada, paletes de transmissió del moviment) es trobaven ja en els rellotges hidràulics que havien començat a aparèixer ja en alguns monestirs durant el segle XII²³⁴. Els primers exemples fàctics de rellotges en els quals trobem incorporat un mecanisme sencer d'escapament són els de Giovanni Dondi i el de l'abat Richard de Wallingford. Podem datar el rellotge de Dondi cap al 1364, i el de Richard de Wallingford cap al 1343²³⁵. El fet de que aquests rellotges siguin els primers en els quals trobem el mecanisme d'escapament no vol dir que el mecanisme d'escapament no existís amb anterioritat; de fet, la presència del mecanisme d'escapament en aquests rellotges no és el que els autors i els comentadors van subratllar més d'aquests models. El nom específic que rebia el rellotge de Dondi en els textos és *astrarium*, o rellotge planetari; el rellotge de Richard de Wallingford se citava en els textos com *horologium astronomicum*, o rellotge astronòmic. De fet, en ambdós rellotges, la

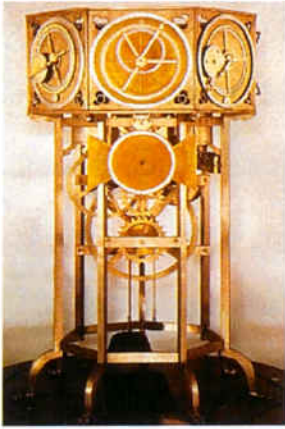


Fig. 6. *Astrarium de Giovanni Dondi*

funció de la mesura del temps igual és incidental; ambdós rellotges són molt abans representacions del cosmos que no pas cronòmetres. La cronometria està en aquests models subordinada a la funció de representació del cosmos, el qual ha d'estar disponible, per tant, a la representació humana. Històricament, el fet de que el cosmos sigui

objecte de representació, tant d'una representació artística amb rerefons ideològics o moralitzants (pensem en *La Divina*

Comèdia), com d'una representació de la totalitat del seu moviment harmonitzat, és sens dubte significatiu. El rellotge de Dondi, la més perfecta obra de l'època i una autèntica obra d'art de l'enginyeria, representava les trajectòries celestes del Sol, la Lluna i els cinc

²³⁴ Veg. Dohrn-Van Rossum, 1996, pàg. 64.

²³⁵ Veg. Landes, 1983, pàg. 53. Tenim notícies, però no els models (i, per tant, estem sotmesos a aquell problema lingüístic), de possibles rellotges mecànics des de 1283, a l'abadia de Dunstable; 1284 a la catedral d'Exeter; 1286 a Old St. Paul, a Londres; 1290 al Merton College d'Oxford; també 1290 a l'abadia de Norwich; 1292 a la catedral de Canterbury; i a la catedral de Salisbury cap al 1306. No tenim notícia de que cap d'aquests rellotges mostrés moviments planetaris (veg. Beeson, 1971, pàg. 6-12).

planetes, i possibilitava un calendari tant de les festes mòbils com de les fixes. Per tenir en compte les particularitats de les òrbites de Mercuri i la Lluna tal i com el sistema ptolemàic comptabilitzava, Dondi va crear engranatges el·líptics, que van servir també per corregir i preveure les irregularitats de Venus²³⁶. Aquests rellotges astronòmics semblen ser reproduccions tecnològiques, o com diríem avui maquetes, del cosmos, i la trobada del mecanisme d'escapament que reproduceix el moviment igual sembla ser aparentment la trobada del mecanisme que possibilita aquesta representació en moviment, més que no pas un mecanisme la finalitat del qual pugui ser produir temps. Si aquesta manera d'interpretar la significació dels primers rellotges mecànics fos l'adequada, poca o cap diferència hi hauria entre aquests models de rellotge i l'antiquíssima metàfora de Vitruvi entre la mecànica i la rotació còsmica²³⁷; fins i tot podríem parlar de rigorosa continuïtat, o de que fins i tot és només en els rellotges mecànics on aquella antiga metàfora bàsica és definitivament completada²³⁸. Des d'aquesta perspectiva, el rellotge mecànic astronòmic seria la culminació d'un procés històric d'aprofundiment en la metafòrica de la dependència genètica de l'artificial respecte al natural. Però aquesta culminació implica, necessàriament, una transformació dels conceptes bàsics que la constituïen. Per Vitruvi, els antics rellotges solars no eren considerats pròpiament com màquines. El rellotge corresponia a la cosmologia, i la seva significació ontològica era, o romaní íntimament

²³⁶ Veg. White, 1990, pàg. 144.

²³⁷ Veg. pàg. 61: "La mecànica en el seu conjunt s'ha generat a partir de la pròpia natura, sota la guia i la direcció de la rotació còsmica. Així, si considerem i observem el constant moviment del Sol, la Lluna i els cinc planetes, comprendrem que si no recorreguessin les seves òrbites de manera mecànica, seria impossible recollir fruits madurs. Com els nostres avantpassats van entendre que les coses eren així, es van fixar en el model de la natura, i imitant-la (induïts per aquest paradigma diví) van desenvolupar i portar a terme invencions que fessin la vida més còmoda. Prepararen i pensaren algunes troballes que van resultar molt pràctiques, ja mitjançant màquines amb les seves rotacions, ja mitjançant instruments manuals"; Vitruvi, *De Architectura*, X, 1.

²³⁸ Efectivament, la metàfora de Vitruvi es dona entre la rotació còsmica i les màquines de la mecànica (hidràuliques, palanques, etc), en el sentit de subratllar la derivació de l'artificial a partir del natural. La regularitat del moviment de les màquines és imatge de la regularitat del moviment del cel. Ara però, en els rellotges astronòmics, el mecanisme d'escapament que possibilita el manteniment autònom del moviment del cercle equinoccial artificial és tan metàfora de la rotació còsmica com la pròpia rotació còsmica metàfora del mecanisme d'escapament. El rellotge mecànic implica una torsió entre objecte i model de la metàfora que fa efectivament molt difícil entreveure quina és la direcció de la metàfora. ¿És el rellotge metàfora del moviment del cel, o el moviment dels cels metàfora del rellotge? Blumenberg identifica aquest col·lapse en la indecidibilitat de la direcció de la metàfora com un dels signes inequívocs de la metàfora absoluta, de la qual formaria part, sens dubte, la metàfora de la màquina del món; veg. Blumenberg, 1998, pàg. 98 i ss.

vinculada, a la de la calendarietat: constituir el món de manera que es puguin recollir els fruits madurs²³⁹. Ara, la constitució del rellotge mecànic implica, germinalment, el revers de la direcció de la metàfora: no ja una gènesi naturalitzant de l'artificial, sinó una mecanització artificialitzant de la natura²⁴⁰. Però és important comprovar que aquesta transformació no es dona des d'una oposició que pretén superar la visió anterior, sinó com un desplegament reeixit de la significació ontològica anterior.

La interpretació del rellotge mecànic astronòmic com a culminació històrica d'un rendiment humà mai reeixit fins aquell moment és, però, força més senzilla des d'un discurs purament metaforològic que des d'una anàlisi fenomenològicohistòrica que tingui en compte més factors. Per exemple, si definim rellotge mecànic des d'una perspectiva purament taxonòmica, identificant-lo amb mecanisme d'escapament, no trigarem en adonar-nos que el rellotge mecànic és relativament independent de la seva aparent gènesi astronòmica. Aquesta relativa independència entre el mecanisme d'escapament (que podríem anomenar a partir d'ara, per simplificar, cronòmetre terrestre) i el context astronòmic porta als historiadors de la tècnica a intensos debats sobre si el context astronòmic és un context veritablement genètic del cronòmetre terrestre o si és un simple context d'aplicació, i caldria recercar el context genètic en algun factor anterior. Així, per exemple, la teoria que va defensar durant molt temps que el cronòmetre terrestre pur era un simple derivat de la cronometria astronòmica que clavava les seves arrels en els antics rellotges del cel xinesos, ha rebut fortes crítiques; especialment per les derivacions ideològiques de les seves conclusions²⁴¹. Contra aquesta interpretació, i contra la metàfora

²³⁹ Veg. pàg. 61. Podríem dir que la metàfora de Vitruvi es mou encara en una dimensió més organicista que no pas mecanicista, com tota la metafòrica aristotèlica tradicional constituïda al voltant del concepte de mimesi. Per la distinció entre metafòrica organicista i mecanicista, veg. Blumenberg, 1998, pàg. 91 i ss.

²⁴⁰ Aquest caràcter de reversibilitat de la metàfora del rellotge és un indicador llunyà de la gènesi del mecanicisme modern, segons Blumenberg: "Der neuzeitliche Kosmologie Mechanismus ist die Entfaltung einer absoluten Metapher, deren Voraussetzung eine neue Konzeption der Leistung des menschlichen Geistes war"; Blumenberg, 1998, pàg. 98.

²⁴¹ Veg. Landes, 1983. Aquestes interpretacions han estat posteriorment molt criticades, especialment per la càrrega ideològica amb la que la cronometria terrestre pura era llastada. El cronòmetre terrestre pur era vist com un producte purament occidental i degenerat a partir d'aquells models astronòmics orientals.

de la cronometria terrestre com a àngel caigut del cel de l'astronomia, es rebel·len alguns historiadors partidaris de separar la troballa del mecanisme d'escapament (i del cronòmetre terrestre) del camp d'interessos teòrics de l'astronomia; de fet, aquests intèrprets afirmen que l'astronomia i la cosmologia haurien aprofitat l'invent, l'origen del qual seria ja inicialment terrenal i orientat inicialment a la resolució de necessitats pràctiques de mesura²⁴². Segons aquests investigadors, no fou el rellotge astronòmic el que va crear un interès pràctic posterior en la mesura del temps; fou l'interès en la mesura del temps el que va crear posteriorment el rellotge, fins i tot el rellotge astronòmic²⁴³. Però aquestes posicions crítiques amb una gènesi astronòmica del cronòmetre no presenten una teoria satisfactòria unitària sobre la gènesi de la cronometria terrestre pura, que seria la més originària, amb el qual el problema continua romanent obert²⁴⁴.

Efectivament, si interpretem el mecanisme d'escapament com un producte derivat i secundari a partir dels interessos astronòmics, és normal veure els cronòmetres posteriors com àngels caiguts del cel de l'astronomia, com defensava Price. La metàfora de l'àngel caigut era utilitzada per Price per referir-se a la posició dels cronòmetres, que són simples mecanismes d'escapament, respecte als rellotges astronòmics. La metàfora s'emptra tant en l'àmbit local, en el joc cel-terra, com en l'àmbit moral: Price parla de degeneració en la complexitat, i es lamenta de la pèrdua de profunditat que la visió terrestre del temps va introduir amb la irrupció dels models unilateralment cronomètrics (veg. Landes, 1983, pàg. 53 i ss.). Amb tot, la tesi de que el mecanisme d'escapament sembla constituir-se en un àmbit de problemes cosmologicoastronòmics sembla documentada en el manuscrit més antic que hem trobat referent a les investigacions que s'estaven duent a terme durant el segle XIII per tal de trobar un rellotge purament mecànic. El manuscrit és de Robertus Anglicus, està datat en el 1271, i explica els intents infructuosos dels artesans per tal de trobar "una roda, o un disc, que es mogui exactament de la mateixa forma en la qual es mou el cercle equinoccial; però no poden en absolut aconseguir-ho. Si ho aconseguissin, arribarien a tenir un rellotge realment exacte, més valuós que l'astrolabi o que qualsevol altre instrument utilitzat per marcar les hores". Aquest document ens indica una data aproximada entre l'aparició dels primers rellotges amb mecanisme d'escapament (cap a 1340) i el 1271 com el marge temporal del descobriment del mecanisme d'escapament, suposant que Robertus Anglicus estigués suficientment documentat sobre l'estat de les investigacions en l'època en la qual redacta el manuscrit. Per informació sobre aquest manuscrit, veg. Dohrn-Van Rossum, 1996, pàg. 89 i ss.; també White, 1990, pàg. 140

²⁴² No estem segurs de que aquesta disjunció sigui legítima, però. Les tesis de Needham-Price van obtenir una rèplica important per part de Landes (1983) i Dohrn-Van Rossum (1996). Remetem a aquells textos sobre els detalls historiogràfics de la polèmica.

²⁴³ Això defensa Landes: "The clock did not create an interest in time measurement; the interest in time measurement led to the invention of the clock". Veg. Landes, 1983, pàg. 58.

²⁴⁴ Des de les ciències socials, sol intentar-se una explicació ubicant la cronometria terrestre com un cas particular en el procés històric de gènesi de les institucions, procés molt lent i progressiu que s'aniria produint entre els segles XII i XV. Kantorowicz presenta exemples històrics d'aquest procés en l'àmbit del dret tributari medieval, en la conversió de les excessivament habituals emergències concretes (*necessitas in actu*) a les regularitzades i institucionalitzades necessitats habituals (*necessitas in habitu*), que acabaran sedimentant una necessitat perpètua (*perpetua necessitas*) (Kantorowicz, 1985, pàg. 270 i ss.), però trobem exemples semblants en el terreny del comerç, en l'evolució que, a partir del segle XIV, es dona amb la sedentarització de la figura del mercader, gràcies a l'adopció dels nous mètodes, com el préstec, la lletra de canvi, els contractes o les associacions (Le Goff, 1991, pàg. 22 i ss.). El problema és que remetre'ns a l'àmbit de les ciències socials sovint ens fa caure en argumentacions circulars que augmenten el nostre coneixement de les dades dels

L'apertura en la qual continua romanent encara avui la qüestió filosòfica de la gènesi d'una suposada nova cronometria exhaustiva terrestre, apartada de la significació ontològica de la calendarietat, acostuma a ser la porta d'entrada de totes les solucions historicistes. Per historicista entendriem aquí la resposta que remetria la gènesi de la nova cronometria terrestre a una nova comprensió de l'ésser que seria condició de possibilitat del rellotge mecànic. El rellotge mecànic, i el mecanisme d'escapament que el possibilita, seria impensable sense una nova comprensió de l'ésser a partir de la qual fos possible homogeneïtzar en un continu abstracte tota la diversitat de ritmes del món. En aquest cas, la comprensió de l'ésser que està a la base de la possibilitat del rellotge mecànic significa una ruptura (i no pas una culminació) amb la comprensió de l'ésser anterior, que de fet ja disposava des de fa molts segles dels mitjans tècnics per comprendre una homogeneïtzació del temps en un temps abstracte independentment del rellotge mecànic (recordem l'exemple del rellotge compost de la torre dels Vents)²⁴⁵, però mancava de la comprensió de l'ésser necessària per poder-la dur a terme.

¿Continuïtat o ruptura? ¿És la cronometria mecànica la consecució definitiva de la significació ontològica primordial de la calendarietat com a mundanització de l'ésser, o és el resultat d'una nova comprensió de l'ésser que, molt més enllà del marc cosmològic, significa una discontinuïtat essencial respecte al que s'entenia abans d'ella per mesurar el temps? És essencial comprendre que depenent de com fixem a quin problema ens estem enfrontant, obtindrem respostes radicalment diferents a la qüestió de la nostra actual relació ambigua amb la cronometria. Ens trobem, sense anar més lluny, amb una particularització del debat filosòfic més general sobre la relació de continuïtat-ruptura de la modernitat amb el món antic. També pel pensament fenomenològic és aquesta una qüestió

processos econòmics, però que sempre es mantenen alienes a l'essència ontològica del problema tractat. És a dir, tots els fenòmens tractats responen a una mateixa significació ontològica, i limitar-se a enllaçar circularment aquests processos entre si (adopció de tècniques econòmiques-cronometria-gènesi de les institucions) no ens dona en cap cas una millor comprensió de l'essència de la cronometria moderna en relació amb l'essència de la cronometria antiga.

²⁴⁵ Veg. pàg. 87 i ss.

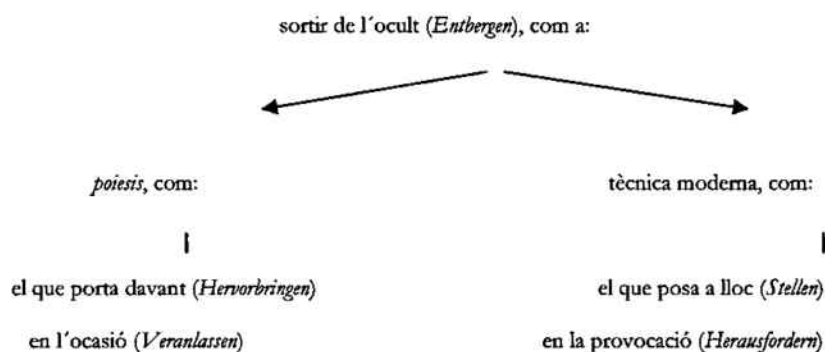
cabdal²⁴⁶. En aquest sentit, creiem que la particularització d'aquest debat tan general i polièdric en la problemàtica concreta sobre la constitució de la cronometria moderna respecte a l'antiga constitueix un lloc privilegiat per pensar en aquesta direcció.

La posició historicista de la ruptura està clarament exemplificada en la posició del molt influent text de Heidegger *Die Frage nach der Technik*; concretament en la distinció que en aquesta obra es fa entre la tècnica antiga i la tècnica moderna²⁴⁷. Aquesta distinció ha fet molta fortuna en els debats filosòfics posteriors sobre la qüestió de la tècnica. En el text heideggerià, la determinació general de la tècnica com a mode del sortir de l'ocult (*Entbergen*), extreta de la interpretació de la doctrina aristotèlica de la causalitat, és ràpidament esquinçada en dos possibilitats, que constitueixen la distinció entre quan el sortir de l'ocult ho és sota el mode de la tècnica antiga o de la moderna: el sortir de l'ocult que domina totalment la tècnica moderna és un sortir de l'ocult en un sentit (*Sinn*) eminentment diferent del sortir de l'ocult que es porta a terme en la poiesis. El sortir de l'ocult en el sentit de la *poiesis* és un portar davant (*Hervorbringen*) segons el mode de l'ocasionar (*Veranlassen*). El mode del sortir de l'ocult de la tècnica moderna no segueix el mode de l'ocasionar, sinó el del provocar (*Herausfordern*). La diferència entre l'ocasionar i el provocar com a modes del sortir de l'ocult és la clau de volta de la distinció entre tècnica antiga i tècnica moderna, i la clau en la qual es basen les diferències dels exemples

²⁴⁶ A l'inici del paràgraf [8] de la *Krisis*, Husserl fixa la tasca de les seves investigacions com la de "comprendre la mutació essencial (*wesentliche Verwandlung*) de la idea i la tasca de la filosofia universal consumada a l'inici de l'època moderna amb l'assumpció (*Übernahme*) de la idea antiga" (Veg. *Hua VI*, par. [8], pàg. 18). Husserl s'està referint a la pervivència o substitució de la "idea de la filosofia" en el context de la crisi de les ciències europees, però aquest marc general és aplicable a múltiples fenòmens concernents en aquesta qüestió. Tot el problema de la *Krisis* pot centrar-se, bàsicament, en la tensió entre el fet de que la mutació de la modernitat és efectivament essencial (*wesentlich*), però assumeix (*Übernahme*) la idea filosòfica de l'antiguitat. Les posicions del debat general sobre la modernitat podrien efectivament agrupar-se segons l'abast que hom atorgui a la mutació o a l'assumpció; però el realment complicat (i sens dubte interessant) sempre serà intentar pensar l'equilibri inestable entre ambdós. De fet, el context escollit per Husserl per tractar aquesta problemàtica es concreta també en la discussió entre la continuïtat-ruptura de la geometria moderna respecte a l'antiga; veg. *Hua VI*, par. [9], pàg. 20 i ss.

²⁴⁷ M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, pàg. 18. Citem per la novena edició de Günther Neske, 2000 (*VuA*). El text és d'una conferència de 1954. Som conscients de les dificultats hermenèutiques de considerar a Heidegger com un autor historicista, fins i tot quan les crítiques de Heidegger a l'historicisme són habituals (veg., per exemple, GA 65, [14], pàg. 36; *VuA*, pàg. 76; GA 5, pàg. 93 i ss; també pàg. 326). La discussió sobre l'historicisme de Heidegger no és potser pertinent en aquest lloc; esperem poder mostrar en la nostra exposició que Heidegger presenta una crítica historicista a l'historicisme tal i com el pensaven Rickert o Dilthey. Per les relacions de Heidegger amb l'historicisme, veg. Bambach, 1995.

posteriors entre el molí de vent i el jaciment mineral, entre l'agricultura tradicional i la indústria mecanitzada de l'alimentació, entre el vell pont de fusta sobre el Rin i la central hidroelèctrica del Rin²⁴⁸. ¿És aplicable també a la diferència entre la cronometria antiga i la cronometria moderna, exemplificada en l'oposició entre calendari i rellotge, mecànic? L'estructura que està aplicant Heidegger podria esquematitzar-se de la següent manera:



on seria un error pensar la determinació comuna a la tècnica antiga i moderna (el sortir de l'ocult) com un element que possibilités pensar una continuïtat, com si el posar a lloc de la tècnica moderna fos resultant de i guardés una relació amb un lent degoteig de les millores progressives del portar davant de la tècnica antiga²⁴⁹. Aquest sortir de l'ocult comú és pensat en l'òrbita del concepte grec de la veritat (*alethéia*), i aquesta, almenys des de les obres dels anys 30, és pensada per Heidegger ja sota el model de la història de l'ésser (*Seynsgeschichte*), segons el qual la veritat de l'ésser ha de ser pensada a partir de l'essenciació

²⁴⁸ *Ibid.*, pàgs. 18-19.

²⁴⁹ *Ibid.*, pàg. 33: "L'entramat (*Gestell*) és un mode destinal (*geschickhafte*) del sortir de l'ocult, a saber, el provocador. Un altre mode destinal semblant és el fer sortir de l'ocult que porta davant, la *poiesis*. Però aquests modes no són espècies que, ordenades les unes al costat de les altres, caiguin sota el concepte del fer sortir de l'ocult. El fer sortir de l'ocult és aquell destí que, cada vegada i de sobte i d'una manera inexplicable per a tot pensament, es reparteix entre el que porta davant i el que provoca, i que assigna una part a l'home. El fer sortir de l'ocult que provoca té la seva provenença destinal en el portar davant. Però, alhora, de manera destinal, l'entramat dissimula la *poiesis*".

de l'ésser mateix"²⁵⁰. Heidegger pensa, a partir de la dècada de 1930, tota essència com essenciació²⁵¹, i aquesta no ha de ser pensada en cap cas en el sentit substantiu de permanència, duració o presència (*An-wesen*), sinó en el sentit actiu i dinàmic d'allò que ve o allò que perdura. L'essenciació implica que l'essència de l'ésser hagi de ser entesa històricament²⁵². Que el significat ontològic de la cronometria moderna no tindria res a veure amb una història acumulativa de millores tècniques, podria ser argumentat, segons aquesta concepció, en el fet de que una homogeneïtzació abstracta del temps que posi a lloc els esdeveniments era tècnicament possible ja en els rellotges hidràulics compostos, com el de la torre dels Vents, des d'el segle II aC. És només l'essenciació històrica de la veritat de l'ésser, veritat que ve als homes com les condicions destinals de comprensió de l'ésser, la que ens permetria interpretar el temps de manera desqualificada, com la que possibilitaria ja fàcticament, per exemple, el rellotge mecànic medieval. Segons aquest esquema, el calendari seria tècnica antiga (*poiètic*) en tant que seria l'ens que porta davant les possibilitats humanes de treball en l'ocasió que la natura (*physis*) li atorga, mentre que el rellotge mecànic seria la tècnica moderna ja que posa a lloc els esdeveniments provocant al temps mateix que els produeixi²⁵³. Fixem-nos que no hi ha aquí, en la distinció heideggeriana entre tècnica moderna i antiga, cap disquisició taxonòmica, cap investigació sobre la composició dels ens, cap eix històric que ens permeti classificar aquests en un ordre de complexitats: l'únic

²⁵⁰ "aus der Wesung des Seyns selbst", GA 65, *Beiträge zur Philosophie*, pàg. 32. A partir d'aquesta obra, efectivament, l'*Erignis Denken* (el pensament sobre l'esdevenir propici) desplaça la pregunta fonamental (*Grundfrage*) de la pregunta per l'ens (que passarà a ser la pregunta directriu (*Leitfrage*) de la història del primer començament) a la pregunta sobre l'essenciació de l'ésser mateix, que passa a ser la pregunta fonamental de l'altre començament (*anderen Anfang*) del pensar; veg. GA 65, pàg. 76.

²⁵¹ "Alles Wesen ist Wesung", GA 65, pàg. 66.

²⁵² GA 65, pàg. 32; també tota la disquisició sobre el concepte d'essència del text que ens ocupa, *VuA*, pàg. 36 i ss.

²⁵³ El concepte d'atorgar (*gewähren*), concepte important en el text de Heidegger, refereix a la donació a l'home, per part de la història de l'ésser, de les seves possibilitats d'existència. Això porta a Heidegger a unes importants consideracions sobre l'aparent contradicció entre la passivitat del verb atorgar com a destinació de l'Ésser i l'activitat del provocar com a mode del sortir de l'ocult: "Provocar és tot el que es vulgui, menys un atorgar. Així ho sembla, mentre no atenem a això, que també en el provocar a la comesa del real efectiu perquè com a subsistent continua romanent encara un destí que du l'home per un camí del sortir de l'ocult. Ja que aquest destí, l'essenciant de la tècnica engatja l'home en quelcom que aquest, per si mateix, no pot trobar ni, encara menys, fer; perquè, que un home sigui home només a partir d'ell mateix i únicament per ell mateix, això és quelcom que no existeix"; *VuA*, pàg. 35.

criteri que distingeix entre tècnica moderna i antiga té a veure amb la disposició humana a correspondre al destí (*Geschick*) que envia (*schicken*) en cada ocasió la història de l'ésser²⁵⁴. Des d'aquest model de pensament de la qüestió (camí de pensament, que agradaria més a Heidegger), caldria preguntar-se: ¿a quin destí fa front l'home que conrea la tècnica moderna, creant rellotges mecànics i extenent la cronometria mecànica a tots els àmbits de la vida humana? A *Superació de la Metafísica*, text proper en el temps a la redacció del text sobre la tècnica que estem tractant, la resposta heideggeriana és força paradoxal: la tècnica moderna és vista com la forma del sortir de l'ocult "en la qual la voluntat de voluntat s'instal·la i calcula en l'absència d'història (*Ungeschichtlichen*)"²⁵⁵. Per voluntat de voluntat entén Heidegger l'"estat de consciència suprem e incondicionat de l'autoassegurament calculador del càlcul"²⁵⁶. L'expressió voluntat de voluntat és emprada sovint per Heidegger sense cap distinció com la voluntat de poder nietzscheana en la seva interpretació metafísica²⁵⁷. En la interpretació metafísica de la voluntat de poder, aquesta no s'entén com un desitjar o un aspirar, sinó un voler-ser-senyor (*Herr-sein-wollen*) que troba el seu fonament en l'ordenar (*Befehlen*)²⁵⁸. L'ordenar vol dir ser-senyor de disposar sobre possibilitats, vies, modes i mitjans de produir obres per mitjà de l'acció. Allò que s'ordena en la ordre és l'exercici d'aquest disposar²⁵⁹. Així, la voluntat de poder esdevé acció destinada a crear les

²⁵⁴ *VuA*, pàg. 28: "Aquell destinar aplegant (*versammelnde Schicken*) que, ell i només ell, duu l'home per un camí del fer sortir de l'ocult, l'anomenem destí (*Geschick*). A partir d'aquí es determina l'essència de tota història". En el text *Superació de la metafísica* (*Überwindung der Metaphysik*), s'afirma: "El nom "la tècnica" és entès aquí d'una manera tan essencial (*wesentlich*), que el seu significat coincideix amb el rètol: la Metafísica consumada (*vollendete Metaphysik*). Aquest rètol conté el record de la *tekhne*, que és en general una condició fonamental del desplegament essencial de la *Metafísica*. Aquest nom fa possible al mateix temps que el caràcter planetari de l'acabament de la *Metafísica* i del domini d'aquesta pugui ser pensat sense referir-se als canvis històricament demostrables dels pobles i dels continents", *ibid.*, pàg. 76 (negreta nostra).

²⁵⁵ *Ibid.*, pàg. 76.

²⁵⁶ *Ibid.*, XXI, pàg. 84.

²⁵⁷ Per exemple: "La voluntat de poder (*Wille zur Macht*), al adquirir la seva seguretat extrema i incondicionada, com allò que tot ho assegura, és l'únic que regeix, i per tant, és allò correcte. La correcció de la voluntat de voluntat (*Willens zum Willen*) és l'assegurament incondicionat i total de si mateixa", *Ibid.*, XX, pàg. 84. La identitat entre voluntat de voluntat i voluntat de poder s'exposa a la interpretació metafísica de la voluntat de poder, en el curs del semestre d'hivern de 1941, *Nietzsches Metaphysik*, GA 50.

²⁵⁸ Veg. *Nietzsches Metaphysik*, GA 50, pàg. 13. També al curs del semestre d'estiu de 1941, *Grundbegriffe*, s'identifica la voluntat de poder de Nietzsche amb "la voluntat de dominació incondicionada de l'home sobre la terra"; veg. GA 51, pàg. 18.

²⁵⁹ Veg. *Nietzsches Metaphysik*, GA 50, pàg. 13.

condicions de possibilitat de l'acció²⁶⁰. Que la voluntat de poder com a voluntat de dominació incondicionada sobre la terra ho sigui en absència de història (*Ungeschichtlichen*), refereix al fet de que la tècnica moderna, que oculta la seva pròpia provenença com a sortir de l'ocult, tendeix a ocultar el seu propi origen com a sortir de l'ocult. Aquesta ocultació de la tècnica moderna de la seva pròpia constitució com a sortir de l'ocult és l'ocultació de l'esdeveniment propici (*Ereignis*) com a fonament de la història (*Geschichte*)²⁶¹. L'ocultació de l'esdeveniment propici és l'ocultació de la història, i aquesta ocultació pren la forma, paradoxal, d'una potenciació d'allò historiogràfic (*Historie*), que no és altra cosa que una extensió del càlcul de la voluntat de poder sobre el propi ésser històric (*geschichtlich*) del *Dasein*²⁶².

La tècnica moderna és aquell sortir de l'ocult que oculta el seu origen com a tal. En el cas de que allò que surt de l'ocult ho faci sota el mode de la tècnica moderna, precisament en aquell cas, l'esdeveniment propici s'oculta com a tal. En la tècnica moderna tot és volgut i creat incondicionadament per la voluntat de poder, i no pas atorgat (*Gewährte*). Però aquest camí del pensar de Heidegger, que suspèn la connexió, tant entre les descripcions taxonòmiques dels diversos ens susceptibles de correspondre a la tècnica

²⁶⁰ “La voluntat de poder és, en la seva essència més íntima, un comptar perspectivista amb les condicions de la seva possibilitat, condicions que ella mateixa posa com a tals”; veg. GA 50, pàg. 19.

²⁶¹ “L'ésser (*Sein*) com esdeveniment propici (*Er-ignis*) és la història (*Geschichte*); a partir d'aquí ha de ser determinada la seva essència, independentment de la representació de com ha arribat a ser, del seu desenvolupament; independentment de l'explicació i consideració historiogràfiques”; veg. GA 65, 273, pàg. 494. La vinculació entre història (*Geschichte*) i esdeveniment propici és encara més clara al curs de 1941, *Grundbegriffe*. “Aquí història (*Geschichte*) no anomena, en primer lloc, la seqüència de successos com a connexió efectiva de la qual deriva allò posterior i allò actual; història (*Geschichte*) significa aquí l'esdeveniment (*Ereignis*) d'una decisió sobre l'essència de la veritat; veg. GA 51, pàgs. 20-21.

²⁶² Per la diferència entre *Geschichte* i *Historie* és útil el text de *Wissenschaft und Besinnung* (Ciència i meditació), conferència de 1954, el mateix any de *Die Frage nach der Technik*. En aquesta conferència afirma Heidegger: “La Història (*Historie*), que d'una manera cada cop més intensa es desplega en Història universal, completa l'assegurament que pretén en la zona que s'emplaça a la seva teoria com història (*Geschichte*). La paraula història (*Historie*) significa: informar-se i fer visible, i per tant, nombra un mode del representar (*Vorstellens*). Al contrari, la paraula història (*Geschichte*) significa allò que es dona en la mesura en que, d'aquest mode o aquell altre, és preparat i emplaçat per una sol llicitació (*begibt*), és a dir, és destinat (*beschickt*) i enviat (*geschickt*). La història (*Historie*) és la indagació de la història (*Geschichte*). Però la observació històrica (*historische*) no és aquell àmbit que, abans que cap altra cosa, crea la història (*Geschichte*). Tot allò històric (*historische*), tot allò representat i constatat en el mode de la història (*Historie*), és fundat en el mode de la història (*Geschichte*), és a dir, sobre el destí de l'esdevenir. Però la història (*Geschichte*) no és mai necessàriament històrica (*historisch*)”, veg. *VuA*, pàgs. 59-60. Per una investigació historiogràfica sobre la gènesi dels conceptes de *Geschichte* i *Historie* pot ser útil Koselleck (2004).

antiga i moderna, com dels esdeveniments històrics considerats historiogràficament en un eix d'anterioritat-posterioritat, i que ens convida a que ens concentrem en la meditació (*Besinnung*) d'allò en el qual l'èsser (*Sein*) essència en cada moment, implica també, en el context de la nostra investigació actual, la negació de qualsevol connexió immediata i acrítica entre l'aparició del rellotge mecànic modern i l'aparició de la tècnica moderna com a mode del sortir de l'ocult. Dit d'una altra manera, si des d'una descripció taxonòmica el rellotge compost de la torre dels Vents ja permetia tècnicament una homogeneïtzació del temps abstracte independent de l'esdevenir de qualsevol cicle natural, però aquesta homogeneïtzació no es va produir perquè el sortir de l'ocult (*alethéia-veritat*) del rellotge compost de la torre dels Vents essenciava en el portar davant que aprofita l'ocasió (tècnica antiga), tampoc ha de ser considerat el rellotge mecànic des de la descripció purament taxonòmica que sembla associar-lo al sortir de l'ocult que essència en la imposició provocadora que produeix esdeveniments preparats. La voluntat de poder es manifesta tan poc en el rellotge compost de la torre dels Vents, que, tot i que de manera tecnològicament més precària, també permetia l'homogeneïtzació del temps en un temps abstracte, com en el primer rellotge mecànic que està sent aquí objecte de la nostra investigació. Si desvinculem història (*Geschichte*) i historiografia (*Historie*), com la meditació heideggeriana sobre l'èsser ens demana, aleshores ho hem de fer *en* totes les direccions: no només per demostrar que una investigació taxonòmica i purament òntica sobre el rellotge compost de la torre dels Vents mostra ja la possibilitat d'una desqualificació del temps, que no es produeix des de la història de l'èsser, sinó també per demostrar que d'una anàlisi òntica o taxonòmica del rellotge mecànic no es segueix tampoc un hebre-se-les ontològic modern amb el temps²⁶³. De fet, la historiografia, tan menystinguda per Heidegger, ens mostra la

²⁶³ No només per salvar l'artesanía i la tècnica antiga, sinó també per dissociar els ens tècnics automàticament llastats de moderns d'aquesta etiqueta. Que el rellotge és un ens la significació ontològica del qual té a veure amb el mode de la impropietat (*uneigentlichkeit*), és quelcom ja sospitat pel Heidegger anterior a la *Kehre*, com es pot deduir de les anàlisis sobre el rellotge de la conferència de 1924, *Der Begriff der Zeit*, el paràgraf [79] de *Sein*

plena independència entre l'aparició del rellotge mecànic i qualsevol indicatiu d'estat de consciència suprem e incondicionat d'autoassegurament del càlcul. Els primers rellotges mecànics públics eren essencialment inexactes, i això no va fer en cap moment que es deixessin d'utilitzar. El seu desplegament i la seva lenta extensió semblen transcórrer aliens a qualsevol desig d'exactitud²⁶⁴. Per altra banda, les tesis clàssiques que havien sostingut una connexió entre l'aparició del nou comerç i la promoció dels rellotges públics a les ciutats dels segles XIV i XV s'han mostrat també com historiogràficament qüestionables²⁶⁵. De la mateixa manera com la possibilitat tecnològica d'una desqualificació del temps no és plasmada en el rellotge compost de la torre dels Vents, perquè el pensament des d'el qual aquesta desqualificació es decideix o no (el pensament de la història de l'ésser) no ha decidit (*entscheiden*) destinar en aquesta direcció, la possibilitat tecnològica major de desqualificació del temps present ònticament en el rellotge mecànic no sembla desplegar-se inicialment en cap moment, segons el que ens diuen tots els indicadors historiogràfics. El rellotge mecànic no és emprat, en el moment de la seva invenció, des de la voluntat de crear les condicions de possibilitat de l'acció (acció de treball, acció de planificació, d'organització, etc.), sinó que sembla ser inventat des del mateix àmbit de problemes heretats de les teories tradicionals sobre el càlcul de dates del calendari, i en l'àmbit de la significació ontològica de la temporalitat calendària, present en els cronògrafs medievals²⁶⁶. Així se segueix clarament del manuscrit de Robertus Anglicus de 1271, en el qual es

und Zeit, o en la secció b) del paràgraf [19] de *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Aquesta darrera anàlisi serà tractada específicament a la darrera part de la nostra investigació.

²⁶⁴ Els rellotges tecnològicament més imperfectes podien arribar a endarrerir-se una hora; els tecnològicament més avançats, fins a un quart d'hora. Les causes d'aquesta poca precisió eren la fricció entre les peces, l'elaboració manual dels engranatges, i sobretot, que el fragmentador del temps (el foliot) no tenia un període natural propi (veg. Barnett, 2000, pàg. 91 i ss.)

²⁶⁵ Veg. l'important estudi de Dohrn-Van Rossum, 1996, pàgs. 170 i ss. Van Rossum ha estudiat exhaustivament l'expansió dels rellotges públics a Europa des d'el segle XIV, i no veu en cap cas una connexió amb el comerç i els mercaders com a nova classe social puixant. El factor de desplegament seria, més aviat, una competència entre les ciutats purament tecnològica i simbòlica, de prestigi social, inicialment desvinculada de les necessitats d'organització social de la ciutat o de la competitivitat econòmica com a tals.

²⁶⁶ Que les teories del còmput calendari de l'alta edat mitjana guardaven encara elements comuns amb la significació ontològica de la temporalitat calendària, és evident en autors com Beda el Venerable, un dels més importants i influents cronògrafs de l'època. Per a Beda, la fixació de les dates del calendari entre el flux del temps té l'objectiu de proporcionar experiències concretes en el viure humà d'estabilitat eterna i eternitat estable (*De temporum ratione*, LXXI, 91-93); veg. Contreni, 2002, pàg. 78.

vinculen de manera clara la fixació del moviment del cercle equinoccial amb la troballa del mecanisme d'escapament²⁶⁷. Sembla evident que totes aquestes consideracions òntiques poden ser considerades de poc valor des de les premisses del pensament de la història de l'ésser, directament contràries a les consideracions historiogràfiques excessives. Però des de les premisses de la meditació històrica husserliana són sumament importants: tenen a veure amb la periodització a la qual la qüestió sobre l'origen de la tècnica moderna com a voluntat de domini està inevitablement lligada. ¿Quan comença a pensar-se el temps com quelcom objecte de domini? ¿Quan comença a pensar-se en el domini del temps com en la magnitud creadora de les condicions de possibilitat dels esdeveniments mundans? ¿Quan la significació ontològica primordial del calendari com mundanització de l'ésser és transformada en la significació ontològica cronomètrica del domini del món? Òbviament, aquest "quan" és indestruïble d'un "com": la meditació històrica està vacunada contra qualsevol caiguda en la mera historiografia, i evidentment aquest "com" ha de representar la interpretació del món circumdant en el qual es dona aquest tombant en la vivència de la mesura del temps. Només si responem a aquest origen, de manera similar a com ho hem fet amb la protocalendarietat i la protognomònica, podrem afrontar la nostra actual vivència ambígua amb el temps mètric. Però aquest tombant en la interpretació de la mesura del temps, amb el qual Heidegger polemiza durant tota la seva obra, no es troba tampoc, en el sentit amb el qual Heidegger el pensa, en el rellotge mecànic. El rellotge mecànic del segle XIV no és tècnica moderna, en el sentit tècnic que d'aquesta expressió dóna Heidegger; el rellotge mecànic del segle XIV sembla presentar més elements de continuïtat amb la significació ontològica de la calendarietat dels que aparentment es podria pensar a primera vista. En tot cas, roman allunyat de ser viscut com l'eina de domini del

²⁶⁷ Anglicus explica els intents infructuosos dels artesans per tal de trobar "una roda, o un disc, que es mogui exactament de la mateixa forma en la qual es mou el cercle equinoccial; però no poden en absolut aconseguir-ho. Si ho aconseguissin, arribarien a tenir un rellotge realment exacte, més valuós que l'astrolabi o que qualsevol altre instrument utilitzat per marcar les hores".

món, i sembla constituir-se en una continuïtat estricta en el terreny sociològic de la relació, que clava les seves arrels en l'antiguitat remota, entre mesura del temps i poder social²⁶⁸.

El problema de Heidegger (confrontar els límits entre la tècnica moderna i la llibertat) no només és real, sinó que adquireix una dimensió capital en la nostra relació tan ambigua amb el temps mètric. Precisament per això, és necessari plantejar aquesta qüestió, una vegada més, des de la perspectiva de la meditació històrica, que ens porta a preguntar-nos sobre la constitució de sentit de les objectivitats que determinen la nostra vivència del món. Una d'aquestes objectivitats és la cronometria exhaustiva terrestre, però aquesta no sembla aparèixer ni manifestar-se encara en la interpretació fenomenològica que hom podria fer de la situació vital dels homes del segle XIV que la crearen. La pregunta roman, doncs, encara oberta: ¿quan neix la cronometria exhaustiva terrestre, independent del cel? La resposta no podrà ser més paradoxal: la cronometria exhaustiva terrestre no té el seu origen precisament sobre la terra, sinó sobre el mar, i en l'àmbit de la navegació transoceànica. La interpretació fenomenològica del món circumdant en la qual apareix aquest desig d'exactitud i exhaustivitat, i la situació concreta en la qual aquesta es manifesta com a necessitat, haurà de ser analitzada amb molta cura. En el següent paràgraf, empenem algunes consideracions en aquesta direcció.

²⁶⁸ El cas més cèlebre és el de la relació entre la fixació de l'any i l'emperador xinès, cerimònia que es duia a terme a la *Ming-t'ang* o casa del calendar" (veg. Guénon, 2004, pàg. 139 i ss.), però és generalitzable a multitud de casos i civilitzacions. La traducció d'aquesta estructura sociològica entre prestigi social, poder i mesura del temps a les categories de la cronometria mecànica, a Dohm-Van Rossum, 1996, pàgs. 170 i ss.

(16) Mar i terra. L'origen de l'exactitud cronomètrica com a mundanització del trajecte.

L'origen de l'exactitud cronomètrica va tenir poc a veure amb un suposat desig de precisió en la determinació i mesura dels esdeveniments quotidians que passen sobre terra ferma, i encara va tenir menys a veure amb el desig d'operar sobre la creació de les condicions de possibilitat de la producció d'esdeveniments en el viure humà. El primer cronòmetre més o menys exacte no va ser creat fins al 1759. Es tractava de l'H.4, el model al qual el seu creador, un fuster i rellotger autodidacta anomenat John Harrison (1693-1776), havia dedicat tota la seva vida. Harrison va cobrar per la seva troballa la recompensa que 45 anys abans (1714) havia ofert la reina Anna d'Anglaterra per aquell qui fos capaç de calcular la longitud d'una posició en alta mar amb una precisió de mig grau. Mig grau són aproximadament uns cinquanta kilòmetres a partir d'una latitud donada. La prova que s'hauria de passar per cobrar la recompensa seria la de comprovar la longitud en un viatge a Jamaica, on la longitud havia estat determinada ja sobre terra ferma mitjançant mètodes astronòmics. La troballa d'un mètode capaç de fixar de manera exacta la longitud havia estat possiblement el repte tecnològic més important al qual s'enfrontaven els enginyers des de feia gairebé 200 anys²⁶⁹. La importància de la determinació de la longitud provenia dels estralls que els errors en la fixació d'aquesta havien estat provocant en les flotes europees durant els segles XVII i XVIII²⁷⁰. Els naufragis eren tan habituals a les costes del nord d'Europa que fins i tot van constituir un subgènere pictòric dintre de les "marines",

²⁶⁹ La recompensa era de 20.000 lliures, que podrien ser uns quants milions de dòlars d'avui en dia. La primera recompensa coneguda sobre un mètode capaç de determinar la longitud va ser la de Felip II a l'any 1567, i posteriorment es van oferir recompenses per part de Lluís XIV de França i dels Estats Generals holandesos. Aquest problema va ser el que va motivar, principalment, la creació del Reial Observatori de Greenwich, el 1675 (veg. Barnett, 2000, pàgs. 116 i ss.).

²⁷⁰ L'any 1707, quatre vaixells de la Royal Navy es van estavellar contra les illes Scilly per culpa, bàsicament, d'una longitud mal calculada. Aquest fet concret va ser el que va motivar la petició del parlament d'una resolució del problema de la longitud, que va motivar al seu torn la recompensa de la reina (veg. Whitrow, 1989, pàg. 141).

especialment a Holanda, França i Anglaterra. Només quan el cost en vides humanes i càrregues valuoses es va fer insuportable, es va decidir oferir la recompensa més elevada que mai s'havia donat fins aquell moment per resoldre un problema de tipus tecnològic.

És possiblement en la resolució del problema de la longitud on es comprèn per primera vegada en tota la seva importància la vinculació entre la mesura del temps i l'orientació en l'espai. El problema de la longitud és, bàsicament, un problema espacial; és un problema la solució del qual respon sempre a la pregunta per un "on": on estic enmig d'un oceà sense caràcter²⁷¹. El problema sobre la localització en alta mar només es manifesta en la història de la navegació de manera crucial quan el recurs de la navegació basada en el seguiment de la línia de costa, la brúixola i el cel són insuficients. Per la navegació en el món conegut fins a l'any 1492, podria ser més o menys suficient amb les famoses cartes portulanes, basades en la circumnavegació de les línies de costa del Mediterrani i les illes britàniques.



Fig. 7. Claude Joseph Vernet, *Naufragi*, 1772

²⁷¹ És Carl Schmitt s'adona del fet que el mar no té caràcter en el sentit etimològic de la paraula grega: *charassein*, gravar, esquinçar, imprimir. Sobre el mar no es poden traçar línies; no es poden establir límits. "Sobre les onades, tot és onada". Veg. Schmitt, 2002, pàg. 4.



Fig. 8. Claude-Joseph Vernet, *Escenes amb supervivents d'un naufragi*, 1771.



Fig. 9, *Mapamundi de 1375 de Cresques Abraham, segons l'estil dels portulans catalans*

Les cartes portolanes es basaven en una acumulació ingent de dades empíriques d'origen indeterminat, principalment descripcions dels llibres dels pilots o *portolani*. L'eix d'orientació principal d'aquests mapes és la distribució de roses nàutiques, o roses dels vents, de les quals parteixen unes línies que creuen tota la carta²⁷². Aquestes xarxes atapeïdes permetien al mariner, mitjançant una brúixola, adquirir punts de referència en alta mar. En primer lloc, es traçava amb regla una línia recta entre el punt de sortida i el punt d'arribada. A continuació, es dibuixava una línia paral·lela a la primera, tenint a la rosa nàutica matriu com a punt de referència d'identificació de la posició actual o de la direcció cap a la qual navegar. Amb això quedaven constituïts els punts de referència necessaris per l'orientació. Aquest mètode de navegació està estrictament limitat a la prèvia tasca de la descripció empírica de les costes, i és útil en el context d'una navegació local. Però és obvi que el mètode d'orientació de les cartes portolanes és absolutament inútil, per exemple, si ens hem d'orientar entre dos punts de l'oceà absolutament mancats d'un punt de referència figural determinat. ¿Què és necessari per determinar la posició d'un cos en alta mar sense una referència a la costa, sense un ancoratge local terrestre determinat? En primer lloc, cal dotar al navegant d'un sistema de referència. Aquest sistema de referència no pot consistir en elements concrets, fixables, perquè “sobre les onades, tot és onada”²⁷³; tot té la mateixa duració i consistència de l'onada.

El primer lloc on es dirigirà la nostra mirada serà, evidentment, el cel; especialment la regularitat del moviment solar i de les constel·lacions nocturnes. Però fins i tot prèviament a això, i certament com la condició de possibilitat d'aquest sistema celest de referència (en substitució del triple sistema medieval de referència agulla magnètica – rosa nàutica – línia

²⁷² Aquestes roses nàutiques estaven basades en la brúixola, i la seva funció era reproduir en una figura geomètrica les direccions de l'agulla magnètica. L'esquema de les direccions del magnetisme es va superposar als noms dels vents, l'estructura dels quals provenia ja de l'antiguitat; d'aquí que s'anomenessin roses dels vents. Però la seva principal funció era la d'orientar el nord magnètic en els mapes (veg. Thrower, 2002, pàg. 59 i ss.)

²⁷³ Veg. Schmitt, 2002, pàg. 4.

de costa), és necessària en primer lloc una modificació dels aspectes formals que implica el pensament sobre l'orientació damunt de la indeterminació oceànica. Quan ens referim a aspectes formals ens estem referint a la substitució de les xarxes atapeïdes i multidireccionals de les cartes portolanes per la famosa quadrícula abstracta que possibilita l'orientació sobre la indeterminació oceànica entre una malla vertical (longitud, meridians) i una malla horitzontal (latitud, paral·lels). La projecció cartogràfica del món en una quadrícula segons meridians i paral·lels no significa una imposició abstracta o geomètrica sobre una realitat concreta, constant i sòlida, empíricament viscuda; sinó que implica una corresponsabilitat entre la buidor de l'estructura abstracta geomètrica i la indeterminació primordial oceànica respecte a la qual ens volem orientar. La carta portolana no necessita quadrícula abstracta perquè en aquesta hi ha la referència de la figura terrestre; en els oceans no hi ha cap element de referència vinculat a la figuració, i és precisament per això que és necessari un mode de representació de l'espai abstracte. Altra vegada ens tornem a trobar amb una estructura similar a la del temps, però ara amb la representació de l'espai: la representació abstracta de l'espai no neix de la imposició al "món" d'una indeterminació que seria externa a ell, sinó que neix d'una ampliació de les possibilitats humanes de fer front a aquestes realitats amundanes vinculades a la indeterminació i la neutralitat a través dels quals es manifesta sovint l'ésser (la nit, les ombres, el mar). I també altra vegada, com en el cas del rellotge mecànic, la historiografia ens ajuda a desvincular la representació abstracta i desqualificada de l'espai de qualsevol projecte epocal modern de creació de les condicions de possibilitat de l'acció: la pràctica de la representació abstracta de l'espai en la cartografia segons la quadrícula de meridians i paral·lels no es generalitza a Europa fins la traducció del text, desconegut per tota l'edat mitjana, de la *Geographia* de Ptolomeu²⁷⁴. El model

²⁷⁴ Els originals grecs de la *Geographia* de Ptolomeu van sortir de Bizanci fugint dels turcs i van arribar a Itàlia a voltants del 1410, on van ser traduïts al llatí a Florència (veg. Thrower, 2002, pàg. 67 i ss). Evidentment, la història de la ciència acostuma a no recórrer tampoc camins lineals, i els errors que la *Geographia* de Ptolomeu contenia respecte a les millors mesures d'Eratòstenes respecte al problema del diàmetre de la terra, van ser un

quadriculat de meridians i paral·lels ja havia estat molt comú en la representació cartogràfica de l'antiguitat, i Ptolomeu ja havia descrit al segle II models de projecció cartogràfica del món de tipus cònic amb meridians rectes i radials, i paral·lels concèntrics, i un altre model de meridians i paral·lels en forma de línies corbes²⁷⁵.



Fig. 10. Mapamundi de l'edició llatina de la *Geographia* de Ptolomeu, 1482

De la imposició a l'espai oceànic de la malla ptolemàica sorgeixen els conceptes de longitud i latitud com a sistema de referència i d'orientació per aquells vaixells que s'atreveixen a solcar els oceans lluny de terra. La determinació de la latitud (ubicació en l'eix nord-sud) era relativament senzilla, i força ben coneguda des de l'antiguitat. Si es

dels factors que van impulsar a Colom a fer el seu viatge. Sobre la importància dels errors de Ptolomeu en els descobriments de Colom, veg. Barnett, 2000, pàg. 111 i ss.

²⁷⁵ Eren encara més antics, i menys sospitosos d'una concepció europea de l'espai, els estudis cartogràfics de Chang Heng (78-139 d. C), que afirmava que "havia projectat una xarxa de coordenades sobre el cel i la terra, i havia calculat basant-se en aquestes" (veg. Boorstin, 2000, pàg. 120).

navegava de dia, es mesurava l'alçada del sol al migdia; en el cas de la navegació nocturna, es feia el pertinent amb l'estrella polar (hemisferi nord) o la creu del sud (hemisferi sud). En els equinoccis, el sol està al migdia directament sobre l'equador, i quan més al nord o al sud ens trobem, més a baix trobarem la seva posició en el cel. Per determinar la latitud s'emprava el quadrant, una mira amb forma de creu, i posteriorment es consultaven les taules astronòmiques que s'havien anat acumulant durant molts segles d'observacions durant l'antiguitat i l'edat mitjana. Ara bé, la determinació de la longitud (ubicació en l'eix est-oest) era un problema tècnicament d'una dificultat molt superior. Els límits naturals que representen els pols sud i nord, i el centre que representa l'equador, no existeixen en el cas de la longitud. La latitud culmina en els pols; la longitud no culmina en cap límit natural. L'elecció d'un punt de referència en el cas de la longitud és completament arbitrari²⁷⁶. L'única possibilitat d'orientar-se pel que fa a la longitud, tenint en compte el caràcter il·limitat i indeterminat de la posició que recerquem, és pensar la determinació de l'espai de la longitud com una funció de temps. Sabent quina hora és al punt de sortida del vaixell, considerat el grau zero de la longitud, i quina hora és enmig de l'oceà indeterminat, comparant les dues hores podem ubicar-nos pel que fa a la longitud: si la terra triga vint-i-quatre hores en girar sobre sí mateixa (360 graus), cada hora rotarà quinze graus de longitud. Podem doncs determinar que cada grau de longitud són quatre minuts. El problema de la longitud implica pensar el problema de la ubicació en l'espai indeterminat oceànic en funció del problema de fixar exactament el temps. Per determinar les longituds en terra, n'hi havia prou amb el rellotge del cel: el mètode proposat per Galileu de basar-se en els moviments i els eclipsis de les llunes de Júpiter va servir per fixar amb exactitud la longitud de Jamaica. El problema del mètode astronòmic era que, en alta mar, i amb el moviment sobre les onades, la precisió en la presa de les dades empíriques sobre la posició del cel era pràcticament impossible, i un error de minuts podia implicar quilòmetres de

²⁷⁶ Fins al 1884 no s'unificarà el meridià de Greenwich com els zero graus de longitud; fins aquest moment, s'empraven diversos meridians zero segons l'ubicació.

diferència en la determinació de la longitud. És en el context de la determinació del problema de la longitud on, per primera vegada, els cels perden la seva preponderància en la determinació del temps. Per primera vegada en milers d'anys, el recurs als cels en la determinació del temps era inútil. Caldrà basar-se en un model de temps exclusivament mecànic i independent de qualsevol referència a l'astronomia. És en aquest context on sorgirà el primer rellotge mecànic exacte, el model de John Harrison. Però és important veure que l'aparició del primer rellotge exacte està estretament vinculada al problema de la determinació de la longitud, i que aquest problema és el problema de l'orientació humana en l'indeterminat de l'ésser, implicat en aquest cas per la neutralitat dels mars sense caràcter. El problema de la determinació de la longitud era un problema de tal magnitud que l'expressió trobar la longitud va esdevenir un equivalent lingüístic a quadrar el cercle. A la seva pintura sobre el psiquiàtric de Bedlam, a Londres, Hogarth va pintar els arquetips de bojos de l'època. Podem observar com, darrere d'una porta, apareix un home fent càlculs a una paret sobre la determinació de la longitud.



Fig. 11. Detall (a l'esquerra) d'un home intentant calcular la longitud sobre la paret, a L'hospital de Bedlam, Londres, William Hogarth, 1735



Fig. 12. William Hogarth, "L'hospital de Bedlam, Londres", 1735

La determinació de la longitud, només possible amb la mesura exacta del temps, significava una vegada més la victòria humana contra una de les darreres figures de la neutralitat caòtica primordial: el mar. Més enllà del caràcter pràctic de la solució, és important no oblidar aquest aspecte, perquè és aquest el que ens permet establir una línia de continuïtat amb la significació ontològica general de la mesura del temps. Com a agent de la neutralitat i del caos, el mar ofereix una llarga història en la tradició cultural europea. Citadíssims són els exemples de l'*Apocalipsi* de Joan, on la vinguda de la nova Jerusalem

arriba només després de la desaparició del mar²⁷⁷, o de la quarta ègloga de Virgili, on es vincula l'arribada del nou eó amb la desaparició de la navegació marítima²⁷⁸. En la mitologia grega, els grans oceans caòtics i neutrals formen un grup diferenciat respecte a les divinitats de les aigües en general: mentre el culte fluvial o a les fonts es consagrava a Aqueloos o a les Ninfes, respectivament, el culte al gran mar obert i indiferenciat es dedicava a Posidó. No és l'element abstracte aquàtic el que unifica d'alguna manera aquest conjunt de divinitats, molt diferenciades, sota la figura d'un sol déu; més aviat, és el context en el qual aquestes aigües es troben el que fixa els límits de les significacions ontològiques de la hierofania aquàtica i dels diversos cultes que li corresponen²⁷⁹. Així es comprèn que Posidó, déu de les grans extensions d'aigua i dels mars oberts, sigui també el déu dels terratrèmols, l'agitador de la terra: és el capritxós caràcter de l'arbitrarietat i de la indiferència caòtica respecte als homes el que unifica el culte de Posidó²⁸⁰. Però l'associació del mar amb el caos primordial no era una associació de la qual escapés el món modern: Rabelais descriu la tempestat marina com "l'antic caos, en el qual estaven foc, aire, mar, terra, tots els elements en refractària confusió"²⁸¹. La descripció de Camoens de la tempestat confirma aquest estat caòtic i apocalíptic:

Agora allá las nubes los subían
las ondas de Neptuno furibundo,

²⁷⁷ Ap 21, 1-3: "Després vaig veure un cel nou i una terra nova. El cel i la terra d'abans havien desaparegut, i de mar ja no n'hi havia. Llavors vaig veure baixar del cel, venint de Déu, la ciutat santa, la nova Jerusalem, abillada com una núvia que s'engalana per al seu espòs".

²⁷⁸ Virgili, *Ecle IV*, 37-40: "Després, quan l'edat ja afermada haurà fet un home de tu, el navegant deixarà ell mateix la mar i el pi de les naus ja no tragarà mercaderies: tot país ho produirà tot".

²⁷⁹ Veg. Otto, 2003, pàg. 162; *Eliade*, 2000, pàg. 313 i ss.

²⁸⁰ El nom de Posidó prové de *posis das* 'espòs de la terra'. El seu origen era, doncs, molt més ampli que el de l'esfera oceànica: era la figura de l'esperit masculí que habita en la terra i la fertilitza. D'aquí que antigament el culte a Posidó conservés moltes figures no marines: és el déu dels cavalls, per exemple. L'arraconament en l'esfera material dels oceans va fer que només conservés el caràcter simbòlic del poder capritxós i d'arbitrarietat sobre el destí de les vides dels navegants (veg. *Eliade*, 1999, pàg. 342). L'arquetip de Posidó a la mitologia grega està també ben representat a la mitologia nòrdica pel déu Aegir: Aegir és el mar tal i com és lluny de la costa, capritxós, salvatge i furiós. La dona d'Aegir és Ran, que vol dir ràtzia, saqueig, i passant la seva xarxa arrossega tot el que troba. Simbolitza així el mar reclamant la seva part en el sacrifici de les vides humanes (veg. Niedner, 1997, pàg. 175)

²⁸¹ Veg. F. Rabelais, *Pantagruel*, llibre IV, cap. XVIII.

agora les parece que venían
a las altas entrañas del Profundo;
Noto, Austro, Bóreas y Aquilón querían
arruinar la máquina del mundo;
la noche triste y fea luz tenía
de rayos en que todo el Polo ardía²⁸²

L'associació entre el naufragi i l'apocalipsi s'estableix de manera natural en la recopilació de cròniques portugueses de naufragis de la *História Trágico-Marina*. Isabel Soler, autora d'un estudi sobre aquestes cròniques, explica:

“Una sociedad como la tardorenacentista, saturada de inquietud religiosa, debía entender el naufragio como algo muy próximo a una experiencia apocalíptica. La larga suma de desgracias, desdichas e infortunios se acercan a la atormentada manifestación del caos de la naturaleza desatada que revela la profecía bíblica; incluso el tono de sentencia ineludible, sin piedad ni esperanza, propio del género, inunda los textos ... El Apocalipsis barroco es el sentimiento de lucha desigual contra las fuerzas de la naturaleza, la sensación de soledad en un espacio sin medidas, y la consecuente turbación que causa el saberse tan desprotegido”.²⁸³

En l'important estudi de Delumeau sobre la por en occident, el primer camp investigat és la por al mar. Delumeau explica com en les nombroses *Vides de l'Anticrist*

²⁸² Veg. Camoens, *Los Lusíadas*, cant VI, 76.

²⁸³ Veg. I. Soler, 2004, pàg. 41. Soler explica també com, l'any 1506, el papa Juli II concedeix indulgència plenària a tots els que morin en els viatges en alta mar.

publicades tot al llarg del segle XV, apareixen llistes de quinze signes anunciadors del adveniment de Nostre Senyor, i els quatre primers signes de la llista estan relacionats amb el mar²⁸⁴. I els exemples sobre la thalassofòbia de la civilització occidental podrien multiplicar-se indefinidament²⁸⁵.

Tota la descripció que des de la *Kulturgeschichte* es pot fer de la significació ontològica del mar, l'ubica en l'òrbita d'aquelles figuracions de la neutralitat primordial, com la nit o les ombres. Això ens ajudaria a traçar una continuïtat en la significació ontològica de la mesura del temps entre la temporalitat calendària i la temporalitat cronomètrica: la significació general de la mesura del temps consisteix, com ha estat anteriorment explicat, en la mundanització de l'ésser; en la mundanització de l' *es gibt*²⁸⁶. Ara bé, sembla que en el cas del mar es manifesta certa diferència respecte a la nit o les ombres: el mar no es mundanitza pròpiament mai; el que es mundanitza mínimament amb la troballa de la longitud i del temps exacte és el trajecte. El mar, per si mateix, no presenta mai el caràcter fenomenològic de l'habitabilitat pròpiament dita, perquè el mar no ens sustenta; sobre el mar no podem aixecar-nos cinestèsicament sense l'ajuda de la tecnologia; el mar no és sòlid ni fix²⁸⁷. Podem acabar habitant la nit, que cada vegada guanya més terreny al dia, o podem

²⁸⁴ L'estudi de Delumeau arrenca amb la por al mar i deixa l'estudi de la por a la nit en cinquè lloc. Aparentment, aquest ordre sembla violentar l'ordre de la nostra exposició, on la por a la nit primordial ocuparia el primer lloc; aquesta contradicció és només aparent, perquè Delumeau circumscriu la seva investigació a la noció de por en l'Europa occidental entre els anys 1348 i el 1800; això inclou l'època dels grans descobriments navals que amplificaran la por als mars. La por a la nit és molt més arcaica, i tot i que es manté, anirà minvant progressivament amb la civilització dels enllumenats. Veg. Delumeau, 2002, pàg. 62.

²⁸⁵ Un bon exemple, a Delumeau, 2002.

²⁸⁶ Les anàlisis de Sloterdijk sobre la circumvolució terrestre i sobre el concepte de mundialització com a categoria filosòfica originària a *Esferes II* obvien tot aquest context, havent descentrat, contra Heidegger, el problema del temps, i havent centrat les anàlisis en les representacions de l'espai. La interpretació de Sloterdijk ens sembla excessivament condicionada metodològicament per la simple anàlisi d'imatges i per una hipertrofia de la metaforologia. De fet, metodològicament, la interpretació de Sloterdijk és clarament dependent del text de Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, tot ampliant la categoria de imatge molt més enllà de fer-la el tret epocal de la modernitat, elevant-la a l'arrel de l'anàlisi filosòfica.

²⁸⁷ És necessari obviar aquí totes les metàfores més o menys enginyoses, com la de Sloterdijk, quan afirma que "El suelo auténtico de la experiencia moderna es el suelo de los barcos; y ya no aquella Tierra que todavía en el siglo XX el viejo Edmund Husserl, en un giro desesperadamente conservador, ha calificado de protoarché o patria primordial"; veg. Sloterdijk, 2004, pàg. 771. Continuant amb aquest diàleg de metàfores que no porten enlloc, podríem continuar interrogant-nos sobre el lloc on s'ha construït el sòl dels vaixells com sòl autèntic de l'experiència moderna. ¿Es construeix el sòl dels vaixells sobre un altre vaixell o protovaixell, o es construeix sobre terra ferma, a les drassanes? Òbviament aquest moviment de fonamentació sobre l'origen del sòl dels vaixells ja seria per Sloterdijk senyal de conservadurisme; l'home modern no es pregunta per on

acabar integrant les ombres al món per mesurar de manera més precisa les realitats mundanes: ambdúes realitats presuposen l'*Urboden* primordial; però l'home no pot definitivament habitar els mars²⁸⁸: els mars no poden ser món en el sentit fenomenològic que en ells no es poden donar les condicions de possibilitat que l'*Urboden* permet²⁸⁹. Així, aparentment, la mesura dels mars obtindria respecte a la mesura protocolendària del mes lunar o respecte a la interpretació geomètrica de les ombres, una significació afegida diferent, l'arrel de la qual ja no tindria a veure pròpiament, almenys de manera directa, amb la mundanització de l'ésser: el viatge transoceànic no pot ser interpretat ja com una continuació de l'"ampliació de l'habitabilitat humana" sobre la neutralitat del món, perquè la idealitat a partir de la qual l'antiguitat havia pensat la mundanització realitzada i plena de l'ésser no ha inclòs la mundanització dels mars (noció cinestèsicament impossible), sinó la seva desaparició. És important recordar ara la promesa joànica de l'*Apocalipsi* segons la qual després de la segona vinguda, ja no hi haurà mar; o la predicció de Virgili a la quarta ègloga segons la qual amb l'arribada del nou eó s'acabarà la navegació i tot país ho produirà tot. Per tant, l'exactitud cronomètrica, generada en el món circumdant contextual de l'orientació en la navegació transoceànica tal i com ha estat aquí explicada, no pot simplement ser afegida com un desplegament més de la significació primordial de la temporalitat calendària en tant que mundanització de l'ésser; l'essència ontològica de l'exactitud cronomètrica rau en la mundanització del trajecte. En el trajecte no es viu; el trajecte és el temps en el qual es va cap allà on es viu o s'ha de viure. La localització de la

s'ha construït el sòl del vaixell sobre el qual navega; simplement mercadeja o s'aventura. Precisament per això no és potser la metaforologia el territori més adequat per aixecar un diàleg fructífer sobre els conceptes de la tècnica i la mundialització.

²⁸⁸ Un dels miracles més significatius de Crist consisteix en caminar sobre les aigües. El poder de Crist sobre les aigües es manifesta en dos llocs en l'evangeli de Marc (*Mc* 4, 35-41 i *Mc* 6, 45-52). La segona és la famosa narració de Jesús caminant sobre les aigües, però la clau exegètica es troba més aviat a la primera: Crist no s'immuta davant la tempesta, en el sentit de la tranquil·litat que atorga la fe enfront el caràcter arbitrari de la natura. La fe permet caminar sobre les aigües, en el sentit d'aquella seguretat i tranquil·litat que atorguen la fe sobre el territori desconegut. L'habitar sobre les aigües modern no es confiarà ja a la fe, sinó a la determinació mecànica de la longitud.

²⁸⁹ L' *Urboden* de la fenomenologia no és la terra primordial, sinó el sòl primordial. Sloterdijk malinterpreta el concepte, de manera nacionalista, al entendre'l com el terror, interpretació que potser és possible al Heidegger més polititzat, però mai a Husserl, on juga un paper apolíticament cinestèsic. La unilateralitat metaforològica sloterdijkiana els interpreta sense solució de continuïtat (veg. Sloterdijk, 2004, pàg. 773).

meva posició enmig de l'oceà sense caràcter no em fa, efectivament, habitar els mars, però sí que em permet ubicar-me enmig de l'indeterminat oceànic respecte a on es troben els extrems del trajecte: la llar (encara que sigui per fugir d'ella) i la novetat o l'absolutament altre com a destí més o menys boirinós i llegendari cap al qual el viatger es dirigeix. La mundanització del trajecte em situa respecte a d'on vinc i a on vaig, tot i no garantir en cap moment l'habitabilitat d'allà on em trobo²⁹⁰.

L'essència de l'exactitud cronomètrica rau en la mundanització del trajecte. Però un trajecte sempre té un punt de sortida i un punt d'arribada²⁹¹. El punt de sortida és el món de la llar i la tradició; el punt d'arribada és l'absolutament estrany que roman més enllà dels límits del món i que es constitueix com una de les darreres figures del caos primordial. Si l'exactitud cronomètrica es genera des de la necessitat humana de mundanitzar el trajecte, és obvi que manca encara una investigació sobre la constitució fenomenològica dels extrems del trajecte, o almenys sobre un d'ells. L'extrem del trajecte que correspon al punt de sortida ha estat estudiat abastament en tota la investigació anterior: és el món de la temporalitat calendària, el món de la llar i la tradició, al qual li correspon una periodització determinada íntimament vinculada a un sentit capaç de cubrir l'"hi ha" de l'ésser com la seva manifestació primordial (el calendari). Però, ¿què succeeix amb l'extrem, originàriament indeterminat, o almenys només molt vagament determinat, del punt d'arribada? Quina és la constitució ontològica subjacent al concepte de nou món? I, sobretot, perquè en un moment determinat de la tasca humana de mundanitzar l'ésser cal

²⁹⁰ El viatge modern difereix en això del viatge romàntic, tot i que aquest viatge romàntic el pressuposa de manera inconscient. Soler ha explicat de manera molt convincent la relació entre viatge modern i mesura: "Viaje es sinónimo de control matemático del tiempo y del espacio ... La certeza de que viaje quiere decir también medida se halla implícita en la minuciosidad con que los portulanos y las cartas de marear registraban, tras el regreso de cada nuevo viaje, los nombres de cualquier relieve que se hubiera descubierto en las costas exploradas", veg. Soler, 2003, pàg. 336 i ss.

²⁹¹ Preferim l'expressió més formal de trajecte sobre l'expressió més habitual de viatge, perquè el viatge, pel seu caràcter més general, és susceptible d'incloure el temps en el qual s'està sobre terra ferma, ja sigui en el punt de partida o en el punt de destí. Així, quan ens referim al viatge modern ens referirem al viure total de l'experiència humana entre la dialèctica del vell món i el nou món, incloent-hi els extrems, tal i com serà dilucidada més endavant; quan ens referim al trajecte ens referirem més precisament a l'ésser entre el vell món i el nou món com a formes d'aquella dialèctica.

fer-se a la mar a recercar nous móns? Aquestes qüestions seran tractades amb més profunditat al següent paràgraf, que per necessitats estrictes de l'ordre de la investigació s'haurà d'apartar una mica de la qüestió de la mesura del temps, però no del sentit profund que la mou.

(17) La dialèctica vell món–nou món. Observacions sobre la significació ontològica de l'*homo viator* modern

L'home només es fa a la mar a partir d'un món natural "terrestre" reeixidament constituït. O, dit d'altra manera, l'ésser marítim modern parteix sempre d'un ésser arcaic essencialment i primordialment terrestre que durant molts segles ha lluitat penosament contra les figures de la neutralitat que l'assetjaven: el caos primordial, la nit, les ombres, el mar. Arribats a aquest punt de l'anàlisi, hom es podria preguntar sobre la qüestió cabdal de perquè cal navegar; perquè cal fer-se a la mar, transgredint la idealització que l'antiguitat havia representat d'una mundanització plena mancada dels mars. El vell Hesíode encara tenia una resposta concordant a aquella idealització antiga que havia suprimit els mars. Lamentant-se de que el seu germà Perses, seguint el camí del seu pare, s'hagi decidit a fer vida marítima, el queixós Hesíode li recorda al seu germà que si el pare va haver de fer vida marítima, va ser "no fugint de l'abundor, riquesa i felicitat, sino de la malvada pobresa que Zeus dona a vegades als homes"²⁹². L'expressió d'Hesíode no deixa de ser curiosa, perquè, descartant la interpretació irònica (a la qual Hesíode es presta poc), podem comprendre que el poeta del terror critica un tipus d'aventurer de l'època que, eixelebrat i una mica esnob, fugiria d'una abundor i felicitat possibles sobre terra ferma. Arraconant aquest cas

²⁹² Veg. Hesíode, *Treballs i dies*, 630-641.

pintoresc, l'home antic es fa a la mar per fer fortuna o glòria, i sobretot per tornar; per una necessitat econòmica o social que no pot ser omplerta per la mundanitat constituïda. El viatge fundacional de la literatura grega (el viatge d'Ulisses) és sempre un viatge de retorn, un *nostos*. Ulisses pot viatjar per paratges extraordinaris però mai existeix la possibilitat que un d'aquests paratges es converteixi en un nou món, perquè el sentit antic de món és sempre el del món constituït contra el caos primordial, el món de la tradició²⁹³. El concepte mateix de nou món és completament aliè a la mentalitat antiga, a no ser que s'interpreti en clau escatològica, i per tant temporal. El fet de que el concepte de nou món sigui absolutament aliè a la visió antiga del viatge no s'explica per una incapacitat del pensament antic sobre la qüestió; s'explica perquè, ontològicament, el concepte de nou món és un derivat del concepte de vell món, que el pressuposa. Només pot haver-hi un nou món, en el sentit modern d'aquesta expressió (que és l'únic possible), quan hi ha un món que ha esdevingut vell²⁹⁴. L'envelliment del món és un envelliment en la seva tasca principal i primordial, la de fer front a la neutralitat de l'ésser. Evidentment, aquí els conceptes vell món i nou món són categories ontològiques derivades del concepte fenomenològic de món, i de la unitat temporal en ell constituïda pel calendari²⁹⁵. Només des d'una certa experiència de vell món pot guanyar sentit el concepte d'un nou món aliè a la mentalitat antiga; el vell món no ho és en funció de que s'hagi descobert un nou món, que faria vell a l'anterior, sinó que es descobreix (o s'encobreix, que també és possible interpretar-ho així) un nou món només perquè l'anterior món, el món de la llar i la tradició, ha esdevingut vell²⁹⁶. És la vellesa del món de la llar i la tradició el que impulsa al viatge modern a convertir la categoria de l'estrany i absolutament altre en nou món.

²⁹³ Fins i tot la possibilitat del no retorn (com en els episodis amb els lotòfags, o amb la bruixa Circe) són encimbellats com l'expressió màxima del mal i del perill per l'heroi: l'oblit del món constituït de la tradició.

²⁹⁴ Aquesta, i no altra, és l'explicació de que civilitzacions antigues amb coneixements molt notables de navegació, i fins i tot de la navegació astronòmica, com els àrabs o els xinesos, no s'hagin llençat a circumnavegar el món; veg. Boorstin, 2000, pàg. 183 i ss.

²⁹⁵ En el tercer sentit operatiu tal i com Heidegger el defineix al paràgraf [14] de *Sein und Zeit*.

²⁹⁶ Això pot semblar violentar l'ordre historiogràfic segons el qual el concepte de nou món només es produiria històricament en el moment en el qual Colom s'adona de que no ha arribat a les Índies, sinó que el

El fer-se a la mar modern (que generarà la mesura exacta del temps com a requisit seu) es produeix com a resultat de certa vivència de decepció sobre la constitució de la mundanitat contra la neutralitat. La decepció sobre la constitució del món l'envelleix per l'home modern, que acaba tenint de la neutralitat primordial i del caos primigeni tan sols un record residual o, com a mínim, llunyà: les regions del caos estan lluny, en els mars i més enllà d'ells. Però aquest absolutament altre es presenta ja a l'home modern com condició de possibilitat d'una nova mundanitat encara no explorada. L'home modern serà aquell capaç de convertir la darrera categoria del caos primordial, l'absolutament altre, en món, concretament en nou món. És aquesta conversió l'origen de l'aventurer modern. Aquesta experiència d'esgotament del món constituït per un excés de solidesa i d'acabament, pot ser viscuda en multitud d'àmbits de la vida humana: espirituals, econòmics, intel·lectuals, salvífics, etc.²⁹⁷. Només perquè el món ha esdevingut vell, hom pot intentar l'exercici purament modern de convertir la categoria d'allò nou o absolutament estrany (absolutament altre) precisament en nou món: el concepte de nou món no és altra cosa que

territori sobre el qual s'ha trepitjat terra ferma és un territori descobert i no explicat mai en cròniques anteriors. Però evidentment aquest concepte de nou món, purament òntic, té a veure només circumstancialment amb el concepte ontològic de nou món tal i com aquí l'estem descrivint. El concepte ontològic de nou món, directament vinculat dialècticament al concepte de vell món, inclouria, per exemple, la terra incognita que els mariners portuguesos, molt abans que Colom, ja estan recorrent en les seves incursions, cada vegada més llargues, per la costa oest de l'Àfrica, des del cap Bojador al cap de Bona Esperança, quan encara no tenen la seguretat total de que al sud d'Àfrica hi hagi un pas cap a l'oceà Índic. El concepte de nou món és un concepte rector del viatge modern, i no un simple concepte fàctic vinculat a un descobriment determinat. El concepte ontològic de nou món és de fet la condició de possibilitat del concepte òntic de nou món, i és més present com a tal en les navegacions dels portuguesos, per exemple, que en la del propi Colom, que de fet esperava arribar a unes Índies no tan desconegudes com el continent que es descobriria. Cal recordar, per entendre aquests desplaçaments sobre l'ús de conceptes habituals en les ciències històriques, el sentit fenomenològic, abans que històric, de les nostres investigacions (veg. paràgraf [2], sobre les precisions metodològiques).

²⁹⁷ En el terreny intel·lectual, per exemple, això es tradueix en el resorgiment de la curiositat com a reivindicació d'apertura del món, després de la seva persecució medieval: el tema de la curiositat és un tema sovint reivindicat pels primers aventurers moderns; pels primers *homo viator* (en expressió de Soler, 2003, pàg. 69 i ss). El testimoni de l'italià Antonio Pigafetta en el moment de justificar la seva petició per formar part de l'expedició de Fernando Magallanes per circumnavegar els oceans així ho confirma: "Por los muchos libros que yo había leído y por las diferentes personas que había conocido que conversaban con su Señoría sobre las grandes y extraordinarias cosas que había en el mar Océano, decidí, con el beneplácito de Su Majestad cesárea y de mi señor el prefecto, experimentarlas por mí mismo e ir a ver aquellas cosas que me pudieran satisfacer y, al mismo tiempo, hacerme con un nombre que llegase a la posteridad." (veg. Soler, 2003, pàg. 83).

la conversió de la categoria de l'estrany primordial i l'absolutament altre en món²⁹⁸. El viatge modern és, des d'aquesta perspectiva, un simple mitjà pel qual la humanitat europea convertirà la categoria de l'absolutament altre i l'absolutament nou en món, en un moviment que recorda llunyanament (tot i que en un nivell superior) la mundanització de les ombres en la interpretació geomètrica de l'ombra²⁹⁹.

Arribem així al darrer element que, originàriament interpretat com a figura del caos primordial, és objecte del procés constitutiu de mundanització: l'absolutament altre, la novetat, l'estrany. Exemples que les figures de l'absolutament altre han estat interpretades per la *Kulturgeschichte* en l'àmbit de figures del caos primordial en tindríem moltíssims³⁰⁰, però és especialment útil, en l'àmbit actual de la nostra investigació, la descripció que Camoens posa en boca de la personificació del terrible cap de les Tempestes, mai creuat anteriorment per cap mariner, que, aixecat com un nou colós de Rodes, parla així als mariners de Vasco da Gama dels perills que patiran aquells que s'atreveixin a passar-lo:

Oh gente osada más que cuantas
al mundo acometieron grandes cosas:
tú, que por guerras crudas, tales, tantas,
y por grandes trabajos no reposas,
pues los vedados términos quebrantas
y navegar los largos mares osas

²⁹⁸ La troballa del nou món és autointerpretada per l'home modern com un fenomen cabdal de la seva època; Voltaire interpreta la troballa, no de manera exagerada, com "una espècie de nova creació"; veg. Pagden, 1997, pàg. 13.

²⁹⁹ Veg. par. [13]. No és una comparació exagerada: les ombres envolten les coses del món constituït, arrenclades a les coses mundanes, i segueixen comportaments amundans pel que fa a la interpretació del moviment dels cossos; de la mateixa manera, el món constituït de l'Europa antiga, medieval i moderna roman envoltat de regions estranyes, només explicades per la interpretació llegendària de monstres fabulosos i habitants extraordinaris. La circumvolució completa de la terra és, si tenim en compte les expedicions als pols sud i nord, quelcom molt recent (la primera expedició d'Amundsen al pol sud és de 1897), i l'any 1831 Edgar Allan Poe podia encara utilitzar perfectament els límits desconeguts dels mars com a leitmotiv legítim de terror en el seu conte *Manuscrit trobat en una ampolla*, o en el misteriós final obert de la *Narració d'Arthur Gordon Pym*.

³⁰⁰ Una bona llista d'exemples, a Delumeau, 2002, pàg. 69 i ss.

de que yo soy ha tanto tiempo dueño
nunca arados de extraño o propio leño,

pues a ver los secretos escondidos
de la tierra y el húmido elemento
vienes, a ningún hombre concedidos
de noble o de inmortal merecimiento,
los daños oye aquí que apercebidos
están a tu sobrado atrevimiento
por todo el largo mar y por la tierra
que aún has de sojuzgar con dura guerra.

Aquí espero tomar, si no me engaño,
de quien me descubrió suma venganza;
y sólo en esto no parará el daño
de vuestra temeraria confianza:
antes en vuestras naos veréis cada año,
si es verdad lo que a mi juicio alcanza,
naufragios, perdiciones, de tal suerte
que el menor mal de todos sea la muerte.

...

Verán de hambre morir los hijos caros,
con amor engendrados y nacidos;
verán los cafres³⁰¹ ásperos y avaros

³⁰¹ Denominació que els mariners portuguesos donaven als negres africans durant els segles XV-XVII.

a la dama quitarle los vestidos;
y los alabastrinos miembros claros
al aire, al frío y al calor tendidos,
después de haber pisado luengamente
los delicados pies la arena ardiente³⁰².

El cap de les Tempestes, *cabo tormentoso*, va ser descobert per primera vegada i batejat per Bartolomeu Dias l'any 1487. L'expedició de Dias no va poder continuar molt més enllà, per causa d'un motí de la tripulació que va obligar a fer mitja volta. En tot cas, Dias va corroborar que existia una via oberta cap a l'Índic. Aquesta via no seria explorada fins l'expedició de Vasco da Gama, el 1497, que aniria més enllà del Cap de les Tempestes, fins la Índia. Una vegada creuat el cap de les tempestes, el rei de Portugal, Joao II, va manar canviar oficialment el nom del cap de les Tempestes pel de cap de Bona Esperança³⁰³. El canvi del nom del Cap de les Tempestes pel de Cap de Bona Esperança és un indicador exemplar del complex procés de conversió de la categoria de l'estrany i desconegut en la nova categoria moderna de nou món. Efectivament, l'expedició de Vasco da Gama havia de lluitar, no només amb les dificultats dels corrents marins, abundants en aquella zona, i amb altres nombrosos problemes tècnics, sinó també i sobretot contra les llegendes i relats del desconegut que havien arribat a les oïdes dels supersticiosos mariners³⁰⁴. La por a l'estrany, al desconegut, amenaçava amb atemorir els nevegants que havien d'embarcar-se; és necessari per tant mundanitzar l'antic cap de les Tempestes amb un nom clarament profètic: cap de Bona Esperança. L'acte nominatiu adopta així la significació d'un bateig mundanitzador sobre l'anteriorment innominat i amorf. Aquesta variació semàntica

³⁰² Veg. Camoens, *Los Lusíadas*, cant V, 41 i ss. En la profecia que la personificació del cap de les Tempestes fa en la darrera octava, Camoens es basa en la descripció del naufragi del San Juan, l'any 1552, on van perdre la vida Manuel de Sousa Sepúlveda, la seva esposa Leonor, i els seus fills de poca edat, tal i com estava explicada en la *História Trágico-Marítima*, veg. Soler, 2004, pàg. 55 i ss.

³⁰³ Veg. Soler, 2003, pàg. 79 i ss.

³⁰⁴ Sobre els relats fantàstics que s'explicaven sobre el cap Bojador i el cap de Bona Esperança i com s'argumentava per superar la por, veg. Soler, 2003, pàg. 79 i ss.

ontològicament tan significativa es trobarà arreu on s'hagi de portar a terme el viatge modern de convertir l'estrany en nou món³⁰⁵. Todorov explica amb molt encert la significació de la ràbia denominadora que s'apodera de Colom en alguns moments del seu viatge tot resseguint la costa recentment trobada: aquell territori innominat ha d'esdevenir encara món, i l'atribució semàntica adopta el paper de constitució còsmica de l'antic territori estrany³⁰⁶. És sens dubte important el fet de que el primer acte de Colom un cop s'ha pres terra, sigui l'aixecament d'un acte institucional, per la qual es pren possessió de la illa en nom del Rei i de la Reina: l'acte denotador ascendeix a la categoria d'acte constitutiu mundanitzador. Aquesta actitud contrasta amb el poc interès de Colom per la comunicació amb els indígenes: l'actitud lingüística primordial dels conqueridors és la denotació, i no pas la comunicació intersubjectiva. Això és un indicador clar de que la categoria ontològica que regeix el viatge modern és la categoria fenomenològica de món, en el procés dialèctic entre vell món-nou món aquí anunciat, i en cap moment la categoria de l'alteritat o de l'altre. L'altre personal, l'altre intersubjectiu, ni esperat ni sospitat pels descobridors, és sempre relatat subordinadament a la noció de món, que és la que regeix i dirigeix el sentit del viatge. L'altre intersubjectiu és considerat com a part del paisatge, com un element més de l'estrany o de l'absolutament altre paisatgístic, al qual es subsumeix i que, com s'ha explicat, ha de ser mundanitzat o convertit en nou món³⁰⁷. Que la categoria fenomenològica de món és la categoria que regeix el viatge modern, en el sentit de la conversió a "món" (a "nou" món) de l'estrany i l'absolutament altre, i que la categoria intersubjectiva de l'alteritat juga un paper decididament secundari en aquest viatge, queda clarament mostrat en la interpretació adequada d'un fet històric que, a més a més, reforça de manera clara el paper del calendari com atorgador d'unitat temporal al concepte fenomenològic de món.

³⁰⁵ Un testimoni explícit d'això es troba en la declaració que l'humanista espanyol Hernán Pérez de Oliva fa sobre el motiu del segon viatge de Colom. Colom organitza el segon viatge "per barrejar el món i donar a aquelles terres estranyes la forma de la nostra" (veg. Elliott, 2000, pàg. 33).

³⁰⁶ Veg. Todorov, 2003, pàg. 36 i ss.

³⁰⁷ *Ibid.*, pàg. 26.

Ens referim a la famosa interpretació de la figura d'Hernán Cortés per part de Moctezuma com el retorn del déu Quetzalcóatl. La història és, en els seus aspectes més bàsics, coneguda, però el relat no aconsegueix perdre el seu caràcter impressionant d'esdeveniment històric irrepitiblement pur i de malentès semiòtic de dimensions mundials: Quetzalcóatl és una figura mítica que presenta un aspecte dual, com a divinitat i com a personatge històric (segurament un antic emperador)³⁰⁸. En els relats mítics dels asteques, el déu Quetzalcóatl ocupava un paper força secundari. Segons algunes versions del seu mite, Quetzalcóatl es veu obligat a abandonar el seu regne, per causes poc clares, i marxar cap a l'est (cap a l'Atlàntic). Algunes versions del mite (no totes) explicaven que, abans de marxar, Quetzalcóatl va prometre que tornaria per prendre possessió de nou de totes les seves antigues propietats. Sota aquesta premissa mítica, l'arribada de Cortés i els espanyols va ser interpretada per Moctezuma com el retorn de Quetzalcóatl sota una nova forma. Va ser aquesta interpretació mitològica de l'arribada de Cortés i els espanyols el que va fer que els asteques oferisín poquíssima resistència al seu imperialisme. Però la clau hermenèutica de com va poder ser interpretat per Moctezuma i els asteques l'arribada dels espanyols com el retorn de Quetzalcóatl la trobem, sens dubte, en l'estructura del calendari asteca, i en la concepció molt estrictament circular del temps que se'n deriva. De fet, l'estudi dels textos sobre l'encontre entre asteques i espanyols ens dóna la possibilitat (pràcticament única i irrepitible des del punt de vista de la cojuntura històrica) d'interpretar un xoc pur i sobtat entre dos calendaris de fonament ontològic absolutament diferent, i de comprovar com aquest fonament representa un xoc entre mundanitzacions incompatibles absolutament mancat de comunicació. Moctezuma interpretava l'arribada dels espanyols com la segona vinguda de Quetzalcóatl precisament perquè el fonament ontològic del calendari asteca presenta una estructura: (a) estrictament i radicalment circular, i (b) vinculant, de manera molt profunda, periodització temporal i unitat fenomenològica del món, a la manera dels

³⁰⁸ Com a déu, la seva simbologia és força plural: es presenta com a déu del vent (Ehécatl), com a serp emplomallada, i algunes vegades també com a déu del cel.

antics calendaris babilonis³⁰⁹. La combinació molt estreta d'aquests dos factors en la constitució calendària del temps asteca exclou del temps (i del món) la categoria ontològica de la novetat. L'estructura temporal del calendari asteca impossibilita la comprensió segons la qual quelcom pot ser interpretat com una novetat: si quelcom succeeix, ha de ser repetició de quelcom que ha succeït abans, i que el calendari havia de poder predir en el càlcul dels supercicles³¹⁰: això és així perquè el calendari és l'expressió estricta del món, i allò que el calendari no prediu, simplement, no és mundà en el sentit de que no té lloc per ser. El relat de Moctezuma encarregant als millors pintors de l'imperi que representin en un quadre l'arribada de Cortés i els espanyols a la platja, i interrogant a tots els pintors si guardaven, entre les pintures dels seus avantpassats, alguna representació similar a allò que havien pintat, ens dóna una idea clara del terror a allò incomprendible que suposa la categoria de la novetat per part dels asteques³¹¹. Amb tot, l'estructura ontològica del calendari julià que portaven els conqueridors espanyols (la reforma gregoriana no arribaria fins al 1582), lineal i escatològic, no escapa, malgrat la seva linealitat, al terror a la novetat, tot i que la situació ofereix en aquest cas una interpretació històrica força diferent, emmarcada en la dialèctica nou món-vell món abans anticipada: en el cas cristià, l'estrany ha de presentar també antecedents que el situïn en l'òrbita de la profecia bíblica, no perquè quelcom nou no trobi expressió en els cicles passats, sinó perquè quelcom absolutament nou es presentaria com quelcom estructuralment reticent a integrar-se en la temporalitat projectiva i eònica que ha de culminar en el futur escatològic de la plenitud dels temps i en

³⁰⁹ Recordem la vinculació ontològica primordial entre l'any i el món en el calendari babiloni, manifesta de manera clara en la interpretació tràgica de la celebració de la fi de l'any com a la fi del món. Sobre la interpretació del calendari babiloni, veg. el paràgraf [8].

³¹⁰ Sobre el càlcul dels supercicles en les civilitzacions mesoamericanes, veg. Lorenzo, 1980.

³¹¹ Aquest episodi, a Todorov, 2003, pàg. 94 i ss. Fins i tot davant de la primera negativa dels primers pintors, que rebutgen haver vist mai una representació similar a la dels espanyols ocupant les platges asteques, Moctezuma ha d'insistir, fins que finalment troba un pintor vell, anomenat Quilaztli, que recorda un quadre idèntic en el qual uns homes idèntics als espanyols, tot portant cascs amb plomalls i muntant a cavall, es presenten a les platges. Evidentment, el sentit de la narració és la d'evidenciar una profecia fabricada *a posteriori*, una prospecció retrospectiva, en expressió de Todorov (2003, pàg. 95). Un altre exemple similar a aquest és el de la interpretació, per part de l'emperador xinès Yung Lo, de l'arribada de la primera girafa com l'arribada d'un *ke'ilin*, que és el nom que en l'antiga mitologia xinesa era un equivalent aproximat a l'unicorn occidental, i la vinguda del qual era vinculada a la prosperitat. La girafa, mai vista a la Xina, va ser així reintegrada al model interpretatiu xinès i, per tant, mundanitzada; veg. Boorstin, 2000, pàg. 200 i ss.

la història de la salvació³¹². D'aquesta manera, pels conqueridors, mundanització és sinònim de cristianització, precisament perquè també per part dels espanyols es dona un paral·lelisme entre l'estructura ontològica del món i la seva periodització temporal eònica³¹³. Aquesta vinculació ontològica entre calendari i món, el fonament de la qual és profundament antic, ens dona la clau de per què la mundanització de l'estrany (la fundació del concepte de nou món) només es pot fer, en una primera etapa del seu desenvolupament modern, en clau imperialista: el xoc de calendaris havia d'implicar, ontològicament, un xoc de móns.

Seria molt inexacte, però, considerar aquest imperialisme com un tret definitori del viatge modern: de fet, quan comencin les problemàtiques sobre els drets dels espanyols sobre les noves terres descobertes, tot l'aparell teòric dels legisladors recercarà els seus arguments més potents en la igualació que ja l'imperi romà havia dut a terme entre els conceptes de "imperi" i "món"³¹⁴. Ja cap al segle I d.C., els romans havien identificat el seu *Imperium* amb l' *orbis terrae*, i poca importància tenia que aquesta identificació no ho fos *de facto*, perquè era l'única identificació ontològica possible *de iure*³¹⁵. L'imperi era el món, i el món rebia la seva unitat de sentit, en el cas dels espanyols, des de l'unitat de sentit del calendari escatològic cristià, reflex de la història de la salvació. Òbviament, aquesta concepció, impossible de sostenir a mesura que es vagi encallant en diverses contradiccions

³¹² Bartolomé de Las Casas escriu un capítol de la *Historia de las Indias* sota el següent títol: "En el cual se trata de cómo la Providencia divina nunca consiente venir cosas señaladas para bien del mundo, ni permite para castigo dél, sin que primero, o por sus siervos los sanctos, o por otras personas, aunque sean infieles y malas, y algunas veces por los demonios, las pronuncien y antedigan que ellas acaezcan" (*Ibid.*, pàg. 83). El jesuïta José de Acosta afirma també que "Parece cosa muy razonable que de un negocio tan grande (com el descobriment d'Amèrica) haya alguna mención en las Sagradas Escrituras" (*Ibid.*). El propi Colom havia interpretat el descobriment en clau escatològica, citant l'Apocalipsi (Ap 21, 1), i especialment la profecia escatològica de l'evangeli de Mateu: "Aquesta bona nova del Regne serà anunciada per tota la terra, perquè tots els pobles en rebiran un testimoni. I aleshores vindrà la fi" (Mt 24,14). Els pobles que faltaven van ser interpretats per Colom, evidentment, com els pobles americans.

³¹³ El calendari cristià és eònic perquè correspon a aquell tipus de calendaris que sorgeixen de la superació d'una primera crisi en la identificació entre el còmput calendari dels anys i l'unitat de sentit del món, que els porta a perioditzar la història segons períodes més amplis que els dels simples cicles naturals necessaris per les tasques agrícoles o econòmiques. Tots els calendaris monoteïstes són eònics, però també el calendari hindú, per exemple, presenta una estructura eònica, tot i que sobre fonaments diferents. Sobre la constitució d'eons en els calendaris, veg. tot el paràgraf [9].

³¹⁴ Veg. Pagden, 1997, pàg. 23.

³¹⁵ *Ibid.*, pàg. 37 i ss.

(per una banda externes, en tant que la pluralitat de móns embotits en la unitat d'un sol calendari es farà insostenible; per l'altra, internes a Europa, en la insostenibilitat de la carrera imperialista de les diverses nacions que desembocaria en una guerra definitiva entre aquestes), anirà diluint-se en el projecte de la constitució d'unes federacions d'estats independents i iguals. Aquest procés de destrucció definitiva de la vinculació entre el calendari i el món en la unitat de l'imperi, presenta dos causes bàsiques a tenir en compte, una de les quals revesteix especial transcendència en l'òrbita de la nostra investigació: (a) la descoberta de la categoria de l'altre intersubjectiu com a categoria irreductible a l'aprofundiment de la categoria filosòfica del món; (b) la profundització en l'exactitud cronomètrica per la mundanització del trajecte com a resultat de la dialèctica entre nou món i vell món. Ens interessa el desenvolupament d'aquest darrer element, en principi subordinat a la dialèctica nou món–vell món com una part d'ella, i després emancipat i supervivent a la caducitat d'aquesta dialèctica, per les conseqüències clarament aporètiques que presenta el seu desenvolupament respecte a les condicions de possibilitat que la van generar. En el següent paràgraf fem les indicacions pertinents a aquest respecte.

(18) Fenomenologia del desplaçament. De la mundanització de l'ésser a la mundialització.

L'exactitud cronomètrica sorgeix dels intents d'ubicació espacial del viatger modern enmig de la indeterminació oceànica. Aquest intent d'ubicació o d'orientació ha estat definit per nosaltres ontològicament com la mundanització del trajecte. En el trajecte no es viu; el trajecte em porta allà on es viu o s'ha de viure. Però la troballa del càlcul de la longitud mundanitza el meu esdevenir sobre la indeterminació oceànica, perquè l'ubica

(mitjançant la malla ptolemàica i el cronòmetre exacte) respecte al món de la tradició i la llar; la troballa de la longitud em diu on sóc i a quina distànciaestic del món de la llar, donat que el mar no és, per les seves condicions ontològiques primordials, habitable. Orientant-me d'aquesta manera, el càlcul de la longitud fa món a la indeterminació oceànica, perquè li posa límits. Però la troballa de l'exactitud cronomètrica rebrà altre significat absolutament diferent quan sigui extreta de les seves condicions genètiques marítimes d'existència. Els cronòmetres exactes esdevindran un problema, per exemple, quan el desenvolupament de les comunicacions i els transports comenci gradualment a revolucionar-se amb l'arribada del ferrocarril. Una població terrestre no és un vaixell surant sobre una superfície indeterminada; una població terrestre, immòbil, pot perioditzar de manera exacta i sense cap problema el temps en hores iguals mitjançant un cronòmetre terrestre com aquells que s'havien desenvolupat per resoldre el càlcul de la longitud marítima. Les poblacions terrestres, efectivament, no es mouen ni suren, ni s'ha de determinar la seva posició. El problema vindrà quan siguin els homes els que s'hagin de moure a velocitats ràpides entre punts d'anclatge les perioditzacions temporals dels quals poden ara ser per primera vegada fixades segons la superposició d'un temps igual sobre les tasques del jorn. Així, el cronòmetre terrestre, sorgit dels mars, permetrà fixar les hores locals (contra el vellíssim problema de l'arrossegament de les hores entre l'estiu i l'hivern), generant un nou problema quan, segons el desenvolupament de les comunicacions i els transports, siguin ara els homes els que es moguin. Aquest nou problema, generat per l'extensió del cronòmetre exacte d'origen marí a la fixació del temps terrestre local, s'entén prou bé en el següent exemple d'un viatger que, sortint en tren de l'estació de Portland, Maine, arribés a la de Buffalo, Nova York:

“ ... a l'arribada a Buffalo, Nova York, em trobava quatre “hores” diferents: el rellotge del tren en l'estació central de Nova York assenyalava les 12. 00 h

(l' hora de Nova York), i en el mateix vestibul, els de les línies de la costa del Llac i del sud de Michigan marcaven les 11. 25 h (l' hora de Colúmbia); mentre, els rellotges urbans de Buffalo senyalaven les 11.40 h, i el meu rellotge assenyalava les 12. 15 (l' hora de Portland)³¹⁶.

El problema és exactament l' invers al problema del càlcul de la longitud marina: no és la meva posició la que s' ha de determinar enmig de l' oceà mòbil respecte al punt de sortida fix (el món de la llar) i el punt d' arribada fixe (nou món), sinó que el que s' ha de determinar ara és la posició de dos punts fixes terrestres respecte a la meva posició mòbil temporalment determinada. També la conversió entre espai-temps és inversa: el problema del càlcul de la longitud marítima implica pensar l' ubicació en l' espai com una funció de temps; ara s' ha de pensar el temps dels punts terrestres fixes en funció de l' espai recorregut entre els dos punts de l' espai que els recull. Ara és un home que es desplaça veloçment per l' espai terrestre el que es veu en la necessitat de determinar el temps tant del punt de sortida com del punt d' arribada respecte al temps del seu desplaçament. Evidentment, l' única possibilitat consistirà en unificar el temps de tots els llocs en un sol sistema comú d' ubicació temporal. Aquesta serà la proposta que l' enginyer del ferrocarril, Sandford Fleming, portarà a la conferència internacional sobre el Meridià, celebrada a Washington D.C, el 1884. D' aquesta Conferència sortirà la proposta d' unificació de fusos horaris a partir del meridià de Greenwich, que ja s' utilitzava per la navegació marítima³¹⁷. Però el que és essencial, és que una vegada més un pas endavant en la història de la mesura del temps té a veure amb l' element del desplaçament de l' ésser humà sobre el món. Si el desplaçament

³¹⁶ Veg. Barnett, 2000, pàg. 129; veg. més exemples a Blaise, 2000, pàg. 72 i ss.

³¹⁷ Veg. Blaise, pàg. 72 i ss. La proposta d' adopció de l' hora de Greenwich no es va fer sense problemes; països com Aràbia Saudita no la van adoptar fins al 1962. Però més enllà de la lentitud en el procés de la seva adopció, l' hora de Greenwich va trobar oposicions ideològiques d' origen divers a la seva constitució; l' exemple sens dubte més conegut va ser l' atemptat fallit contra la seu de l' observatori de Greenwich per part de l' anarquista Martial Bourdin l' any 1894, que donarà peu a l' argument de la novel·la de Joseph Conrad, *L' agent secret* (veg. Perkins, 2001, pàg. 22).

sobre la indeterminació oceànica generava l'exactitud cronomètrica, ara les necessitats de l'home que, lenta però inexorablement, guanya temps en el desplaçament generaran l'unificació horària mundial. Guanya temps en el desplaçament, en el doble sentit (i això és important) en què en menys temps recorre més distància, però sobretot en el segon sentit segons el qual cada vegada passa més temps en el desplaçament; passa més temps desplaçant-se. El primer sentit és el sentit vulgar, fixat en la productivitat i la velocitat aparent, però és la segona interpretació la més purament fenomenològica, perquè és la més arrelada a la descripció pura de les vivències: guanyar temps en el desplaçament vol dir que l'ésser-en-el-desplaçament és una modalitat de l'ésser-en-el-món cada vegada més predominant. La transformació de la manera de pensar que implica aquesta variació és radical: l'home que es desplaça no està en un món unificat per una periodització temporal determinada sobre els fenòmens del seu món circumdant, sinó que és el seu desplaçar-se el que necessita atorgar una unitat temporal a tots els altres móns anteriorment unificats per antics cronòmetres terrestres³¹⁸. És el desplaçament el que passa a atorgar l'unitat temporal a un món determinat, en el que és un autèntic gir copernicà en l'atribució d'unitat temporal al concepte de món. L'hora del camperol de l'Empordà serà a partir d'ara aquella hora fixada per l'home que necessita orientar-se quan torni amb avió de Hong Kong a Barcelona.

L'home que es desplaça no està, pròpiament, en un món en el mateix sentit generat per la protocolendarietat de món constituït contra l' "hi ha" de l'ésser, sinó que és el seu desplaçament el que genera un nou sentit del concepte de món i de la seva periodització. L'antic món circumdant era paral·lel a la periodització dels fenòmens intramundans unificada en el calendari o el cronòmetre. Però l'home que es desplaça no està a la llar, no està tampoc treballant, i no està fent festa, els tres conceptes claus que s'encarregava de perioditzar i unificar l'antic calendari o cronòmetre ocasional. L'home que es desplaça es

³¹⁸ "Antics cronòmetres terrestres" que en el fons són històricament molt "nous"; recordi's la data de 1759 com la data del primer cronòmetre exacte de John Harrison.

dirigeix a un món en l'anterior sentit; va cap a ell, però no hi és en aquest. De fet, només es podrà dir que l'home que es desplaça *està* en el món a partir del nou sentit de món que ell, amb el seu desplaçament veloç, està creant. L'home que es desplaça crea el nou sentit de món de la xarxa de fusos horaris de Greenwich. Aquest nou sentit de món és el del concepte de món com a planeta, o si es vol, el concepte de terra com a planeta terra. Poc importa aquí que la ciència astronòmica hagués conceptualitzat en les seves teories des de força segles enrera que el món era un planeta; només a partir d'aquest moment, el planeta terra passa a designar, de manera real, el nou sentit de la paraula món en el qual viuen els homes, en el sentit de que només ara la realitat del concepte de planeta té alguna conseqüència en la periodització unitària del món. De fet, és la constitució de la xarxa de fusos horaris de Greenwich la que fa de la totalitat del planeta un immens rellotge còsmic. Només a partir d'aquest moment tindrà sentit parlar, deixant de banda el deliri metaforològic de Sloterdijk, d'una autèntica esfereologia del món, no ja com a metàfora del centre, la immunitat i el poder, sinó en el sentit de que tot el món, en la seva esfericitat, passa a jugar un paper real en la periodització de la mundanitat constituïda, i precisament per la seva esfericitat real i efectiva. Quan miro el rellotge i dic: "Són les quatre de la tarda", estic posicionant-me en l'esfera, en un sentit que no és merament metafòric. No feia el mateix l'home antic quan deia la mateixa frase mesurant l'ombra sobre el terra, o l'home medieval pel qual les hores es superposen a les tasques litúrgiques. L'home que avui afirma "són les quatre de la tarda" s'orienta respecte a la totalitat planetària, i el fet que sigui conscient o no de que s'està posicionant en l'esfera, té importància relativa: sigui o no conscient de que s'està posicionant en l'esfera, aquest home utilitza els avions, trens, autopistes o àrees de servei que són l'autèntic origen de sentit de la posició horària en el món contemporani. Des d'un ordre d'explicació astronòmic o metaforològic, l'esfera com a concepte és molt anterior a la noció moderna del desplaçament; des d'un punt de vista fenomenològic, el desplaçament és l'origen fenomenològic de l'esfera real i efectiva, o, més

exactament, és l'origen de la vivència del món com a planeta. La vivència del món com a planeta és possibilitada només per les vies aèries, ferroviàries, les autopistes i els habitacles mòbils anomenats mitjans de transport (avions, trens, automòbils), els aeroports i les estacions ferroviàries, les estacions aeroespacials, les grans xarxes hoteleres, els parcs d'esbarjo, els supermercats, etc; no en el sentit secundari i sens dubte subordinat de que aquests llocs ens possibilitin copsar unes suposades "dimensions reals" del món (més gran o més petit), sinó perquè és des d'aquests des d'els quals atorgo una referència estable als extrems del desplaçament.

El gir copernicà es consuma quan és el desplaçament el que fixa la periodització del món, i deixa de ser el món el que defineix els paràmetres del desplaçament, com passava encara a la navegació transoceànica. El desplaçament genera nous llocs i nous temps que cada vegada augmenten la seva extensió sobre els llocs i els temps dels antics móns calendàriament perioditzats i s'interpenetren perfectament amb ells. Aquests nous llocs i nous temps, que augmenten la seva importància fins al punt de subordinar a les seves necessitats la periodització dels antics móns calendàriament perioditzats, poden ser considerats pròpiament com no-llocs o no-temps, perquè a diferència dels llocs i temps dels antics móns calendàriament perioditzats no s'han constituït com a possibilitats d'habitabilitat contra l'"hi ha" sord de l'ésser, sinó que es constitueixen des d'una sortida d'aquelles possibilitats originàries d'habitabilitat³¹⁹. Els llocs i els temps generats en el desplaçament no són llocs i temps generats en el rebuig humà de la interpretació de l'ésser com "hi ha"; per tant, entendrem com a no-lloc o no-temps pròpiament tot aquell lloc o temps generat per les condicions del desplaçament³²⁰. A la generació de no-llocs i no-temps

³¹⁹ Adoptem aquí lliurement la conceptualització de l'antropòleg Marc Augé, específicament la del seu estudi sobre els no-llocs. Augé defineix el no-lloc en contraposició directa al concepte sociològic de lloc, associat per Mauss i tota una tradició etnològica amb el de cultura localitzada en el temps i l'espai (veg. Augé, 2004, pàg. 41); nosaltres posem l'èmfasi, no tant en la deslocalització que implica el concepte de no-lloc com en la seva gènesi, com espai originat en unes condicions que no són les de fer front a l'"hi ha" de l'ésser.

³²⁰ No cal dir que l'utilització de l'expressió no-lloc o no-temps és absolutament mancada de qualsevol matis negatiu; de fet, és mancada per la nostra part de qualsevol matis de valoració. És emprada en aquest context

en el desplaçament l'anomenem mundialització, en contrast amb l'antic concepte ontològicament regent de mundanització, que indicava el caràcter originari de fer món la manifestació primordial de l'ésser com "hi ha" per part de l'activitat humana. Des d'una perspectiva fenomenològica, la mundialització s'ha de definir prèviament com un augment de l'existència humana en els no-llocs i els no-temps, i només secundàriament com el descobriment científic, empíric o fins i tot metaforològic de les dimensions reals del món. Des d'un punt de vista tècnic, mundialització, vivència del món com a planeta i constitució del temps de Greenwich són conceptes pertanyents al mateix fenomen, tot i que, des d'un punt de vista descriptiu, els dos darrers són dependents del primer. El temps de Greenwich pot ser el temps de tot el planeta només al preu de no-ser el temps de cap lloc particular, de cap món circumdant en concret. Per això, el temps de Greenwich és, en la seva constitució, un no-temps: el temps de Greenwich s'ha generat en les condicions humanes del desplaçament, i no per mundanitzar l'"hi ha" de l'ésser. Només un no-temps pot permetre'm habitar de manera real i efectiva un món que necessita ser interpretat com a planeta, ja que la vivència fenomenològica primordial del món no pot ser la vivència del món com a planeta"³²¹.

Els no-llocs i els no-temps són aquells llocs i temps que no s'han generat des de la necessitat d'habilitar l'"hi ha" de l'ésser trobant un cosmos, un ordre (un calendari), sinó que són els espais i els temps generats des de la necessitat de sortir d'aquell cosmos o ordre originari en el desplaçament. La sortida del mundanitzador cosmos o ordre originari

simplement des de les necessitats tècniques de la descripció fenomenològica i com un concepte purament tècnic.

³²¹ A aquest respecte, veg. el famós text de Husserl, *Umsturz der kopernikanischen Lehre in der gewöhnlichen weltanschaulichen Interpretation – die Ur-Arche Erde bewegt sich nicht*, especialment els comentaris de Merleau-Ponty, 2002, pàg. 69 i ss. L'afirmació de Barnett que el temps de Greenwich seria un temps paradoxalment més natural que el temps dels antics rellotges mecànics, perquè implica tot el moviment de la terra en la determinació directa del temps (veg. Barnett, 2000, pàg. 141 i ss.), es basa evidentment en un malentès sobre la definició del concepte de natural. Si entenem per natural aquella regió el coneixement de la qual correspon a unes ciències determinades (ciències naturals), el temps de Greenwich és el temps que indica el fonament planetari de l'hora, i és més natural, evidentment, que el rellotge mecànic medieval; fins i tot més natural que el gnómon solar egipci. Ara bé, si per natural entenem el sentit fenomenològic del concepte natural de temps, evidentment el temps de Greenwich és el menys natural, sense que això, en cap sentit, pugui ser interpretat aquí com un demèrit, ni tan sols com un judici de valor.

pren la forma del desplaçament. Als inicis de la modernitat, aquest desplaçament s'instaura dintre de la dialèctica imperialista, insostenible i aporètica entre vell món–nou món, i es configura en la forma del viatge modern transoceànic. En el món posterior al 1885, la “sortida” s'instaura dintre de la dialèctica lloc–no-lloc; temps–no-temps. La dialèctica lloc–no-lloc; temps–no-temps és la dialèctica pròpia de la mundialització. Els caràcters d'aquesta dialèctica es mostren en el seu desenvolupament com conflictius. La conflictivitat prové de la diferent provenença dels habitants dels dos àmbits: no és el mateix venir de fer front a l’“hi ha” de l'ésser que venir de la fugida d'un món hiperconstituït a la recerca d'una mica de nihilisme possibilista. Aquesta conflictivitat configura gran part de les tasques del pensament polític mundial del present. Però el moviment sobre aquesta conflictivitat tendeix a una interpenetració perfecta entre llocs i no-llocs; temps i no-temps, de manera que els llocs i els temps es van tintant de la insubstancialitat i el nihilisme dels no-llocs i els no-temps, i al mateix moment, els no-llocs i no-temps es van configurant també lentament com possibilitats de nova habitabilitat per alguns homes. Aquest procés, mitjançant el qual els llocs i els temps es nihilitzen i els no-llocs i els no-temps es mundanitzen, ho anomenem *universalització*. El nou espai-temps generat per la nihilització dels llocs i temps i la mundanització dels no-llocs i no-temps, el nou espai-temps de l'universalització, presenta dificultats força específiques per la descripció fenomenològica, atès el seu caràcter peculiar. L'espai-temps de l'universalització es presenta com un espai-temps que recull, d'alguna manera, els trets dels dos orígens ontològics que el configuren: és un espai-temps, per una banda, hiperconstituït, però per l'altra, insubstancial. Correspon a la descripció fenomenològica iniciar la tasca de dir aquest nou espai-temps de l'universalització, trobant aquestes característiques híbridatòries en multitud de situacions i exemples, però aquesta tasca queda de ben segur més enllà dels límits de la nostra investigació actual.

La mundialització és l'extensió dels no-llocs i no-temps generada per la proliferació dels desplaçaments. La universalització és la interpenetració dels antics llocs i temps

cronomètricament constituïts amb els nous no-llocs i no-temps de la mundialització. Mundialització i universalització són dos etapes d'un i el mateix procés. El concepte d'universalització tal i com és definit per nosaltres aquí és un concepte purament tècnic, i cal buidar-lo de qualsevol significació anterior en el sentit d'extensió d'un contingut a tot el món. L'espai generat de la interpenetració entre els llocs i els no-llocs, els temps i els no-temps, és un espai tan nou que la seva descripció no pot ja conservar l'arrel etimològica de *mundus*, de món. El concepte d'univers té un caràcter el suficientment indeterminat com per poder fer-se càrrec del significat que volem anunciar, però ja afirmem ara que, com a tal, tampoc ens agrada. Quan els conceptes no s'ajusten a les realitats que configuren el nostre viure més immediat, a vegades és necessari que no fixem gaire l'atenció en les paraules, sinó en allò que aquestes, de manera naturalment forçada i feixuga, intenten dir-nos³²².

(19) Síntesi. Consideració de les nostres investigacions preparatòries pel diàleg amb la interpretació heideggeriana del temps vulgar.

Les investigacions descrites fins aquí ens han preparat un terreny a partir del qual podrem mantenir un diàleg amb l'avaluació heideggeriana del temps mètric. Però prèviament, per poder operar sobre aquest nou terreny guanyat sobre la comprensió del temps mètric, és necessari delimitar una estructura en la qual es manifesti el sentit de les

³²² Descartem en l'àmbit de les nostres investigacions la utilització del concepte de globalització, perquè pel seu origen i funcionalitat acostumen a adscriure's més aviat a l'àmbit econòmic o sociològic, i recentment han proliferat força els estudis sota la forma "què és la globalització" (p. ex., els de Zygmunt Bauman o Ulrich Beck), eu una direcció clarament diferent a la de l'enfocament fenomenològic sobre la qüestió del sentit del temps.

investigacions anteriorment detallades. Aquesta estructura es desplega sintèticament en el que segueix:

- 1- 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 nocturna³²³ el que mobilitza la protocolendarietat 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 a 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 protocolendarietat és doncs la de constituir un cicle d'abast mig 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 protocolendarietat consisteix doncs en desabsolutitzar el cicle curt dia-nit, o la successió absoluta i curta entre sojorn i inhabilitat. L'abast d'aquesta desabsolutització és clarament precari, doncs només comprén certa intramundanització bàsica de la nit en la seva intratemporalització en el cicle lunar³²⁴.
- 2- A partir del model bàsic de la protocolendarietat, 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 protocolendarietat, l'evolució de les condicions materials

³²³ No s'ha de confondre amb el perill nocturn, referit a les facticitats que poguessin irrompre insospitades a partir de la foscor; sobre aquesta distinció, veg. Lévinas, 2000, pàg. 79 i ss.

³²⁴ 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, veg. el paràgraf [6].

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 surt del calendari (la novetat, l'estrany) implica una degradació de l'ésser.

- 3- 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 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 babilònia, 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, pels quals el sentit del temps mesurat ha ampliat molt el de la constitució de l'any-món necessari per la supervivència.

- 4- Per 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 l'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 calendària no són dos realitats desvinculades, sino que formen part del mateix projecte de mundanització de l'ésser.
- 5- L'hora igual (o la seva possibilitat) no apareix fins 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 calendària. És la perfectibilitat, tant tècnica com al·legòrica, de la temporalitat calendària 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 calendària, 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.

- 6- 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 d'un càlcul exacte del temps. Això no s'aconseguirà fins el 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.
- 7- 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 móns 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.

A partir d'aquesta síntesi temàtica de les investigacions anteriors, estem en disposició d'encetar un diàleg amb la interpretació heideggeriana del concepte vulgar del temps.

3ª PART: LA INTERPRETACIÓ HEIDEGGERIANA DEL CONCEPTE VULGAR DEL TEMPS ALS *GRUNDPROBLEME DER PHÄNOMENOLOGIE* DE 1927.

(20) Delimitació conceptual de l'expressió concepte vulgar del temps en l'obra de Heidegger.

El primer element de la nostra confrontació amb la interpretació heideggeriana del concepte vulgar del temps consistirà en aclarir què entén Heidegger per concepte vulgar del temps³²⁵ i si la seva significació troba una atribució clara i unívoca en els seus textos. ¿Què entén efectivament Heidegger per concepte vulgar del temps? A través de la gènesi d'aquesta noció en els textos de Heidegger dels anys 20 anteriors a *Ser i Temps*, arribem a les següents conclusions:

(a) Allò que ha volgut pensar Heidegger amb l'expressió concepte vulgar del temps ha rebut, anteriorment, una col·lecció d'expressions que sorprèn per la seva diversitat: temps de la vida quotidiana (*Alltäglichkeit*)³²⁶, temps de la natura³²⁷, temps del món (*Weltzeit*)³²⁸, temps de la física³²⁹, temps del rellotge (*Uhrzeit*)³³⁰, temps-ara (*Jetzt-zeit*)³³¹, experiència

³²⁵ Es poden utilitzar també els girs *vulgäre Zeitauslegung* (interpretació vulgar del temps) o *vulgäre Zeitverständnis* (comprensió vulgar del temps).

³²⁶ Així, per exemple, en el primer text en el qual Heidegger tracta de manera sistemàtica la interpretació de la temporalitat, a la conferència de 1924 a la societat teològica de Marburg (*BdZ*, pàg. 3). Citarem aquest text per l'edició de William Mc Neill, *Der Begriff der Zeit. Vortrag vor der Marburger Theologenschaft Juli 1924*, edició bilingüe anglès-alemany (*The concept of time*), Blackwell Publishers, 1992.

³²⁷ Veg. *BdZ*, pàg. 3.

³²⁸ *Ibid.*, pàg. 3 i ss.

³²⁹ *Ibid.*, pàg. 4 i ss. Heidegger passa a parlar, sense pràcticament solució de continuïtat, dels teoremes de la teoria de la relativitat d'Einstein al temps del rellotge per tornar al temps de la vida quotidiana. També realitza aquestes asombroses associacions homogeneïtzants a les *Kasseler Vorträge*.

³³⁰ *Ibid.*, pàg. 5. Així ho anomena directament també a les Conferències de Kassel (*KaV*) de 1925, VIII, pàg. 194 i ss. En aquest text s'identifica també de manera estricta temps quotidià amb el temps de les ciències

quotidiana del temps (*alltägliche Zeiterfahrung*)³³², cronologia (*Chronologie*)³³³, i algunes altres expressions similars. El primer que hom comprova és que aquí hi ha coses a primera vista bastant diverses, i que el que es segueix de l'anàlisi en els textos, com veurem, és que en tots aquests girs el que s'intenta indicar de manera clara és el temps mesurat, el temps mètric (*Zeitrechnung*).

(b) L'anàlisi de la interpretació vulgar del temps, o del temps mesurat, es porta a terme considerant irrelevants les condicions fàctiques en les quals es realitza la mesura. Amb això, les anàlisis heideggerianes no poden evitar moure's en un terreny paradoxalment formal i poc atent al món circumdant en el qual es porta a terme la mesura. A *BdZ* es presenta indistintament l'anàlisi de la temporalitat tant si es tracta del rellotge natural de la successió entre el dia i la nit com d'un rellotge de butxaca, com dels mesuraments moderns que es porten a terme en les investigacions de la física³³⁴. A les conferències de Kassel, on de manera força esquemàtica apareixen per primera vegada algunes indicacions molt superficials sobre la gènesi del rellotge, no es supera aquesta indistinció. A la vuitena conferència, Heidegger vincula la mesura del temps a la cura (*Sorge*) com a determinació fonamental del *Dasein*, i d'aquesta manera discuteix la definició platònica segons la qual el temps seria el cel³³⁵. Per Heidegger, Plató hauria confós l'indicador formal amb el fonament ontològic real de la mesura del temps, que rauria en l'estructura fonamental de la cura. Heidegger afirma: "La quotidianitat orienta la preocupació (*Besorgen*) cap a l'ara. La circumspècció (*Umsicht*) de la preocupació està determinada en les seves possibilitats a

naturals (*Naturwissenschaften*). Citarem aquest text per l'edició de Jean-Claude Gens, *Kasseler Vorträge 1925*, edició bilingüe francès-alemany, en la qual s'adjunta la correspondència entre Husserl i Dilthey; ed. J. Vrin, 2003, VIII, pàg. 192. El text d'aquestes conferències haurà d'aparèixer al volum 80 de la *Gesamtausgabe*.

³³¹ *BdZ*, pàg. 5; *KaV*, VIII, pàg. 192; GA 21, pàg. 246.

³³² GA 21, pàg. 247 i ss.

³³³ Amb la cronologia com a disciplina auxiliar de les ciències històriques ja s'havia barallat Heidegger en un dels seus primers escrits de joventut, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*. 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 a *Frühe Schriften*, Klostermann, 1972. Més endavant, la cronologia és rebutjada com una mala comprensió del temps absolutament diferent de la cronologia fenomenològica al curs del semestre d'hivern de 1925, a GA 21, pàg. 199 i ss..

³³⁴ *BdZ*, pàg. 5.

³³⁵ *KaV*, VIII, pàg. 194: *Die Zeit ist der Himmel*. Aquesta referència a Plató, a *Timeu*, 38b6 i ss.

través de l'èsser del jorn (*Tag-Sein*)³³⁶. D'aquesta manera, amb aquest fonament ontològic, Heidegger pot interpretar que la nit és per l'home primitiu el temps de descans³³⁷. Així, afirma que “el matí, el migdia i el vespre no són cap data astronòmica, sinó els punts d'orientació pràctics, els punts-ara d'una preocupació determinada³³⁸. Però l'important és que, una vegada fixada la significació de la mesura del temps com “la reducció de la totalitat del temps al present³³⁹, l'única distinció que s'estableix en la significació de la mesura del temps al llarg de la història és purament quantitativa: “Quan més s'absorbeix el Dasein quotidià en la preocupació comuna (*Miteinanderbesorgen*), menys temps té, i més es desenvolupa el rellotge³⁴⁰. Així, la mesura gnomònica del temps i la mesura mecànica del temps es diferencien només quantitativament, corresponent a ambdues la mateixa significació general: reduir la totalitat del temps al present. Això les iguala també, evidentment, pel que fa a la seva determinació com a temporalitats pròpies o impròpies (*uneigentlich*): “L'èsser temporal propi no consisteix pas en el comerç en el temps ni en el comptar amb el temps³⁴¹. Aquesta actitud impròpia respecte al temps, consistent en conduir-se respecte al temps com si aquest hagués de ser objecte de mesura, troba la seva culminació en els intents de determinació dels processos naturals del món que porten a

³³⁶ *Ibid.*, pàg. 194.

³³⁷ *Ibid.*, pàg. 194: “Die Nacht ist für den primitiven Menschen die Zeit der Ruhe”. La insuficiència d'aquesta interpretació ja hauria de quedar senyalada per les nostres investigacions als paràgrafs [3] i [4]. Perquè es descansa a la nit? No serà perquè a la nit no és temps per fer res? ¿No serà perquè la nit ens exposa a l'annihilació del món? Es pot definir la nit com un temps per descansar quan aquest descans presenta una continuïtat amb el sojorn humà en el món; mentre això no és així, la nit és un temps, caracteritzat negativament (no positivament, com fa Heidegger) en el qual res pot ser fet; és el temps neutral de l'“hi ha”. La civilització moderna dels enllumenats és la que podria interpretar la nit com el temps de descans, però precisament aleshores, quan té la possibilitat de fer-ho, no ho fa, sinó que prefereix habitar la nit. La mundialització (entesa en el sentit tècnic de les nostres investigacions, com proliferació dels no-llocs i no-temps en el desplaçament), implica d'alguna manera la mort de la nit respecte a la seva significació ontològica primordial (sobre la mort de la nit en la mundialització, veg. Sloterdijk, 2004, pàg. 854; també el comentari de Heidegger a *JuZ*, par. [80], pàg. 415).

³³⁸ *Ibid.*, pàg. 194. Heidegger utilitza únicament expressions del jorn (*Morgen, Mittag, Abend*), però no diu res de la constitució dels temps mitjos i llargs, com la setmana, el mes o l'any. Evidentment, també el mes o l'any són punts-ara d'una preocupació determinada, però només poden constituir-se com a tals mitjançant la seva datació astronòmica. Això posa de relleu que quan Heidegger pensa en mesura del temps ho fa tenint en ment el temps del rellotge, i concretament el nostre model contemporani del rellotge de polsera, independent de la calendarietat, dedicant-se a traspassar aquell model d'anàlisi a qualsevol època històrica, ja sigui l'home primitiu o els grecs.

³³⁹ *Ibid.*, pàg. 194: “Die Uhr gebrauchen besagt, alle Zeit zur Gegenwart machen”.

³⁴⁰ *Ibid.*, pàg. 194.

³⁴¹ *Ibid.*, pàg. 194.

terme les ciències naturals³⁴². Hom podria pensar que aquesta indistinció sobre les eines i el món circumdant en el qual es constitueix la mesura del temps és només exclusiva dels textos més programàtics i menys sistemàtics, però el cert és que consisteix en una *petitio principii* heideggeriana que es continua mantenint també en les anàlisis més desenvolupades de la qüestió de la temporalitat vulgarment entesa. En el text on apareix per primera vegada l'expressió concepte vulgar del temps, el curs del semestre d'hivern de 1925, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, es citen en el mateix lloc la successió natural entre el dia i la nit amb la determinació del temps que es porta a terme en les equacions de la física, sense establir cap distinció³⁴³. Però aquestes distincions tampoc es porten a terme en les exposicions més desenvolupades de la temporalitat horitzontal-ekstàtica, com les de *Ser i Temps*: el temps que el *Dasein* es pren (*nehmen*) en l'ocupar-se intramundà es troba tan poc en el rellotge solar (gnòmon) com en qualsevol rellotge de butxaca, fet que els uniformitza en l'anàlisi³⁴⁴. Com que ambdós estan fundats en la temporalitat (*Zeitlichkeit*) del *Dasein*, el rellotge natural de la successió entre el dia i la nit i el rellotge-útil (*Uhrzeug*) no reben, per part de l'anàlisi, cap tractament diferenciat. El parèntesi que Heidegger es pren per comentar el funcionament del rellotge solar com una primera independència de la mesura del temps respecte als cels no deixa de ser precisament això, un parèntesi, que no afegeix cap categoria a l'anàlisi

³⁴² *Ibid.*, IX, pàg. 196.

³⁴³ GA 21, pàg. 247. En aquest curs es troba el primer esbós de l'exposició de la temporalitat horitzontal-ekstàtica. Aquesta exposició es dona en el marc d'una disciplina que Heidegger bateja temptativament com cronologia fenomenològica (*phänomenologische Chronologie*) o simplement cronològica (*Chronologie*) (pàg. 199). Aquestes denominacions, que només són emprades en aquest curs, seran immediatament abandonades, possiblement per la raó que ja en el propi text de les lliçons explica Heidegger: el concepte de cronologia podria associar-se de manera fonamentalment errònea amb la disciplina auxiliar de les ciències històriques referent al càlcul del temps (*Zeitrechnung*), i el cas és que no només la fenomenologia cronològica no presenta cap connexió amb aquell pensament calculador, sinó que s'hi oposa frontalment com a manera de pensar el concepte de temps. Tampoc la distinció que es dona en aquest text (per primera vegada en l'obra de Heidegger) entre temporal (*zeitlich*) i temporani (*temporal*) és exactament la mateixa que la distinció que es donarà més endavant, a *SuZ*, entre la temporalitat del *Dasein* (*Zeitlichkeit*) i la temporitat, com la forma de temporalitat de tots els ens que no tenen la manera de ser del *Dasein* (*Temporalität*). En aquestes lliçons, temporal (*zeitlich*) refereix als caràcters d'un fenomen que tenen lloc en el temps (el transcórrer d'un fenomen, la seva consumació, etc.), mentre que temporani (*temporal*) refereix a aquells caràcters que tenen lloc a través del temps, com les seves estructures ontològiques subjacents. Temporani refereix, doncs, en aquestes lliçons a la determinació temporal de tot fenomen, sense realitzar encara la distinció entre el temps del *Dasein* i el temps de l'ésser.

³⁴⁴ *SuZ*, par. [80], pàg. 416.

principal del temps del rellotge³⁴⁵. A l'exposició més completa sobre el concepte vulgar del temps, al curs de 1927 *Die Grundprobleme der Phänomenologie (GdP)*, Heidegger passa absolutament per sobre el fet de que Aristòtil (del que extreu el concepte vulgar del temps) no hagués parlat mai del rellotge en les seves anàlisis a la *Física*, perquè, comenta, Aristòtil pressuposa aquest mode natural d'accés al temps mitjançant el rellotge³⁴⁶.

(c) Quan l'expressió concepte vulgar del temps s'estabilitza, ho fa sobre la definició aristotèlica del temps tal i com la trobem a la *Física*: "El temps és allò numerat en el moviment que es manifesta en l'horitzó de l'anterior i el posterior³⁴⁷". Heidegger acabarà identificant de manera plena el concepte vulgar del temps amb aquesta definició aristotèlica³⁴⁸. La noció de concepte vulgar del temps és fixada, doncs, principalment, sobre un lloc hermenèutic. Aquest lloc hermenèutic és una definició filosòfica en un escrit d'àmbit teòric. Metodològicament, el fet de que Heidegger esculli la fixació del concepte vulgar de temps en base a una definició filosòfica teòrica, abans que a la descripció fenomenològica del món circumdant del ciutadà mig, és un aspecte destacat: en el text de la *Física* d'Aristòtil no es diu res sobre l'ocupar-se del *Dasein* en les tasques del món; no es diu res sobre l'agricultura i la navegació, per exemple, com els àmbits en els quals es fa necessària la mesura del temps. Potser la fixació del concepte vulgar del temps en el text de la *Física* d'Aristòtil té com a objectiu denunciar una decantació teòrica, basada en el predomini de l'ésser enfront (*Vorhanden*), present ja des d'els inicis de la filosofia grega (en el cas concret d'Aristòtil, el predomini de la *sophía* sobre la *phrónesis*)³⁴⁹, però si aquest és el cas, cal dir que la crítica heideggeriana no restaura allò denunciat en absolut; més aviat,

³⁴⁵ *Ibid.*, pàg. 416. Independència que caldria matisar: és precisament quan l'ombra s'interpreta com a quelcom dependent del cel (en la interpretació cronometricogeomètrica de l'ombra) quan es pot parlar precisament d'aquesta com a rellotge, com s'ha explicat ja al paràgraf [12] de la nostra investigació.

³⁴⁶ GA 24, par. [19], pàg. 363.

³⁴⁷ GA 21, par. [19], pàg. 249; *SuZ*, par. [81], pàg. 421; *GdP*, par. [19], pàg. 333. La definició, a Aristòtil, *Física*, IV, 11, 219b1.

³⁴⁸ Von Herrmann senyala que Heidegger l'acaba adoptant com a norma del concepte vulgar de temps (veg. von Herrmann, 1997, pàg. 53).

³⁴⁹ Per la interpretació heideggeriana de la *phrónesis* en relació a la *sophía*, veg. Informe Natorp, *Phänomenologischen Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation*, pàg. 19.

sustitueix un formalisme per un altre. Efectivament, el *Besorgen* heideggerià roman indicat com una determinació formal i no descrita en cada cas pel que fa a la mesura del temps, sense pensar la possibilitat que la seva descripció fàctica pugui tenir quelcom a veure a l'hora d'establir la significació ontològica d'aquesta mesura.

(d) La interpretació vulgar del temps té la seva legitimitat i la seva justificació natural (*natürliches Recht*). L'únic error de la interpretació vulgar del temps consisteix en intentar presentar-se com el vertader concepte de temps, com el concepte originari del temps. Aquesta originarietat correspon a la temporalitat (*Zeitlichkeit*). Com que el concepte vulgar del temps es temporalitza en la temporalitat impròpia, és adequat que el prenem com un mode derivat de la temporalitat, que passa a constituir-se com el temps originari (*ursprüngliche Zeit*)³⁵⁰.

(e) La legitimitat del concepte vulgar del temps és, des d'aquest punt de vista, la mateixa que podria tenir el mode impropri de ser del Dasein en la caiguda (*Verfallen*). Per tant, és a partir de l'anàlisi de la temporalitat (*Zeitlichkeit*), que és la temporalitat originària, que s'ha de derivar la interpretació vulgar del temps. Ara bé, això, metodològicament, suposa una paradoxa, perquè la interpretació vulgar del temps és la interpretació del temps de la vida quotidiana, i Heidegger ha indicat molt clarament al principi de les seves investigacions que l'anàlisi del Dasein s'ha d'iniciar sempre a partir de la quotidianitat mitjana (*Durchschnittlichkeit*)³⁵¹. En l'estructura global de *Ser i Temps*, la interpretació vulgar del temps, que hauria de ser el punt de partida de la investigació, ja que és la interpretació del temps coincident amb la quotidianitat de terme mig, és mostrada només com a ja derivada a partir de la temporalitat originària, que ha estat exposada amb anterioritat (par. [65])³⁵². Efectivament, si la segona secció de *Ser i Temps* respectés les indicacions metodològiques

³⁵⁰ *SuZ*, par. [81], pàg. 426.

³⁵¹ *SuZ*, par. [9], pàg. 43. Heidegger posa molt l'èmfasi en la importància d'escollir bé el punt de partida (*Ansatz*) de l'anàlisi del Dasein, i no deixa de subratllar que aquest ha de ser sempre, per damunt de qualsevol "sentit formal de la constitució existencial del Dasein" (par. [9], pàg. 43), la quotidianitat de terme mig.

³⁵² *SuZ*, par. [65], pàg. 323: *Die Zeitlichkeit als der ontologische Sinn der Sorge*.

del paràgraf [9], el capítol sisè (Temporalitat i intratemporalitat com a origen del concepte vulgar del temps) hauria de ser el primer capítol de la segona secció, i no el darrer³⁵³. A partir de la anivellació (*Nivellierung*) que la interpretació vulgar del temps realitza sobre la temporalitat, hauria d'arribar-se a la descripció de la caiguda (*Verfallen*), i a partir de la caiguda, a la descripció de l'ocupació (*Besorgen*) com a fonament d'aquella anivellació, i a la cura (*Sorge*) com a totalitat estructural temporal de l'ésser-en-el-món en la seva significació general³⁵⁴. De fet, no hi ha en el fons cap raó estructural que impedeixi aquesta direcció de la investigació, com ho mostra el fet que Heidegger assagi més tard una exposició que vagi del concepte vulgar del temps a la temporalitat originària a la segona part del curs de 1927, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*³⁵⁵. El fet de que nosaltres escollim aquell text per analitzar la interpretació heideggeriana del temps vulgar, obeeix precisament a aquesta observació metodològica. L'exposició del temps vulgar en el curs de 1927 no dona com a sobreentesos els resultats que Heidegger ha obtingut en els primers capítols de la segona secció de *Ser i Temps* (especialment el paràgraf [65]), presentant així l'avantatge de que en aquesta exposició són absents els resultats provisionals i preparatoris que podrien condicionar la interpretació pura del concepte vulgar del temps com a objecte d'una investigació pròpia³⁵⁶. Per aquesta raó, efectivament, escollirem aquella exposició del

³⁵³ *SuZ*, pàg. 404: *Zeitlichkeit und Innerzeitigkeit als Ursprung des vulgären Zeitbegriffes*.

³⁵⁴ De fet, en l'estructura de la primera secció de *SuZ* la descripció de la caiguda i la seva estructura és anterior a la troballa de la cura com a determinació fonamental del mode de ser del *Dasein*. L'únic punt que no segueix aquest ordre és el desplaçament de l'explicació del concepte vulgar del temps al darrer capítol de la segona secció, i no al primer.

³⁵⁵ F. von Herrmann assenyala que la importància d'aquest canvi de direcció és "digna d'atenció", i el descriu amb les següents paraules: "A la segona secció de *Ser i Temps*, Heidegger recorre el camí que va de la cura a la temporalitat en tant que temps originari, per mostrar de seguida com aquest es troba a l'origen d'aquell temps que, habitualment, és l'únic que ens és familiar, el temps vulgar de l'ara. Al principi de la segona part dels *Problemes fonamentals*, Heidegger fa el camí invers: prenent com a punt de partida la definició aristotèlica del concepte vulgar del temps, que es converteix en la norma, inicia un retrocés progressiu a l'àmbit d'origen de la temporalitat exstàtica. Aquest camí és el que recorre en els paràgrafs [19] i [20]"; veg. von Herrmann, 1997, pàg. 53.

³⁵⁶ Heidegger recomana el coneixement de l'anàlítica existencial de *SuZ* per poder seguir adequadament la investigació, però als *GdP* es parteix del *factum* de la seva conclusió per, a partir d'allí, deduir-la: "La constitució ontològica del *Dasein* es fonamenta en la temporalitat" (GA 24, pàg. 323). En aquest sentit, és indiferent que la causa d'aquesta novetat expositiva sigui deguda a causes purament prosaiques (problemes de duració del curs, d'insuficiències horàries, etc.) o a causes d'experimentació de noves vies referents a millorar l'exposició de la cosa mateixa del pensar: el fet de que aquesta via es pugui seguir és índex de la seva legitimitat i de la seva pertinència.

concepte vulgar del temps per tal de confrontar-la amb les conclusions de la nostra "meditació històrica sobre la gènesi de la mesura del temps. És evident que, fent això, se'ns podrà acusar de posar els nostres condicionaments a la interpretació heideggeriana del concepte vulgar del temps, havent canviat els condicionaments del Heidegger dels primers capítols de la segona secció de *SuZ* pels nostres. Aquesta crítica al nostre plantejament és en l'essencial correcta, legítima i, fins a cert punt, inevitable, però obvia que la nostra meditació històrica comparteix amb l'exposició heideggeriana de la segona part de *GdP* un tret que no comparteix aquesta amb la primera secció de *SuZ*: la interpretació temàtica restringida a la qüestió de la mesura del temps tal i com aquesta es mostra. És molt possible (i nosaltres estem convençuts) que la interpretació de la mesura del temps guardi connexions ontològiques fonamentals amb la descripció adequada de la vivència fenomenològica de la mort, però el que metodològicament amenaça amb desvirtuar la investigació és partir de la descripció de la vivència fenomenològica de la mort per tal de, a partir d'aquesta descripció, aixecar l'anàlisi sobre la interpretació del temps vulgar³⁵⁷. Si la mort no és un fenomen vulgar (entesa, no com la mort de l'Un, que no mor mai, sinó com la meva mort), és possible que la temporalitat de la mort sigui un fenomen en principi delimitable (tot i que certament connectat) de la temporalitat vulgar que es constitueix en la quotidianitat de terme mitjà, i sembla a primera vista legítim iniciar (almenys al començament) l'anàlisi d'ambdúes coses per separat, en les seves respectives constitucions, per només establir *a posteriori* les possibles connexions. El que la nostra meditació històrica comparteix amb l'exposició del temps vulgar a la segona part de *GdP*, és almenys la identitat formal del seu objecte d'investigació: la mesura del temps com a tal. Aquesta adscripció formal (tot i que a partir de plantejaments certament dispars, i fins i tot contradictoris) ens permet establir un diàleg amb la interpretació de Heidegger la fertilitat del qual només podrà ser avaluada a partir de les conclusions a les quals arribi.

³⁵⁷ De fet, el primer capítol de la segona secció de *SuZ* és el capítol dedicat a la descripció de la mort en relació a la vivència del temps.

(21) L'horitzó de la interpretació del temps del rellotge als *Grundprobleme der Phänomenologie*.

L'exposició del concepte vulgar del temps que es porta a terme en el paràgraf [19] dels *GdP* es disposa a, partint del concepte vulgar del temps, arribar a la temporalitat originària. El contingut de l'anàlisi existencial de *SuZ* es dona per sabut, o s'obtindrà com a resultat; en tot cas, no és necessari per seguir la marxa de les investigacions que s'exposaran al llarg de la segona part. Però el que sí es presenta com a marc propi de les investigacions que es porten a terme a la segona part dels *GdP* és el contingut de la primera part, que porta com a títol *Discussió fenomenologicocrítica d'algunes tesis tradicionals sobre l'ésser*³⁵⁸. A la primera part, Heidegger porta a terme una discussió amb quatre tesis tradicionals sobre l'ésser: (a) la tesi kantiana, segons la qual l'ésser no és un predicat real (*real*); (b) la tesi de l'ontologia medieval (escolàstica) que es remunta a Aristòtil: a la constitució de l'ésser d'un ens li pertany un què (*Was-sein*), essència, i la subsistència (*Vorhandensein*), existència; (c) la tesi de l'ontologia moderna, segons la qual els modes fonamentals de l'ésser són l'ésser de la natura (*res extensa*) i l'ésser de l'esperit (*res cogitans*); i, en darrer lloc, (d) la tesi de la lògica en el més ampli sentit (*im weitesten Sinne*): tot ens, amb independència del seu mode de ser, pot ser encarat mitjançant l'és; l'ésser de la còpula³⁵⁹. A cadascuna d'aquestes tesis tradicionals sobre l'ésser li correspon un problema fonamental de la fenomenologia que haurà de ser discutit i solucionat a partir del terreny fenomenològicament guanyat de la constitució de la temporalitat (*Temporalität*) com horitzó darrer de comprensió del sentit de l'ésser, tal i com s'hauria de mostrar a la segona part. La correspondència entre la crítica de

³⁵⁸ GA 24, pàg. 35.

³⁵⁹ *Ibid.*, pàg. 20.

les tesis tradicionals i els problemes fonamentals que sorgeixen d'aquestes és la següent: (a) a la primera tesi li correspon el problema fonamental de la diferència ontològica (*ontologische Differenz*), o el problema de la distinció entre l'ésser i l'ens; (b) a la segona tesi, el problema de l'articulació fonamental de l'ésser (*essentia, existentia*); (c) a la tercera tesi, el problema de les possibles modificacions de l'ésser i de la unitat de la seva multiplicitat; (d) a la quarta tesi, el problema del caràcter de veritat de l'ésser³⁶⁰. El caràcter inacabat del curs fa que només disposem de la discussió del primer problema de la fenomenologia, a partir del terreny guanyat en els inicis de la segona part, és a dir, el problema de la diferència ontològica. El problema de la diferència ontològica és presentat per Heidegger com el problema de la distinció entre l'ésser i l'ens, i el problema intenta centrar-se en les condicions de possibilitat d'aquesta distinció, que són, de fet, les condicions de possibilitat de l'ontologia, i fins i tot de la filosofia³⁶¹. Per tant, la constitució de la temporalitat (a partir de la interpretació vulgar del temps) com a temporalitat originària ens ha de conduir, a través de la seva relació amb la temporitat (l'estructura del temps d'aquell ens que no té la manera de ser del *Dasein*) a la resolució de la qüestió de la diferència ontològica. Òbviament, tot aquest programa depèn que es demostrï que, partint de la interpretació vulgar del temps, podem arribar a descobrir la temporalitat originària, per ell encoberta, i a partir d'aquesta temporalitat, descriure la seva relació amb el temps de l'ésser (*Temporalität*) per trobar en aquesta relació l'origen de la diferència entre l'ésser i l'ens. Nosaltres ens centrarem en els problemes d'interpretació que ofereix la descripció heideggeriana del temps del rellotge com a primer pas d'aquest programa.

El paràgraf [19] (en el qual centrarem la nostra interpretació) presenta una estructura força complexa. Després d'una breu introducció sobre la dificultat del pensament sobre el temps en la història de la filosofia, el paràgraf es divideix en dos seccions. La secció (a), que

³⁶⁰ *Ibid.*, pàg. 33.

³⁶¹ *Ibid.*, pàg. 22 i ss. El llatanisme *Differenz* acostuma a referir-se al context ontològic i transcendent, mentre que *Unterschied* normalment refereix a la distinció concreta entre un ens i el seu ésser. Però Heidegger és molt irregular en això. Normalment, traduirem el primer sentit com diferència i el segon com distinció.

porta per títol Orientació històrica sobre el concepte tradicional de temps i caracterització de la comprensió vulgar del temps que subjau a aquest,³⁶² es divideix al seu torn (després d'unes observacions sobre els llocs hermenèutics decisius en la història del concepte de temps) en dos parts: la part (a), en la qual s'explica l'estructura del tractat aristotèlic sobre el temps, i la part b, en la qual es procedeix a la interpretació dels passatges més importants de la *Física* d'Aristòtil per tal de fixar el concepte vulgar del temps. La secció (b), que és la part en la qual centrarem la nostra interpretació, es proposa mostrar com, a partir del concepte vulgar del temps fixat en la interpretació de la definició aristotèlica, podem remuntar-nos a la temporalitat originària (*Zeitlichkeit*). Per tal d'això, la secció (b) es divideix també en altres quatre parts: (α), que presenta pròpiament la interpretació fenomenològica del rellotge; (β), en la qual s'exposen els moments estructurals del temps expressat (*ausgesprochenen Zeit*), (γ), en la qual es presenta l'origen del temps expressat a partir del caràcter horitzontal-extàtic de la temporalitat, i (δ), en el qual es presenta com el mode de ser de la caiguda (*Verfallen*) és el responsable de l'encobriment (*Verdeckung*) del temps originari.

La secció (b) del paràgraf [19], en la qual centrarem la nostra investigació, arrenca amb els resultats de la interpretació que Heidegger ha portat a terme de la definició aristotèlica del temps: el temps és interpretat com una sèrie d'ares, la característica principal dels quals és que no són parts d'un continu a partir del qual pugui ser recomposada la totalitat del temps³⁶³. Efectivament, com ha dit anteriorment, l'ara no té per Aristòtil el caràcter del límit (*peras*), que determina amb el seu contingut allò que és, sinó el del nombre (*arithmos*). El límit de quelcom pertany al mode de ser d'allò limitat, però el mode de ser d'allò numerat no pertany al nombre. El nombre delimita quelcom sense que, per la seva part, depengui de la constitució i el mode de ser d'allò numerat. Per això, l'ara no és interpretat

³⁶² *Ibid.*, pàg. 327.

³⁶³ *Ibid.*, pàg. 362.

com a punt (*Punkt*), sinó com a trànsit (*Übergang*). L'ara no és una part del temps, sino el temps mateix³⁶⁴. Aquesta prioritat de la interpretació aristotèlica del temps per l'ara numerant es pot trobar de manera perfecta, afirma Heidegger, en la interpretació fenomenològica de l'ús quotidià del rellotge. A aquesta interpretació dediquem les nostres anàlisis al següent paràgraf³⁶⁵.

(22) Anàlisi del temps del rellotge com a descripció exemplar de la interpretació vulgar del temps (secció b, part (α) del paràgraf [19]).

¿Què vol dir llegir el temps en el rellotge? ¿Què vol dir mirar l'hora? La interpretació arrenca de manera directa amb aquestes dues preguntes. Heidegger comença descartant primer què no fem quan fem aquestes accions: mirar l'hora no és mirar el rellotge, tot i que, quan mirem l'hora, mirem també el rellotge que ens la indica. Quan mirem l'hora, el rellotge com objecte no és el centre de la nostra consideració (*Betrachtung*). El rellotge està com objecte de la nostra percepció, però la nostra consideració no s'esgota en la percepció del rellotge. El rellotge sí és objecte de consideració, per exemple, per un rellotger. El rellotger, en la seva feina, mira el rellotge, però no mira l'hora. Per ell, el rellotge és tema de consideració. El rellotge pot ser tema de consideració per nosaltres quan parlem d'ells, o

³⁶⁴ *Ibid.*, pàg. 354.

³⁶⁵ És innecessari, en l'àmbit de les nostres investigacions, detenir-nos en la correcció o incorrecció de la interpretació heideggeriana d'Aristòtil. És evident que no hem escollit, en l'àmbit de la nostra crítica, la controvèrsia de la correcció o incorrecció de les interpretacions en les quals Heidegger sustenta les seves concepcions. Hem escollit dialogar directament amb allò que Heidegger fa dir als autors de la filosofia clàssica; és a dir, amb la seva apropiació d'aquests. De totes maneres, hi ha força estudis sobre la qüestió de la interpretació heideggeriana d'Aristòtil; veg., per exemple, F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Padua, 1984; A. Chernyakov, *The Ontology of Time. Being and Time in the Philosophies of Aristotle, Husserl and Heidegger*, Kluwer, 2002; C. Segura, *Hermenèutica de la vida humana. En torno al Informe Natorp de Martin Heidegger*, Trotta, 2002.

quan ens anem a comprar un. No és aquest mirar el rellotge pel qual nosaltres ens interroguem, efectivament³⁶⁶.

Però en el mirar l'hora al qual ens referim, tampoc fem proposicions sobre el temps, com si aquest fos l'objecte de la nostra consideració. Quan dic: Són les quatre, no estic fent una proposició sobre la naturalesa del temps; de fet, no m'estic referent al temps com a tema del que estic parlant. Quan dic: Són les quatre, estic dient: ja són les quatre; o encara: són les quatre. Són les quatre, vol dir que encara és d'hora per fer allò, o que ja és tardíssim i arribaré tard a la cita. Mirar l'hora o llegir el temps en el rellotge no vol dir tampoc doncs que el temps com a tema sigui l'objecte de la meva consideració.

Hi ha dues coses, per tant, de les quals mirar el temps en el rellotge o mirar l'hora: no va ni de rellotges ni del temps. Aquest primer moviment de Heidegger pot deixar-nos en un primer moment perplexos, però encara falta determinar amb propietat de què va aleshores mirar el temps en el rellotge o mirar l'hora.

Mirar l'hora va del temps que em queda a mi; del temps amb el que compto per fer això o allò. Heidegger anomena a aquest àmbit, que sí que és el que està en la consideració del que mira el rellotge, el temps per a (*Zeit, um zu ...*).³⁶⁷ El fonament d'aquest temps per a és l'actitud consistent en prendre's temps" (*Sich-Zeit-nehmen*), o, en expressió sinònima, comptar amb el temps (*mit der Zeit rechnen*). Però Heidegger adverteix: aquest comptar amb el temps no s'ha d'entendre originàriament en el sentit de numerar (*Zahlen*), sinó en el sentit de regir-se per aquest (*sich nach ihr richten*), de tenir-lo en compte (*ihr Rechnung tragen*). El comptar amb el temps és la relació primària a partir de la qual el *Dasein* es pot relacionar

³⁶⁶ Aquest primer moviment del pensament heideggerià recorda, per exemple, al moviment que també es porta a terme a l'inici de *Die Frage nach der Technik*: "La tècnica no és igual que l'essència de la tècnica ... L'essència de la tècnica tampoc no és gens ni mica res tècnic" (*VuA*, pàg. 9). És clar que en el present text, de 1927, Heidegger no empra encara el concepte tècnic, en el seu significat precís, d'essència, però l'estratègia del pensament és la mateixa.

³⁶⁷ GA 24, pàg. 365.

amb el temps³⁶⁸. El comptar amb el temps que mesura el temps (*messen*) sorgeix com una modificació de la relació primària amb el temps que consisteix amb comptar-hi.

L'estructura que es presuposa en qualsevol mirar el rellotge és, doncs, expressada de forma completa, la de comptar amb el temps per a... Que hi hagi temps per a..., està basat en l'actitud del comptar amb el temps com relació primordial amb el temps. Però, ¿com es concreta aquesta estructura general en la descripció fàctica i efectiva del mirar el rellotge? Quan passem de la consideració general del sobre què va (delimitació temàtica) el llegir el temps en el rellotge o mirar l'hora a la descripció fàctica d'aquests, apareix el concepte de temps expressat (*ausgesprochenen Zeit*). L'acte de mirar el rellotge implica, com a correlat necessari, un dir ara (*Jetzt sagen*)³⁶⁹. Quan dic són les quatre, està implícit l'ara. Però quan dic després, també estic dient en cert sentit que ara estic a l'espera de quelcom³⁷⁰. Quan dic fa una estona (*damals*), també estic dient que ara retinc (*behalte*) quelcom que és precedent³⁷¹. En la mesura en que tot després és un ara-encara-no i tot fa una estona és un ara-ja-no, en tot anticipar (*Gewärtigen*) i en tot retenir (*Behalten*) està implicat un presentificar (*Gegenwärtigen*).³⁷² Anticipació, retenció i presentificació són descrites per Heidegger com els comportaments (*Verhaltungen*) que el *Dasein* té respecte al temps, i l'ara, el després (ara-encara-no) i el fa una estona (ara-ja-no) són l'autointerpretació (*Selbstausslegung*) d'aquests comportaments per part del *Dasein* en el seu heure-se-les quotidià.

³⁶⁸ *Ibid.*, pàg. 364: "El fet de que sovint o moltes vegades no tinguem temps és tan sols un mode privatiu de l'originari tenir temps (*Zeit haben*)".

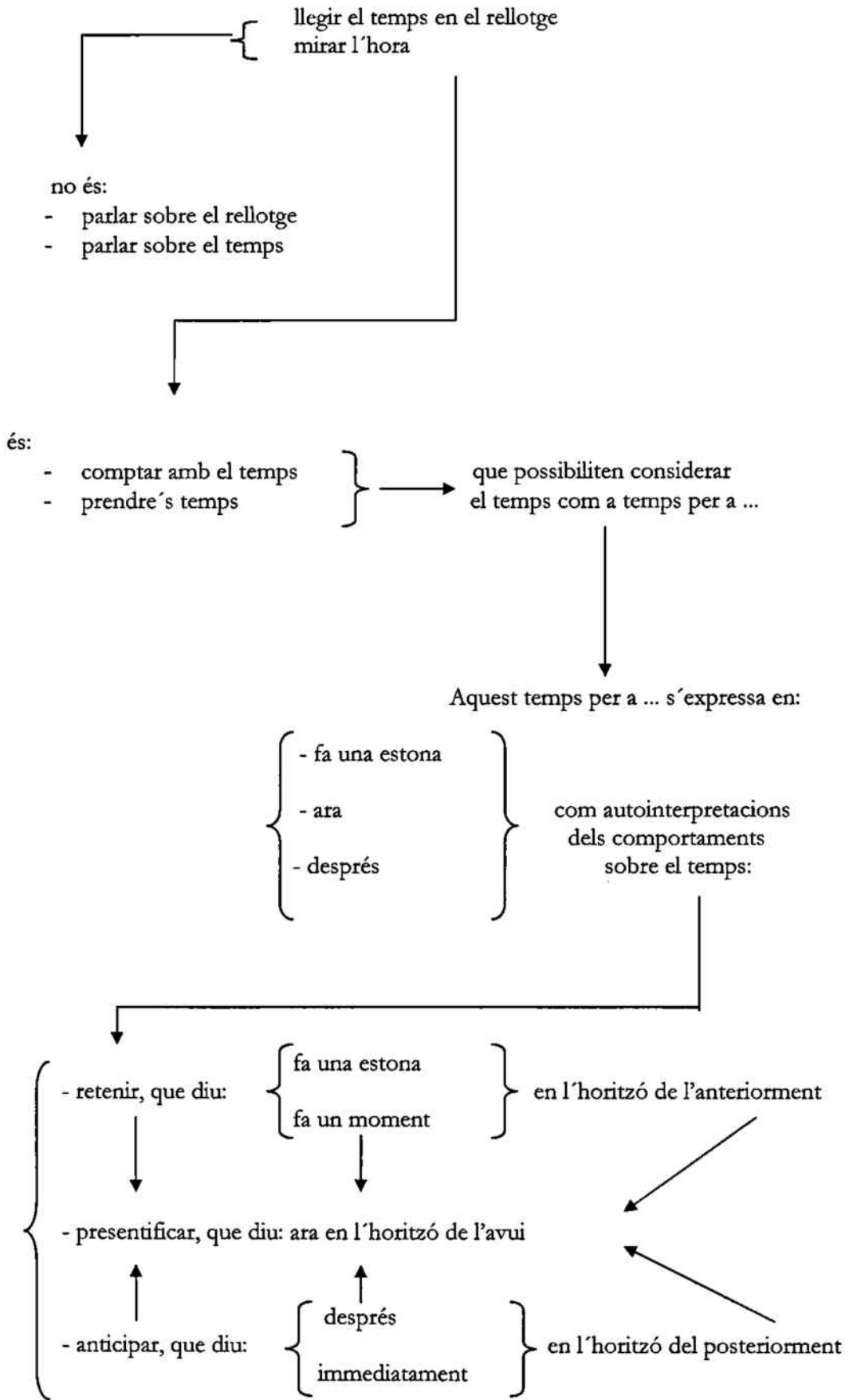
³⁶⁹ El caràcter d'aquest dir és quelcom complicat d'interpretar en el text; no acaba d'estar clar si es refereix a l'expressió d'un judici, o si pot referir-se, donat el seu caràcter estructural, a quelcom prelingüístic. Ens decantem clarament per la primera interpretació: aquesta expressió no es menciona (*meinen*) explícitament, però està present en tot judici. Els verbs que utilitza Heidegger per descriure aquesta expressió del temps són dir (*sagen*), expressar (*aussprechen*), pensar (*meinen*), parlar (*Ansprechen*). Aquest dir és un dir sense reflexionar (*nicht reflektierend*); *ibid.*, pàg. 365.

³⁷⁰ *Ibid.*, pàg. 366: "Quan dic després (*dann*), vull dir que, parlant així, estic a l'espera d'una determinada cosa que vindrà per si mateixa, que es produirà, o bé que estic esperant quelcom que m'he proposat fer".

³⁷¹ *Ibid.*, pàg. 366.

³⁷² Evidentment, Heidegger esmenta, una mica de passada, possibilitats específiques dintre d'aquestes autointerpretacions del *Dasein*. Per exemple, allò del qual estic a l'espera com allò més proper, ho anomenem amb l'expressió *immediatament* (*Sogleich*). Allò que retinc com allò més proper, ho expresso mitjançant el fa un moment (*Soeben*). L'horitzó de l'immediatament i del després és l'horitzó del posteriorment (*Späterhin*), horitzó que correspon a l'anticipar. L'horitzó del fa un moment és l'horitzó de l'anteriorment (*Früher*), horitzó que correspon al retenir i a l'oblit (*Vergessen*) com la seva possibilitat negativa. Tot ara roman en l'horitzó de l'avui (*Heute*), que és l'horitzó del presentificar. Veg. GA 24, pàg. 369.

La descripció heideggeriana, seguint la interpretació aristotèlica realitzada a la secció anterior del paràgraf, està centrada en remarcar el caràcter no subsistent (*Vorhandenes*) de l'ara tal i com se l'està caracteritzant. L'ara del qual aquí s'està parlant no és en cap moment comprensible com un objecte (*Gegenstand*). Quan diem ara, en aquest sentit estructural, no estem realitzant cap parlar objectivant (*vergegenständlichendes Ansprechen*) sobre una cosa, com quan dic aquesta finestra. Quan dic ara, estic expressant-me sota l'autointerpretació d'un comportament sobre el temps. Amb això, evidentment, no he descrit encara suficientment en què consisteix el fonament ontològic d'aquests comportaments, però ja he indicat una porta d'entrada a la comprensió del significat de la temporalitat originària. La descripció adequada d'aquesta dependrà, en tot moment, de que el camí que porta a ella hagi estat suficientment caracteritzat de manera adequada en la descripció fenomenològica del mirar l'hora. Sobre això dedicarem la nostra crítica de les consideracions actuals de la part (α) de la segona secció del paràgraf [19] aquí exposades. Però anteriorment, intentem presentar la descripció heideggeriana, i el seu recorregut, mitjançant un esquema:



(23) Fixació dels trets fonamentals del temps expressat (part (β) del paràgraf [19]).

A l'inici de la part (β), Heidegger contraposa el temps aristotèlic entès com una sèrie infinita d'ares (*Jetztfolge*) al temps que s'ha trobat en l'estructura del ara-després-fa una estona. Això ens sembla indicar que l'estructura trobada del ara-després-fa una estona no pertany al concepte vulgar de temps. De fet, aquesta triple estructura, en la seva descripció fenomenològica, és la porta d'entrada a la temporalitat originària. Però si això és d'aquesta manera, significa que l'únic que podem considerar com concepte vulgar de temps en les descripcions de la part (α) serien les determinacions del que no és mirar el rellotge: percebre rellotges i parlar sobre el temps. El primer implica un tracte tecnicoartèsà amb un ens; el segon implica una actitud teòrica sobre l'àmbit temàtic del temps. Però a la part (a) s'ha dit expresament que cap d'aquestes coses és la que es fa quan es mira el rellotge³⁷³, mentre que a la introducció a la secció (β) s'ha afirmat que la comprensió vulgar del temps es manifesta expressament i en primer lloc en l'ús del rellotge³⁷⁴. Per superar aquests problemes d'indefinició o de manca de delimitació sobre a què s'està referint en cada ocasió, Heidegger encunya la construcció temps expressat³⁷⁵. L'estructura ara-després-fa una estona no és temps vulgarment entès, però no és tampoc encara la temporalitat originària. La constitució d'aquest entremig és necessària perquè Heidegger, en el fons, està barrejant dos focus diferents de conflictitat, i pretén mantenir la batalla contra els dos focus al mateix temps, donant per entès que ambdós tenen una mateixa base comuna. Per una banda, lluita contra la concepció del temps de la ciència com un continu il·limitat; com

³⁷³ GA 24, pàg. 364.

³⁷⁴ *Ibid.*, pàg. 363.

³⁷⁵ La construcció temps expressat té una presència insignificant a *SuZ*, i la seva aparició és sempre identificada com una construcció exactament sinònima a la del temps públic (*öffentlich*) (*SuZ*, par. [80], pàg. 411). En canvi aquí, a les lliçons de *GdP*, el temps públic és un moment estructural més del temps expressat, conjuntament amb la databilitat, la distensió i la significativitat.

una sèrie infinita d'ares. A aquest és al que Heidegger identifica, en el fons, amb la seva interpretació d'Aristòtil. Però per altra banda pretén rebatre també l'ús quotidià del rellotge com a manera de comportar-se respecte al temps, pensant que aquest ús quotidià del rellotge troba la seva base en aquella comprensió teòrica. Heidegger iguala la concepció del temps de les medicions científiques amb la concepció del temps de l'experiència quotidiana del rellotge; iguala el temps de la fórmula de la física $V = E/T$ amb el temps de l'expressió ja són les quatre; arribo tard. Quan Heidegger parla de comprensió vulgar del temps, sovint fluctua l'objecte al qual es refereix entre aquests dos significats, i a vegades sense solució de continuïtat, perquè ell considera que ambdós es presenten íntimament connectats. La connexió seria que ambdós interpreten el temps en clau de subsistència (*Vorhandenheit*). Però l'exposició d'aquesta pretesa connexió no arribarà fins a la part (δ) de la secció (b).

Aquest temps que no és comprensió vulgar del temps, però que no és tampoc encara temporalitat originària presenta quatre moments estructurals (*Strukturmomente*): significativitat (*Bedeutsamkeit*), databilitat (*Datierbarkeit*), distensió (*Gespanntheit*) i publicitat (*Öffentlichkeit*)³⁷⁶. Sobre el caràcter d'aquests moments estructurals, cal entendre les precisions metodològiques, (a les quals Heidegger dóna molta importància a *SuZ*), sobre el concepte de cooriginarietat (*Gleichursprünglichkeit*)³⁷⁷: tot i que les necessitats expositives obliguen a seguir certa linealitat, no hem de pensar que cadascun d'aquests moments és aïllable i independent, sinó que es presenten simultàniament junts, i només des de l'anàlisi descriptiva poden mostrar-se com a separats. Des de qualsevol dels moments pot arribar-se als altres tres, i amb totes les combinacions dels ordres possibles.

³⁷⁶ Evidentment, el fet de que a *SuZ* el temps expressat sigui entès com a sinònim de la publicitat, implica un canvi en l'estructura de l'exposició d'aquests moments. A *SuZ*, la categoria conductora a partir de la qual es descriuen les altres és la del temps públic (*Weltzeit*) o temps de l'ocupació (*besorgten Zeit*). Com el sentit de món del qual es parla és el fenomenològic, com a totalitat de referència i totalitat de conformitat, aquestes expressions són pràcticament sinònimes de la significativitat (*Bedeutsamkeit*), amb la qual s'identifiquen plenament. A partir d'aquestes, s'exposen la databilitat i en darrer lloc la distensió (veg. *SuZ*, par. [81]).

³⁷⁷ *SuZ*, par. [28], pàg. 131.

El primer moment distingible en el temps expressat és el de la significativitat. Significativitat no és altra cosa que l'estructura de la totalitat de relacions dels ens intramundans com estructura d'un per a... (*Um zu ...*). Aquesta totalitat de relacions (*Bezugsganze*) no es dona en el món, sinó que és el món³⁷⁸. En aquest sentit, el fet de que el temps expressat se'm presenti ja sempre immediatament com un temps per a... i el fet de que l'ens que se'm presenti ja sempre immediatament en el món (l'útil, *Zeug*) tingui sempre el caràcter de ser un ens per a... no són més que les dues cares de la mateixa moneda: l'ésser de l'ens troba de fet sempre la seva fonamentació en el sentit del temps³⁷⁹. Com que aquesta totalitat de relacions del per a... és el món mateix com a tal, i l'estructura del per a... troba la seva fonamentació respectiva en la vivència quotidiana i immediata del temps del rellotge, el temps té caràcter de món (*Weltcharakter*); el temps és temps del món (*Weltzeit*)³⁸⁰. A la llum del caràcter de món del temps, les nostres anàlisis sobre el concepte d'any-món al paràgraf [7] de la nostra investigació (específicament, sobre el significat de la festa babilònia d'any nou), així com les interpretacions del paràgraf [14] sobre la vinculació entre la cronometria i l'ontologia regional del món, adopten un relleu fenomenològic nou³⁸¹.

El segon moment distingible en la descripció del temps expressat és la databilitat. Heidegger descriu la databilitat com una presentificació de quelcom en unió amb un

³⁷⁸ La fonamentació fenomenològica d'aquest concepte de món té lloc als paràgrafs [15] - [18] de *SuZ*. A *GdP* la presentació és molt sintètica.

³⁷⁹ *SuZ*, par. [14], pàg. 68: "Essencialment, l'útil és quelcom per a...". L'útil (*Zeug*) és el caràcter de l'ens que em surt a l'encontre en el meu hebre-me-les quotidià en el món, i troba la seva estructura ontològica en l'ésser-a-la-mà (*Zuhanden*); també a GA 24, pàg. 415.

³⁸⁰ Heidegger està molt interessat en demarcar aquesta expressió d'una interpretació objectivant, segons la qual s'oposaria aquest temps del món a un temps de l'esperit o a un temps subjectiu en general: efectivament, aquest temps del món no pot ser ni objectiu ni subjectiu, ja que, com afirma Heidegger, no ha de ser interpretat com un temps de la natura (*Naturzeit*). Allò que entenem com temps de la natura (el temps desqualificat de les medicions científiques) pertany també al *Dasein*, perquè en ell desemboca el seu significat (el seu per a ...). Per Heidegger no té sentit dir que hi ha un temps de la natura, però sí que té sentit dir que hi ha un temps del món.

³⁸¹ Relleu nou que s'explicita en pensaments com el que segueix: si el temps és el món, i el temps s'acaba (l'Any), és lícit pensar que el món s'acabi. Aquesta apocalíptica babilònia tindria poc a veure amb l'apocalíptica bíblica, un esbós de la gènesi de la qual ha estat sintèticament exposat en el paràgraf [9] de la nostra investigació.

anticipat i un retenir³⁸². Aquesta presentificació no és només present en la constitució de l'ara, com quan dic ara, que..., sinó que es dona també en la constitució del després (després, quan ...) i del fa una estona (fa una estona, quan...). En la nostra descripció de la temporalitat gnomònica, anomenàvem a aquesta presentificació la vinculació entre dos instants simultanis³⁸³. La cronometria es donava, segons la nostra investigació sobre la protognomònica, quan un d'aquests dos instants simultanis s'estabilitza com instant tipus que acaba constituint-se com a sistema de referència per a l'altre. Anomenàvem al primer instant tipus amb el nom d'ístant constant, i a l'altre instant indeterminat, com instant variable.³⁸⁴ Segons Heidegger, aquesta estabilització d'un dels dos instants en un sistema de constància seria una derivació de l'estructura de la databilitat com a tal, estructura que no necessita de la determinació com un tret essencial a aquesta. Encara que no es pugui determinar amb gran precisió i univocitat el quan de l'ara-fa-una-estona-quan, té el fa una estona aquesta relació de databilitat.³⁸⁵ Amb això, la databilitat es desvincula, com a moment estructural del temps expressat, de qualsevol instància cronomètrica. "La data (*Datum*) no té perquè ser una data del calendari en sentit estricte. La data del calendari és tan sols un mode especial de la datació quotidiana"³⁸⁶. Això és igual a sostenir que la databilitat és en principi independent dels sistemes proporcionadors de la constància. Aquesta concepció de Heidegger està aixecada sobre algunes omissions que l'anàlisi de Heidegger no podia tenir en compte, omissions basades en:

- (a) Una vegada més, deixar que l'anàlisi es determini unilateralment des de la perspectiva d'una hermenèutica de la facticitat, el contingut de la qual (de la facticitat) està determinat al seu torn històricament.

³⁸² GA 24, pàg. 370: "Jedes Jetzt ist in einem Gegenwärtigen von etwas in der Einheit mit einem Gewärtigen und Behalten ausgesprochen".

³⁸³ Que no tenien tampoc perquè ser només presents; veg. pars. [11] – [12] de la nostra investigació.

³⁸⁴ *Ibid.*, par. [11].

³⁸⁵ GA 24, pàg. 371.

³⁸⁶ *Ibid.*, pàg. 371.

- (b) No fer la distinció, que hem analitzat en el paràgraf [12] de la nostra investigació, entre una exactitud antiga i una exactitud moderna³⁸⁷.

Aquestes dues insuficiències de l'anàlisi heideggeriana estan íntimament connectades: Heidegger no pot distingir entre una exactitud (o, en el seu llenguatge, una determinació (*Bestimmtheit*)) antiga i moderna, perquè el seu punt de vista es restringeix a l'anàlisi d'un rellotge de butxaca i a una societat (Heidegger diria l'un) cronomètricament hiperconstituïda. Efectivament, a primera vista, proposicions com:

- (a) Ho faré quan em vingui de gust, o:
(b) Vaig tenir-ho en compte quan vaig rebre la seva visita,

són proposicions constituïdes a partir de la databilitat (són, diríem en el nostre vocabulari, expressions de simultaneïtats), però en cap d'aquestes es fa manifesta una cronometria o, en el vocabulari de Heidegger, una determinabilitat dels moments datats. Hi ha databilitat, però no cronometria. Això es presenta d'aquesta manera a l'anàlisi perquè en aquests exemples no es pot determinar de manera clara que cap dels instants sigui proporcionador de constància sobre l'altre. Quan em vingui de gust no determina en cap cas un instant; i quan vaig rebre la visita, és un lapsus temporal (una distensió, en el vocabulari del tercer moment estructural) que no indica un ara exacte a partir del qual ho va tenir en compte. En canvi, si dic:

- (c) Va arribar quan eren les quatre³⁸⁸,

³⁸⁷ Especialment, a partir de la pàg. 65.

³⁸⁸ No cal que sigui en passat; indistintament, podria ser ho faré a les quatre, o ara són les quatre.

en aquesta proposició, quan eren les quatre expressa un instant que s'ha constituït des de la necessitat d'un sistema de referència que proporcionï constància. Va arribar es constitueix com un instant variable; és el fet que vol ser ubicat en el temps mitjançant el sistema de constància (en aquest cas, l'hora de Greenwich, a la seva vegada, històricament constituïda)³⁸⁹. És en aquesta diferència entre els dos exemples en la qual Heidegger es basa per afirmar que la cronometria és un mode específic de la databilitat, però que la databilitat, com a moment estructural del temps expressat, és en principi independent de la cronometria; és a dir, de la determinació dels instants datats. L'exemple amb el qual Heidegger exemplifica aquesta distinció és, curiosament, extret de les ciències històriques:

“Diem: antany, quan els francesos eren a Alemanya”, i parlem de l’“època francesa”. La datació pot ser indeterminada respecte al calendari; no obstant això, és determinada mitjançant un transcòrrer històric concret o mitjançant un altre esdeveniment”³⁹⁰.

No és la primera vegada que Heidegger recorre als exemples de les ciències històriques per explicar que aquestes no estan determinades per la concepció quantitativa del temps de les ciències naturals. A un text molt primerenc de 1915, corresponent a la classe d'habilitació per a l'obtenció de la *venia legendi*, Heidegger utilitza un exemple molt semblant, i força més clar:

“En el concepte “la fam a Fulda a l'any 750” no pot l'historiador fer res amb la xifra 750 com a tal; a ell no li pot interessar la xifra com a quàntum o com un element que té el seu determinat lloc en la progressió numèrica de l'u a l'infinit, com element que és divisible per 50, i així successivament. La xifra

³⁸⁹ Sobre la constitució de l'hora de Greenwich, veg. el paràgraf [19] de la nostra investigació.

³⁹⁰ GA 24, pàg. 371.

750 i tota altra xifra històrica té a la ciència històrica només valor i sentit tenint en compte allò històricament significatiu sobre el contingut. *Trecento, quattrocento*, no són tampoc ni molt menys conceptes quantitius”.³⁹¹

Ara bé, el que Heidegger està afirmant és vàlid sempre que per determinació s’entengui la determinació d’esdeveniments intramundans (exactitud “moderna”), i no la determinació de la pròpia mundanitat com a possibilitat de sojorn humà en l’èsser, tal i com té lloc en la mesura protocalendària (exactitud antiga). En la constitució de la protocalendarietat, la simultaneïtat entre la lluna plena i la derrota de la nit sorda de l’“hi ha” és una simultaneïtat cronomètrica el sentit de la qual consisteix en possibilitar la constitució de la tranquil·litat i seguretat de la databilitat no cronomètrica, o dit d’altra manera, el temps com a temps per a... En la mesura protocalendària no dic: ara, quan, o després, quan, perquè no està gens clar que això pugui ser dit, sinó que estabilitzo el món per fer-lo el suficientment consistent com perquè pugui dir sense cap problema: ho faré quan em vingui de gust. Dit d’altra manera: en la mesura protocalendària no es mesuren esdeveniments intramundans, com si el sojorn humà en el món estés garantit en alguna mena de mundà *a priori* del per a..., sinó que es mesura la possibilitat d’una constitució de la mundanitat respecte a l’“hi ha” de la nit primordial. De manera semblant, en la mesura calendària de l’any (any-món), entesa de manera arcaica (rituals d’any nou), no es mesura el moviment d’uns globus que suren pel cel, com si aquests globus fossin uns esdeveniments intramundans entre altres; es mesura la possibilitat d’una constitució duradora de la mundanitat sobre l’“hi ha” de la irreversibilitat (de la història)³⁹². El cel no és en cap cas, en la seva interpretació més originària, un indicador (*Zeiger*) d’un temps per a..., sinó que el moviment del cel és el que possibilita que hi hagi un món en el qual pugui haver-hi un temps per a... que pugui ser assenyalat per

³⁹¹ Aquest text es troba ara a *Frühe Schriften*, Klostermann, 1972, i porta com a títol *El concepte de temps a la ciència històrica*; el citarem com *FrS*.

³⁹² Veg. par. [7] de la nostra investigació.

indicadors. La teoria heideggeriana segons la qual podria haver perfectament databilitat sense sistemes proporcionadors de constància és vàlida, efectivament, si per determinació s'entén la determinació d'esdeveniments en un món en el qual el temps és viscut com quelcom amb el qual es compta, però no és vàlida en una mundanitat que està encara per constituir. Efectivament, en el primer cas partim d'un comptar amb el temps i amb un temps per a... que estan donats per endavant; partim d'un sojorn donat, i ens oblidem de les formacions de sentit que l'han possibilitat com a tal sojorn³⁹³. Des d'aquesta perspectiva, la cronometria sembla constituir-se a partir d'aquestes estructures formals de la quotidianitat. Però Heidegger no ha portat a terme una fenomenologia constitutiva de la quotidianitat; la quotidianitat és el principi absolut heideggerià. Per Heidegger la quotidianitat és només objecte d'una hermenèutica de la facticitat o d'una analítica existencial. A Heidegger no li interessa arribar a descobrir com allò que anomenem quotidianitat ha esdevingut històricament constituït; a Heidegger només li interessa interpretar la quotidianitat. Però potser és el moment en el qual hem de començar a interrogar-nos sobre quina legitimitat té una investigació d'una cosa sense l'altra. La direcció que pren la investigació heideggeriana la impossibilita a l'hora de descriure de manera satisfactòria les constitucions de sentit amb les quals una anàlisi descriptiva sobre la mesura del temps hauria de comptar. Nosaltres esperem que les nostres interpretacions hagin contribuït a omplir aquestes omissions.

Així, es compren que l'origen de la mesura del temps no és "prosperar en l'ocupació" (*Besorgen*), sinó "constituir la possibilitat de l'ocupació"; no és potenciar la disponibilitat d'un "temps per a ..." que estaria donat per endavant, sinó constituir el temps per a... com a

³⁹³ Recordem el concepte de sojorn tal i com va ser establert al par. [5]: estructuralment és un concepte simètric al de quotidianitat, però amb ell vol ser afegit el matis semàntic de limitació, de constitució precària. El sojorn és la quotidianitat propera al seu acte primordial de constitució; és la quotidianitat quan encara no és quotidiana. És la constitució del món tal que permet passar un jorn en aquest, però qui sap si tres, o quatre. És la constitució del món tal que permet passar un any, però qui sap si tres, o quatre. El sojorn és la quotidianitat que no se sap com a tal, i el seu significat remet a l'estar de pas sobre la terra: avui som, i podem passar el jorn sobre ella, però no sabem si demà. Avui podem passar un jorn sobre la terra, però no perquè ens hagi estat permès, sinó perquè amb les nostres mans i la nostra racionalitat l'hem constituït de manera que ens hagi estat permès passar un jorn sobre la terra.

possibilitat humana d'alliberar-se de la prototemporalitat animal, ancorada de manera estricta als ritmes circadians. Que el comptar amb el temps sigui pensat com a originari sobre la cronometria només es pot produir quan es passen per alt les anàlisis de la mesura del temps corresponents a una fenomenologia constitutiva de la quotidianitat com la que les nostres anàlisis han esbossat. En la clau d'interpretar els exemples de Heidegger per demostrar la independència entre la databilitat i la cronometria, extrets de les ciències històriques, podríem dir que la mesura originària del temps no tindria res a veure amb el quantificador (amb el nombre 750 en el concepte *La fam a Fulda a l'any 750*), sinó amb el denominador (*La fam a Fulda*); la mesura originària del temps no té res a veure, si les nostres anàlisis han estat correctament enteses, ni amb la cardinalitat ni amb l'ordinalitat, sinó amb la semàntica del propi concepte fenomenològic de món en el seu tret de la significativitat (*Bedeutsamkeit*)³⁹⁴. La mesura originària del temps no té a veure amb quantificacions, sinó amb el concepte fenomenològic de "món" com a contingut interpretat. És per això que la gran clau hermenèutica de la mesura originària del temps no es troba en la història de la tècnica, sinó en l'estudi de la religió, àmbit sistemàticament silenciats en les anàlisis heideggerianes pels condicionaments que l'anàlisi del *Dasein* ha imposat a les seves anàlisis. Quan a les conferències de Kassel o al paràgraf [80] de *SuZ* Heidegger intenta dur a terme, basant-se en l'anàlisi del *Dasein* primitiu (*primitive*), algunes investigacions l'àmbit temàtic de les quals guarda íntima relació amb la nostra

³⁹⁴ En la primerenca classe d'habilitació de 1915, Heidegger semblava estar força més a prop de la possibilitat d'una investigació com la que nosaltres hem dut aquí a terme. Heidegger apunta en aquest text a que en l'origen del compte del temps ens trobaríem amb una excepció en tota la crítica que ell ha dut a terme sobre la cronologia com a eina auxiliar de les ciències històriques: "La disciplina auxiliar de la ciència històrica, la cronologia històrica, és per tant només significativa per la teoria del concepte del temps històric, des del punt de vista de l'inici del compte del temps". I afirma sobre això que és l'inici del compte del temps, que "a la base (*Ansatz*) del compte del temps es manifesta el principi de la formació conceptual històrica: la relació valorativa" (veg. *FrS*, pàg. 375). El concepte de relació valorativa és un concepte tècnic de la teoria de la formació de conceptes en les ciències històriques de Rickert. Així, Heidegger sembla aixecar una excepció amb la constitució originària del compte del temps, com si aquesta fos inseparable de la significativitat, i només a partir de la relació valorativa pogués ser entesa. Després, evidentment, a partir de l'evolució del pensament de Heidegger en la seva tensió cap a la futuritat, l'inici primordial tendirà a ser interpretat en l'òrbita de la tradició, i aquesta en l'òrbita de la publicitat. Tot i això, encara a *SuZ* Heidegger afirma que "les connexions entre la numeració històrica, el temps del món astronòmicament calculat i la temporalitat i historicitat del *Dasein* requereixen una investigació més a fons" (*SuZ*, par. [80], pàg. 418). Les nostres investigacions anirien destinades en aquesta direcció, amb l'objectiu de paliar aquestes insuficiències.

fenomenologia de la mesura del temps, sempre és absolutament absent de les seves consideracions el fet de la divinització del cel i dels cossos celestes; aquest fet, absolutament primordial en la interpretació arcaica d'aquests ens, pot ser per Heidegger absolutament menystingut en l'ordre de la interpretació fenomenològica com una dada irrellevant³⁹⁵. Però la quantitat de mites cosmogònics en els quals el naixement de les divinitats és associat paral·lelament a l'origen del calendari és ingent.³⁹⁶

El tercer moment estructural del temps expressat és la distensió. Quan dic després, es compren per si mateix que a aquest després li és essencial un fins quan (*bis dahin*) a partir d'un ara. En tot després s'entén sempre també tàcitament un ara-fins-quan³⁹⁷. La relació entre aquell després i aquest ara és el mentrestant (*Inzwischen*). En el mentrestant, que és un tret essencial de tot temps expressat, té lloc la duració (*Dauer*), el durant (*Während*), el durar (*Währen*) del temps³⁹⁸. A cadascun dels moments del temps (ara, després, fa una estona) li correspon per tant un ara, mentre que... La distensió és, tant a *SuZ* com a *GdP*, la víctima més accentuada de la interpretació vulgar del temps: la tendència d'aquesta a interpretar el temps des de la subsistència tendeix a dissecar la distensió natural del temps. Allò que

³⁹⁵ Així, a les conferències de Cassel Heidegger interpreta la nit unilateralment com el temps de descans (seguint la direcció de la cura com la disposició fonamental del *Dasein*), negant l'antiquíssima interpretació de la nit com a divinitat i com a principi metafísic de la negativitat (veg. *KaV*, VIII, pàg. 194); i a *SuZ* la interpretació del sol no requereix més interpretació que el fet de que tots hi estem a sota i és el fonament, per tant, de la publicitat (*SuZ*, par. [80], pàg. 413). Evidentment, queda amputada de la interpretació del *Dasein* primitiu la hierofania solar (en expressió d'Eliade) lligada a les interpretacions més antigues de la divinitat solar (veg. per exemple, Naydler, 2003, pàg. 17 i ss., per una interpretació completa del fenomen solar en la religió egípcia).

³⁹⁶ La més rica en aquests paral·lelismes és la mitologia hindú, amb els mites de la creació associats a Prajapati, o els episodis dels Puranas dedicats a les dinasties solars i lunars (*Purana Brahmá*), entre molts altres exemples. Però el més conegut, i el que reflecteix de manera més clara el paral·lelisme entre divinitat i calendarietat, és sens dubte el mite del naixement d'Osiris tal i com el relata Plutarc. Segons la descripció de Plutarc, Osiris hauria nascut de l'estratègia d'Hermes per violar la regla que li prohibia a la deesa Rhea tenir fills ni en el mes ni durant l'any. Hermes, per esquivar aquesta prohibició, va jugar als daus contra la lluna, i li va guanyar la setantena part de cada dia de la seva aparició. Així, va reunir cinc dies, els quals va afegir a l'any de 360. En aquests cinc dies addicionals (Epagòmens), va poder néixer Osiris. Aquests cinc dies eren els que s'afegien al calendari per arrodonir el desfasament entre l'any lunar i l'any solar cada cert temps (veg. Plutarc, *Moralia*, XIII).

³⁹⁷ GA 24, pàg. 372.

³⁹⁸ És important l'observació de Heidegger segons la qual el mentrestant no s'estableix en un segon moment a partir del després i de l'ara, sinó que està ja present en l'anticipació presentificant que diu després (*Ibid.*, pàg. 372).

Aristòtil designava com el caràcter de trànsit de l'ara, no és altra cosa que el que Heidegger està descrivint en la distensió del temps³⁹⁹.

Aquests tres moments estructurals del temps expressat (significativitat, databilitat, distensió) són moments encoberts per la interpretació vulgar del temps. Com ha estat comentat anteriorment, aquest fet hauria de sorprendre'ns, perquè en tot moment ens havíem pensat que estàvem descrivint la concepció vulgar del temps, ja que abans se'ns havia afirmat que la concepció vulgar del temps es fa manifesta especialment en l'ús del rellotge, i en la part b) estem descrivint en tot moment l'ús del rellotge. El més lògic seria pensar que aquests tres moments estructurals ho eren de la concepció vulgar del temps, però ara se'ns afirma que ho són només del temps expressat. El temps expressat presenta un altre darrer moment estructural: la publicitat. Per publicitat s'entén l'expressió del temps en el conviure amb els altres (*Miteinandersein*). En l'expressió de l'ara, sempre hi ha implícita una comprensió comuna d'aquells que m'envolten, tot i que l'expressió de l'ara sigui diversa. En una classe, per exemple, la distensió dels alumnes s'expressa en l'ara, mentre parla el professor, mentre que per al professor, s'expressa en l'ara, mentre escriuen els alumnes, però també podria ser ara, al matí o ara, al final del semestre, i moltes altres possibilitats. La databilitat i la distensió del temps expressat són públiques en aquest sentit, en el sentit en que són compartides en un horitzó comú de comprensió amb els altres. Heidegger afirma:

L'ara és accessible a tots i per això no pertany a ningú ... L'ara no em pertany, ni pertany a cap altre, sinó que, en cert sentit, està aquí. Es dona el temps (*Es gibt die Zeit*), és subsistent, sense que podem dir com i on està.⁴⁰⁰

³⁹⁹ *Ibid.*, pàg. 388: "Der Übergangscharakter jedes Jetzt ist nichts anderes als das, was wir als die Gespanntheit der Zeit kennzeichnen".

⁴⁰⁰ GA 24, pàg. 373.

Òbviament, aquest no pertànyer a ningú del temps, que possibilita la seva comprensió a tots, no és una mera determinació negativa; per a Heidegger presenta el caràcter positiu descrit a *SuZ* mitjançant el concepte de l'un (*das Man*)⁴⁰¹. Que el temps expressat no pertany a ningú vol dir que pertany a tots, i no a tots en el sentit numèric de la suma de persones d'una societat, sinó en el sentit de que pertany a l'un com a mode de ser del *Dasein* en la convivència amb els altres. El concepte de l'un apareix a *SuZ* vinculat directament al concepte de la caiguda (*Verfallen*), que és el concepte més present als *GdP*⁴⁰²: precisament, la caiguda és sempre estructuralment caiguda en l'un.⁴⁰³ Tal i com l'exposa als *GdP*, sembla que Heidegger està entenent la caiguda com quelcom estructural i constitutiu del *Dasein*, i per tant, per sobre de judicis de valor i de filosofies de la cultura moralitzants. La caiguda és estructuralment necessària, o almenys això és el que sembla seguir-se de les descripcions fenomenològiques que sobre la caiguda porta a terme Heidegger:

Aquest terme (la caiguda) no expressa cap valoració negativa; el seu significat és el següent: el *Dasein* es troba immediatament i regularment (*zunächst und zumeist*) enmig (*bei*) del món del qual s'ocupa. Aquest absorbir-se en... presenta ordinàriament el caràcter d'un estar perdut en allò públic de l'un... L'estat de caiguda en el món designa l'absorbir-se en la convivència regida per la xafarderia (*Gerede*), la curiositat (*Neugier*) i l'ambigüetat (*Zweideutigkeit*).⁴⁰⁴

La caiguda no és un fenomen extraordinari o ocasional, sinó que és un mode constitutiu de l'existència regular del *Dasein*; és un existencial. Aquest existencial que és la caiguda està

⁴⁰¹ *SuZ*, par. [27], pàg. 126.

⁴⁰² GA 24, pàg. 384.

⁴⁰³ *SuZ*, par. [38], pàg. 177. La construcció món públic és, en el fons, pleonàstica: l'ésser-en-el-món és sempre un ésser-amb-els-altres, i en cap cas aquest darrer és un derivat posterior a partir del primer. Aquest tret correspon al més íntim de l'obertura de l'ens com a *ens per a*: efectivament, el martell que se'm presenta immediatament com a *ens per* ha estat prèviament usat per un altre, i he après el seu ús a partir d'aquests altres, etc.

⁴⁰⁴ *SuZ*, par. [38], pàg. 175.

tan íntimament vinculat al mode de ser de la impropietat (*Uneigentlichkeit*) que la seva dilucidació hauria de permetre una comprensió més fonamental d'aquest:

“Allò que abans hem anomenat impropietat del Dasein rebrà ara una determinació més rigorosa mitjançant la interpretació de la caiguda ... El no ser si mateix representa una possibilitat positiva de l'ens que, estant essencialment ocupat, s'absorbeix en el món. Aquest no ésser ha de concebre's com el mode de ser immediat del Dasein, en el que aquest es mou ordinàriament”.⁴⁰⁵

El fet de la necessitat estructural de la caiguda queda corroborat en l'afirmació heideggeriana de que la caiguda no s'ha d'interpretar en termes decisoris, en termes morals:

“L'estructura ontològicocoincidental de la caiguda seria també mal entesa si se li volgués atribuir el sentit d'una dolenta i deplorable propietat òntica que, en una etapa més desenvolupada de la cultura humana, potser pogués ser eliminada”.⁴⁰⁶

La tesi dels *GdP* consisteix en afirmar que el mode de ser estructural de la caiguda (mode de ser majoritari i regular del *Dasein*) és el responsable de que el temps originari sigui encobert (*Verdeckung*) mitjançant el concepte vulgar del temps. Per entendre com el concepte vulgar del temps encobreix la temporalitat originària, és necessari descriure com

⁴⁰⁵ *Ibid.*, pàg. 176.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, pàg. 176. És una pregunta interessant, i en cap cas aliena a la interpretació de la filosofia heideggeriana com un tot, la de si el Heidegger del *Discurs del rectorat* seguiria encara sostenint aquesta afirmació de *SuZ* a l'any 1933. Aquesta qüestió queda però molt més enllà del projecte de les presents investigacions.

exposa Heidegger el pas del concepte vulgar del temps a la temporalitat originària, passant per l'intermig del temps expressat.

(24) Interpretació en clau temporal de la caiguda. El concepte vulgar del temps com a fonament de l'encobriment de la temporalitat originària.

A la part (γ) de la secció b) del paràgraf [19], Heidegger es disposa a mostrar com els moments estructurals del temps expressat descrits a la part anterior (significativitat, databilitat, distensió i publicitat) guanyen el seu sentit només a partir de la interpretació més originària de la presentificació, l'anticipació i la retenció. L'anàlisi s'inicia amb una frase el significat de la qual és clau per tota la interpretació posterior:

“Quan estem a l'espera d'algun esdeveniment (*Geschehnisses*), en el nostre *Dasein* ens comportem d'alguna manera sempre respecte al nostre poder ser més propi (*eigensten Seinkönnen*)”.⁴⁰⁷

A partir d'aquesta oració, tota l'anàlisi segueix un camí similar al que ja seguia a *SuZ*: anticipant la seva possibilitat eminent de ser, el *Dasein* és, en el seu sentit originari, futur (*zukünftig*). El concepte originari de futur consisteix doncs en l'arribar a sí mateix a partir de la possibilitat més pròpia que es troba en l'existència del *Dasein*⁴⁰⁸. A partir de la constitució del concepte primari de futur, podrà constituir-se en la caiguda, com una davallada, el concepte vulgar de futur com l'ara-encara-no (*Noch-nicht-jetzt*). Tant a *GdP* com a *SuZ*, la

⁴⁰⁷ GA 24, pàg. 374. Més endavant veurem que el fet de que l'estructura de la propietat s'iniciï des de l'espera (*erwarten*) serà essencial per la nostra interpretació de la crítica heideggeriana a la cronometria.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, pàg. 375.

descripció de la temporalitat originària segueix la mateixa estratègia de començar des de la vivència originària del futur per, a partir d'aquesta, guanyar la unitat de la resta de determinacions originàries del temps. Així, "al futur en sentit originari (existencial), li pertany en un sentit existencial, igualment originari, l'haver-estat (*Gewesenheit*)"⁴⁰⁹. El dirigir-se a la més pròpia possibilitat d'un mateix, és cooriginari amb el tornar-se cap allò que s'ha estat. Només des d'un haver estat pot el *Dasein* orientar-se cap al seu ser més propi⁴¹⁰. Aquest arribar a si mateix a partir de la possibilitat més pròpia del *Dasein* que té enfront el seu haver estat, fa present (*Gegenwart*) aquesta possibilitat. Aquest present no es refereix a la presència (*Anwesenheit*) actual de quelcom, sinó que consisteix en el deixar comparèixer aquella unitat de l'anticipació de la possibilitat més pròpia de ser a partir del seu haver estat. Tinguem en compte, en la utilització de l'expressió deixar comparèixer, perquè l'anàlisi de la temporalitat originària arrenca des de l'actitud de l'espera. A aquesta unitat que deixa comparèixer el poder ser més propi del *Dasein* a partir del que ha estat l'anomena Heidegger temporalitat originària (*ursprüngliche Zeitlichkeit*).

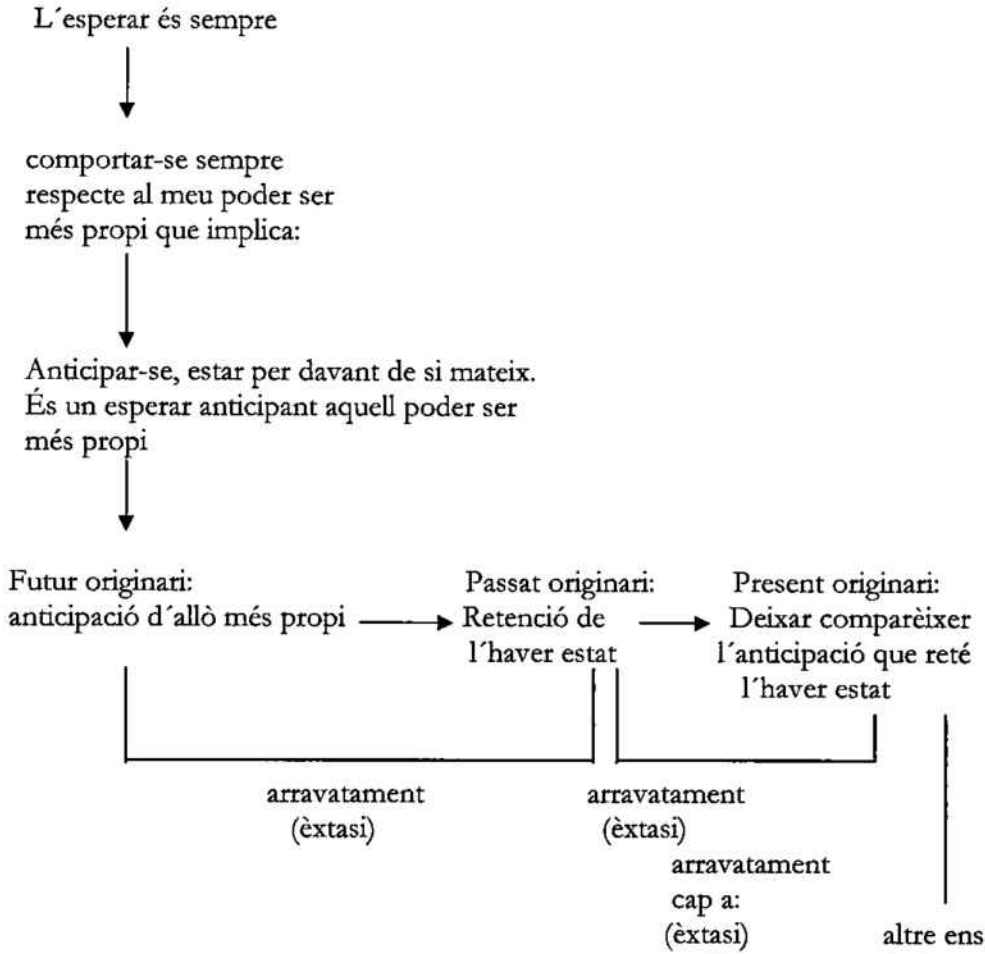
Allò essencial en el futur es troba en el venir cap a si mateix (*Auf-sich-zukommen*); allò essencial de l'haver estat es troba en el tornar a (*Zurück-zu*), i allò essencial del present es troba en el confrontar-se amb (*Sichaufhalten bei*). Entre aquests tres moments hi ha una unitat dinàmica per la qual cadascun fa referència implícitament als altres. El moviment

⁴⁰⁹ *Ibid.*, pàg. 376.

⁴¹⁰ Heidegger no realitza ara la distinció que havia fet anteriorment (pàg. 366-367) entre retenir (*behalten*) i recordar (*erinnern*). Tant el recordar com l'oblidar són possibilitats sobre la base estructural de la retenció, que és la seva condició formal de possibilitat. Però ara s'oposa l'oblit (*Vergessen*) com a possibilitat estructural de la retenció a la retenció mateixa, i no al record, amb el qual, una vegada més, es genera una confusió notable, perquè sembla que el text fluctui de manera imprecisa entre la necessitat estructural dels existencials i el to decisionista habitual de la fenomenologia heideggeriana: el contrari de la retenció hauria de ser, si això fos possible, un no tenir passat que tindria poc a veure amb l'oblit, i amb el qual es referirà posteriorment amb el concepte de l'anivellament en la seva expressió temporal. Si l'haver estat es fa tant manifest en el mode de la retenció (que hauria de dir record) com en el de l'oblit, estem parlant d'una necessitat purament estructural de l'exposició de la temporalitat originària, que es constitueix per sobre de qualsevol crítica moral. Per tant, també es podria dir, i ens mouríem encara en el mateix nivell originari de l'anàlisi descriptiva, que només des d'un haver-estat pot el *Dasein* orientar-se cap al seu ser més impropri, i no estariem sent gens infidels al sentit de les investigacions fenomenològiques estructurals, malgrat que Heidegger sempre prefereix l'altra formulació.

entre aquests tres tipus de moments, Heidegger ho anomena arravatament (*entrückt*)⁴¹¹, en el sentit de que el temps és un moviment sempre cap un fora de si (*außer sich*). Amb el fora de si Heidegger vol referir al caràcter no-subsistent del temps originari; el temps originari no és quelcom substancial que possibilita aquests moments i que és deixat enrere en l'arravatament cap al fora de si, sinó que aquests moments i el seu moviment d'arravatament cooriginari entre ells són el temps originari. Per això, el moviment cap al fora de si no és un moviment que deixa el temps darrere, sinó que el temps és en sí mateix el moviment cap el fora de si. El moviment de la temporalitat originària en el seu arravatament fora de si és anomenat per Heidegger com el caràcter extàtic del temps. El cap a on del fora de si és anomenat com l'horitzó del moviment de la temporalitat originària; per tant, la temporalitat originària és rebatejada per Heidegger com temporalitat horitzontal extàtica. Aquesta estructura de la temporalitat originària pot ser sintetitzada mitjançant el següent esquema:

⁴¹¹ El català possibilita també arrapament.



Un cop dilucidada aquesta estructura, és necessari mostrar com el concepte vulgar del temps, i els moments del temps expressat, sorgeixen d'aquesta temporalitat originària. Però cal tenir en compte el fet que la descripció de la temporalitat originària és exactament idèntica a l'exposició de la temporalitat pròpia (*eigentlich*) del Dasein, fet pel qual ens veiem obligats a pensar que la temporalitat pròpia i la temporalitat originària són concebudes per Heidegger com expressions pràcticament sinònimes. Això és xocant sobre les afirmacions que ha fet Heidegger a nombrosos llocs sobre l'originarietat d'estructures tan essencials al

Dasein com l'un o la caiguda, estructures que corresponen en tot moment a la temporalitat impròpia.⁴¹²

La part (δ) hauria de ser, doncs, la part on s'exposés com a partir de la temporalitat originària exposada a la part (γ) es poden comprendre fonamentalment els moments estructurals del temps expressat descrits a la part (β). Però la veritat és que el paràgraf és dels més confusos de les *Lliçons*, perquè les anàlisis que es fan dels moments estructurals no afegeixen pràcticament res a allò que havia estat aclarit ja a la part (β). L'únic que fa Heidegger és exposar una altra vegada els moments estructurals del temps expressat afegint que són possibles gràcies al caràcter extàtic de la temporalitat originària; és a dir, afegeix a l'anàlisi dels moments estructurals la mobilitat de l'arravatament que els possibilita com a tals. Així, per exemple, la databilitat és possible perquè en la datació fàctica la necessitat de la presentificació del *Dasein* surt de si, s'arravata en un altre ens. Per això, la datació fàctica és sempre diferent del seu contingut (*Inbalt*). Quan dic:

(a) Ara, que has arribat,

aquest has arribat és diferent al contingut de l'ara que vol ser expressat com pura presentificació, però l'ara només pot ser expressat sortint de si extàticament en l'associació amb un ens que presentifica a l'ara, i el mateix es pot dir quan parlo del després o del fa una estona. Però això l'únic que fa és explicar formalment els moments estructurals del temps expressat a la llum de l'estructura del sortir de si dels moments de la temporalitat

⁴¹² Totes aquestes dificultats provenen del fet de que a vegades Heidegger entén alguns conceptes (com l'un o la caiguda) de manera estructural, mentre que altres vegades els està interpretant motivacionalment o fins i tot, malgrat no voler reconèixer-ho, psicològicament. Dreyfus assenyalava que en la descripció de l'un, per exemple, Heidegger mostra constantment la influència en les seves anàlisis de dos fonts absolutament antitètiques: per una banda, Dilthey, amb la seva valoració positiva de les estructures de la comunitat en la constitució del concepte de món, i per altra banda, la de Kierkegaard, amb la seva crítica al conformisme i a l'anivellament. De la primera sorgiria la caiguda estructural, de la segona la caiguda motivacional; però Heidegger, en les seves anàlisis, sovint les barreja sense solució de continuïtat; veg. Dreyfus, 1996, pàg. 159 i ss.

originària; l'únic que fa és explicar la mobilitat dels moments estructurals del temps expressat, però en cap cas posar a aquests moments del temps expressat en una relació temàtica amb la temporalitat originària tal i com ha estat descrita a la part (γ). Per exemple, en cap moment es recorre, per explicar els moments estructurals a partir del nou terreny guanyat, al fet temàtic de que el *Dasein* es comporti originàriament sempre respecte al seu poder ser més propi, que és la frase amb la qual s'inicia tota l'exposició. Es pot explicar el fonament de la databilitat, la distensió, la significativitat i la publicitat en la temporalitat originària sense fer cap al·lusió a aquest tret temàtic decisiu a partir del qual arrenca l'exposició de la temporalitat originària. ¿Què hi té a veure la databilitat amb el fet de que el *Dasein* vulgui comportar-se sempre respecte al seu poder ser més propi? Què diu de la distensió? I, sobretot, ¿què diu de la publicitat? Cap d'aquestes qüestions obtenen resposta a la part (δ), perquè cap d'aquestes qüestions pot obtenir-la; efectivament, l'explicació de l'origen dels moments estructurals del temps expressat es dedica simplement a presentar aquests sota l'horitzó de la mobilitat guanyada en la temporalitat originària segons el model de no subsistència extaticohoritzontal. Així, el que Heidegger arriba a anomenar alguna vegada deducció dels caràcters del temps vulgar a partir del temps originari⁴¹³ no reeix a mostrar la relació temàtica entre el mode de la temporalitat pròpia i els moments estructurals del temps expressat. Però sí que mostra la relació formal entre la mobilitat de la temporalitat horitzontal-extàticament exposada i els moments estructurals del temps expressat, però el que no s'ha deduït en cap moment encara a la part (δ) és l'associació que s'ha introduït entre temporalitat originària i temporalitat pròpia. Com que aquesta associació no s'ha produït, i la deducció ha quedat incompleta o escapçada, la segona part de (δ) es dedicarà a mostrar com els trets del temps mundanal (nova formulació, legítima però, del temps expressat) es veuen encoberts per culpa de la concepció vulgar del temps.

⁴¹³ GA 24, pàg. 384. Notem la fluctuació terminològica; ara, els moments estructurals tomen a pertànyer al temps vulgar, i no al temps expressat.

És a dir, s'intentarà almenys mostrar que, si bé no s'ha pogut exposar que els moments estructurals del temps expressat troben la seva fonamentació en la temporalitat pròpia (originària), sí que és la temporalitat impròpia (la caiguda) la que evita la comprensió adequada d'aquells moments.

Cap a la meitat de la part (δ), Heidegger treu per primera vegada el tema de la caiguda. El capítol dedicat a l'anàlisi de la caiguda a *SuZ* és considerat sovint un dels capítols més confusos de tota l'obra⁴¹⁴. A l'exposició dels *GdP*, la qüestió sembla aparentment més senzilla: la caiguda, interpretada ara només des del cantó temporal, és identificada amb la interpretació vulgar del temps, entenent ara per aquesta només la línia infinita i desqualificada d'ara de la interpretació d'Aristòtil. La connexió entre caiguda i concepte vulgar del temps es presenta de la següent manera: la caiguda és absorbir-se (*aufgehen*) del *Dasein* en el món públic del qual s'ocupa. Aquest absorbir-se té l'estructura d'un existencial⁴¹⁵: no és en cap cas fruit d'una elecció o una decisió "moral". L'absorbir-se tendeix a un anivellament (*Einebnung*) de totes les diferències en un mode estàndard de comprensió que ha de ser comú amb els altres. Aquest anivellament és en bona mesura la condició de possibilitat de la pròpia intel·ligibilitat en el meu conviure amb els altres⁴¹⁶. Doncs bé, pel cantó temporal, aquest anivellament de l'un públic passa a ser exposada com l'anivellament dels èxtasis temporals sota la uniformització de l'ara que presentifica en el sentit de la subsistència (*Vorhandenheit*). La tendència a la interpretació subsistent del temps és el fonament temporal de la tendència del *Dasein* a l'absorció en l'un públic. Com la comprensió vulgar del temps només coneix l'ésser en el sentit de l'ésser subsistent, el temps és necessàriament quelcom subsistent, ja que es presenta amb el moviment com

⁴¹⁴ Dreyfus, 1996, pàg. 159. Heidegger barreja segurament la concepció de l'un segons les dues fonts a partir de les quals les està pensant: Dilthey i Kierkegaard, i les barreja fins i tot a vegades en un mateix paràgraf.

⁴¹⁵ Dreyfus, 1996, pàg. 247. L'absorció és una necessitat estructural de l'exposició del *Dasein*, i s'ha de diferenciar (cosa que Heidegger no fa) de les possibilitats existents d'absorció, com ara serien la curiositat, la xafarderia o l'ambigüetat, que pertanyen a la tradició kierkegaardiana de crítica de l'anivellament.

⁴¹⁶ *SuZ*, par. [27], pàg. 127.

quelcom públicament accessible⁴¹⁷. D'aquesta tendència a interpretar l'ésser (i el temps que li dóna sentit) com a subsistent, sorgeix la interpretació infinita del temps com una eterna successió desqualificada d'ares amb totes les apories clàssiques de la tradició sobre el pensament de la infinitud⁴¹⁸. Aquesta interpretació del temps com a successió d'ares anivelladora homogeneïtza l'estructura horitzontal-extàtica de la temporalitat originària solidificant la seva mobilitat i flexibilitat constitutives. Per això, l'encobriment més denunciats dels moments estructurals del temps expressat per part de la interpretació vulgar del temps és, tant a *SuZ* com a *GdP*, el de la distensió⁴¹⁹. Efectivament, la distensió és el moment estructural del temps que més directament té a veure amb l'estructura no subsistent de la temporalitat originària; amb la seva mobilitat extàtica constitutiva:

“La temporalitat, com a primari fora de si, és l'estendre's (*Erstreckung*) mateix. Això es produeix no només perquè jo juxtaposi els moments temporals, sinó al contrari, perquè el caràcter de la continuïtat i de la distensió del temps entès vulgarment té el seu propi origen en l'estendre's originari de la temporalitat mateixa fins que extàtica”⁴²⁰.

El que manca encara a l'anàlisi heideggeriana és explicar el perquè del predomini de la interpretació del temps en clau de subsistència. Explicar el perquè del predomini de la interpretació subsistent del temps és paral·lel a explicar el predomini del mode de ser impropri del *Dasein* respecte al mode de ser propi. Aquesta és una qüestió que preocupa

⁴¹⁷ GA 24, pàg. 385.

⁴¹⁸ *Ibid.*, pàg. 386.

⁴¹⁹ *SuZ*, par. [81], pàg. 423; GA 24, pàg. 382. La imprecisió sobre si la comprensió vulgar del temps encobreix o no els moments estructurals del temps expressat es condensa de manera al·lucinant quan Heidegger afirma, a la pàg. 387 de *GdP*, després de les anàlisis dutes a terme, que potser l'afirmació de l'encobriment ha de ser matisada perquè la interpretació aristotèlica del temps posa de relleu ja alguns d'aquests moments estructurals.

⁴²⁰ GA 24, pàg. 382. El verb *erstrecken* (estendre's) funciona en aquest text com un sinònim bastant precís de la distensió (*Gespanntheit*); ambdós assenyalen el caràcter de la duració, el caràcter dinàmic de l'experiència temporal, semblant al del dinamisme de l'arravatament horitzontal-extàtic originari.

molt a Heidegger, malgrat donar-li molt poques vegades un tractament directe. Al debat de Davos amb Cassirer, Heidegger, emprant un to marcadament tràgic, afirma:

“... la més elevada forma de l'existència del *Dasein* només es deixa retornar a escassos i estranys moments de la permanència del *Dasein* entre la vida i la mort, fet pel qual podem afirmar que l'home tan sols existeix (*existiert*) per exigus moments al cim de la seva pròpia possibilitat, mentre que la resta de la seva vida la passa movent-se enmig del seu propi ens”⁴²¹.

Als *GdP* torna, amb menys patetisme, sobre aquesta qüestió:

“El *Dasein* no existeix constantment com un *Dasein* resolt, sinó que, més exactament, està en primer lloc i la major part de les vegades irresolt, tancat a si mateix en el seu poder-ser més propi, no determinat primàriament en el mode del projectar les seves possibilitats a partir del seu més propi poder-ser”⁴²².

Però Heidegger molt rara vegada investiga el perquè de la preeminència de la interpretació del temps en clau subsistent (essencial a la caiguda). En principi, sembla que la investigació sobre la determinació temporània (*temporal*) de l'ens que presenta el mode de ser a la mà (*Zuhanden*) podria explicar de manera satisfactòria aquesta preeminència, però com comprovarem en el paràgraf següent, això no és així. En la descripció dels *GdP* (així com en totes les investigacions heideggerianes anteriors a la *Kehre*), la qüestió de la preeminència de la interpretació subsistent del temps quedarà encara restringida a l'àmbit

⁴²¹ GA 3, pàg. 290.

⁴²² *Ibid.*, pàg. 409.

de la temporalitat horitzontal extàtica. En el següent paràgraf mostrarem la inviabilitat del tractament de la qüestió de la preeminència de la subsistència per la via temporània, i en el següent intentarem donar llum a la qüestió a partir d'una confrontació de la interpretació heideggeriana de la temporalitat horitzontal extàtica amb les nostres investigacions fenomenologicoconstitutives sobre la gènesi del temps cronomètric.

(25) La interpretació temporània de l'ésser a la mà com a via insuficient per explicar la preeminència de la interpretació del temps com a subsistència (*Vorhandenheit*).

Mitjançant l'exposició de la temporalitat originària hem descrit al *Dasein* com l'ens temporal per antonomàsia⁴²³. Aquesta descripció hauria de deixar clar perquè no anomenem temporal (*zeitlich*) a un ens com una pedra, malgrat aquesta es mogui en el temps o romangui en repós. L'específic de la temporalitat consisteix en el moviment del sortir fora de si extàtic cap al seu horitzó determinat. Heidegger afirma que la transcendència del *Dasein* és un tret que té el seu origen també en aquesta explicitació de la mobilitat horitzontal extàtica del *Dasein*⁴²⁴. Però amb l'exposició de la temporalitat horitzontal extàtica només hem aclarit la constitució essencial de l'ens que té la forma de ser del *Dasein*. Un altre tret essencial de l'ens que presenta la forma de ser del *Dasein* és que aquest ens és capaç de comprendre (*verstehen*) l'ésser. Aquest altre tret essencial, la comprensió de l'ésser constitutiva del *Dasein*, està en el fons íntimament connectada amb la temporalitat horitzontal extàtica: és només a partir de l'apertura (*Erschlossenheit*) possibilitada pel moviment de la temporalitat horitzontal extàtica que l'ens que no té la

⁴²³ *Ibid.*, pàg. 384.

⁴²⁴ *Ibid.*, pàg. 379.

forma de ser del *Dasein* pot ser comprès. Per tant, la interpretació temporal de l'ens que no té la forma de ser del *Dasein* s'ha de produir a partir de la temporalitat horitzontal extàtica del *Dasein* que, en el seu moviment cap al fora de si, possibilita la seva comprensió. Ara bé, a la seva vegada, l'ens que no té la forma de ser del *Dasein* presenta una multiplicitat de maneres de ser, la diferenciació de les quals no depèn només de la temporalitat horitzontal extàtica del *Dasein* que les obre. La constitució d'aquests modes de ser de l'ens que no té la forma de ser del *Dasein* no ha estat decidida pel sortir fora del *Dasein* en els seus èxtasis, i, per tant, no pot la temporalitat horitzontal extàtica determinar de manera unilateral el seu sentit temporal. A aquesta determinació temporal que correspon pròpiament a l'ens que no té la forma de ser del *Dasein*, Heidegger l'anomena determinació tempòria (*temporal*)⁴²⁵. El projecte general de la filosofia heideggeriana es constitueix com la recerca d'un camí que porti de la temporalitat horitzontal extàtica del *Dasein* a la comprensió del sentit del ser en general, perquè a partir d'aquesta, es pugui investigar l'ésser de les determinacions tempòries de l'ens que no té la forma de ser del *Dasein*. Fixem-nos ara, en l'horitzó de la nostra investigació, en l'estudi de l'ens que es presenta al *Dasein* tempòriament determinat com a ésser a la mà (*Zuhanden*). Recordem que la nostra pregunta consisteix ara en respondre a la qüestió de la preeminència de la interpretació del temps en clau de subsistència (*Vorhandenheit*). Cap a la meitat de la secció (c) del paràgraf [20], fixa Heidegger l'horitzó de la investigació en el comportament comprensiu (*verstehende Verhalten*) respecte a les coses subsistents i a la mà⁴²⁶. Però no és fins la part (a) del paràgraf [21] quan s'empren la via d'una anàlisi tempòria de l'ésser a la mà subsistent.

L'ens que compareix immediatament al meu encontre en el meu ésser en el món és l'útil (*Zeug*). L'útil compareix sempre en un entramat d'utilitats (*Zeugszusammenhang*).

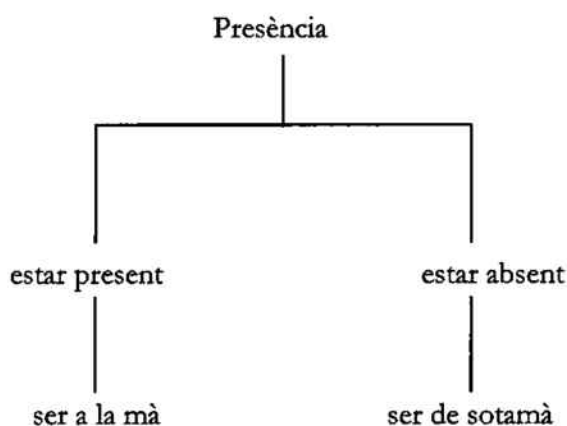
⁴²⁵ Heidegger passa a emprar l'arrel llatina de *tempus* per designar aquesta temporització pròpia de l'ens que no té la forma de ser del *Dasein*.

⁴²⁶ *Ibid.*, pàg. 410. La famosa oposició entre *zuhanden* i *vorhanden* queda pulveritzada en el present text, i en molts més de *GdP*, com indicador de que Heidegger està interpretant de manera conjunta la impropietat de l'absorbir-se en el món de les coses a la mà i la interpretació substancialista del ser-enfront contemplador. Així queda corroborada la nostra interpretació anterior, quan afirmàvem que Heidegger entén el temps del rellotge quotidià i el temps físic de les ciències naturals com una sola i mateixa cosa.

L'exemple del taller del sabater és el clàssic exemple d'aquesta estructura⁴²⁷. Per al sabater, el tracte amb l'entramat d'eines que configuren el taller li és familiar; els ens són a la mà del sabater des del mode de ser de la familiaritat (*Vertrautheit*). Ara bé, si una persona que no és sabater, sinó que és filòsof, entra a un taller, l'entramat d'eines no presenta per a ell el caràcter de la familiaritat. No obstant això, en cap cas diríem que les eines no són; simplement, diríem que són estranyes, o no familiars⁴²⁸. Heidegger no es veu massa interessat per aquest mode de ser no familiar, i prefereix aprofundir en la direcció d'una modificació de l'ésser a la mà que ens pot donar la direcció adequada de la investigació. Hi ha un mode de ser a la mà en el qual l'ens a la mà no funciona; està encallat o obstruït (*verschleppt*). En aquesta modificació, l'ésser a la mà es troba de sotamà (*Abhanden*). Allò de sotamà, allò a la mà que no funciona, segueix sent alguna cosa; no s'ha aniquilat, i el seu mode de ser no passa al no-res. Tampoc passa a ser estrany o no familiar. Però, ¿quina determinació comuna ofereix l'ésser a la mà i de sotamà? Heidegger troba com a determinació comuna a l'ésser a la mà i a l'ésser de sotamà la presència (*Praesenz*) i les seves modificacions a les quals pertanyen, respectivament, l'a la mà (l'estar present, *Anwesenheit*) i de sotamà (l'estar absent, *Abwesenheit*). En un esquema:

⁴²⁷ GA 24, pàg. 431.

⁴²⁸ Heidegger posa molt èmfasi en aquestes descripcions en la qüestió de les gradacions de les estructures exposades. Efectivament, els ens d'un taller poden ser estranys, o no estranys, però almenys sí que no són familiars ... un filòsof sap que són eines d'un taller, tot i no saber fer-les anar; una persona d'una cultura aborigen potser no sap ni tan sols què són, i per tant són per ella, a més de no familiars, estranyes ... moltes gradacions són possibles a aquesta persona.



Heidegger posa l'accent en què aquestes determinacions són temporànies; és a dir, són corresponents al mode de ser propi dels ens que no tenen la forma de ser del *Dasein*, i no estan ara sent deduïdes de la temporalitat horitzontal extàtica com a mode de ser propi de l'ens que té la forma de ser del *Dasein*. Per distingir ambdues determinacions dels modes de ser respecte al temps, Heidegger senyala que farà servir expressions llatines (*praesential*, per exemple) sempre que s'estigui referint a determinacions temporànies.

La presència no és el present (*Gegenwart*) de la temporalitat horitzontal-extàtica ni és l'ara (*Jetzt*) de la comprensió vulgar del temps. Que no és l'ara resulta evident des d'el simple fet de que l'"ara" és possibilitat tant per l'horitzontalitat temporal-extàtica com per les determinacions temporànies dels ens; és a dir, l'ara és allò que aquestes determinacions possibiliten. Però, ¿quina és la relació entre la presència com a determinació tempòria i el present com èxtasi de la temporalitat del *Dasein*? Simplement, la presència es determina com l'horitzó (*Horizont*) cap al qual s'arravata el moviment de la temporalitat del *Dasein* quan aquesta presentifica. Abans hem assenyalat que la temporalitat del *Dasein* es basa en el sortir fora de si (arravatar-se). Aquest sortir fora de si no ho és cap al no-res, sinó sempre en un horitzó determinat. La presència és l'horitzó cap al qual surt de si la temporalitat presentificant. Ara bé, si s'entén l'estructura fins aquí exposada, el fet de que el *Dasein* es temporalitzi (surti de si) ja sempre cap a l'horitzó de la presència en el seu tracte amb

l'ésser a la mà temporàriament determinat no pot ser tampoc una explicació satisfactòria de la preeminència de la comprensió subsistent del temps. L'horitzó de la presència ho és tant de la temporalitat extàtica que presentifica en el mode de la propietat (l'ara entès com a instant (*Augenblick*)), com de la temporalitat extàtica que presentifica en el mode de la improprietat, des de l'ara entès com a subsistent. Per tant, l'horitzó temporani de la presència no hauria de decantar en cap cas la preeminència de la interpretació subsistent del temps, sinó que com a tal horitzó, està tan obert a que s'arribi a ell a partir del estar present de l'ésser a la mà com de l'estar absent de l'ésser de sotamà, tant del presentificar a partir de l'espera que anticipa el més eminent poder ser, retenint l'haver estat com del presentificar a partir de l'anticipar allò que encara no és oblidant l'haver estat. La presència com a horitzó esdevindrà un problema en el pensament posterior de Heidegger, el pensament de la història de l'ésser (*Seynsgeschichte*), quan l'unilateralitat de la presència com horitzó de la comprensió de l'ésser obtingui un nou tractament. Però fins a la dècada de 1930, la qüestió de la preeminència de la interpretació subsistent del temps haurà d'investigar-se dintre de la interpretació de la temporalitat horitzontal extàtica i les seves estructures.

(26) La preeminència de la comprensió subsistent del temps en la interpretació de la temporalitat horitzontal extàtica. Discussió crítica a partir de les investigacions fenomenologicoconstitutives sobre la temporalitat cronomètrica.

El *Dasein* quotidià es comprèn a si mateix a partir de les coses que fa i que l'envolten. Aquesta comprensió de si mateix cap a les coses que l'envolten vol dir dirigir-se a allò urgent, indispensable, escaient, factible, etc. La comprensió d'un mateix en termes

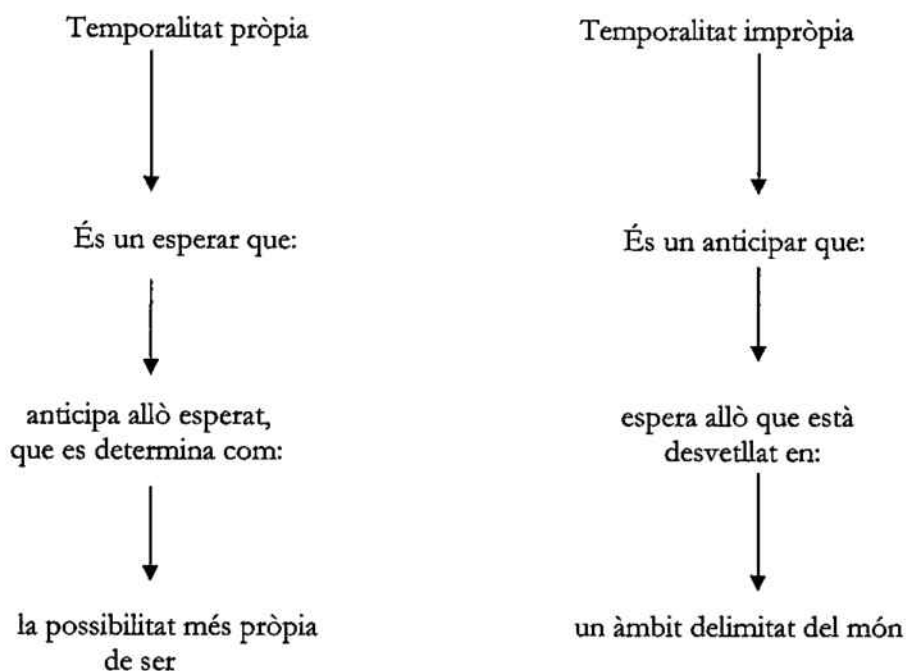
d'aquestes determinacions es concreta en el fracàs o l'èxit del seu tracte amb les coses. "D'aquesta manera, el *Dasein* arriba a sí mateix a partir de les coses⁴²⁹". Així, l'esperar (*erwarten*) queda circumscrit a les coses, que són les que porten l'èxit o el fracàs, la factibilitat o no factibilitat de l'espera, i no l'esperar la possibilitat més pròpia de ser que arriba a partir de l'haver estat. El que Heidegger denuncia d'aquesta absorció en les coses en la seva traducció temporal es condensa en la següent frase:

“(en el mode de ser de l'absorció en les coses),
l'anticipació (*Gewärtigen*) necessita prèviament haver desvetllat (*enthüllt*)
ja un àmbit (*Umkreis*) a partir del qual es pugui esperar quelcom.
L'anticipació no és, conseqüentment, una varietat de l'esperar, sinó al
contrari, l'esperar es funda en un anticipar”⁴³⁰

El contingut d'aquesta frase és essencial per la interpretació adequada de la temporalitat de la caiguda, i per poder ser posat en connexió amb les nostres investigacions sobre la fenomenologia constitutiva de la temporalitat cronomètrica impròpia. Intentem representar mitjançant un esquema les oposicions que se'ns presenten entre la temporalitat pròpia i la impròpia tal i com estan sent pensades en aquesta frase:

⁴²⁹ *Ibid.*, pàg. 410.

⁴³⁰ *Ibid.*, pàg. 411.



En la temporalitat pròpia, l'anticipació és una varietat de l'esperar, mentre que en la temporalitat impròpia, l'esperar és una varietat fundada en l'anticipar. Anteriorment ja va ser assenyalada la importància de que l'estructura de la temporalitat pròpia (originària) comencés des de l'actitud de l'espera. Però el més important de l'estructura, no obstant això, és el darrer element: l'esperar que anticipa en la temporalitat pròpia ho és respecte a la possibilitat més pròpia, de moment indeterminada, del *Dasein*, mentre que l'anticipar que espera en la temporalitat impròpia ho és respecte a un àmbit delimitat del món. L'àmbit delimitat del món desvetllat per l'anticipar de la temporalitat impròpia pot concretar-se laboralment, vocacionalment, fins i tot en la relació amb els altres (en el cas, que ara no està sent aquí comentat, de l'absorbir-se en la sol·licitud (*Fürsorge*) amb els altres), etc. Però, ¿com es concreta la possibilitat més pròpia de ser que espera anticipant l'haver estat de la temporalitat pròpia? ¿Quina és aquesta possibilitat més pròpia del *Dasein*, com es concreta i com pot ser descrita? A les anàlisis de *GdP*, aquesta qüestió no és tractada. La possibilitat

més pròpia és un concepte rector, estructural; és un camp de força a partir del qual es basteix l'estructura de la temporalitat pròpia, amb el concepte clau de l'instant (*Augenblick*) com a present d'aquella temporalització. Per exemple, quan s'afirma que la comprensió impròpia és un anticipar oblidant i presentificant, no es necessita en cap cas què s'ha oblidat. Es dirà que el que s'ha oblidat és l'haver estat, però en cap cas cal algun contingut precís a aquest haver estat. Els pols de la descripció de la temporalitat pròpia romanen en les anàlisis de *GdP* indeterminats com simples instàncies estructurals que no són en cap moment temàticament *abordades*⁴³¹. Per trobar un tractament temàtic d'allò que a *GdP* està presentat simplement en les seves relacions estructurals, cal recórrer a *SuZ*. Allí, Heidegger ens adverteix, però, que allò sobre el qual es resol la resolució (*Entschlossenheit*) només pot ser donat per l'acte resolutori mateix:

“A la resolució li pertany necessàriament la indeterminació (*Unbestimmtheit*) que caracteritza tot poder ser llençat i fàctic. La resolució no està segura de si mateixa com a acte resolutori (*Entschluss*). Però la indeterminació existentiva (*existenzielle*) de la resolució, que només es determina en cada cas en l'acte de resoldre's, té, com a contrapartida, una determinació existencial (*existenziale*)”⁴³².

Ens centrarem, doncs, almenys en aquesta determinació existencial del poder ser més propi. Sobre aquesta determinació existencial, Heidegger afirma: “L'angoixa revela (*offenbart*) en el *Dasein* el *ser cap a* la possibilitat més pròpia de ser”⁴³³. L'angoixa presenta aquesta possibilitat perquè l'angoixa treu al *Dasein* la possibilitat de comprendre's a si

⁴³¹ Löwith explica que un estudiant de Heidegger, a tall d'acudit, havia dit un dia després d'una de les seves classes magistrals: “Estic resolt, però no sé a què” (veg. Löwith, 1992, pàg. 50).

⁴³² *SuZ*, par. [60], pàg. 298. Heidegger diu que en cap cas es podrien donar llistats de casos pràctics, però en tot cas refereix aquesta possibilitat de la investigació al que ell anomena antropologia existencial temàtica. En una nota a peu de plana aclareix que potser la investigació de Jaspers en la seva *Psicologia de les cosmovisions* podria ser un exemple d'investigació en aquesta direcció.

⁴³³ *SuZ*, par. [40], pàg. 188.

mateix en la forma de la caiguda a partir del món i a partir de l'estat interpretatiu públic"⁴³⁴. El que fa l'angoixa com a mode fonamental de la disposició afectiva (*Befindlichkeit*) és tornar a obrir al *Dasein* en la seva condició de llençat (*Geworfenheit*) originària. La condició de llençat del *Dasein* és descrita per Heidegger com l'obertura (*verhüllten*) del *Dasein* cap a si mateix en l'ocultació del seu d'on i a on⁴³⁵. La condició de llençat és el que omple la indeterminació de l'estructura de la temporalitat pròpia de l'haver estat. El que s'ha estat és sempre originàriament llençat. El ser llençat suspèn totes les possibilitats mundanes de l'absorció en el món i obre el *Dasein* cap a la possibilitat més eminent de l'anihilació d'aquestes possibilitats de la caiguda: la mort. No és una casualitat que en l'estructura de *SuZ*, el capítol dedicat a la resolució (*Entschlossenheit*) vagi després del capítol dedicat a la interpretació fenomenològica de la mort. La possibilitat més pròpia de ser consisteix en el ser per a la mort (*Sein zum Tode*) que ha estat ja llençat. Així, les determinacions estructurals de la temporalitat pròpia originària poden ser ara omplertes per la seva determinació existencial:

- (a) L'esperar que deixa comparèixer l'anticipació de la possibilitat més pròpia que reté l'haver estat,

pot ser traduïda, en la seva determinació existencial, en:

- (b) L'esperar que deixa comparèixer la mort que arriba retenint l'haver estat llençat.

En canvi, l'estructura de la temporalitat impròpia derivada, expressada formalment en:

- (c) L'anticipar que porta la presentificació del que *encara no és* oblidant l'haver estat,

⁴³⁴ *SuZ*, par. [40], pàg. 187.

⁴³⁵ *SuZ*, par. [29], pàg. 135.

obtindria la seva traducció, en la seva determinació existencial, en:

(d) L'anticipat l'àmbit determinat del món desvetllat en l'oblit de les figures de la neutralitat (de l'"hi ha").

A l'expressió (d) correspon la determinació existencial de la temporalitat impròpia de la caiguda, la temporalitat que tendeix a interpretar el temps com a subsistent i, per tant, la temporalitat corresponent a la interpretació vulgar del temps. La temporalitat de l'expressió (d), la temporalitat subsistent, és predominant sobre la temporalitat de l'expressió (b), la temporalitat pròpia originària. ¿Per què es dona aquest predomini? Heidegger sempre es limita a constatar el predomini; diu que el predomini és un fet, però mai dona una explicació estructural d'aquest fet. Nosaltres intentarem, a la llum de les nostres investigacions fenomenologicoconstitutives sobre la gènesi de la temporalitat cronomètrica, donar una resposta efectiva a aquesta qüestió.

La primera mesura del temps (la primera caiguda en la interpretació subsistent del temps, segons el vocabulari de Heidegger) és la mesura lunar. No és la successió dia-nit, no és la setmana, no és l'any: és el mes lunar. Això no és una casualitat històrica o una curiositat antropològica; l'explicació de la primordialitat del mes lunar té un fonament ontològic que va ser exposat al paràgraf [5] de la nostra investigació i que repetirem ara sintèticament per poder dur a terme una discussió crítica de la concepció heideggeriana sobre el temps subsistent. La constitució del mes lunar és anterior al recompte de la successió dia-nit, la setmana o l'any perquè la constitució del mes lunar porta a terme una primera mundanització de la successió excessivament curta entre el sojorn (dia) i l'"hi ha" neutral (nit). A la vivència fenomenològica de la nit primordial tal i com ha estat descrita (la nit de

l'home arcaic) li corresponen tots els caràcters fenomenològics del ser llançat heideggerià, als quals el *Dasein* propi, segons Heidegger, no ha de sostreure's, sinó que ha d'afrontar⁴³⁶. Heidegger contempla sovint aquesta associació entre nit i ésser llançat, no en la seva obra sistemàtica, però sí en la seva correspondència, on a vegades es fan molt més clars i manifestos els seus objectius reals⁴³⁷.

Heidegger afirma que la presentificació (*Gegenwärtigen*) impròpia diu "ara" en l'horitzó de l'avui⁴³⁸. La direcció de la seva mirada està unilateralment orientada a l'anàlisi de la facticitat, i això no li permet pensar que aquest avui com a horitzó del dir ara presenta caràcters modificats històricament en consonància a la seva relació amb el concepte de dia de la successió primordial dia-nit. Presentificar en l'horitzó de l'avui del 26 d'agost del 2004, no és el mateix que presentificar en l'avui de l'home protocalendari. L'avui del calendari modern és un horitzó de 24 hores iguals que inclou la nit en el seu si; l'horitzó de l'avui protocalendari és un horitzó que té a veure directament amb la presència de la claror que possibilita un sojorn precari. L'horitzó de l'avui (del dia) anterior a la

⁴³⁶ La interpretació fenomenològica de la vivència de la nit ha estat realitzada en la nostra investigació mitjançant les descripcions de Levinàs i Merleau-Ponty al paràgraf [4], i al model de l'ontologia formal de la IIIª LU de Husserl al paràgraf [3]. Evidentment, la nit primordial és la nit anterior a la mesura calendària lunar. Aquesta vivència pot ser encara assolida per l'home que viu en la civilització de la llum i de la mort de la nit, però només com una vivència ocasional, com una situació anodina, no com una cosa recurrent. Els nens estan, a aquest respecte, més a prop d'aquesta primordialitat; als nens els hi està permès un mode d'accés a la nit que als adults ens és accessible només ocasionalment i amb moltes dificultats.

⁴³⁷ Així, a una carta a Elisabeth Blochmann del 12 de setembre de 1929 (citarem aquesta correspondència com *BwHB*), Heidegger afirma que "creiem equivocadament que elaborem allò essencial, i oblidem que l'essencial només creix si vivim enterament segons el nostre cor, és a dir, si vivim de cara a la nit i al mal" (*BwHB*, pàg. 32). Aquesta associació entre la nit i el mal, de connotacions clarament gnòstiques, és però matisada. El *Dasein* ha de viure efectivament de cara a "l'originari poder mític i metafísic de la nit, en el qual hem d'irrompre de manera constant per existir vertaderament. Doncs el bé és solament el bé del mal" (*Ibid.*). Així, el bé (el bé de la constitució mundana, el bé de la quotidianitat) és el bé del mal; és el bé de la caiguda i de la impropietat. En canvi, la proposició inversa (el mal és el mal del bé) indicaria que allò dolent i destructiu des del punt de vista de la quotidianitat (la immersió en la nit) és el bé del viure de cara a la nit de l'existència pròpia. Poques vegades exposa Heidegger tan clarament la relació entre els seus conceptes categorials i la qüestió de l'ètica. El possible context biogràfic d'aquesta sens dubte important carta (una possible petició d'anar més enllà en la seva amistat amb Elisabeth Blochmann, que aquesta hauria refusat) concreta existencialment la relació entre el pensament sobre la nit i la qüestió de l'ètica: a Heidegger la seva filosofia de la nit el porta a trencar els límits establerts en la quotidianitat diürna, passant així per sobre de la seva amistat amb Elisabeth Blochmann.

⁴³⁸ Veg. esquema par. [23].

protocolendarietat és un horitzó molt estret. És tan estret que la nit l'aniquila, sistemàticament, perquè la nit no és món. La nit és ésser sense món ("hi ha")⁴³⁹.

El que fa la constitució del mes lunar és recollir en el seu si, com a successió interna al mes, l'endimoniament curta successió de constitució-destitució del món que no té altre horitzó que aquell tan estret de l'avui que aquesta brevetat permet. En aquest recollir l'endimoniada successió entre sojorn-inhabitabilitat, el mes mundanitzat⁴⁴⁰. Mundanitzant la successió, mundanitzat la nit que forma part d'aquesta. El fet que possibilita aquesta mundanització és la victòria esporàdica de la lluna plena sobre la nit neutral, que no s'ha imposat en la seva neutralització. En l'ordenació figural-aritmètica (ordinal) d'aquest caràcter esporàdic, es constitueix un cicle mitjà de temps que és l'origen de la constitució de la quotidianitat. No hi ha quotidianitat sense cicle temporal mitjà. No hi ha món (com a totalitats de remissió i conformitat) sense cicle temporal mitjà. En la constitució del mes lunar, l'horitzó de l'avui (l'horitzó que em permet dir ara) s'ha ampliat. L'estret horitzó presentificador de l'avui anterior a la protocolendarietat s'estén, després de la constitució d'aquesta, no ja estrictament al dia, sinó al demà, a l'altre dia (a l'altra nit)⁴⁴¹. L'home no vol viure en l'horitzó d'un posteriorment o d'un anteriorment; l'home vol tenir un demà, de la mateixa manera que vol venir des d'un ahir o des d'un fa temps. La dramàtica figural lunar possibilita la constitució dels horitzons del demà i de l'ahir en el traç del seu periple pels cels; connecta els fragments nocturns entre si, i fent-ho, connecta indirectament els diürns i els nocturns, i tanmateix els diürns entre si. La constitució de la protocolendarietat

⁴³⁹ Ens sembla molt més apropiada aquesta construcció que la confusió en la que es submergeix Heidegger a les anàlisis sobre l'angoixa al paràgraf [40] de *StZ*, on afirma que el "davant de què (*Wovor*) de l'angoixa és el món com a tal (pàg. 187). Doncs si el món és la significativitat, l'enfonsament d'aquesta hauria de ser l'enfonsament del món, i no la presència més originària d'aquest. Heidegger està jugant amb els conceptes, perquè automàticament afirma que ara l'expressió món com a tal és idèntica al no-res: Sí, per tant, el no-res (*Nichts*), és a dir, el món com a tal, s'ha mostrat com el davant de què de l'angoixa, això significa que allò davant del qual l'angoixa s'angoixa és l'ésser-en-el-món mateix (Ibid.). Aquesta confusió es supera si diem que l'angoixa és l'obertura a la neutralitat de l'ésser prèvia a la constitució de la significativitat pròpia del món.

⁴⁴⁰ Ara s'entén adequadament el significat d'aquest verb: estendre l'horitzó de l'ara, estenent, simètricament, l'abast de la totalitat de remissió i de conformitat, o sigui, del món.

⁴⁴¹ I no ja només als indeterminats posteriorment (*Späterhin*) i anteriorment (*Früher*), com diu Heidegger.

amplia l'horitzó del dia del món que m'ha de permetre dir ara, i fins i tot fa de la nit una nit del món. El pensament de Heidegger es mou en direcció exactament contrària a aquesta determinació tan bàsica que la humanitat va prendre fa milers d'anys. El filòsof de Messkirch afirma: "L'home converteix la nit en dia, tal i com ell entén el dia, com una continuació de les tasques i del revoltim (Taumel)"⁴⁴². Per això Heidegger proposa tornar a l'essencialitat que viu de cara a la nit⁴⁴³. Però és innata a l'home la tendència a constituir un demà, ja sigui per submergir-se en el revoltí quotidià o per continuar poguent rondar la nit en l'espera pròpia. Ni tan sols la propietat de l'angoixa que s'accepta a si mateixa sobre la condició de llançat i anticipa és capaç de sostroure a l'home en la seva fam de demà: també ella espera. També l'espera pròpia és en algun sentit espera que anticipa un demà⁴⁴⁴. El demà és l'horitzó propi de la temporalitat humana, però el demà no està donat originàriament, sinó que encara és més originari l'acte humà de la seva constitució. El demà és un horitzó a constituir, i la mesura del temps avança en aquesta direcció. Per això, l'horitzó del demà depassa en la seva constitució, efectivament, la possibilitat del meu poder estar sencer (*Ganzseinkönnen*) que havia limitat a la meua mort el meu comportar-me respecte a la nit. Aquesta és la significació ontològica de que el temps subsistent hagi de ser necessàriament públic: l'horitzó del demà no s'acaba amb mí; transcendeix en molt l'estructura del meu poder ser sencer cap al *nostre* poder ser sencer (el meu i el dels altres); surt del meu demà cap al demà dels altres. En el poder ser sencer intergeneracional, per exemple, es constitueix el que nosaltres anomenarem quotidianitat pròpia, expressió necessàriament refractària a la filosofia heideggeriana per la seva pròpia estructura. Així, si la filosofia heideggeriana sobre el temps es mou sobre l'oposició de dues estructures temporals, com ja ha estat descrit:

⁴⁴² *BrHB*, pàg. 32.

⁴⁴³ *Ibid.*, pàg. 32.

⁴⁴⁴ No és casual que Heidegger trobi en la primera carta de Pau als tessalonicens el model de l'estructura de la temporalitat pròpia: l'espera en la vetlla i la sobrietat.

Temporalitat pròpia de l' estar resolt (originària):

L'esperar que deixa comparèixer la mort que advé retenint l'haver estat llançat.

Temporalitat impròpia de la caiguda (derivada):

L'anticipar l'àmbit determinat del món desvetllat en l'oblit de les figures de la neutralitat (de l'"hi ha"),

de l'estructura que es dedueix de la nostra teoria sobre la constitució de la temporalitat cronomètrica, es deriva una tercera possibilitat:

Temporalitat de la quotidianitat pròpia:

L'anticipar l'àmbit determinat del món desvetllat **en el record** de les figures de la neutralitat (de l'"hi ha").

Aquesta darrera expressió és la que correspon de manera més fidel a la constitució de la protocolendarietat. En aquesta expressió, el dir ara és un dir ara des de l'anticipació d'un àmbit determinat del món (al cel, la lluna plena que possibilitarà la nit que no és nit; a la terra, l'època més favorable al conreu dels camps; als boscos, l'estació en la qual surten els animals migratoris; etc, o sigui: la cura) que no es constitueix des de l'oblit de la condició de llançat nocturna o històrica, massa propera, sinó des del seu record i la seva proximitat.

Aquest record propi de la condició de llançat de la qual tots provenim (que és l'equivalent a l'haver estat (*Gewesenheit*) heideggerià) no pot constituir-se sense el futur propi sobre el qual es projecta; no pot constituir-se sense l'anticipació cap a la qual aquell record surt extàticament de si. El record de la condició de llançat de la qual tots provenim està dirigit cap al més propi poder ser del que Heidegger anomena l'ú i que, quan és temporalitzat des de la quotidianitat pròpia, s'anomena el nosaltres. El més propi poder ser del nosaltres és el de la constitució diària del nosaltres en l'horitzó dels ideals civilitzadors, constitució que s'albira com l'horitzó cap al qual roman tens l'haver estat de la condició de llançat del nosaltres propi. D'aquesta manera, les constant tensions entre l'originarietat de l'haver estat en la condició de llançat de la temporalitat pròpia i l'originarietat de la caiguda en l'un de la temporalitat impròpia (la dicotomia entre l'herència Kierkegaard-Dilthey en el pensament heideggerià) són superades en el mode autènticament originari que les concilia: en la temporalitat de la quotidianitat pròpia, la condició de llençat originària del *Dasein* és la condició de llençat de l'un (del nosaltres); és el mateix nosaltres el que està originàriament llençat. I és el mateix nosaltres el que es projecta, en el record actiu d'allò que ha estat, cap a un futur que no vol tornar a ser allò estat. En la temporalitat de la quotidianitat pròpia no hi ha tancament del cercle, no hi ha una projecció cap allò que sempre ja s'ha estat originàriament, sinó que hi ha superació d'un origen plenament recordat i en tot moment proper. Així, la temporalitat de la quotidianitat pròpia no és circular, no és clausurada, i funda d'aquesta manera, en la seva ruptura entre l'haver estat recordat i present, i la constitució del demà en l'horitzó dels ideals civilitzadors, l'horitzó mateix de la història. És aquesta característica de no clausura de la temporalitat de la quotidianitat pròpia la que evita en tot moment que pugui barrejar-se-la amb el flirteig polític de Heidegger en el seu pas a l'acció de 1933. El culte a la nit habitual en la mitologia nazi, i present en la carta a Elisabeth Blochmann de setembre de 1929, impliquen un retorn col·lectiu a l'origen precivilitzador; un retorn a les forces anteriors a la constitució del món; un odi col·lectiu a

la col·lectivitat; un desig de formació d'un conjunt d'individualitats pròpiament resoltes a la destrucció de la comunitat diürna i a una immersió multitudinària en la nit primordial. Res d'això està present en la temporalitat de la quotidianitat pròpia, que des del record propi del que ha estat, no vol tornar a estar-ho.

I com aquesta temporalitat de la quotidianitat pròpia és la que descriu de manera precisa l'estructura temporal subjacent a la constitució de la protocolendarietat, és aquesta el model de la temporalitat més originària. Aquesta relació entre la temporalitat de la quotidianitat pròpia i les dos altres temporalitats humanes passarà a ser descrita al següent paràgraf.

(27) Anàlisi de la temporalitat de la quotidianitat pròpia. Relació amb els altres dos models de temporalitat.

Tant la temporalitat pròpia de la resolució com la temporalitat impròpia de la caiguda són modificacions de la temporalitat de la quotidianitat pròpia. Pel que fa a la temporalitat impròpia de la caiguda, és el mode defectuós de la temporalitat de la quotidianitat pròpia, perquè el fonament d'aquella és l'oblit de l'haver estat llançat. La caiguda considera a la quotidianitat com l'origen i la fi del món, perquè viu d'esquenes a la condició de llançat originària de tots nosaltres. La temporalitat de la caiguda és problemàtica perquè, en l'oblit de l'origen, viu d'esquenes a la fragilitat de les constitucions de sentit. Solidifica, eternitza i naturalitza allò que és un pur fruit de la tasca humana d'habitar el món. La caiguda és incapaç, en el seu oblit, de reactivar el sentit que ha constituït la seva situació actual, i per això la caiguda és l'avantcambra de l'angoixa diürna. Ara es pot precisar amb més exactitud el contingut de la distinció que vam fer al paràgraf [4] entre una angoixa diürna i una angoixa nocturna. L'angoixa diürna és aquella angoixa

davant del fracàs en la reactivació de les constitucions de sentit configuradores de la quotidianitat. Per això, l'angoixa diurna és un fenomen especialment (tot i que potser no específicament) modern: l'evolució de la humanitat fa cada vegada més difícil reactivar el sentit d'algunes constitucions, el contra què de les quals cada vegada queda més llunyà. Però en aquesta angoixa es cau des d'una quotidianitat constituïda⁴⁴⁵. La diferència entre una angoixa a la qual es cau a partir d'una quotidianitat que no ha estat capaç de mostrar el seu sentit, i una angoixa originària prèvia a tot acte civilitzador humà, és la diferència entre l'angoixa diürna i l'angoixa nocturna. Un bon exemple del problema modern de l'angoixa diürna és el problema del cansament europeu tal i com Husserl mostra a la *Krisis*: correspon a la filosofia (i a la fenomenologia especialment) la tasca de reactivar les constitucions de sentit que han quedat amagades per les objectivitats científiques que han oblidat el seu fonament en el món de la vida (*Lebenswelt*). Sense aquesta reactivació del sentit de les objectivitats científiques a partir de la tematització del món de la vida, la concepció del món i de la vida va sent usurpada per aquelles objectivitats, de manera que allò derivat (l'objectivitat científica) acaba explicant el món del qual aquesta objectivitat no és més que un producte. Aquest fet (l'opacitat a la qual l'acumulació d'objectivitats científiques sotmet al món de la vida) genera una crisi d'intel·ligibilitat del sentit de l'existència humana⁴⁴⁶. Evidentment, en el cas de la filosofia de la *Krisis*, ens movem en l'àmbit temàtic de la controvèrsia entre interpretacions teòriques de conceptes diferents (subjecte, objecte, transcendència, món, etc.) en el marc de la problemàtica sobre la seva constitució originària o derivada. En el cas de la nostra investigació, ha volgut ser constituïda una investigació de la mateixa índole, però referida, no a l'objectivació de conceptes teòrics, sinó a aquella objectivació quotidiana i immediata sobre la qual es constitueixen els calendaris i els rellotges: hem dut a terme una meditació històrica sobre el sentit originari de la temporalitat cronomètrica. En la gènesi de la constitució de la temporalitat cronomètrica, des del mes

⁴⁴⁵ Utilitzem l'expressió *caure en l'angoixa* amb una intenció clarament polèmica amb Heidegger.

⁴⁴⁶ Per totes aquestes qüestions, veg. *Hua* VI, par. [1].

lunar a l'hora de Greenwich que utilitzem diàriament, hi ha moltes constitucions de sentit intermèdies, de manera que és difícil poder reactivar tot el gruix de sentit acumulat que hi ha darrera d'una proposició com *Ara són les quatre i haig de sortir, demà diumenge et truco*. Però en la descripció que hem dut a terme en la nostra investigació, hauria de poder-se fer manifest un sentit unitari de la mesura del temps, almenys des dels seus orígens fins a la constitució de l'hora de Greenwich. El sentit unitari que correspon a la mesura del temps, almenys fins a l'hora de Greenwich, és el de que mesurar el temps és mundanitzar l'ésser; és fer món la nostra primordial condició de llançat. La nostra investigació hauria de ser capaç de mostrar com, a aquest nivell, no és lícit establir diferències entre calendari i rellotge, entre tècnica antiga i tècnica moderna⁴⁴⁷. La divisió entre una tècnica antiga i una tècnica moderna, que seria paral·lela a la diferència ontològica entre l'essència del calendari i l'essència del rellotge, s'ha mostrat a la llum de les nostres interpretacions com incorrecta. El Heidegger de la qüestió de la tècnica historitzarà una diferència que en el fons és aprofundiment lineal i assoliment de projectes humans molt primordialment volguts. No hi ha fissura epocal entre una mesura antiga i una mesura moderna del temps; hi ha solució de problemes que genera nous problemes⁴⁴⁸. La fenomenologia constitutiva de la temporalitat cronomètrica es deixa interpretar en clau de continuïtat si és llegida com un element integrant d'una teoria de la racionalitat humana abans que com una sèrie de pensaments de història de la filosofia. Per això, la direcció antiteòrica de la filosofia heideggeriana de *SuZ* i dels *GdP* efectua una visió distorsionada d'aquesta continuïtat, confonent-la amb una homogeneïtat: és igual un rellotge atòmic que un rellotge solar. Aquella operació existencial formalitzant cegament fixada en l'anàlisi de la facticitat que porta a terme el Heidegger anterior als 30 (*SuZ*, *GdP*), directament dirigida contra una interpretació teòrica del temps,

⁴⁴⁷ Veg. la nostra discussió amb el Heidegger posterior als anys 30 al paràgraf [15].

⁴⁴⁸ Així, la constitució del rellotge compost solar-hidràulic soluciona el problema de la mesura del temps en els dies ennuvolats, però no soluciona el problema de la desigualtat de les hores entre l'estiu i l'hivern; la constitució del cronòmetre exacte soluciona el problema de la longitud, però no soluciona el problema de la fixació horària entre localitats terrestres allunyades; etc.

comet l'excés diametralment oposat a l'excés que cometrà el Heidegger de la qüestió de la tècnica: Heidegger no historia quan ho ha de fer (i sobre l'eix que ho ha de fer), i historia quan no ho ha de fer. La formalització existencial de *SnZ* o dels *GdP*, que iguala un rellotge atòmic a un rellotge solar, és una formalització antiteòricament dirigida que, al no comprendre el sentit originari de la mesura del temps (la protocolendarietat), evita en tot moment la comprensió del sentit ontològic de les modificacions que el seu desenvolupament va introduint. Així, fenòmens com la connexió entre rellotge solar i calendarietat, o la connexió entre rellotge hidràulic i solar, o la constitució del rellotge mecànic o del cronòmetre exacte, i sobretot, la connexió entre tots aquests fenòmens i el món circumdant en el qual es constitueixen, són ignorats en la igualació de tots aquests fenòmens que la formalització existencial ha de sacrificar per les seves anàlisis. Per altra banda, l'orientació *destinal* i *epocal* del pensament del Heidegger de la qüestió de la tècnica, el porta a l'altre extrem: l'essència, pensada com a donació destinal de l'ésser, constituiria la cronometria antiga (el calendari) des del portar davant (*Hervorbringen*) en l'ocasió (*Veranlassen*), mentre que la cronometria moderna (rellotge mecànic) essenciarà en el posar a lloc (*Stellen*) en la provocació (*Herausfordern*). La crítica a aquesta concepció de la qüestió de la tècnica heideggeriana ja va ser contestada a les anàlisis del paràgraf [15], on assenyalàvem que aquest esquema de pensament fracassa en el moment de trobar el seu ancoratge ontològic en l'anàlisi particular històrica dels ens que classifica com tècnica moderna i tècnica antiga. La nostra meditació històrica sobre la temporalitat cronomètrica evita ambdós extrems, perquè tenint clar la unitat a partir de la qual cal exposar la constitució de la temporalitat cronomètrica (la mundanització de l'ésser), és capaç en tot moment de distingir els moments ontològicament significatius i modificats d'aquest desplegament en l'obtenció dels seus èxits i dels seus fracassos.

Per altra banda, pel que fa a l'angoixa nocturna, aquesta és el trasfons arcaic a partir del qual s'ha format la civilització. El caràcter d'aquesta angoixa és, evidentment, un

caràcter la descripció plena del qual queda més enllà de l'àmbit de l'anàlisi filosòfica o científica; que queda, probablement, més enllà del pensament. Descriure aquesta angoixa seria com descriure fenomenològicament l'animalitat humana anterior a la consciència reflexiva. Però es pot accedir a ella indirectament mitjançant la descripció fenomenològica d'alguns fenòmens en els quals queda encara la remor de la seva rotunditat. L'experiència fenomenològica de la Nit, a la qual els nens tenen un accés molt habitual, i els adults ocasionalment i amb molta dificultat, n'és un exemple⁴⁴⁹. Potser hom es creurà legitimat a pensar que la interpretació de l'experiència fenomenològica de la nit (que és, en el fons, el fonament de tota la nostra investigació, com a accés fenomenològic a la primordialitat de la constitució del temps cronomètric) és un fonament molt insegur sobre el qual cal aixecar una investigació en la qual hi entren moltes i molt complexes connexions. Però l'experiència de la nit és dels pocs índexs fenomenològics a partir dels quals pensar quan el que s'està intentant és pensar sense establir la quotidianitat com el principi absolut de les investigacions fenomenològiques. A aquest desplegament de la fenomenologia disposat a reconèixer un gruix històric en la descripció i interpretació de la quotidianitat, gruix històric reconegut malgrat que no sempre es pot descriure com un caràcter fenomènic de la pròpia quotidianitat descrita, l'anomenem meditació històrica⁴⁵⁰. La descripció de la vivència d'aquest reconeixement del gruix històric constituent de la meua facticitat seria, però, objecte de tota una altra investigació.

Pel que fa a la relació entre la temporalitat pròpia de la resolució i la temporalitat de la quotidianitat pròpia, podem assegurar que l'única manera de conciliar el caràcter originari de la caiguda en l'un i el caràcter originari de la resolució pròpia consisteix en derivar-les ambdues de la temporalitat del nosaltres propi. La temporalitat pròpia de la resolució, fins que troba el seu fonament en la individuació (*Vereinzelung*), ha de ser considerada com un

⁴⁴⁹ No seria l'únic. La violència absolutament mancada d'explicació contextual, etc., podrien ser uns altres índexs d'això que vol ser assenyalat.

⁴⁵⁰ El caràcter metodològic de la meditació històrica com a darrer desplegament de la fenomenologia husserliana ha estat explicat al paràgraf [2].

derivat necessari (no accidental o casual) de la temporalitat quotidiana pròpia. En el meu ésser llançat originari, mai estic sol. L'èsser llançat originari és un estar llançat amb altres; és un estar llançat que sempre té altres al voltant. El fet de que Heidegger consideri la individuació com la condició de possibilitat del ser propi amb els altres⁴⁵¹ és fruit de que ell no ha pensat aquesta condició de l'èsser llançat: el fet de que els altres es puguin convertir, en la disposició afectiva de l'èsser llançat, en part del panorama anihilador; el fet de que els altres es dissolguin en la neutralitat, és posterior a un haver estat llançat meu amb els altres anterior i més originari en el qual aquests altres no eren neutralitzats, sinó que es constituïen com un nosaltres llançat. La descripció fenomenològicohistòrica de la gènesi d'aquesta individuació que permet la dissolució dels altres en l'èsser llançat és una qüestió complexa que queda sens dubte més enllà de l'àmbit de les nostres investigacions actuals.

⁴⁵¹ GA 24, pàg. 408.

CONCLUSIONS

A partir de totes les nostres investigacions anteriors, podem extreure les següents conclusions:

- (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 calendari. L'obtenció del concepte natural de rellotge o

calendari requereix necessàriament del reconeixement d'aquest gruix en el llenguatge, i a partir d'ell dirigir la mirada cap a l'anàlisi del món circumdant⁴⁵².

- (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) A partir d'aquesta 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).
- (f) 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 altra banda, és criticat en la seva impropietat i com índex de la temporalitat de la caiguda.
- (g) Aquesta ambigüetat s'extén a multitud d'àmbits: el caràcter públic del temps, l'un, 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.
- (h) L'única possibilitat de superar aquesta contradicció constitutiva de totes les anàlisis heideggerianes consisteix en exposar la possibilitat d'una temporalitat més genuïna que abasti els elements de les dues i que sigui originària sobre aquestes. Nosaltres anomenem a aquest model temporalitat de la quotidianitat pròpia. La temporalitat de

⁴⁵² Per això, tota la nostra investigació comença donant les definicions fenomenològiques de rellotge i calendari.

la quotidianitat pròpia mostra una gran simetria formal amb la descripció fenomenologicoconstitutiva de la protocolendarietat lunar.

- (i) 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.
- (j) La temporalitat de la quotidianitat pròpia coincideix amb la temporalitat pròpia heideggeriana en reconèixer un origen humà en la condició de llançat, però difereix en que aquesta condició de llançat sigui quelcom solitari. Difereix també en què 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.
- (k) 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.

APÈNDIX 1: Nombres i cicles. Excursus sobre problemes epistemològics en la relació entre horitzontalitat temporal i horitzontalitat aritmètica

En els estudis actuals sobre el problema de la constitució del calendari entre el cicle de referència i el cicle imprecís, s'acostuma a recórrer a una disciplina, l'antropologia dels nombres (a vegades, etnologia dels nombres) segons la qual l'estudi del calendari s'ha d'emmarcar com un cas particular de l'aplicació de les matemàtiques a la realitat. L'objectiu d'aquesta antropologia dels nombres consistiria en mostrar "perquè els sistemes numerals es troben perfectament integrats en les cultures en les quals es troben inserits"⁴⁵³. Òbviament, com el calendari pot ser considerat com un sistema numeral, l'estudi del calendari és classificat des d'aquesta perspectiva com una part del tot més ampli que és el comptar en general de qualsevol cultura. Aquesta aproximació indirecta al calendari des de l'aritmètica fa del temps un cas d'aplicabilitat més de la facultat de comptar, com ara podrien ser els diners, la música, el joc, etc⁴⁵⁴. Independentment ara de considerar l'adequació o no d'aquesta perspectiva, donant per fet que l'aritmètica fos prèvia a la constitució calendària, l'únic que caldria analitzar seria com es fa efectiva la seva aplicació, ateses les particularitats de l'objecte temps respecte a altres objectes. L'aplicabilitat de la facultat de comptar general a l'objecte del temps presentaria una sèrie de problemes epistemològics específics que s'haurien d'investigar per separat.

El primer problema a l'hora de comptar el temps és el de com trobar un ordre en sèries que es suposen cícliques i absents d'origen determinat. Crump es basa, per sostenir

⁴⁵³ T. Crump, *The Anthropology of numbers*, Cambridge Univ. Press, 1990. Hi ha trad. castellana, *La antropología de los números*, a AU, 1993. Crump, 1.993, pàg. 12.

⁴⁵⁴ L'esquema de l'obra de Crump s'ajusta exactament a aquest model d'aproximació a la problemàtica: des d'una ontologia del nombre general es passa a l'anàlisi dels casos concrets en els quals es descriu la seva aplicabilitat. Veg. Crump, 1993.

aquest problema, en dos elements: (a) l'anterioritat que, des del punt de vista de la lingüística, presenten els nombres ordinals respecte als nombres naturals i cardinals; i (b) considerar el cicle a comptar com un cicle completament aïllat de la resta del món natural. Cal tenir en compte en que els punts (a) i (b) són condició de possibilitat del plantejament d'aquest problema com a tal. D'aquests dos factors, ens sembla més important el segon que el primer, perquè és la perspectiva d'aquella que condiciona la d'aquest. Però fixem-nos de moment en el primer factor. Aquest dona per fet la primordialitat genètica dels nombres ordinals en base a l'estudi de les estructures lingüístiques de les llengües arcaïques⁴⁵⁵. Però cal observar que l'autonomia i separació de sistemes lingüístics diferents per els ordinals i els cardinals es pot fer servir tant per argumentar a favor d'una constitució més tardana dels cardinals fruit d'una gènesi a partir dels ordinals com a favor de la seva independència. En el cas de que la lingüística fos la instància des de la qual s'hagués de determinar l'anterioritat genètica dels ordinals⁴⁵⁶, l'argumentació de Crump seria semblant a aquesta: si la primera utilització dels nombres es basa en l'ordinalitat, i els sistemes ordinals requereixen d'un punt en la sèrie d'esdeveniments com el seu origen coordinat⁴⁵⁷, ¿què

⁴⁵⁵ Els arguments no són, a aquest respecte, concloents. Crump, partidari de l'anterioritat dels ordinals, escriu sobre això: "El número cardinal posee poco significado a menos que pueda ser usado operacionalmente, es decir, en algún proceso que lo combine o lo relacione con otros números cardinales. Este uso es esencialmente sintáctico, mientras que el uso de los ordinales es semántico o paradigmático. En otras palabras, los números cardinales pertenecen a un sistema lógico independiente y el problema lingüístico es relacionar el producto de este sistema con las exigencias de otros sistemas cognitivos. La ausencia de una conexión esencial entre los dos explica no sólo el status gramatical ambiguo de los números cardinales, sino también la existencia de categorías especiales de palabras necesarias para encajarlos en la sintaxis de las lenguas". Crump, 1993, pàg. 76. Crump reconeix que el treball de Lancy a Papua-Nova Guinea podria contradir la seva concepció. Veg. Lancy, *Cross-cultural Studies in Cognition and Mathematics*, Nova York, Academic Press, 1983.

⁴⁵⁶ La fenomenologia s'ha resistit sempre a qualsevol intent de derivació dels nombres cardinals a partir dels ordinals; el més ferm en això és potser A. Reinach: "On són els ordinals? Podem buscar tant com volguem: no els trobarem. Hi ha les quantitats i les designacions de la quantitat, i hi ha, a més, designacions ordinals que, amb l'ajuda dels nombres cardinals, poden determinar el lloc dels elements en un conjunt ordenat. Però no hi ha nombres ordinals... S'ha anat massa lluny intentant derivar el nombre cardinal de l'ordinal, és a dir, derivant la quantitat d'un mode de designació que, per altra banda, té la quantitat com a pressupòsit". A. Reinach, *Introducción a la fenomenología*, pàg. 46. Tanmateix, els arguments de Frege contra l'intent de derivació del nombre a partir de la percepció entre els paràgrafs [29]-[45] de *Die Grundlagen der Arithmetik* continuen gaudint de bona salut.

⁴⁵⁷ Crump especifica sobre el concepte d'origen coordinat: "El uso de la palabra "coordinada" se refiere a la idea matemática de un eje con un punto fijo a partir del cual se miden las coordenadas numéricas según una escala determinada. En el calendario occidental el origen es, pues, el punto que separa los años anteriores y los posteriores a Cristo". Crump, 1.993, pàg. 142.

podem fer per escollir aquest origen del sistema ordinal entre successions naturals com les del dia i la nit? Efectivament, si hem de comptar successions dia-nit dintre d'uns sistemes numèrics ordinals, ens trobem amb la necessitat d'ubicar l'anterioritat-posterioritat d'un respecte a l'altre a partir d'un moment determinat. ¿Què cal fer per fixar aquest moment? L'arbitrarietat de la decisió depèn, segons Crump, del context de cada cultura local. És, doncs, habitual resoldre aquest plantejament proposant un desplaçament de l'origen dels calendaris dels fenòmens naturals a les estructures socials o religioses, com la setmana, que és l'única mesura del calendari de la qual representa que no té el seu origen en una manifestació natural⁴⁵⁸. Això es basa en l'arbitrarietat de la fixació d'aquest punt coordinat, arbitrarietat que sembla ajustar-se més adequadament a estructures locals que a fenòmens naturals. De fet, des d'aquesta perspectiva, la funció de la setmana, a més de les seves connotacions religioses, no seria una altra que la d'introduir una ordinalitat en les funcions i tasques socials⁴⁵⁹. L'estructura de la setmana és la d'una base ordinal cíclica. En el seu ordre, sembla intuïtivament clar que el dimarts va abans del dimecres i després del dilluns (tot i que, tanmateix, el dimarts va abans del proper dilluns. Sense uns límits que tanquin els cicles, no pot generar-se una ordinalitat comptable). Abans d'avaluar la possibilitat d'aquesta solució, cal advertir que les nostres anàlisis prèvies sobre la protocalendarietat

⁴⁵⁸ Malgrat que algunes teories proposin la seva deducció a partir dels quarts del cicle lunar; veg. S. Ackermann, *Principios y usos de los calendarios*, a K. Lippincot (Ed.), 2000.

⁴⁵⁹ La unilateralitat del punt de vista epistemològic que adopta Crump fa que aquest autor ni tan sols consideri el suport de l'origen coordinat en una base mitològica. De fet, com assenyala Attali (2001), tots els mites de l'origen s'associen a pràcticament totes les cultures amb l'estructura inicial dels calendaris i amb la fixació de les festes. Hi ha, doncs, una trasposició de l'estructura narrativa dels mites de l'origen als fenòmens naturals que fixa mitològicament un origen coordinat. De fet, l'exemple que Crump posa d'origen coordinat segueix (malgrat les diferències) la mateixa estructura: el relat narratiu de la vida de Crist fixa els punts de referència del calendari anual cristià (veg. Attali, 2001, pàg. 35 i ss.). Tanmateix, a la *Teogonia* d'Hesíode es fixa l'anterioritat genètica de la nit sobre el dia: en la primera línia genealògica (*Teog.*, [115-125], obscuritat i nit, amb la mediació d'Eros com a poder de l'amor creador, generen les forces positives del dia i la claredat celeste (èter). En una segona línia genealògica (*Teog.*, [211-240], sense la mediació d'Eros, la nit engendra tota la negativitat: somni, nemesi, vellesa, pena, etc. Fränkel interpreta el creuament d'ordres genealògics diversos com les generacions respectives a partir de la dualitat de significacions de la nit: com a mare de les Hespèrides, la nit és un fenomen físic; com a mare de misèria, engany, etc, és el principi metafísic de la negativitat (veg. Fränkel, 1993, pàg. 110). L'evident és que l'encreuament de les genealogies situa mitològicament la nit com anterior al dia, i funda així la possibilitat d'origen coordinat en les manifestacions naturals. Però tota aquesta sèrie d'exemples de possibilitat mitològica d'origen coordinat són fins i tot innecessaris des de l'explicació que nosaltres hem donat en les anàlisis sobre la protocalendarietat respecte a l'estatut ontològic del cicle de l'oscil·lació claror-fosc, etc.

semblen oferir la possibilitat de que el problema plantejat es presenti com un fals problema: en el cas del model perceptiu lunar tal i com l'hem analitzat anteriorment, és la figuració, i el seu desplegament narratiu com a cicle naixement-mort, el que possibilita l'ordinalitat en l'orientació, i no l'ordinalitat com a operació efectuada sobre una sèrie de percepcions arbitràries i desfigurades la que possibilita la figuració de la percepció lunar com un desplegament narratiu. L'ordinalitat no és atorgada a la sèrie de percepcions lunars a partir d'una sèrie d'operacions psicològiques, sinó que el ritme temporal de la interrupció del dia, combinada amb la variació figural, componen una ordinalitat trobada en la dramàtica naixement-mort lunar. Cal, sobre això, fer una distinció clara entre una ordinalitat figural temporal i una ordinalitat física espacial: no és el mateix un ordre que s'ha d'imposar a uns objectes espacials que no guarden relació figural entre ells (o l'ordre d'una sèrie de tasques arbitràries a efectuar en una sèrie de dies) que l'ordre derivat d'un procés progressiu de canvi en una figura donada, ordre que té, a la seva vegada, una significació ontològica. Des de la perspectiva de Crump, la constitució de l'ordinalitat pot ser un problema respecte al cicle de l'oscil·lació entre el dia i la nit, perquè la pensa des d'el segon tipus d'ordinalitat, com una activitat que s'ha de construir. Evidentment, els elements de l'oscil·lació claror-foscor no són figuratius. Però és també evident que aquests elements tenen una significació ontològica (completament obviada per aquests plantejaments unilateralment cognitivistes) que condiciona completament l'heure-se-les humà amb aquests. En el seu moment originari, l'home no es situa respecte l'oscil·lació entre la claror i la foscor com respecte a un fet asèptic, tot plantejant-se què es podria fer amb això, o quina seria la propera cosa que es podria comptar a partir del fet asèptic de que hi ha dia i nit. El cicle de l'oscil·lació dia-nit és, precisament per la seva excessiva proximitat, per la seva immediatesa curta, el més inhabilitat per tal de tenir respecte a ell un heure-se-les relaxat: és la seva excessiva proximitat al món (a la seva pròpia constitució) el que l'inhabilita per utilitzar-lo, de manera no problemàtica, com un ésser a la mà (*Zuhanden*). Recordem que la significació ontològica

d'aquell cicle tenia a veure amb l'ésser mateix del món en el seu estar entre la seva constitució i l'amundانيتat de l'"hi ha"; i que en aquesta situació, el desplegament figural de la lluna com cicle figuratiu naixement-mort havia permés una mundanització definitiva de l'oscil·lació en permetre precisament un haver-se-les respecte a aquesta oscil·lació. Evidentment, si fem abstracció de tot això; si oblidem tot el dit sobre la constitució zigzaguejant de la calendarietat entre el cicle mitjà-curt-llarg, si pensem en el calendari com un sistema numeral que es constitueix des dels cicles més immediats (claror-foscor) escalonadament fins als més llargs (any), la problemàtica de la relació entre l'aritmètica, els cicles de referència i els cicles imprecisos pot prendre la forma d'exercicis de psicologia cognitiva en els quals ens interroguem sobre com construir un calendari avui en dia sense calculadores. Però òbviament no és aquest el sentit de les nostres investigacions fenomenològiques sobre la temporalitat calendària. És precisament l'entremig que li falta a la meditació sobre el calendari entre l'enfocament unilateralment cognitivista de l'antropologia dels nombres i l'enfocament unilateralment religiós que li atorga la teoria de l'etern retorn com a substrat temporal d'una pretesa ontologia arcaica el que vol ser proclamat en les nostres investigacions fenomenològiques.

Que el cicle de l'oscil·lació claror-foscor pugui ser emprat com a cicle de referència en la seva aritmetització no és quelcom que es doni com un fet primer i absolut, fruit de l'activitat de comptar successions dia-nit des del no-res. Per tant, l'ordinalitat primordial en l'orientació calendària és prèvia al problema de trobar una ordinalitat entre els elements de la successió dia-nit.

El segon factor en la constitució del problema, el que fa referència a la consideració del cicle a comptar com un cicle completament aïllat de la resta del món natural, simplement va en contra de la definició fenomenològica de calendari tal i com ha estat proposada al paràgraf anterior. Havíem definit el calendari com la superposició d'estructures cícliques de repetició de periodicitat desigual que permet una orientació

horizontal en el temps. Aquesta definició no era arbitrària o capritxosa; sorgia com la determinació essencial del principi de multiplicitat possibilitada per l'anàlisi de la protocolendarietat. Segons aquesta definició fenomenològica, no correspon a la definició de calendari un sistema numeral que simplement estableix una relació de recompte entre un cicle aïllat i la sèrie dels nombres naturals. En tot cas, el model d'un cicle aïllat posat en relació amb la sèrie dels nombres naturals, per tal de ser comptat per si mateix, correspon originàriament a la temporalitat cronomètrica, no a la temporalitat calendària. La constitució d'aquell model tindrà a veure amb la troballa d'un concepte natural de rellotge, o de la constitució de la protognomònica. Però això serà objecte d'estudi en la segona part de la nostra investigació. El càlcul d'un cicle independentment de la seva relació amb altre cicle, simplement, no forma part de la definició fenomenològica de calendari, i no ha de ser estudiat com a tal en el marc de la temporalitat calendària.

I no obstant això, en el marc constructivista de Crump, és la impossibilitat de trobar una ordinalitat en el càlcul d'un cicle considerat independentment el que és esgrimit com un argument per trobar la base de l'ordinalitat recercada en l'estructura ordinal cíclica i antinatural de la setmana⁴⁶⁰. De fet, el que s'amaga sovint darrera d'aquest desplaçament dels fenòmens naturals a les estructures socials és un intent de desvincular del calendari la idea de mesura, i fer de l'associació entre calendari i mesura un atribut específic dels calendaris occidentals. En aquest desplaçament, molts antropòlegs (Crump inclòs) es basen en l'estudi, ja clàssic, de Geertz sobre el calendari balinès de permutació, en el qual el sentit

⁴⁶⁰ És aquest aïllament del cicle a mesurar el que representa que Crump acabi plantejant l'al·lucinant problema de l'absència de teleologia en el recompte: "Aún cuando fuera posible establecer un origen, ¿porqué habríamos de querer contar los días indefinidamente desde este punto de partida?" (Crump, 1993, pàg. 147). Òbviament, aquesta pregunta només és possible en base a pensar l'observació dels cicles com a independents i aïllats els uns respecte als altres de sortida, de manera que la mesura del temps es basi en la superposició unilateral entre la sèrie dels nombres naturals i el cicle aïllat en concret. ¿Per què, un cop posem la tècnica de comptar la successió dia-nit, hem de comptar? És obvi que l'objecte temp" no té l'interès del seu recompte en si mateix. Aquesta perspectiva, que ha esqueixat una successió determinada, no troba el motiu o el *telos* del compte, ja que aquest, considerat individualment, no pot pas sostenir-se en l'eteri.

d'aquest desplaçament és pronunciat explícitament⁴⁶¹. Geertz creu poder distingir clarament els calendaris occidentals, basats en la mesura com a sistema de comptar i totalitzar, per una banda, dels sistemes taxonòmics com a sistemes per descriure i caracteritzar el temps que és, per l'altra⁴⁶². Aquesta distinció es basa en la descripció que ell du a terme del calendari de permutació balinès, segons la seva interpretació. Aquesta descripció ha de ser aquí resumida si volem entendre què és el que s'està jugant en aquesta interpretació.

El calendari balinès es basa en deu cicles diferents de noms de dies, tots ells d'estructura anàloga a la de la nostra setmana, és a dir, amb estructura de base ordinal cíclica. Aquests cicles contenen diverses extensions. El més extens conté deu noms de dia, que se segueixen uns a altres en un ordre fix. Una vegada completat el cicle reapareix el primer nom de dia i aleshores el cicle comença de nou. Podem trobar, com el cicle de deu noms de dia, cicles de nou, vuit, set, sis, cinc, quatre, tres, dos, i fins i tot de un, que representa una concepció del temps contemporeïtzada. Dels deu cicles, només tenen significació cultural important els cicles de cinc, sis i set noms de dia. El cicle de tres noms de dia és emprat per la setmana de mercat, i per alguns rituals religiosos. Per entendre el model analògicament, és com si tinguéssim, en comptes d'una setmana, deu setmanes cadascuna de les quals tingués a la seva vegada d'un a deu noms de dia. Segons aquesta estructura permutativa, cada dia té deu noms, la combinació dels quals marca la fixació d'un temps⁴⁶³. És important remarcar que només alguns d'aquests cicles tenen una importància rellevant, fet que fa que habitualment s'operi amb tres noms de dies; per exemple, el dia *Boda-Ariang-Kilon*, en el qual se celebra la festa més important de Bali, el

⁴⁶¹ C. Geertz, *The interpretation of cultures*, 1973. Hi ha trad. castellana; *La interpretación de las culturas*, 2000, Gedisa.

⁴⁶² Geertz, 2000, pàg. 323.

⁴⁶³ Un model semblant, tot i que combinat amb un càlcul lunar i amb el sistema de solsticis i equinoccis, es dona en el calendari taoista (veg. Schipper, 2003, pàg. 42 i ss.). Tampoc el model permutatiu balinès és un model semàntic pur; conviu amb un calendari lunisolar incorporat des de fa molt de temps.

*Galungan*⁴⁶⁴. Malgrat tot, no es interessaven ara els detalls tècnics dels cicles i els supercicles que es munten al voltant d'aquesta concepció de la temporalitat calendaria (tot plegat, el sistema genera unes taules força complicades), sinó la interpretació que Geertz extreu de l'exemple balinès. Geertz creu poder afirmar, en base al model permutatiu de Bali, una desvinculació de la funció de la mesura o cronomètrica (calendaris occidentals) de la funció de classificació del temps o taxonòmica (balinesos). El calendari balinès diu:

“no se usa (y sólo podría usárselo con bastante torpeza y con el agregado de algunos elementos auxiliares) para medir el transcurso del tiempo, la cantidad de tiempo que ha pasado desde que ocurrió algún acontecimiento o la cantidad de tiempo que todavía falta para completar algún proyecto: se lo usa para distinguir y clasificar partículas separadas e independientes de tiempo: los días. Los ciclos y los superciclos son interminables, no están anclados en nada, son incontables y, como su orden interno no tiene ninguna significación, carecen de clímax. No acumulan, no construyen ni son consumidos. No nos dicen qué hora es, sino nos dicen qué clase de momento es”⁴⁶⁵.

Contra aquesta interpretació tan literària que Geertz fa del model permutatiu balinès⁴⁶⁶, caldria recordar que un temps només pot classificar-se significativament respecte al temps que no s'està donant, i per oposició a aquest. La classificació d'un temps com a tal no és mai una operació que s'efectui independentment dels altres temps que no s'estan donant, sinó que la classificació només és possible en virtut d'un eix horitzontal prèviament constituït sobre el qual la classificació pot ser la que és. Només pot ser dia de mercat si tinc un sistema que al mateix temps em assenyala que no és dia de festa, etc. Evidentment, no

⁴⁶⁴ *Ibid.*, pàg. 325.

⁴⁶⁵ *Ibid.*

⁴⁶⁶ En el cas del fragment escollit, el bon gust literari de Geertz es barreja amb vel·leïtats deconstructivistes: és evident que ni els cicles ni els supercicles són interminables, que estan ancorats en els límits que tanquen la sèrie ordinal determinada (el primer i últim dia de cada cicle, tancament que tanca a la seva vegada el conjunt finit de possibilitats en les seves combinacions); que són comptables, malgrat que ningú s'encarregui de comptar-los atesa l'esterilitat d'un compte d'aquest tipus. El subratllat que Geertz vol posar en el caràcter taxonòmic del model permutatiu per oposició al caràcter cronomètric dels calendaris occidentals el porta a dir aquestes frases, amb una força literària estimable, però falses.

és el mateix que el sistema que m'indica que és Dia de Mercat es basi en el càlcul de quan falta per tal de que sigui dia de festa, però aquest fet no implica en cap moment cap abolició de l'horitzontalitat, que era el fet significatiu profund de l'essència de la protocolendarietat. Geertz pretén fusionar el guany de l'horitzontalitat temporal a l'aritmètzació dels cicles, tot afirmant a aquesta com absent del model permutatiu. Però aquí Geertz fusiona moltes coses i les aïlla d'un temps idíl·licament contemporaneïtzat⁴⁶⁷. El cert és que, si dividim els elements de la temporalitat calendària d'altra manera de la que ho fa Geertz, el model permutatiu del calendari taxonòmic s'ajusta prou bé a la definició fenomenològica de calendari tal i com l'hem proposat anteriorment: "un calendari és la superposició d'estructures cícliques de repetició de periodicitat desigual que permet una orientació horitzontal en el temps". Si analitzem la primera part de la definició, és evident que la taxonomia del temps que és correspon a la superposició dels noms de dies de diversos cicles diferents en l'acte de nombrar un dia concret, fet amb el qual tenim ja una superposició de les estructures; una superposició no aritmètica, no realitzada sobre la línia de la sèrie dels nombres naturals (o sobre la línia de les osques d'un os), sinó sobre la combinació de noms efectuada per anomenar un temps. La definició no diu en cap moment que els cicles hagin de basar-se en fenòmens naturals o en cicles artificials com la setmana; no es delimita a un àmbit cosmològic o a un àmbit social. La definició no fa distincions entre una superposició aritmètica, com la dels calendaris cronomètrics, i una superposició semàntica, com la del calendari taxonòmic. El que importa és que de la superposició, sigui aritmètica o semàntica, es segueixi una orientació horitzontal en el temps, i per tant una mesura. Si s'entén que la nostra segona definició provisional no vincula expressament horitzontalitat temporal amb aritmètica, no és ara difícil veure que la taxonomia del temps que és és d'alguna manera també un tipus d'orientació horitzontal. Per entendre la taxonomia del temps com un model d'orientació horitzontal, no cal una

⁴⁶⁷ Per una crítica a l'anàlisi de Geertz, veg. Gell, 1.996, pàg. 69 ss.; Rappaport, 2.001, pàg. 262 i ss.

altra cosa que pensar en la seva absència: la taxonomia del temps que es segueix del model permutatiu permet lligar l'acció humana a un ordre en el qual aquesta es sap habitant el món com un lloc conegut. Això implica, d'alguna manera, que els dies continuaran sent habitables en el sentit del lligam entre l'acció humana i la taxonomia del temps; i aquest sentit d'una habitabilitat que s'extén, en les classificacions, des de la classificació del present, és condició de possibilitat de l'habitabilitat present classificada. El calendari taxonòmic ha d'oferir una orientació horitzontal el suficientment estable com per saber que no hi haurà un dia sense classificar, i això ho garanteix un sistema cíclic ordinal que, malgrat el que pugui semblar, és tancat i estable. Altre model possible d'orientació horitzontal és el de l'aritmètzació dels cicles. Però cal pensar ambdós models com a gèneres de l'espècie horitzontalitat temporal, i de la definició fenomenològica de calendari, i no cometre l'error de fusionar horitzontalitat temporal amb aritmètzació com certa espècie de temporalitat calendària que possibilita l'horitzontalitat temporal, oposada a altra espècie de temporalitat calendària simplement no horitzontal, taxonòmica, vertical, idealitzada i idíl·lica, definida en termes negatius contra la mesura⁴⁶⁸. De fet, el model permutatiu, ben pensat, té poc d'idíl·lic: segons les combinacions de noms de dies, hom pot classificar el temps en dies bons per construir una casa, emprendre un negoci, canviar de domicili, fer un viatge, recollir una collita, afilar els esperons d'un gall, donar una representació de titelles, començar una guerra o signar una pau. Els homes nascuts en alguns dies determinats seran propensos al suïcidí, o es faran lladres, seran rics o pobres, cauran malalts o tindran bona salut. Hi ha combinacions de noms de dies propícies als casaments i als divorcis, a posar-se malalt i a guarir-se⁴⁶⁹. Evidentment, si hem de fer justícia, la classificació dels dies en bons i nefastos és originària de pràcticament la totalitat de calendaris; també en aquells basats en

⁴⁶⁸ Geertz afirma que la seva concepció del calendari taxonòmic balinès és indestruïble de l'anàlisi del concepte despersonalitzador de persona de la cultura balinesa. En aquest cas, la crítica al calendari balinès tal i com l'entén Geertz seria també una crítica a aquella concepció despersonalitzadora tal i com l'entén Geertz; crítica que no s'ha d'efectuar, evidentment, en aquest lloc. Tanmateix, cal recordar l'importància que té que els balinesos comparteixin el seu model permutatiu de calendari amb un calendari lunisolar incorporat fa molt de temps.

⁴⁶⁹ Geertz, 2000, pàg. 327.

l'observació dels fenòmens naturals i basats en l'aritmètzació dels cicles. Però potser en aquests, la vinculació entre orientació horitzontal i moviment dels astres sigui un germen constant pel qüestionament d'aquestes divisions, atesa precisament la dificultat per efectuar una superposició fixa entre la irregularitat dels cicles que constitueixen l'horitzontalitat⁴⁷⁰. El calendari grec té un Hesíode, efectivament, però la seva estructura possibilita també un Heràclit⁴⁷¹. La dificultat en la fixació dels cicles astronòmics és, en els calendaris basats en aquest model, un motor constant de crítica des del vessant més taxonòmic del calendari. Un model permutatiu, en contraposició, no permet el qüestionament de l'orientació, atès el caràcter artificial i purament semàntic de les fixacions originàries dels cicles i de les seves atribucions de significat. Model taxonòmic i model aritmètic són ambdós gèneres de l'horitzontalitat temporal i de la definició fenomenològica de calendari. Però seria una discussió massa complexa ara, i allunyada de la nostra temàtica en aquesta investigació, intentar dilucidar quin model s'ajusta millor a l'essència de l'horitzontalitat temporal humana.

En tot cas, el que aquí vol ser apuntat és la convergència, més que no pas la divergència, entre ambdós models de temporalitat calendària, ja que ambdós correspondrien, de moment, a la definició fenomenològica de calendari: un calendari és la superposició d'estructures cícliques de repetició de periodicitat desigual que permet una orientació horitzontal en el temps. L'aritmètica s'incorpora a (no es deriva de) aquesta definició fenomenològica com una possibilitat molt potent d'ampliació d'aquest sentit de

⁴⁷⁰ Això ens permet matisar l'afirmació de Rappaport: "Los movimientos del sol, la luna o las estrellas se encuentran completamente más allá de toda manipulación. Utilizar sus movimientos en la construcción del tiempo es hacer del tiempo algo absoluto, rígido, inexorable y cierto, cuando de otra manera no sería así" (Rappaport, 2.001, pàg. 266). Evidentment, la no fixació no és important al model taxonòmic, perquè no pertany a ell la idea d'exactitud, més vinculada als calendaris celestes. Però cal dir que si precisament la idea d'exactitud es vincula als calendaris celestes és per tot el contrari del que afirma Rappaport: perquè en ells les regularitats no estan donades amb seguretat, perquè no recerquem regularitats semàntiques sinó cronomètriques, i la història de la cosmologia no és altra història que la de la lluita per fixar regularitats constantment qüestionades pels fets extraordinaris (l'asimetria entre any solar i lunar; la interpretació terrorífica dels eclipsis, etc).

⁴⁷¹ Veg. la classificació hesiòdica dels dies en bons i nefasts a *Treballs i Dies*, 765-828; tanmateix els fragments d'Heràclit, [57] i [106] de l'edició Diels-Kranz. Per ampliar aquest aspecte, veg. paràgraf [15] de la nostra investigació.

l'horitzontalitat; però la superposició d'estructures cícliques de periodicitat desigual és viscuda prèviament a l'aritmètzació d'un cicle de referència qualsevol determinat, també en els casos dels calendaris occidentals (veg. anàlisi de la protocolendarietat). Que l'aritmètzació sigui una eina potent d'extensió de l'horitzontalitat no la separa de la significació primordial de la temporalitat calendària, manifestada en la protocolendarietat: la constitució horitzontal del mig presenta la possibilitat de relativitzar (tant per allò positiu com per allò negatiu) la força constitutiva-anihilant del curt.

BIBLIOGRAFIA

- (1) ARNHEIM, Rudolf: *Art and visual perception. A psychology of creative eye*, Univ. of California Pres, 1.974 (trad. castellana a Alianza Manuales, 1.999)
 - *The Power of the Center. A Study of Composition in the Visual Arts*, Univ. of California Pres, 1.982 (trad. castellana a Alianza Forma, 1.998)
- (2) ATTALI, Jacques: *Historias del tiempo*, F.C.E., 2.001
- (3) AUGÉ, Marc: *Los no lugares. Una antropología de la sobremodernidad*, Gedisa, 2004
- (4) AVRIL-LAMAISSONNEUVE: *Las Fiestas Judías*, Verbo Divino, 2001
- (5) BAMBACH, Charles R.: *Heidegger, Dilthey and the Crisis of Historicism*, Cornell Univ. Pres, 1.995
- (6) BARNETT, Jo Ellen: *Time's Pendulum: The Quest to Capture Time. From Sundials to Atomic Clocks*, Plenum Trade, 1.998 (trad. castellana a Península, 2.000).
- (7) BACHELARD, Gaston: *La dialectique de la durée*, PUF, 1.951
 - *L'intuition de l'instant*, Édition Stock, 1.932
- (8) BARÓ, M. García: *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*, Trotta, 1999
- (9) BAXANDALL, Michael: *Las sombras y el siglo de las Luces*, Visor, 1.997
- (10) BEESON, C: *English Church Clocks*, London 1971
- (11) BELL, David: *Husserl*, Routledge, 1995
- (12) BERGSON, Henri: *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Oeuvres, PUF, 1970
- (13) BLAISE, Clark: *Time Lord. Sir Sandford Fleming and the Creations of Standard Time*, Weidenfeld & Nicolson, 2000
- (14) BLENKINSOPP, Joseph: *El Pentateuco*, Ed. Verbo Divino, 1998

- (15) BLUMENBERG, Hans: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Suhrkamp, 1998
- *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Suhrkamp, 1996
 - *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, 1996
 - *Lebenszeit und Weltzeit*, Suhrkamp, 1986
 - "Mundo de la vida" y tecnificación bajo los aspectos de la fenomenología, a *Las realidades en que vivimos*, Paidós, 1999
 - *Naufragio con espectador*, Visor, 1995
- (16) BOEHM, Rudolf: *Husserls drei Thesen über die Lebenswelt*, a *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*, Ed. Elisabeth Stroker, Klostermann, 1979
- (17) BÖHME, Gernot: *Zeit und Zahl. Studien zur Zeittheorie bei Platon, Aristoteles, Leibniz und Kant*, Beck Verlag, 1974
- (18) BOORSTIN, Daniel J.: *Los Descubridores*, Crítica, 2000
- (19) BORST, Arno: *Computus. Zeit und Zahl in der Geschichte Europas*, Klaus Wagenbach Verlag, 1990
- (20) BOTTÉRO, Jean: *La religión más antigua: Mesopotamia*, Trotta, 2001
- (21) BRAGUE, Rémi: *La sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Fayard, 1999
- *Du temps chez Platon et Aristotele*, PUF, 1982
- (22) BREMMER, Jan: *El concepto del alma en la antigua Grecia*, Siruela, 2002
- (23) BRUTON, Eric: *The history of clocks and watches*, Grange Books, 2002
- (24) BUTLER, Cuthbert: *Monacato benedictino*, Monte Casino, 2001
- (25) CARDÚS, Salvador: *Saber el temps. El calendari i la seva significació en la societat moderna*, Alta Fulla, 1985
- (26) CARDWELL, Donald: *Historia de la tecnología*, Alianza Universidad, 2001

- (27) CARCOPINO, Jérôme: *La vida cotidiana en Roma en el apogeo del imperio*, Temas de Hoy, 2001
- (28) CASATI, Roberto: *El descubrimiento de la sombra*, Debate, 2001
- (29) CASUTO: *A Commentary on the Book of Genesis, I*, Jerusalem, 1961
- (30) CASIRER, Ernst: *Filosofía de las formas simbólicas*, FCE, 1998
- (31) CHERNYAKOV, Alexei: *The Ontology of Time. Being and Time in the Philosophies of Aristotle, Husserl and Heidegger*, Kluwer, 2002
- (32) CIPOLLA, Carlo M.: *Las máquinas del tiempo y de la guerra. Estudios sobre la génesis del capitalismo*, Crítica, 1999
- (33) CLAESGES, Ulrich: *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*, Martinus Nijhoff, 1964
- (34) COHN, Norman: *Cosmos, chaos and the world to come. The ancient roots of apocalyptic faith*, Yale Univ. Pres, 1993
- (35) COLLADO, Vicente: *Escatologías de los profetas. Estudio literario comparativo*, Institución San Jerónimo, 1972
- (36) CONTRENI, John J.: *Counting, Calendars, and Cosmology: Numeracy in the Early Middle Ages*, en el n° 8 de Micrologus Library, *Word, Image, Number. Communication in the Middle Ages*, ed. Sismel, 2002
- (37) COOMARASWAMY, Ananda K.: *El tiempo y la eternidad, Kairós*, 1.999
- *El Vedanta y la tradición occidental*, Siruela, 2001
- (38) COUDERC, P: *El calendario*, Salvat, 1956
- (39) CRISTIN, Renato: *Fenomenología de la historicidad. El problema de la historia en Dilthey y Husserl*, Akal, 2000
- (40) CRUMP, Thomas: *The Anthropology of Numbers*, Cambridge Univ. Pres, 1990
- (41) CHRÉTIEN, Jean-Louis: *Lo inolvidable y lo inesperado*, Sigueme, 2002

- (42) De CARLE, D: *Watch and Clock Encyclopedia*, Long Beach, New York (Landau), 1976
- (43) DE HARO, Serrano: *Fenomenología trascendental y ontología*, Univ. Complutense de Madrid, Col. Tesis Doctorales, n° 301/90, 1990
- (44) DELCOR, Mathias: *Mito y tradición en la literatura apocalíptica*, Ed. Cristiandad, 1977
- (45) DELEUZE, Gilles: *Diferencia y repetición*, Amorrortu, 2002
- (46) DELUMEAU, Jean: *El miedo en Occidente*, Taurus, 2002
- (47) DERRIDA, Jacques: *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, PUF, 1990
- "Génesis y estructura" y la fenomenología, en *La escritura y la diferencia*, Anthropos, 1989
 - *Ousia y grammé*, en *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, 1998
- (48) De VAUX, R: *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, 1992
- (49) DÍAZ, Salvador: *Meses y cielos*. UNAM, 1994
- (50) DILTHEY, Wilhelm: *Teoría de las concepciones del mundo*, Alianza Universidad, 1988
- (51) DOHRN-VAN ROSSUM, Gerhard: *History of the Hour: Clocks and Modern Temporal Orders*, Univ. of Chicago Pres, 1996.
- (52) DREYFUS, Hubert L.: *Ser-en-el- Mundo. Comentario a la División I de "Ser y Tiempo" de Martin Heidegger*, Cuatro Vientos, 1996
- (53) DUCH, Lluís: *Mito, interpretación y cultura*, Herder, 2002
- (54) DUNCAN, David Ewing: *El calendario*, Emecé, 1999
- (55) DURKHEIM, Emile: *Las formas elementales de la vida religiosa*, Akal, 1992
- (56) ELIADE, Mircea: *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, Alianza, 2000

- *Tratado de Historia de las Religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*, Ed. Cristiandad, 2000
- *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, Vol. I, Paidós, 1999
- *Lo sagrado y lo profano*, Paidós, 1998
- *Imágenes y símbolos*, Taurus, 1999
- (57) ELLIOTT, John H.: *El Viejo Mundo y el Nuevo, 1492-1650*, Alianza Ed., 2000
- (58) EVANS-PRITCHARD, E.: *Los Nuer*, Anagrama, 1992
- (59) FERGUSON, Kitty: *La medida del Universo*, Robinbook, 2000
- (60) FRÄNKEL, Hermann: *Poesía y Filosofía en la Grecia Arcaica*, Visor, 1993
- *La concepción del tiempo en la literatura griega arcaica*, Manía, 2001
- (61) FRANKFORT, Henri: *Reyes y Dioses. Estudio de la religión del oriente próximo en la antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*, Alianza Universidad, 1976
- (62) FRASER, J. T.: *The Genesis and Evolution of Time*, Univ. of Massachusetts Pres, 1.982
- (63) FRAZER, James G.: *La rama dorada*, FCE, 2001
- (64) FREGE, Gottlob: *Los fundamentos de la aritmética, a Escritos filosóficos*, Ed. Crítica, 1996
- (65) GAGE, John: *Color y cultura*, Siruela, 2001
- (66) GARCÍA CALVO, Agustín: *Razón común. Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heráclito*, Lucina, 1999
- (67) GARCÍA GAINZA, Josefina: *Heidegger y la cuestión del valor. Estudio de los escritos de juventud (1.912-1.927)*, Newbook, 1.997
- (68) GEERTZ, Clifford: *La interpretación de las culturas*, Gedisa, 2.000
- (69) GELL, Alfred: *The Anthropology of Time*, Berg, 1.996

- (70) GIANNINI, Humberto: *El pasar del tiempo y su medida*, Ed. Universitaria, 2001
- (71) GIEDION, Sigfried: *El presente eterno: los comienzos de la arquitectura*, Alianza Forma, 1992
- (72) GOLDBERG, Sylvie Anne: *La Clepsydre. Essai sur la pluralité des temps dans le judaïsme*, Albin Michel, 2000
- *La Clepsydre II. Temps de Jérusalem, temps de Babylone*, Albin Michel, 2004
- (73) GOULD, Stephen Jay: *La flecha del tiempo*, Alianza Universidad, 1992
- (74) GUÉNON, René: *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*, Paidós, 1997
- *La gran tríada*, Paidós, 2004
- (75) GURWITSCH, Aron: *Esquisse de la phénoménologie constitutive*, Vrin, 2.002
- (76) HAAR, Michel: *Le moment (Kairos), l'instant (Augenblick) et le temps-du-monde (Weltzeit), 1920-1927*, en el volumen *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, ed. Jean-François Courtine, Vrin, 1996
- (77) HABERMAS, Jürgen: *Ciencia y técnica como "ideología"*, Tecnos, 1.999
- (78) HEIDEGGER, Martin: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, 1.993
- *Holzwege*, GA Band 5, Klostermann, 1.977
 - *Wegmarken*, GA Band 9, Klostermann, 1.976
 - *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, GA Band 18, Klostermann, 2002
 - *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA Band 20, Klostermann, 1.979
 - *Logik. Die frage nach der Wahrheit*, GA Band 21, Klostermann, 1976i
 - *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA Band 24, Klostermann, 1975
 - *1- Nietzsches Metaphysik. 2- Einleitung in die Philosophie. Denken und Dichten*, GA Band 50, Klostermann, 1990
 - *Grundbegriffe*, GA Band 51, Klostermann, 1.981
 - *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA Band 56/57, Klostermann, 1999

- *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA Band 60, Klostermann, 1995
 - *Beiträge zur Philosophie*, GA Band 65, Klostermann, 1.989
 - *Der Begriff der Zeit. Vortrag vor der Marburger Theologenschaft Juli 1.924*, edición bilingüe inglés-alemán (*The concept of time*), Blackwell Publishers, 1992.
 - *Vorträge und Aufsätze*, Günther Neske, 2000
 - *Gelassenheit*, Günther Neske, 2000
 - *Briefwechsel Elisabeth Blochmann, 1918-1969*, Marbach am Neckar 1990
- (79) HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von: *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu "Sein und Zeit"*, V. Klostermann, 1.985
- *La segunda mitad de "Ser y Tiempo". Sobre "Los problemas fundamentales de la fenomenología"*, Ed. Trotta, 1.997
- (80) HORNING, Erik: *El Uno y los múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad*, Trotta, 1999
- (81) HOUSSET, Emmanuel: *Husserl et l'enigme du monde*, Ed. du Seuil, 2000
- (82) HUSSERL, Edmund: *Hua III, Ideen I*, Martinus Nijhoff, 1.950
- *Hua III, Ideen I, Ergänzende Texte (1.912-1.929)*, Martinus Nijhoff, 1.950
 - *Hua IV, Ideen II*, Martinus Nijhoff, 1.952
 - *Hua VI, Die Krisis der europäischen wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, 1.954
 - *Hua XXIX, Die Krisis der europäischen wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband (1.934-1.937)*, Martinus Nijhoff, 1.993
 - *Hua X, Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Martinus Nijhoff, 1.966
 - *Hua XVI, Ding und Raum*, Martinus Nijhoff, 1.973
 - *Logische Untersuchungen*, Max Niemeyer Verlag, 1.995
- (83) IFRAH, Georges: *Historia universal de las cifras*, Espasa, 2.000

- *From One to Zero*, Penguin, 1.987
- (84) JONAS, Hans: *La gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía. De la mitología a la filosofía mística*, Institució Alfons el Magnànim, 2.000
 - *La religión gnóstica. El mensaje del Dios extraño y los principios del cristianismo*, Siruela, 2.000
- (85) JÜNGER, Ernst: *El libro del reloj de arena*, Tusquets, 1.998
 - *El trabajador. Dominio y figura*, Tusquets, 1.990
- (86) KANTOROWICZ, Ernst H: *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Alianza Universidad, 1.985
- (87) KERÉNYI, Karl: *La religión antigua*, Herder, 1.999
- (88) KERN, Stephen: *The culture of time and space (1.880-1.918)*, Harvard Univ. Pres, 1.983
- (89) KISIEL, Theodore: *The genesis of Heidegger's "Being and Time"*, Univ. of California Pres, 1.993
 - *Heidegger's Way of Thought*, Continuum, 2002
- (90) KORTOOMS, Toine: *Phenomenology of Time. Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness*, Kluwer, 2002
- (91) KOSELLECK, Reinhart: *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Paidós, 2.001
 - *Aceleración, prognosis y secularización*, pre-Textos, 2003
 - *Historia/historia*, Trotta, 2004
- (92) KÜPPERS, Harald: *Fundamentos de la teoría de los colores*, G. Gili, 1.980
- (93) KRUPP, E. C.: *En busca de las antiguas astronomías*, Pirámide, 1.989
- (94) LAÍN, Pedro: *La espera y la esperanza*, Alianza Universidad, 1984
- (95) LANDES, David S.: *Revolution in Time. Clocks and the Making of the Modern World*, Harvard Univ. Pres, 1.983

- (96) LAWRENCE, C.H.: *El monacato medieval. Formas de vida religiosa en Europa occidental durante la Edad Media*, Gredos, 1999
- (97) LEACH, Edmund: *Cronus and Chronos*, al volum *The Essential Edmund Leach*, Yale Univ.Pres, 2000
- (98) LEENHARDT, Maurice: *Do kamo. La persona y el mito en el mundo melanesio*, Paidós, 1.997
- (99) LeGOFF, Jacques: *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Paidós, 1.991
- *La Bolsa y la Vida. Economía y religión en la Edad Media*, Gedisa, 1.999
 - *La naissance du Purgatoire*, Gallimard, 1981
 - *Marchands et banquiers du moyen-âge*, Presses Universitaires de France, 2001
- (100) LÉVINAS, Emmanuel: *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, 1.977
- *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, 1.994
 - *El tiempo y el otro*, Paidós, 1.993
 - *De la existencia al existente*, Arena libros, 2.000
 - *De la evasión*, Arena libros, 1.999
 - *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, 1.994
 - *Ética i infinit*, Barcelonesa d'Edicions, 1.988
- (101) LEVY, David H.: *Skywatching*, Weldon Owen, 1.995
- (102) LÉVY-BRUHL, Lucien: *El alma primitiva*, Península, 2003
- (103) LIPPINCOT, Kristen (Ed.): *El tiempo a través del tiempo*, Griyalbo, 1.999
- (104) LORENZO, Antonio: *Calendarios mayas. Uso e interpretación*, Porrúa, 1980
- (105) LLOYD, G.E.R.: *Polaridad y analogía*, Taurus, 1.987
- (106) LÖWITH, Karl: *El hombre en el centro de la historia*, Herder, 1.998
- *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio*, Visor, 1992

- (107) LOZANO, Jacinto, y ANAYA, Lucinio: *Literatura apocalíptica cristiana*, Polifemo, 2.002
- (108) MAIELLO, Francesco: *Storia del calendario. La misurazione del tempo, 1450-1800*, Einaudi, 1994
- (109) MANGAS, Julio (Ed.): *El milenarismo. La percepción del tiempo en las culturas antiguas*, Ed. Complutense, 2.001
- (110) MARTÍNEZ, Roxana: *La aurora del pensamiento griego. Las cosmogonías prefilosóficas de Hesíodo, Alcman, Ferécides, Epiménides, Museo y la Teogonía órfica antigua*, Trotta, 2000
- (111) MARRAMAIO, Giacomo: *Poder y secularización*, Península, 1.989
- *Cielo y Tierra. Genealogía de la secularización*, Paidós, 1.998
- (112) MÁSMELA, Carlos: *Martin Heidegger. el tiempo del ser*, Trotta, 2000
- (113) MASPERO, Henri: *El taoísmo y las religiones chinas*, Trotta, 2.000
- (114) MERLEAU-PONTY, Maurice: *Fenomenología de la percepción*, Península, 1.994
- *Husserl at the Limits of Phenomenology*, Northwestern Univ. Press, 2002
- (115) METZ, Johann-Baptist: *La fe, en la historia y la sociedad*, Cristiandad, 1979
- (116) MIHALOVICI, Ionel: *Fiestas y prácticas judías en el Talmud y en la tradición*, Riopiedras, 2.000
- (117) MOLTSMANN, Jürgen: *Teología de la esperanza*, Sígueme, 1.999
- (118) MUGA, Jesús: *El tiempo hebreo. Referentes antropológicos*, Fundación Emmanuel Mounier, 2002
- (119) MUMFORD, Lewis: *Técnica y civilización*, Alianza Ed., 1.998
- (120) MUÑOZ, Fernando: *Las medidas del tiempo en la historia: calendarios y relojes*, Universidad de Valladolid, 2003
- (121) NAYDLER, Jeremy: *El templo del cosmos*, Siruela, 2003

- (122) NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel (ed.): *Heidegger o el final de la filosofía*, Ed. Complutense, 1993
- (123) NAUMANN, Nelly: *Antiguos mitos japoneses*, Herder, 1.999
- (124) NEEDHAM, Joseph: *Heavenly Clockwork: The Great Astronomical Clocks of Medieval China*, Cambridge, 1.986
- (125) NIEDNER, Heinrich: *Mitología nórdica*, Edicomunicación, 1997
- (126) NIETZSCHE, Friedrich: *Sobre la utilidad y el prejuicio de la historia para la vida*, Biblioteca Nueva, 1.999
- (127) OTTO, Walter: *Los dioses de Grecia*, Siruela, 2003
- (128) PAGDEN, Anthony: *Señores de todo el mundo. Ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia en los siglos XVI, XVII y XVIII*, Península, 1997
- (129) PATOCKA, Jan: *Le monde naturel comme problème philosophique*, Martinus Nijhoff, 1976
- *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*, Península, 1.988
 - *El movimiento de la existencia humana*, Ed. Encuentro, 2004
- (130) PENDERGRAST, Mark: *Historia de los espejos*, Ediciones B, 2003
- (131) PERKINS, Maureen: *The Reform of Time. Magic and Modernity*, Pluto Press, 2001
- (132) POMIAN, Krzysztof: *El orden del tiempo*, Júcar Universidad, 1.990
- (133) PIKAZA, Xabier: *Apocalíptica judía y cristiana. Prehistoria y símbolos básicos del Apocalipsis*, en *En torno al Apocalipsis*, coord. Blanca Acinas, BAC, 2001
- (134) PUECH, Henri-Charles: *En torno a la Gnosis*, Taurus, 1982
- (135) RADCLIFFE-BROWN: *The Andaman Islanders*, The Free Press, 1.964
- (136) REINACH, Adolf: *Introducción a la fenomenología*, Encuentro, 1.986
- (137) RIDDERBOS, Katinka (Ed.): *El tiempo*, Cambridge Univ. Press, 2003
- (138) RICOEUR, Paul: *Tiempo y narración*, Vol. III, Siglo XXI, 1.996

- (139) ROHDE, Erwin: *Psiqué. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, FCE, 1994
- (140) SACCHI, Paolo: *Historia del Judaísmo en la época del segundo templo*, Trotta, 2004
- (141) SÁNCHEZ, Ángel: *Astronomía y matemáticas en el antiguo Egipto*, Aldebarán, 2.000
- (142) SANVISENS, Alejandro: *Ritmos y relojes biológicos*, PPU, 1989
- (143) SALES, Jordi R.: *Coneixement i Situació*, PPU, 1990
- (144) SANMARTÍN, Javier: *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Anthropos, 1987
- (145) SAUVANET, Pierre: *Le rythme grec d'Héraclite á Aristotele*, PUF, 1.999
- (146) SAVOIE, Denis: *La gnomonique*, Les Belles Lettres, 2.001
- (147) SCHIPPER, Kristofer: *El cuerpo taoísta*, Paidós, 2003
- (148) SCHIRMACHER, Wolfgang: *Technik und Gelassenheit. Zeitkritik nach Heidegger*, Verlag Karl Alber, 1.983
- (149) SCHMITT, Carl: *El Nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del "Ius publicum europaeum"*, Comoares, 2002
- (150) SHERMAN, Stuart: *Telling time. Clocks, diaries and English diurnal form, 1660-1785*, University of Chicago Pres, 1996
- (151) SIMONDON, Gilbert: *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier, 1.989
- (152) SLOTERDIJK, Peter: *Esferas II*, Siruela, 2004
- (153) SOKOLOWSKI, Robert: *The formation of Husserl's concept of constitution*, Martinus Nijhoff, 1970
- (154) SOLER, Isabel: *El nudo y la esfera. El navegante como artifice del mundo moderno*, Acantilado, Quaderns Crema, 2003
- *Los mares naufragos*, Acantilado, Quaderns Crema, 2004

- (155) STIEGLER, Bernard: *La technique et le temps 1. La faute d'Épiméthée*, Galilée, 1.994
- *La technique et le temps 2. La désorientation*, 1.996
- (156) STEINBOCK, Anthony J.: *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*, Northwestern Univ. Pres, 1.995
- (157) STOICHITA, Victor: *Breve historia de la sombra*, Siruela, 2.000
- (158) STRAUSS, Leo: *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*, Novatores, 1.996
- (159) SWANSON, Robert (ed.): *The use and abuse of time in christian history*, Ecclesiastical History Society, Boydell Pres, 2002
- (160) THAPAR, Romila: *Time as a metaphor of history: early india*, Oxford Univ. Pres, 1996
- (161) THOMAS, Julian: *Time, culture and identity. An interpretive archaeology*, Routledge, 1999
- (162) THROWER, Norman: *Mapas y civilización. Historia de la cartografía en su contexto cultural y social*, Serbal, 2002
- (163) TODOROV, Tzvetan: *La Conquista de América. El problema del otro*, Siglo XXI, 2003
- (164) TUGENDHAT, Ernst: *Ser, Verdad, Acción*, Gedisa, 1998
- *Problemas*, Gedisa, 2002
- (165) VON RAD, Gerhard: *Teología del Antiguo Testamento*, Sígueme, 1973
- (166) WEBER, Max: *Ensayos sobre sociología de la religión*, Taurus, 1998
- (167) WHITE, Lynn: *Tecnología medieval y cambio social*, Paidós, 1990
- (168) WHITROW, G.J: *Time in history*, Oxford Univ. Pres, 1989
- (169) WITTGENSTEIN, Ludwig: *Observaciones sobre los colores*, Paidós Estética, 1994

- (170) ZIMMER, Heinrich: *Mitos y símbolos de la India*, Siruela, 2001
- (171) ZUMTHOR, Paul: *La medida del mundo*, Cátedra, 1994