

L'ESTRUCTURA TEMPORAL DE LA FESTIVITAT D'ANY NOU COMA MODEL ALTERNATIU A LA TEMPORALITAT KAIROLÒGICA HEIDEGGERIANA

JOAN GONZÁLEZ-GUARDIOLA
Universitat de les Illes Balears

El programa filosòfic de Heidegger que desemboca a *Ésser i Temps*, però que ja s'està duent a terme durant la dècada dels anys 20, consisteix a tornar a plantejar la qüestió del sentit de l'ésser a través d'una sèrie d'investigacions hermenèutiques sobre uns llocs textuais determinats en els quals s'hauria de destacar allò que Heidegger anomena «indicacions formals de la facticitat». Com ens suggereix Gadamer, cada vegada que Heidegger parla de «facticitat», podríem substituir-ho aproximadament per «inconceptuabilitat»¹. Però allò inconceptualitzable, allò de l'experiència que no pot ser expressat a través de conceptes, sí que pot ser «formalment» indicat. Que la indicació formal de la facticitat desemboqui en llocs textuais que impliquen interpretacions sobre la comprensió del temps és perfectament solidari amb el sentit de la tesi general heideggeriana segons la qual el sentit de l'ésser descansa sempre sobre el sentit del temps. L'exemple paradigmàtic que posa Heideg-

1. Veg. GADAMER, 2002, p. 328ss.

ger d'aquesta indicació formal de la facticitat és l'estructura kairològica del temps tal com la trobaríem en la primera carta de Pau als de Tessalònica. Aquest text, redactat tan sols 20 anys després de la mort de Crist, aproximadament cap a l'any 50 dC, suposa el testimoni escrit més antic del cristianisme. La significació ontològica del model paulí rau, segons Heidegger, en la força de l'advertència contra la relaxació (potser més que contra la desesperança) que està generant en les comunitats cristianes primitives la demora de la parusia: «Quan la gent es pensi que tot està tranquil i en pau, aleshores, de sobte (*aifnídion*), els caurà damunt la devastació, com els dolors a la dona embarassada, i no se'n podran escapar» (1Te, 5, 3). «De sobte» és la paraula fonamental en la interpretació heideggeriana del model paulí, ja que 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 (1Te, 5, 6), com si l'extraordinari pogués irrompre en qualsevol moment².

Heidegger apunta contra la «pau i la tranquil·litat» (*ei-réne kaí aspháleia*) que alguns membres de la comunitat de Tessalònica «afirmen» (*ôtan légein*). Aquesta «pau i tranquil·litat» s'associen amb el comportament mundanal (*welthaften Verhalten*), que no porta en si mateix cap motiu per al desassossec³. Aquesta «pau i seguretat» afirmada per alguns membres de la comunitat de Tessalònica serà associada amb l'absorció del *Dasein* en les coses del món com a conducta significativa de la caiguda (*Verfallen*), tal com serà caracteritzada posteriorment a *Ésser i Temps*⁴. De la mateixa manera que la conducta inautèntica (*uneigent-*

2. GA 60, § [26], p. 102.

3. GA 60, § [26], p. 103.

4. *SuZ*, § [27], p. 126.

lich) del *Dasein* en la seva absorció en les coses del món ha de ser superada per una resolució precursora (*vorlaufende Entschlossenheit*) que apunta cap a la seva possibilitat més elevada d'existència (que en Heidegger no resultarà ser altra cosa que la mort)⁵, la «pau i seguretat» en la que inautènticament s'han relaxat els tessalonicencs serà interrompuda per la vinguda del Dia del Senyor «com un lladre a la nit». Segons Heidegger, aquest «nucli temporal» fort de la carta de Pau als tessalonicencs és una experiència prèvia i fundant (*grundlegend*) respecte a problemes «metafísics» com el de l'eternitat de Déu, que la filosofia medieval tendirà a privilegiar, i ajuda a ressituar el problema escatològic com el centre de la vida cristiana⁶. La primera indicació formal de la facticitat de la vivència cristiana de la temporalitat és doncs, segons Heidegger, la interrupció kairològica, que motiva tot un programa vital de vida en la vetlla i la sobrietat. Parafrasejant Johann Baptist Metz, Heidegger semblaria coincidir en el fet que «religió és igual a interrupció»⁷.

Ara bé, podem interrogar-nos: ¿per què aquesta interrupció ha de ser kairològica i anticronomètrica? ¿Per què ha d'estar tan fortament mancada d'elements cosmològics i ha d'esdevenir tan fortament «antropologitzada»? ¿En quina situació deixa una determinació tan rígida del nucli temporal fort del cristianisme cap a la kairologia a un concepte tan important com el de la festa? ¿On queda la interrupció de la

5. *SuZ*, § [60], p. 298.

6. Aquesta «re-escatologització» de la teologia estava en el programa de la teologia protestant de l'època, i la fixació d'aquestes categories heideggerianes en la interpretació de les cartes de Pau tindrà una forta influència en la teologia existencial de R. Bultmann.

7. J. B. METZ, 1979, p. 180. A les *Tesis extemporànies sobre l'apocalíptica* de Metz d'aquest text es troba un intent interessant de re-escatologització de la teologia (projecte sovint abordat des de posicions protestants) a partir de claus interpretatives catòliques.

vida, no kairològica, sinó festiva? ¿Com podem interpretar que la majoria d'esdeveniments que interrompen la marxa de la nostra vida siguin celebracions religioses? ¿O és que no són aquestes celebracions religioses prou dignes de ser considerades «interrupcions», i s'acaben també dissolent en la vida mundana? ¿Són les festes «interrupcions» de la vida que està absorbida en la cura, o han acabat sent una mera extensió d'aquesta cura a través del concepte del descans?

Massa preguntes per afrontar-les en aquesta breu intervenció. Amb tot, no les volem afrontar metodològicament des d'una lectura dedicada a assenyalar les possibles insuficiències de la interpretació heideggeriana de la carta de Pau⁸. Volem, al contrari, presentar un model alternatiu d'«indicació formal de la facticitat» que rescati el sentit originari i fundant de l'experiència de la cronometria i de la mundanitat tot ubicant-les com a condicions de possibilitat de la interrupció festiva. Trobarem aquesta indicació formal de la facticitat en el model de la celebració primordial de la Festa d'Any Nou.

* * *

Un dels conceptes clau de la història del calendari és el d'any. La idea ontològica de l'any és la d'una unitat de la di-

8. Ens dedicarem tan sols a indicar algunes d'aquestes possibles insuficiències: (a) la interpretació heideggeriana inverteix, tant en importància com en l'ordre de la interpretació, les dues preguntes que inquieten la comunitat: (1) la preocupació pels que ja s'estan morint sense veure l'arribada de la parusia, que es presumia imminent, (2) la preocupació pel moment (*kairos*) de l'arribada de la parusia. Heidegger posa tot l'èmfasi en la segona de les preocupacions, fent de la primera una simple derivació subordinada. De fet, alguns intèrprets proposen que tot el fragment de 5, 1-11 podria correspondre a un estrat redaccional posterior, un afegit de l'escola paulina, sobre la immediatesa de la parusia tal com es tro-

versitat dels cicles sota un de sol que els engloba; és la idea d'un *cicle dels cicles* a partir de la mesura del qual obtenim 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 dificultats tècniques molt considerables, i 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 modernitat⁹.

ba al fragment justament anterior (4, 13-18), tot expressant la primera inquietud (veg. per exemple Vidal, 2006, p. 106; Piñero, 2015, p. 109). Això ens obligaria a llegir la preocupació pel moment com una preocupació *segona* respecte a la primera, la preocupació pels morts que no han assistit a la parusia. Però més enllà de precisions filològiques, que Heidegger justament podria adduir com a secundàries a la «cosa» pensada en la interpretació fenomenològica adequada del sentit de la temporalitat cristiana, aquí la secundarietat redaccional sí que sembla presentar una secundarietat en l'estructura de la temporalitat: la preocupació pels *altres* passaria per davant de la inquietud solipsista pel *kairos*, pel moment de la vinguda, que en un primer moment no seria, en la fe, motiu de cap interrogació. **(b)** Heidegger no sembla tenir en compte l'expressió doble, única en tot el corpus textual de Pau, que s'empra per referir-se a la vinguda del Dia del Senyor: el text parla de «temps i moments» (*tón chrónon kaí tón khairón*). Per què aquesta doble fórmula? Què fa que el text de Pau hagi de distingir, per única vegada en totes les cartes paulines (un Pau que acostuma a reiterar expressions a mode de «fòrmules»), els «temps» dels «moments»? Quina relació hi hauria entre els dos conceptes aquí posats junts? Si el «temps» refereix al temps mètric, i el *kairos* és el temps qualitatiu i propici, la despreocupació ho és respecte a ambdós. Quina vinculació hi ha entre ambdós perquè Pau els posi junts, tot indicant que d'això és *del que no s'han de preocupar*? Algú esperaria com a mínim el plantejament d'aquesta especificitat textual en una interpretació de quelcom tan rellevant com la indicació formal de la temporalitat cristiana...

9. Hem dedicat tota una investigació a explicar acuradament la «història de sentit» d'aquest procés; veg. GONZÁLEZ GUARDIOLA, 2007.

La idea ontològica de l'any és la de tancament i unitat de processos temporals de natura força diversa¹⁰. Hi ha certa associació entre la idea del món i aquesta estructura del «cicle de cicles» que implica la seva unitat. 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 arcaïques. L'estructura d'aquests rituals d'Any Nou ha estat ben estudiada per Eliade com a 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 renaixement¹¹; això enllaça la fi de l'any amb la fi del món i amb la repetició de 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 constitució¹². Eliade afirma:

10. 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.

11. 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.

12. 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

«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 reprendre 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.»¹³

Per això, l'Any Nou és (com, per altra banda, la pràctica totalitat de festes) epifania de la repetició. «La creació del món es reproduïx cada any», escriu Eliade. 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,

similar amb la paraula *Terra*. Quan ha passat un any, diuen: «la Terra ha passat» (ELIADE, 1998, p. 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 la 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 se 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, p. 40). A l'Índia, l'associació entre Prajapati, déu de la creació, i l'any, és sovint reiterada (veg. *Brhadaranyaka Upanixad*, 1.5. 15-16), i el *Shatapatha Brâmana* (X, 4, 2,2) assenyalava que «aquest Prajapati, l'Any, està format per 720 dies i nits; per això l'altar té 360 pedres de tancament i 360 maons». En el taoisme, «el Buf del Cel fa una revolució completa en un any» (MASPERO, 2001, p. 510).

13. M. ELIADE, 2000, p. 60.

com si aquesta re-constitució estigués ja assegurada, sinó que se la demana i se la reclama mitjançant l'acció ritual¹⁴.

El ritual mateix ens dóna 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. Jacques 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 re-

14. 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, p. 191. Frankfort assenyala encertadament que l'anietat 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 dues 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, p. 347). Però això no vol dir que Egípte desconeguï el sentit de la vinculació entre el calendari

torn al passat és condició per a la supervivència del grup»¹⁵. 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. Eliade considerava aquesta acció ritual, que es conjura contra la irreversibilitat fonamentada en un «terror a la història»¹⁶ present arreu en el cas dels éssers humans arcaics.

i el món, sinó que l'interpreta d'una altra manera. Frankfort assenyala 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.*, p. 351). En el cas egipci, 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 guiar el difunt a través dels anys i dels mesos. Per a una anàlisi de la cambra de Senmut, veg. GIEDION, 1992, p. 149 i ss.

15. ATTALI, 2001, p. 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.

16. Potser no del tot afortunada perquè aboleix de base qualsevol matisació 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 a 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

Si és necessària una regeneració del temps, és perquè s'associa l'aparició i l'augment dels fenòmens irreversibles i no detectats amb una degradació del temps que desemboca en irreversibilitats degradants. Rappaport associa metafòricament l'experiència de l'home 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'aniquilació biològica»¹⁷. Així, quan ens referim a la irreversibilitat no ens estem referint a un concepte originàriament neutre, destinat a tenir un paper merament formal. Al contrari, formalitzar el concepte de *irreversibilitat* (buidant-lo mitjançant definicions neutres com la de vivència 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 al fet que l'experiència de la irreversibilitat es comprngui for-

l'aplicació clàssica del concepte de *història* com a mode d'existir que té el seu origen en els profetes d'Israel en el món judeocristià i en Heròdot 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. Massa naixements de la història potser com per poder trobar algun sentit clar i distint al concepte.

17. RAPPAPORT, 2001, p. 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» (2001, p. 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 (1992).

malment, ja ha estat 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 precomprensió de la irreversibilitat com a degradació i violència contra allò constituït només pot ser entesa des del context ontològic segons el qual és la mateixa constitució del món el que està en joc en la temporalitat calendària.

Per comprendre per què la irreversibilitat ja ha estat sempre interpretada, en el cas de la concepció arcaica del temps, com una 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 dels cicles, ubica a tots aquests entre si en un marc d'orientació¹⁸. Però el cicle mateix de l'any no té altre

18. També el demiürg platònic del Timeu necessita d'una mesura clara (*métron 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 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 se segueix del fet 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,

de si respecte al qual ubicar-se o trobar orientació: la seva finalització és una finalització definitiva del món. 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 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.¹⁹ La constitució de l'any-món assenyala el límit temporal de la mundanitat coneguda. És d'aquesta estructura temporal que sorgeix el terror a la irreversibilitat.

A mode de conclusió: aquest terror a la irreversibilitat és, com a mínim, *tant expressió de la vida fàctica com la irrupció kairològica del Dia del Senyor*. Però a diferència d'aquest, en el terror a la irreversibilitat que conjura la festivitat d'Any Nou per demanar la repetició de la cosmogènesi, *el món, i la seva constitució, no estan donats com a sobreentesos*. Quina de les dues indicacions formals de la facticitat hauria de disputar-se el lloc per la més originària comprensió de la temporalitat en la relació entre el *Dasein* i el món? A nosaltres ens sembla que la resposta hauria de quedar molt clara a partir de la simple comparació de les dues indicacions formals...

p. 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).

19. Evidentment, tota aquesta comprensió implica un concepte de món «de sortida» decididament feble.

Bibliografía

- ATTALI, Jacques: *Historias del tiempo*, F.C.E., 2001, Buenos Aires.
- BLUMENBERG, Hans: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Suhrkamp, 1998, Berlín.
- BOTTÉRO, Jean: *La religión más antigua: Mesopotamia*, Trotta, 2001. Madrid.
- ELIADE, Mircea: *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, Alianza, 2000, Madrid.
- =, *Lo sagrado y lo profano*, Paidós, 1998, Barcelona.
- EVANS-PRITCHARD, E: *Los Nuer*, Anagrama, 1992, Barcelona.
- 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, Madrid.
- GADAMER, Hans-Georg: *Los caminos de Heidegger*, Herder, 2002, Barcelona.
- GIEDION, Sigfried: *El presente eterno: los comienzos de la arquitectura*, Alianza Forma, 1992, Madrid.
- GONZÁLEZ GUARDIOLA, Joan: *La mesura del temps. Una investigació fenomenològica*, Barcelonesa d'Edicions, 2007, Barcelona.
- HEIDEGGER, Martin: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, 1993, Tubinga.
- =, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA Band 60, Klostermann, 1995.
- MASPERO, Henri: *El taoísmo y las religiones chinas*, Trotta, 2000
- METZ, Johann Baptist: *La fe, en la historia y la sociedad*, Ediciones Cristiandad, 1979, Madrid.
- NAUMANN, Nelly: *Antiguos mitos japoneses*, Herder, 1999, Barcelona.

PIÑERO, Antonio: *Guía para entender a Pablo de Tarso. Una interpretación del pensamiento paulino*, Trotta, 2015, Madrid.

RAPPAPORT: *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, Cambridge, 2001.

VIDAL, Senén: *El primer escrito cristiano. Texto bilingüe y comentario de 1 Tesalonicenses*, Sígueme, 2006, Salamanca.

