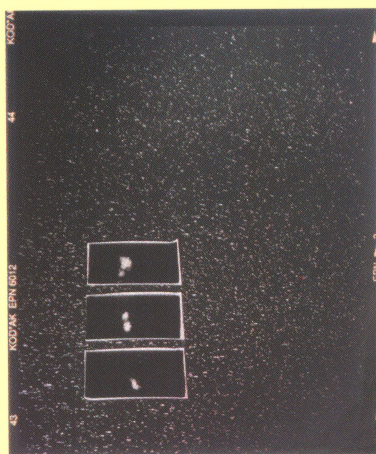


COLLOQUIS DE VIC

XVII

EL CALENDARI



SOCIETAT CATALANA DE FILOSOFIA

COL·LOQUIS DE VIC (XVII)
EL CALENDARI

COL·LOQUIS DE VIC

XVII

EL CALENDARI

Edició a cura de Josep Monserrat i Ignasi Roviró

SOCIETAT CATALANA DE FILOSOFIA

INSTITUT D'ESTUDIS CATALANS

2013

Col·loquis de Vic (17è: 2012)

El Calendari: Col·loquis de Vic XVII

Referències bibliogràfiques

ISBN 9788499651767

I. Monserrat i Molas, Josep, 1967- ed. II. Roviró, Ignasi, 1958- ed.

III. Societat Catalana de Filosofia IV. Títol

1. Calendari — Congressos 2. Temps — Filosofia — Congressos

529.3(061.3)

Edició promoguda per l'Ajuntament de Vic, el Consell Comarcal d'Osona, la Societat Catalana de Filosofia, l'Associació Filosòfica de les Illes Balears, la Societat de Filosofia del País Valencià, la Universitat de Barcelona i l'IDT.

Fotografia de la coberta: Antoni Bover

Fotografies interiors: Xavier Roviró

Fotografies comunicació Xavier Serra: Francesc Vera

Correcció Lingüística: Marta Lorente

© 2013, dels autors

© 2013, d'aquesta edició, Societat Catalana de Filosofia,
filial de l'Institut d'Estudis Catalans

Primera edició: octubre de 2013

Tiratge: 450 exemplars

Imprès a I.G. Sta. Eulàlia, de Sta. Eulàlia de Ronçana

ISBN 978-84-9965-176-7

Dipòsit Legal: B. 19908-2013

Són rigorosament prohibides, sense l'autorització escrita dels titulars del *copyright*, la reproducció total o parcial d'aquesta obra per qualsevol procediment i suport, incloent-hi la reprografia i el tractament informàtic, la distribució d'exemplars mitjançant lloguer o préstec comercial, la inclusió total o parcial en bases de dades i la consulta a través de xarxa telemàtica o d'Internet. Les infraccions d'aquests drets estan sotmeses a les sancions establertes per les lleis.

INTRODUCCIÓ

Els dissetens Col·loquis de Vic s'inauguraren el dijous 4 d'octubre a les 16 hores amb l'acte d'obertura presidit pel rector de la Universitat Catalana d'Estiu, el Dr. Jordi Sales Coderch, i pels Drs. Ignasi Roviró Alemany i Josep Monserrat Molas, president i vicepresident, respectivament, de la Societat Catalana de Filosofia. El Dr. Sales presentà el tema dels presents col·loquis tot indicant que atendre al calendari podria semblar en primer terme una qüestió estrictament d'especialistes en un àmbit propi de la cultura, com ara podria ser l'estudi de les tradicions populars o els historiadors de la cultura. Ara bé, determinar el temps suposa donar un ritme concret, una cadència calculada, a la vida de tota una societat. No és en va que les grans revolucions han volgut canviar el calendari. Dominar, calcular, imposar, aprovar o determinar un calendari és una mostra d'un poder constituent o constituït. D'altra banda, el temps en ell mateix, i el seu còmput, ha estat un dels temes més recurrents de la història de la filosofia i de la ciència. Tenim, per tant, un tema de debat que abraça completament les ciències humanes, les anomenades ciències teòriques, i també les ciències aplicades.

Per la seva banda, el Dr. Roviró indicà la voluntat que té la Societat Catalana de Filosofia de seguir mantenint el treball conjunt amb la Societat de Filosofia del País Valencià, representada pel seu president, el Dr. Enric Casaban i l'Associació Filosòfica de les Illes Balears, present als col·loquis amb una bona representació dels seus membres i encapçalada pel seu president, el Dr. Joan Lluís Llinàs. Va insistir, el Dr. Roviró, que la col·laboració sostinguda amb aquestes associacions afavoreix el treball en xarxa que vol seguir po-

tenciant la SCF. D'altra banda, la solidesa d'aquesta cooperació ja és avalada pels dos congressos de filosofia catalana que s'han organitzat conjuntament i augura també l'èxit del tercer congrés de filosofia que s'haurà de celebrar a les Illes d'aquí no gaire temps. Per últim va insistir que aquesta relació ha d'aprofundir-se fins arribar a una cooperació entre els associats, bàsicament professors de secundària, batxillerat i universitat. Cal avançar en aquest sentit.

El Dr. Josep Monserrat presentà les actes de l'any passat, indicant quines havien estat les modificacions tècniques aplicades a causa dels ajustaments econòmics de les diverses administracions. D'una banda es publiquen les lliçons completes, tal i com finalment les han trameses els ponents, un cop han revisat i adaptat el text. D'altra banda, i adequant-se als ajustaments referits, no es publica el cos sencer de les diverses comunicacions, així com el debat que varen ocasionar, sinó que s'ha demanat a cada una de les persones que varen presentar aquestes intervencions que reduís el cos de la comunicació a un nombre limitat de caràcters. El Dr. Monserrat agrai l'esforç que els autors havien fet i la diligència a realitzar-ho; tenint present que aquesta adaptació es va dur a terme al llarg de l'estiu passat i quan ja feia molts mesos de la realització dels passats Col·loquis. La situació és sobrevinguda a l'organització dels Col·loquis i s'agraïren totes les mostres de comprensió per part dels autors. Anuncià també que, bàsicament, aquests seran els mateixos criteris en les actes següents. Acabà el seu parlament donant les gràcies a l'Ajuntament de Vic, al Consell Comarcal d'Osona, a la Universitat de Barcelona i a la Universitat de Vic per la seva generositat de fer possible, any rere any, la celebració dels Col·loquis de Vic i la publicació de les seves actes.

Ignasi Roviró i Josep Monserrat

EL CALENDARI



Dr. Joan González-Guardiola.

EL CALENDARI I EL PROBLEMA DELS ORÍGENS DE L'ÉSSER EN EL MÓN

JOAN GONZÁLEZ-GUARDIOLA
Universitat de Barcelona

No disposem d'un coneixement essencial de la majoria de les coses i sistemes que ens envolten. La condició per a la restauració del pensament filosòfic en societats tan complexes com les nostres i en moments històrics difícils com el nostre consisteix en el reconeixement sincer i gens cridaner d'aquesta senzilla i, al mateix temps, sorprenent realitat. La nostra acció quotidiana més senzilla està sepultada de mediacions respecte a les quals sovint ni tan sols som capaços de reconèixer contra què es van activar algun dia perdut en la llunyana i fosca història, i que reproduïm de manera automàtica en actes que, observats ràpidament, semblen primíssims i lleugeríssims. I aquest coneixement essencial, lent i feixuc, «ni hi és ni se l'espera».

No disposem d'un coneixement essencial de com arriba el menjar o la beguda a la nostra taula cada dia. No disposem d'un coneixement essencial de com és possible que a les vuit del matí estiguem en un lloc i a les dotze ens trobem a més de 600 quilòmetres de distància de la primera posició. No tenim un coneixement essencial de totes les mediacions que hi ha en el fet de pagar un cafè amb una moneda de dos euros. No tenim un coneixement prou essencial del que estem fent quan prenem una decisió conjunta en una reunió de

l'escala de veïns o quan dipositem un vot a una urna cada quatre anys.

No tenim un coneixement *essencial* d'aquestes coses i de moltes altres. La clau del sentit d'aquesta afirmació rau en l'«essencial» del caràcter del coneixement que ens falta. Disposem, o podríem disposar sense excessius problemes, de coneixements descriptius referents a aquestes qüestions que he plantejat. El coneixement de tots els passos que segueix la indústria alimentària entre la producció d'un aliment i la seva arribada a la nostra taula, passant per tota una enorme sèrie de mediacions, és un coneixement possible i efectiu. Seria una mica feixuc, però no té res de misteriós. Tanmateix, podria dir-se quelcom semblant del coneixement relatiu a com és possible que, dins de tones i tones de ferro, els éssers humans puguem arribar a desplaçar-nos sobre la terra a velocitats superiors als 270 km/h. A qualsevol manual d'enginyeria mecànica trobaríem indicacions sobre les condicions de possibilitat físiques i mecàniques d'aquests dispositius mòbils. La definició del diner que trobem a qualsevol manual d'economia ens podria servir aproximadament per comprendre el que fem quan paguem un cafè al bar, i segurament manuals de ciència política o de teoria del dret ens podrien servir per orientar-nos una mica sobre allò que fem quan prenem una decisió conjuntament en una reunió de veïns o quan votem en unes eleccions generals.

Però aquests coneixements descriptius no ens il·luminarien ni tan sols un moment respecte a la nostra indigència pel que fa a l'*essència* d'aquests actes que reproduïm de manera automàtica durant la major part del temps de la nostra vida. El buit deixat per la nostra manca d'un coneixement essencial no pot ser mai omplert per la millor de les divulgacions científiques, pel més constructiu dels il·lustrats, pel més esportiu i cívic manual dels *boy scouts* de l'esperit que suposen els profetes de les «ciències pel món contemporani».

Estem mancats d'un coneixement essencial, i malgrat fer aquesta denúncia, no estem gens segurs que aquesta manca sigui resultat de quelcom que haguem fet malament, d'alguna negligència rellevant dels pensadors o polítics del nostre temps present o de generacions anteriors. El que ha arribat a ser posat en dubte en el nostre moment és la possibilitat d'un coneixement essencial sobre la nostra situació. El que està en dubte és si encara tenim al nostre abast la possibilitat d'una comprensió prou essencial de quina lògica segueix la nostra situació actual d'acumulació de mediacions en la qual ens sentim cada vegada més abocats a la recerca de la immediatesa. L'acumulació de capes i capes de constitució de sentit sota les nostres vivències conscients més quotidianes sembla unilateralment dirigida a la creació de preses de decisió cada vegada més lleugeres, impacients i volàtils. En aquest sentit, la metàfora de la «liquiditat» ens juga una mala passada: la lleugeresa, més aviat «gasosa» o boirosa, de la nostra presa de decisions està feblement ancorada a una capa de sòlides, solidíssimes, constitucions històriques de sentit, sense les quals no podria fluir amb gaire llibertat.

En aquest sentit, potser li queda alguna possibilitat, a la filosofia, d'arribar a un coneixement essencial d'alguna qüestió si intenta estirar el fil a partir d'aquestes coses aparentment insignificants. Tenim massa filosofia de la justícia, de la bellesa, de la veritat, de la ment, de la naturalesa, del llenguatge, de la política, de la mort, de la vida, etc, i tenim molt poques filosofies de les reunions de veïns, del menjar a taula, dels cotxes i trens, de les sales d'espera, dels calendaris i rellotges, dels grans magatzems o del diner. S'entendria de manera absolutament errònia aquesta denúncia si fos entesa com una proclama contra l'abstracció i com una reivindicació de la concreció; al contrari, el coneixement essencial del que estem mancats requereix una tematització d'aquestes realitats amb tot el potencial d'abstracció del que la filosofia sigui capaç. Per això, en el nostre cas, emprem la fe-

nomenologia, amb tot el potencial del seu utilatge conceptual, com una possibilitat molt ferma d'obrir les «coses mateixes» en allò que a dia d'avui, en l'era de la divulgació, encara ens amaguen. També seria erroni interpretar la nostra afirmació sobre la necessitat de reorientar alguns temes de la filosofia del nostre present com una defensa del «pensament feble». Que tinguem massa filosofia sobre la veritat, la ment, la justícia o la naturalesa, i massa poca sobre els cotxes, els calendaris o els diners no vol dir que la filosofia s'hagi d'encarregar de llaminadures o de bombons per renunciar a l'alta cuina conceptual; al revés: la nostra denúncia seria entesa de manera més adequada si la veiéssim com una crítica a un excés d'abstracció a l'hora de posar les etiquetes dels problemes, contrastat amb una manca d'abstracció en el tractament dels casos particulars que aquestes enormes etiquetes arrosseguen. La nostra proposta pretén simplement invertir aquesta situació: partim del que se'ns dóna, de la manera com se'ns dóna, mobilitzem totes les possibilitats de les filosofies «fortes» (en el nostre cas, la fenomenologia) i després arribem a les etiquetes, si algun dia ens és possible d'arribar-hi.

Tal com jo veig el plantejament de les problemàtiques filosòfiques d'aquesta mena, és per a mi un gran plaer que se m'hagi proposat de parlar del calendari. No deixa de ser sorprenent plantejar uns Col·loquis amb un tema com aquest a filòsofs, historiadors, sociòlegs, etc, habitualment molt més orientats per la lògica de les etiquetes. El calendari fou el tema de la meva tesi doctoral, ja fa vuit anys. I va ser des del calendari i la seva tematització, que vaig aconseguir comprendre algunes de les potencialitats i limitacions del plantejament de Heidegger sobre el temps. Probablement no ho hagués aconseguit de la mateixa manera a partir d'una lectura directa dels seus textos. Va ser només fruit de la meva interpretació fenomenològica del calendari que vaig veure quins problemes es podien atribuir a la teoria de Heidegger

sobre el temps; en especial, a la seva teoria de la mesura (del temps cronomètric).

*No disposem d'un coneixement prou essencial del sentit que té el calendari en el qual habitem i a través del qual orientem la nostra acció, tant individual com col·lectiva, en la nostra vida quotidiana. Això és fàcilment comprovable si es tenen en compte les seves definicions habituals. Un calendari és un «sistema de divisió del temps» en mesos, dies i anys (DIEC). També pot ser entès com «qualsevol sistema que permet el recompte dels dies durant períodes de temps perllongats»¹. Segons aquestes definicions, el calendari és un sistema per a la medició del temps. Però cap de les unitats de mesura que trobem a les definicions canòniques del calendari coincideix amb la unitat que la ciència reconeix com a bàsica en la mesura del temps, segons el Sistema Internacional de Mesures²: el segon. El Sistema Internacional de Mesures defineix la unitat bàsica com aquella a partir de la qual tota la resta d'unitats de mesura en poden ser derivades. Per tant, les unitats de mesura del calendari (minuts, hores, dies, mesos, anys) haurien de ser unitats derivades a partir del segon, que es constitueix com la unitat bàsica. El segon és definit en aquest sistema com *la duració de 9.192.631.770 períodes de radiació corresponents a la transició entre dos nivells de l'estructura hiperfina de l'estat fonamental del cesi 133*.*

1. Segons P. COUDERC, 1956.

2. Avui més conegut com Sistema Internacional d'Unitats. Tal com el coneixem, té el seu origen l'any 1960, a la Conferència General de Pesos i Mesures, on es van reconèixer sis mesures bàsiques: longitud (metre), temps (segon), massa (quilogram), intensitat de corrent elèctric (amper), temperatura (kelvin), intensitat lumínica (candela); l'any 1971 s'hi afegí la quantitat de substància (mol). En el moment actual, encara queden tres països que no han recollit el Sistema Internacional d'Unitats a la seva legislació: Libèria, Birmània i Estats Units d'Amèrica.

Tot i això, el discurs científic obté les unitats derivades en la mesura del temps a partir d'una lògica que ignora absolutament les unitats de mesura de la definició canònica del calendari. Comprovem-ho:

Unitats (submúltiples)	Conversió a segons
Yoctosegon	0,000000000000000000000001 (10^{-24})
Picosegon	0,000000000001 (10^{-12})
Nanosegon	0,000000001 (10^{-9}) (temps en que la llum recorre 30 cm)
Microsegon	0,000001 (10^{-6})
Mil·l·segon	0,001 (10^{-3})
SEGON	1
Minut	60
Hora	3.600
Dia	86.400
Setmana	604.800
Mes (31 dies)	2.678.400
Any	31.536.000
Segle	3.153.600.000
Mil·leni	31.536.000.000
1 Cron = 1.000.000 (10^6) anys	315.360.000.000

Unitats	Conversió a segons
Any	31.536.000
Segle	3.153.600.000
Mil·leni	31.536.000.000
1 Cron = 1.000.000 (10^6) anys	315.360.000.000

Múltiples artificials superiors al segon
Quilosegon (10^3)
Megasegon (10^6) = 11,6 dies
Gigasegon (10^9) = 31 anys
Terasegon (10^{12})
Exasegon (10^{18}) Aproximadament equivalent a 32 bilions d'anys, més del doble de la duració de l'univers en els càlculs estimats.

Com podem veure, el discurs del Sistema Internacional de Mesures construeix les unitats derivades de la unitat bàsica a través de la construcció de prefixos, i aquests prefixos es basen en la constitució de múltiples i submúltiples de la unitat bàsica. Si descomptem la unitat, el decimal, la centèsima i la mil·lèsima part de la unitat (com a submúltiples de la unitat) i la desena, la centena i el miler (com a múltiples de la unitat), tots els prefixos tenen una data d'assignació que no és anterior a l'any 1960, data de la històrica Conferència General de Pesos i Mesures (CGPM) en què es van fixar les sis unitats bàsiques fonamentals de mesura³. La fixació objectiva del decimal, centèsima, mil·lèsima i desena, centena i miler derivats de la unitat bàsica fou assignada el 1795, per l'Acadèmia Francesa de Ciències, a petició de l'Assemblea Nacional de França, que va encarregar la fixació d'un sistema precís de pesos i mesures. Tot i que el govern va adoptar aquell mateix any el sistema mètric decimal, la població francesa no va ser obligada a la seva utilització fins el 1840. És coneguda l'associació simbòlica entre el concepte

3. Aquesta història no s'ha acabat. La CGPM es reuneix cada quatre anys, i la propera reunió, que tocava l'any 2015, s'ha avançat a 2014, i es presenta moguda, ja que alguns experts proposen petites (però polèmiques) redefinicions d'algunes de les unitats bàsiques, entre les quals, el segon.

del metre i els ideals d'alguns il·lustrats com Lavoisier, que va arribar a afirmar que «no ha sortit res més gran ni més sublim de les mans de l'home que el sistema mètric decimal»⁴.

Parlem, doncs, d'un origen molt tardà d'aquestes determinacions mètriques si les comparem amb els nostres calendaris de tota la vida. Però en el fons no ens interessa aquí excessivament la qüestió de l'aparició cronològica de les determinacions de mesura. Ens interessa més que reparem en el fet curiós de la diferència d'ús entre els submúltiples i els múltiples de la unitat bàsica, que és el segon. Podem acceptar sense cap problema les denominacions submúltiples del segon, perquè mai no hi ha hagut vida quotidiana conscient que precisés de mesures tan petites. Pel tipus d'esdeveniments que ens podem trobar en el nostre viure quotidià, a l'escala de la nostra consciència del temps, no necessitem res del que passa per sota del segon. Són els científics els que necessiten prendre mesures sobre allò que queda més enllà dels nostres llindars perceptius de la temporalitat, a través d'instrumentari tecnològic força sofisticat. Així, per exemple, un nanosegon indica el temps que la llum triga a recórrer 30 cm, mesura que a escala subatòmica pot ser d'utilitat. La més petita de les mesures conegudes, el yoctosegon, indica el temps que triga un quark en emetre un gluó, i mig yoctosegon indica el temps de desintegració del quark cim (també anomenat «quark veritat»). Totes aquestes mesures, pertanyents a l'àmbit restringit de la física quàntica són absolutament alienes al que podríem anomenar, amb Heidegger, el temps de l'ocupació (*Besorgen*) humana en el món⁵. Són accep-

4. L'elogi de la racionalitat mètrica no va evitar que els revolucionaris guillotinessin Lavoisier l'any 1794 per haver contribuït, amb la determinació i establiment d'altres tipus de «mesures», a la recaptació d'impostos per part de l'Antic Règim. Vegeu DONOVAN, 1996, p. 237 i ss.

5. *Vid.* HEIDEGGER, *SuZ*, § [15], p. 67.

tades sense cap problemàtica perquè provenen del món de l'ocupació d'alguns (molt pocs) homes, els físics, en els seus «temps de treball» altament especialitzats. Però fora d'aquests i fora d'una consideració col·lectiva de les tasques humanes, cap persona, a la seva vida quotidiana, necessita per a res saber quant de temps és un yoctosegon, o necessita convertir res del que passa en el seu món de la vida en aquestes unitats de mesura (de moment).

Molt més interessant és el que succeeix amb les unitats múltiples derivades del segon; les que queden per «sobre». Aquí ens trobem amb la paradoxa que ens sorgeixen, de seguida, dues llistes. El procediment científic de derivar unitats a partir dels múltiples del sistema decimal se segueix aplicant; així, per exemple, un hexasegon consisteix en la duració aproximada d'una estrella nana roja amb una massa solar de $0,1^6$. La duració d'aquestes mesures no és ja que no pugui formar part de l'ocupació de la vida d'un individu, sinó que fins i tot difícilment podria formar part de l'ocupació de l'espècie humana com a col·lectivitat, llevat que contempléssim els interessos purament teòrics: la humanitat de ben segur que difícilment podrà arribar a tenir una duració de 32 bilions d'anys.

No obstant, trobem aquí tota una sèrie de conceptes que apareixen per sobre del segon, que són els nostres conceptes del calendari de tota la vida. Ens referim a l'hora, el mes, l'any, el segle, etc. No són prescindibles, aquests conceptes, una vegada disposem del sistema mètric decimal? La primera utilització d'aquests té a veure amb el desenvolupament de la història d'ocupacions antigues, i no seria la primera vegada que l'establiment de mesures antigues és substi-

6. La majoria d'estrelles són nanes roges. Les nanes roges són petites i relativament fredes, i a causa del baix ritme al que cremen el seu hidrogen, tenen vides molt llargues que poden ser mesurades en unitats com l'hexasegon.

tuit pels nous sistemes de mesura de la ciència. Per què continuem celebrant el nostre 32 aniversari, quan podríem celebrar que fa un gigasegon que vam néixer? Per què hem de quedar per tornar a veure'ns d'aquí a dues setmanes, si podem retrobar-nos en un megasegon? L'excusa del recurs als cicles de la natura no és aquí excessivament forta: el desenvolupament de l'enginyeria agrícola permet que pràcticament disposem de qualsevol producte abans estacionari durant qualsevol època de l'any. El dia i la nit se segueixen succeint, sí, però el concepte mètric del dia ja és per a nosaltres (i ho és almenys des dels sumeris) un continu de 24 hores que comprèn en el seu si les dues parts (clara i fosca) de la seva oscil·lació. Als casinos de Las Vegas, els enginyers i els decoradors d'interiors ja fa anys que han estudiat la producció de la il·luminació precisa que doni la sensació de l'abolició de la successió del dia i la nit, en la constitució d'un migdia perpetu de joc i espectacle⁷. Sigui com sigui, no ens trobaríem amb el primer cas d'una unificació de les mesures del temps feta per part d'aquells sectors que podríem anomenar «el progrés». La unificació de la multiplicitat d'hores locals existents als Estats Units d'Amèrica amb l'adveniment del ferrocarril al segle XIX fou el context en el qual un enginyer canadenc, Sandford Fleming, va proposar l'any 1884 a la Conferència Internacional sobre el Meridià l'adopció del sistema de fusos horaris del meridià de Greenwich, que ja s'emprava en la navegació marítima⁸. La constitució del temps de Greenwich suposa, per primera vegada en la història, que els homes que comencen a desplaçar-se a grans

7. Vid. les declaracions del director de fotografia Vittorio Storaro, a GONZÁLEZ REQUENA, 1995, p. 106: «Las Vegas té un efecte 'catabòlic', les seves llums i els seus colors imposen la renovació de l'activitat ininterrompuda. L'augment del metabolisme i de les segregacions endocrines és induït per les ones de longitud per emprendre la conquesta de l'home primitiu».

8. Vid. J. GONZÁLEZ-GUARDIOLA, 2007, p. 139 i ss.

velocitats pel planeta imposaran un sistema d'orientació temporal als sedentaris. Si els homes que es desplaçaven pel món a grans velocitats van aconseguir que la majoria sedentària acomodés, pels seus propis interessos pràctics, la seva orientació temporal en benefici dels viatgers i els enginyers, ¿no podríem ara tots abandonar l'arbitrarietat històrica de les velles unitats calendàries de mesura pel més lògic sistema mètric de múltiples i submúltiples del segon, adoptant els nostres costums a les lògiques d'aquell discurs que, des del segle XVII, ha anat configurant-se com a paradigma del discurs vertader, és a dir, el discurs científic?

És necessari no prendre aquí cap posició romàntica. Bàsicament perquè no sabem de quin cantó cauria aquí el «romanticisme»: si la nostra negativa a l'homogeneïtzació de totes les mesures del temps en les del Sistema Internacional d'Unitats ha de provenir d'una resposta del tipus «sempre ho hem fet així i ara suposaria més inconvenients que no pas avantatges dur a terme aquesta homogeneïtzació», és qüestió de temps (potser a llarg termini, d'aquí a alguns segles) que això s'acabi produint. El costum i la tradició, fins i tot algunes posicions d'orientació pragmatista, com l'*instrumentalisme*, no poden ser arguments per a algunes posicions filosòfiques summament coherents respecte d'aquesta possibilitat, com l'*eliminativisme*⁹. Si el sentit de les mesures del temps amb les quals orientem la nostra activitat en el món, com ara l'hora, la setmana, el mes o l'any, rau en una inèrcia acrítica de la qual ja no podem aprendre

9. Segons l'*eliminativisme*, la nostra comprensió ordinària i de sentit comú està profundament equivocada, i defensa que molts o tots dels estats mentals posats pel nostre sentit comú sobre la realitat ni tan sols existeixen. En termes ontològics, aquesta tesi suposa l'eliminació del concepte fenomenològic fonamental de «món de la vida» (*Lebenswelt*). Hi ha diverses versions de l'*eliminativisme*; per a una exposició, vegeu RAMSEY, a l'enciclopèdia Stanford, <http://plato.stanford.edu/entries/materialism-eliminative/>.

res i que tampoc no té res a ensenyar-nos, potser que l'eliminativisme del món de la vida es vagi afanyant.

I no obstant això, el concepte amb el qual el Sistema Internacional d'Unitats estableix la unitat bàsica de mesura del temps és el «segon». Allò segon és allò que no és primer. Posats a demanar coherència absoluta en l'eliminació d'aspectes mentals, històrics o tradicionals, ja de pas es podria polir una mica el llenguatge i atendre a la més elemental de les consideracions sobre l'ordinalitat dels nombres.

Per què el segon és segon i no primer, essent (així ho indica el Sistema Internacional d'Unitats) la unitat bàsica de mesura del temps i, per tant, la primera a partir de la qual totes les altres es defineixen?

Què vol dir que la unitat bàsica és la primera? Que no està pas formada de parts que serien «primeres» respecte a la bàsica? Per a qui o per a què hi ha una unitat bàsica? I què vol dir que és la «primera»?

De moment cal anar molt a poc a poc i retenir bé aquestes preguntes. Defensem que no poden ser resoltes, en la seva essencialitat, evitant-les i remetent-les al caràcter històric del llenguatge com si estiguéssim referint-nos a curiositats de pura etimologia i d'història de la llengua. Al contrari, en aquestes preguntes rau bona part de la possibilitat d'entendre el calendari com un objecte privilegiat a partir del qual plantejar de manera molt precisa els problemes més importants que tenim actualment en filosofia, bona part dels quals provenen, precisament, del fet que no disposem de teories capaces d'explicar la complexitat de la nostra situació: *entre uns orígens que són segons i unes derivacions d'aquests orígens que són primeres respecte d'aquells*. Això és molt més que una simple paradoxa i apunta al gran problema filosòfic del nostre present: la impossibilitat d'un discurs que estableixi un acord no traumàtic entre la realitat tal i com és viscuda i la realitat tal i com la ciència diu que la vivim. Nosaltres sostenim que el calendari és un lloc privile-

giat per fer sortir aquesta problemàtica a la llum en totes les seves condicions.

El segon es diu segon i, per tant, ho ha de ser respecte de quelcom que li és anterior. Però allò anterior respecte al qual és referència, no és quelcom més petit (per sota del segon no hi ha, per a la consciència humana, món de l'ocupació), sinó quelcom més gran. *Secundus-a-um* és un participi de *sequor, sequi*, «seguir». El segon és el «seguidor» de quelcom altre que té preponderància, car en llatí *secundus* també té el significat d'«inferior», per exemple, en una jerarquia (el segon d'a bord). En el cas de la seva aplicació a la unitat de temps, s'aplica el concepte *secundus* en tant que el segon és entès com la part petita i subordinada del minut, que, al seu torn, és part petita de l'hora. De fet, és de l'hora, de la que s'obtenen els conceptes tant de minut com de segon.

Secundus és, doncs, una contracció de «*pars minuta secunda*» o «part diminuta segona». D'aquest *minuta*, per contracció de «*pars minuta prima*», n'obtidrem etimològicament el minut, que és la «part diminuta primera». El segon i el minut són parts diminutes de quelcom que s'ha trobat amb anterioritat, i el seu nom amaga aquesta secundarietat en l'ordre d'aparició.

Segon i minut ens remetent a l'hora. L'etimologia que traça Isidor de Sevilla sobre l'hora, que la fa provenir del llatí *ora*, és a totes llums falsa. «Ora», sense 'h', en llatí vol dir «vora», de manera que una hora seria un límit de temps, de la mateixa manera que, segons Isidor de Sevilla, la vora és el límit del mar, del riu i dels vestits. Però avui sabem que el llatí «*hora*», amb 'h', tradueix la paraula grega *hóra*. En grec, les *horai* eren les deesses de les estacions. Alguns filòlegs estableixen, però, relacions entre el concepte grec «hora» i el nom del déu egipci «Horus», déu egipci del cel, vinculat a la idea d'horitzó com a lloc en el qual es pon el sol. La vinculació entre Horus i l'horitzó com a lloc de sortida i

posta del sol ens remet al *Dia*. L'hora és la unitat de divisió del dia, que és el seu horitzó. Com que els grecs adoptaren el model dels rellotges solars dels egipcis, és probable que el concepte «hora» passés de la mateixa manera a través d'Horus, déu dels cels.

Això ens implica passar de l'hora al dia. El dia no és entès en la temporalitat calendària només com la part lumínica de l'oscil·lació entre claredat i fosc, sinó com el tot que comprèn aquesta oscil·lació, almenys des dels egipcis¹⁰. Els egipcis ja havien dut a terme una unificació de la part il·luminada (*hrw*) i de la part fosca (*wj*) en un continu de 24 hores, la duració de les quals era variable segons l'estació de l'any¹¹. A Mesopotàmia, el dia com a unitat de l'oscil·lació dia-nit es dividia en 6 hores, per tant, les hores mesopotàmiques eren equivalents a dues hores egípcies, o de les nostres, i el dia (llum) durava sis hores i la nit unes altres sis¹². Així doncs, a Mesopotàmia, el dia com a unitat abstracta que recull la dualitat claror-fosc durava 12 hores. Aquesta divisió del dia en 12 hores està molt lluny de ser arbitrària: és una pura transposició de la divisió de l'any en 12 mesos, divisió anterior des de l'ordre genètic d'aparició. La parella «any-mesos» és la parella de la qual la parella «dia-hores» no és més que una analogia. A un any solar li corresponen 12 mesos lunars, de manera que a allò de què estan fets els mesos (successions de dies) li correspondran

10. Per a una descripció d'aquest procés de recolliment de les polaritats de l'oscil·lació «claredat-fosc» sota una sola unitat ontològica, procés clau en la història de la consciència humana de la unitat del món, vegeu J. GONZÁLEZ-GUARDIOLA, 2007, p. 27 i ss.

11. Alguns papirs del segle XII semblen poder-se interpretar en clau de sistema de correspondències de les duracions de les hores diürnes i nocturnes, i, per tant, de coneixement de la civilització egípcia del concepte d'«hora igual»; sobre això, veg. LULL, 2005, p. 159 i ss.

12. És ben coneguda la particularitat única en la història de la base sexagesimal per fer els càlculs en les civilitzacions mesopotàmiques.

12 hores (24 egípcies). Sembla, doncs, que la història de la constitució de les unitats de mesura avanci en tot moment «al revés», del gran al petit, i no del petit al gran. Allò gran sembla primer, des de l'ordre constitutiu de les unitats de mesura, per molt que hagi estat format ja sempre de les parts petites preexistents.

Si estirem el fil del que prové la unitat bàsica de mesura del segon, arribem al fet que el segon és la darrera d'un conjunt de divisions que tenen el seu origen en la llunyana i molt problemàtica dialèctica entre el mes i l'any. No és que el segon no sigui el primer, és que de fet allò que anomenem «segon», si fèssim justícia a la seva ordinalitat genètica, s'hauria d'anomenar «cinquè». Hauríem de dir «falten vint cinquens perquè comenci el partit», i no «falten vint segons». Però que ningú pateixi, perquè no em penso contraposar a cap *eliminativisme* estrambòtic que defensés substituir el nom de «segon» pel de «primer», i la conseqüent eliminació de totes les divisions històriques del calendari pel sistema de múltiples i submúltiples de la unitat bàsica del Sistema Internacional d'Unitats per una mena d'«afegicionisme» que pretengui restaurar o tornar a posar sobre les coses totes les constitucions històriques de sentit que li correspondrien en bona lògica. Entre altres motius, perquè la història (història de les paraules, de les civilitzacions) acostuma a ser bastant més assenyada que els *eliminativistes* i que els *afegicionistes*, i les coses acostumen a estar bé com estan.

Però això no treu que des del punt de vista de la història de la constitució de sentit de les unitats de mesura, el més adequat seria anomenar «cinquè» al nostre «segon», unitat bàsica del Sistema Internacional de Mesures, des de l'ordre de la seva constitució.

L'isomorfisme entre la parella Any-Mesos i Dia-Hores té molts components simbòlics, no sempre està sotmès a estructures objectives de la natura o de la societat. De fet, l'any sinòdic (any que es compta segons l'observació de les

fases lunars) dóna aproximadament dotze mesos (de 29 dies cadascun) i sobren onze dies, que al principi s'anaven repartint entre la resta de mesos. Aquesta diferència és el reflex que les llunacions no coincideixen amb l'any solar. L'any solar defineix el temps que transcorre entre el pas del Sol per algun dels dos equinoccis (primavera o tardor), és a dir, el temps que triga el Sol a passar sobre una parella dia/nit que tenen el mateix nombre d'hores (equinocci vol dir «nit igual»). L'any solar és l'any que fixa les estacions i, per tant, l'any que està directament relacionat amb l'activitat agrícola. Això ens parla de civilitzacions sedentàries. El mes lunar, molt més antic, no té relació amb les estacions. Era conegut des de temps molt antics (alguns intèrprets parlen del Paleolític) i era emprat per pobles nòmades. La gran majoria de civilitzacions es proporcionaren ràpidament un calendari lunisolar, que intentava conservar el concepte de «mes» i integrar-lo al concepte d'any de les estructures solars incorporades amb l'accés al sedentarisme.

La història del calendari és la del desajustament fonamental d'aquestes dues unitats de mesura (l'Any i el Mes), de la mesura sedentària i la mesura nòmada del pas del temps, en la qual una unitat serveix per orientar respecte a l'altra. D'aquestes dues mesures, la més antiga és la lunar, i fins i tot la gran civilització solar, Egipte, tenia en un primer moment un calendari lunar l'origen del qual es perd a la nit dels temps. En un altre estudi he escrit sobre la interpretació fenomenològica d'aquesta primera mesura lunar del temps. Ara no és moment d'estendre's, tanmateix, voldria deixar apuntat que aquesta primera mesura del temps emprada per la humanitat va molt estretament vinculada a l'angoixa nocturna i a la festa que pràcticament totes les civilitzacions celebraven durant la nit de lluna plena per exorcitzar la foscor de l'experiència

fenomenològica de la Nit com a primera manifestació natural del «hi ha» (*es gíbt*)¹³.

La primera mesura temporal de la humanitat consisteix en la de l'anticipació de la propera nit de lluna plena. És una mobilització de la tècnica humana contra l'experiència angoixant de la Nit. La por a la Nit és una de les més antigues de la humanitat, i encara roman intacta, com a experiència fundacional, durant bona part de la infància. Els nens encara saben de què parlo quan em refereixo a la «por a la Nit»; els adults ho hem oblidat una mica, però ho podem recordar. La por a la Nit no és per allò que aquesta amaga; aquesta seria una por òptica: el temor als animals o monstres que em podrien assetjar durant la Nit és la multiplicació d'un neguit que també és possible durant el Dia. Quan parlem de por a la Nit ens remetem al pànic que res no vingui, o que res ni tan sols m'ataqui. És la feredat al soroll manifest del no-res, que en la Nit troba amplificació. La nit de lluna plena derrota aquesta Nit primordial en l'establiment d'un cicle de Mort-Resurrecció, que és el que traça (a diferència del Sol, sempre igual a si mateix) la Lluna.

La primera mesura del temps no és, doncs, el segon, sinó el mes. Però fins i tot la constitució del segon com a unitat bàsica exacta del Sistema Internacional d'Unitats conserva alguns elements comuns amb l'estructura fundacional de la primera mesura lunar del temps. La primera mesura exacta del segon no va tenir lloc fins l'any 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

13. Per a aquestes anàlisis, vegeu J. GONZÁLEZ-GUARDIOLA, 2007, p. 21-43. Segons Kerényi, «amb lluna plena balla tota l'Àfrica»; vegeu K. KERÉNYI, 1999, p. 43.

mig grau. Mig grau són aproximadament uns cinquanta quilòmetres 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 anys¹⁴. 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 xviii¹⁵. Els naufragis eren tan habituals a les costes del nord d'Europa que fins i tot van constituir un subgènere pictòric dins de les «marines», 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 la solució del qual respon sempre a la pregunta per un «on»: on sóc enmig d'un oceà sense caràcter.

14. La recompensa era de 20.000 lliures, que podrien ser uns quants milions de dòlars d'avui dia. La primera recompensa coneguda sobre un mètode capaç de determinar la longitud va ser la de Felip II 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 (vegeu BARNETT, 1998, p. 116 i ss.).

15. 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 promoure la petició del parlament d'una resolució al problema de la longitud, i va motivar la recompensa de la reina (vegeu WHITROW, 1989, p. 141).

El problema sobre la localització en alta mar només es manifesta en la història de la navegació de manera crucial quan el recurs del seguiment de la línia de costa, la brúixola i el cel són insuficients. Per a la navegació en el món conegut fins a l'any 1492, podrien ser més o menys suficient les famoses cartes portulanes, basades en la circumnavegació de les línies de costa del Mediterrani i les illes britàniques.

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? D'entrada, cal dotar el navegant d'un *sistema de referència* que no pot consistir en elements concrets, fixables, perquè «sobre les onades, tot és onada»¹⁶; tot té la mateixa duració i consistència.

Allà on primer es dirigirà la nostra mirada serà, evidentment, el cel; especialment la regularitat del moviment solar i de les constel·lacions nocturnes. La determinació de la latitud (ubicació en l'eix nord-sud) era relativament senzilla i força ben coneguda des de l'antiguitat. Si es 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 és al migdia directament sobre l'equador, i com més al nord o al sud ens ubiquem, 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 al llarg de 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 d'una dificultat tècnica molt superior. Els límits naturals que representen els

16. És Carl Schmitt qui s'adona del fet que el mar no té caràcter en el sentit etimològic de la paraula grega: *kharassein*: gravar, esquinçar, imprimir. Sobre el mar no es poden traçar línies; no es poden establir límits. «Sobre les onades, tot és onada» (SCHMITT, 2002, p. 4).

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 arbitrari¹⁷. 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 a girar sobre si mateixa (360 graus), cada hora rotarà quinze graus de longitud. Podem, doncs, determinar que cada grau de longitud són quatre minuts. El tema de la longitud implica pensar la qüestió de la ubicació en l'espai indeterminat oceànic en funció de la problemàtica 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 diferència en la determinació de la longitud. És en el context de la dificultat de la longitud on, per primera vegada, en milers d'anys!, els cels perden la seva preponderància en la determinació del temps. 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

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

rellotge mecànic exacte, el model de John Harrison. És important veure que aquesta aparició està estretament vinculada al problema de la determinació de la longitud, que és, de rerefons, el de l'orientació humana en l'indeterminat de l'ésser, implicat en aquest cas per la neutralitat dels mars sense caràcter.

La Nit primordial i la immensitat constantment mòbil dels Oceans són figures de la neutralitat que l'ésser humà intenta dotar de significat orientant-se en l'ésser. De la primera, en surt la mesura humana del mes; de la segona, la del segon. No hi ha aquí, en cap dels dos casos, la imposició d'unes abstraccions a una realitat concreta i prèviament dotada de significat; al revés, més aviat ens trobem la mobilització de la cultura humana per correspondre a un ésser que tendeix a aparèixer sovint com a pura manifestació indeterminada enmig de la qual cal orientar-se. Aquesta orientació només és necessària si, abans que qualsevol altra consideració, interpretem l'ésser humà com un «ésser-en-el-món».

«Ésser-en-el-món» és l'expressió que pot ser il·luminada a través de la tematització fenomenològica de la mesura calendària del temps. Entrem a l'existència en un món preexistent a nosaltres i carregat de constitucions de sentit com a rendiments de la vida de la humanitat anterior a nosaltres. En aquest aspecte, el «món» és anterior a nosaltres: som acollits en un món, i no pas llençats a l'ésser. Però en tant que totes aquestes constitucions de sentit han tingut el seu origen com a resultat de la victòria humana en el seu intent de dotar de significat un ésser primordial que se'ns ha manifestat com a Neutral, aquest ésser neutre és anterior al món. És per això que els nostres orígens són segons, mentre que allò derivat d'aquests orígens ens és primer. La ciència tendeix a oblidar la dialèctica necessària entre aquesta diversitat d'orígens de la que provenim en benefici només d'un dels processos; l'idealisme és l'altra gran tendència en el pensament occidental a l'hora de cometre l'oblit de l'altre

element. Necessitem però, els dos orígens, el relat sencer de les nostres dues filiacions a l'hora d'explicar la nostra presència en el món.

El segon és segon (en el fons, és cinquè), i el mes i l'any són primers, però el mes i l'any estan fets de segons molt abans que els segons hagin aparegut com a constitucions de sentit de l'aventura humana d'habitar el món. Aquesta circularitat entre processos ontològics i processos de constitució de sentit que la història del calendari il·lustra presenta un model extrapolable a bona part del problema que hem considerat abans com el gran problema de la nostra situació filosòfica actual: la divergència entre el món en què vivim i el món tal i com la ciència diu que el vivim.

Bibliografia

- BARNETT, Jo Ellen: *Time's Pendulum: The Quest to Capture Time. From Sundials to Atomic Clocks*, London: Plenum Trade, 1998.
- COUDERC, P. *El calendario*, Barcelona: Salvat, 1956.
- DONOVAN, Arthur: *Antoine Lavoisier. Science, Administration and Revolution*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- GONZÁLEZ REQUENA, Jesús: *El análisis cinematográfico*, Editorial Complutense, 1995, Madrid.
- GONZÁLEZ-GUARDIOLA, Joan: *La mesura del temps. Una investigació fenomenològica*, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions / Institut d'Estudis Catalans, 2007.
- KERÉNYI, Karl: *La religión antigua*, Barcelona: Herder, 1999.
- LULL, José: *La astronomía en el antiguo Egipto*, València: Publicacions de la Universitat de València, 2005.
- SCHMITT, Carl: *El Nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del «Ius publicum europaeum»*, Madrid: Comares, 2002.
- WHITROW, G.J: *Time in history*, Oxford: Oxford University Pres, 1989.

CALENDARIS: DEL CONTROL DEL TEMPS COM A CONEIXEMENT POLÍTIC

POMPEU CASANOVAS

Institut de Dret i Tecnologia UAB

pompeu.casanovas@uab.cat

1. Els calendaris són una les formes culturals més antigues, i la manera com les civilitzacions controlen la base de la seva vida social a través de la regulació de l'espai i del temps. Per això es constitueixen a la cruïlla de les formes simbòliques, religioses i polítiques. En efecte, és aquí on matemàtica i contingut troben un dels seus camps regulatoris més clars. I no sempre resulta senzill d'establir límits perquè segons la dimensió que hom adopti trobarà que una o altra mesura implica un contingut religiós, polític o social, sovint canviant en el calidoscopi del temps i que, a l'inrevés, una forma política o religiosa pot quedar presa en decisions procedimentals que impliquen un contingut matemàtic (aquest fou el cas, per exemple, de l'adopció del sistema numèric decimal immediatament després de la Revolució Francesa, com veurem més endavant). Breument, els calendaris signifiquen, es vulgui o no, l'adopció total o parcial d'una o altra acceptió cosmològica, una *Weltanschauung* o visió del món.

M'agradaria distingir tres aspectes en aquesta regulació sistemàtica del temps: el primer és la microdatació del temps, el temps viscut que constitueix la nostra vida quotidiana i que permet l'autogovern dels individus en comunitat. És,

doncs, un temps social, repartit entre la nit i el dia seguint la llum, les estacions i el clima. El segon és el temps com a conjunt de regles o normes de distribució de la conducta que acaba esdevenint coneixement polític. El tercer atén a com es conjuguen els dos primers aspectes en situacions històriques concretes i es refereix a l'operació d'aplicar l'imaginari i el simbolisme polític del calendari. Procediré per ordre en la meua exposició.

2. El primer temps és un pou de sorpreses, i l'historiador o el sociòleg farien bé de no donar-lo per descomptat perquè és tan plàstic com ho pot ser qualsevol altre aspecte de les cultures humanes. No ve predeterminat per la biologia o la fisiologia del son.

Fins fa poc tendíem a pensar que la separació entre el dia i la nit era una constant en la forma de vida humana. Però això ha resultat ser un mite, el mite de les vuit hores nocturnes de son contraposades a les setze diürnes de vigília.

Un cop examinada la nostra pròpia història recent, la realitat se'ns ha revelat com una mica més complexa. No n'hi ha un de sol sinó dos de patrons regulars del son, corresponents a un *son segmentat*. El primer dura unes quatre o cinc hores, completat després d'una interrupció més o menys llarga d'una a tres hores per un segon tram equivalent.

La cultura occidental moderna ha poblat la nit de vida des de l'Edat Mitjana, tal i com ha estat explicat recentment pels historiadors¹. El que succeïa és que fins la segona meitat del segle XVII, es tractava d'una pràctica interna, privada, de la família, les llars i el veïnat. El període d'entreson era un període de lleure, on hom pregava, conversava, menjava, llegia, jugava o practicava el sexe. I després tornava a

1. Vid. Roger KIRCH, *At Day's Close: Night in Times Past*, New York: W.W. Norton & Company, 2005; Craig KOSLOFSKY, *Evening's Empire: A History of the Night in Early Modern Europe*, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2011.

adormir-se. Tot plegat allargava el temps d'una nit que excloïa l'espai social obert i públic. No tothom podia pagar-se espelmes, d'altra banda. Al segle XVIII, en canvi, amb l'enllumenat dels carrers i la necessitat d'augmentar el temps de treball, es va començar a imposar la idea de «dormir tota la nit», en realitat una mena d'estalvi de son a costa del lleure.

Si s'accepta la tesi de la segmentació, resulten més fàcils també d'explicar alguns hàbits força arrelats a la Catalunya rural fins el segle XIX, com el de la becaina llarga de després de dinar, substitutiva del segon son. Així ho contava, per exemple, el metge sabadellenc Anton Bosch i Cardellach a la seva muller, a la vila de Bràfim, a l'Alt Camp de Tarragona, el 1783:

*Segons es la mia vida
a las tres me he de llevar,
y la Patrona-m convida
a las set per-a almorsar,
y a dinà a las dotse crida.*

*Jo dormo fins a las tres,
y sens passejà un instant
sopo a las set, y después
ja de casa no-m moch més;
vejas com me vaig mudant.²*

Aquest patró també es troba decantat i es corrobora, doncs, en algunes cançons populars de la tradició oral:

2. Prenc aquest exemple d'Àngels CASANOVAS i Mercè RENOM, «Anton Bosch i Cardellach (1758-1829). Algunes notes biogràfiques» (FBC, Sabadell, 2012). AHS Biblioteca Bosch i Cardellach, Anton, (manuscrit datat a Bràfim el 23 de juliol de 1783), «Carta noticiant son camí a Bràfim, descrivint esta vila, y la especie de vida que feya en ella en los primers dies de son arribo. Dirigida á Teresa Ribas», dins *Obres pedagògiques i literàries*, fol 106-107v. [8au 7-4, R. 1831].

*Maria de l'alma mia,
no et casis amb cap pagès,
que et farà menjar mongetes
i et farà llevar a les tres.*³

3. Un segon aspecte, més abstracte, del calendari ve constituït per la dimensió estructural, cosmològica, de la distribució del temps com a mesura per organitzar l'espai social i els actes que hi tenen lloc. Tot al llarg de la cadena hi ha baules assenyalades i discriminants (les festes i el temps laboral, els diferents cicles estacionals...) sobre un continu que s'escaudeix en funció de la pròpia organització religiosa, política i social. L'obligatorietat o, millor, el paper regulador del calendari resulta aleshores essencial, perquè resumeix les funcions normatives (allò socialment prohibit, obligat o permès) i facilita la seva aplicació i implementació en contextos que són els propis escenaris socials.

No hi ha una forma única d'efectuar-ne els càlculs. Les observacions astronòmiques i els cicles orbitals de les estrelles, planetes i satèl·lits són a la base de la distribució del temps —els segons, minuts, hores, dies, setmanes, mesos i anys lunars— però les decisions es prenen sempre en funció de la necessitat pràctica de situar i datar esdeveniments cíclics que constitueixen un altre tipus de motlles o patrons, més ajustats al ritme social que s'imprimeix a les comunitats humanes.

Durant tota l'era cristiana, per exemple, especialment a l'Edat Mitjana, un dels grans problemes recurrents fou fixar a l'avançada les dates de la Setmana Santa, el càlcul de la celebració de la passió, mort i resurrecció de Crist.

L'any 325 el Concili de Nicea va establir que se celebrés el primer diumenge posterior a la primera lluna plena des-

3. Tradició oral de la Conca de Barberà. Agraïxo a Marta Poblet aquest exemple.

prés de l'equinocci de primavera. Així el cicle coincidia o era proper al primer dia amb vint-i-quatre hores de llum contínua (solar i lunar): la resurrecció de Crist era el triomf de la llum sobre la tenebra del món, el qual havia contemplat el seu naixement en ple solstici d'hivern⁴.

Això només feia que complicar el càlcul, que ja era força complex de per si, perquè com assenyala Evelyn Edson, la determinació de les dates de Setmana Santa depenia ara de la coordinació de dos calendaris incompatibles entre si: el calendari jueu que establia la data de la Pasqua al catorzè dia de Nisan, al pleniluni del primer mes de primavera de l'any, i el calendari solar julià que determinava la data de l'equinocci vernal. L'any lunar era de 364 dies; el solar, de 365⁵.

Del segle VIII al XII, a l'Alta Edat Mitjana, els estudis astronòmics que es van desenvolupar a l'entorn del còmput del calendari es denominaven precisament així, *Computus* (Fig. 1). El calendari es completava amb les taules del càlcul de la Pasqua.

És un bon exemple de com la tecnologia havia de fer compatible l'observació de fenòmens astronòmics i naturals amb la determinació i predicció de les dates més importants per a la comunitat cristiana. Resulta obvi que la comptabilització dels diferents càlculs i taules obria un espai directament polític, apte tant per a l'homogeneïtzació de la comunitat a l'entorn de l'acompliment simultani de les mateixes celebracions religioses, com per al conflicte i la competència entre les diferents esglésies d'orient i occident pel que fa al control del propi calendari.

El control del temps, i encara més després que Carlemany inclogués els *Computus* com a matèria obligatòria d'estudi

4. Cf. Evelyn EDSON, «World Maps and Easter Tables: Medieval Maps in Context», *Imago Mundi* 48 (1996): 25-42.

5. Ibid. p. 25.

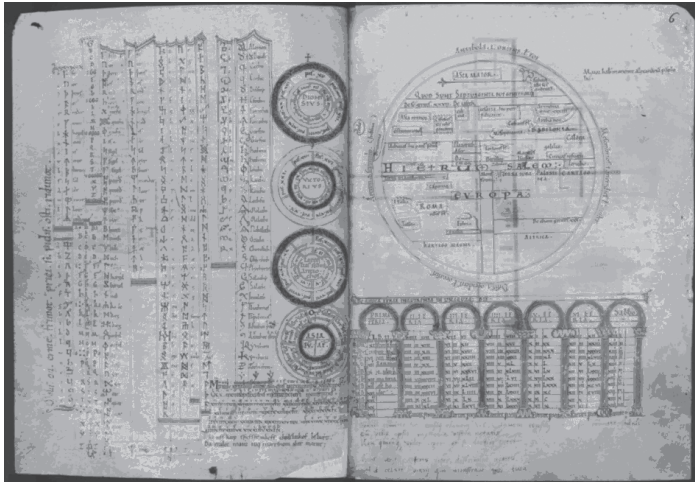


Fig. 1. *Computus*, Calendari amb mapamundi de l'Abadia de Thorney, Anglaterra (1110), St. John's College, Oxford, MS 17, f. 6.⁶

6. «MS Oxford, St. John's College 17 is a collection of texts and extracts from texts on mathematics, astronomy, time, calendar, alphabets and writing systems, medicine and the natural world, illustrated with tables and diagrams. The manuscript was produced c. 1110 in Thorney Abbey, Cambridgeshire. It is believed to be largely based on a miscellany assembled by Byrhtferth (writing c. 985-1020), an Anglo-Saxon scholar at the abbey of Ramsey, Huntingdonshire. This miscellany (of which St. John's College 17 is believed to be a copy) was a chief source of his *Enchiridion*, a commentary on computus (astronomical science that grew around calendar). St. John's College 17 is invaluable for understanding the structure of *Enchiridion*, the methods of work of scholars such as Byrhtferth, and Anglo-Saxon science in general. The manuscript includes annals of Thorney Abbey, the works by Bede, Helpic, Byrhtferth's *Epilogus*, or preface to the computistical texts in the anthology, and other scientific texts. Four folios were removed from the manuscript by the antiquarian Sir Robert Cotton in about 1623. These leaves are now in the British Library where they form part of British Library MS Cotton Nero C.vii. They are included here, making the manuscript available in its complete form for the first time in centuries». <http://sabinacampagna.tumblr.com/page/21>

per als monestirs l'any 789, formava part del coneixement que calia per a exercir el poder. Constituïa, doncs, un coneixement polític.

Com és sabut, el canvi del calendari julià al gregorià, operat després de Trento, es va proposar per a compensar l'error acumulat des de Nicea en el còmput de l'equinocci, el qual produïa la fluctuació de les dates en la celebració de la Pasqua. Aquest error era aproximadament de deu dies el 1582⁷.

M'agradaria haver posat de manifest, tanmateix, per què aquest canvi no podia ser solament un ajustament tècnic. Constituïa també una manera de polaritzar la cristianització a l'entorn de la Contrareforma catòlica, imposant una forma de datació i regulació del temps on, per exemple, el diumenge fos el darrer dia de la setmana. Avui dia en diríem un *estàndard*, una regulació que estableix regles acceptades per convenció per a classificar i ordenar semànticament el coneixement.

Tan tard com el 1932, a Europa, la Lliga de Nacions encara considerava un problema la mobilitat de les dates de la Setmana Santa, amb una fluctuació de trenta-cinc dies naturals, i elaborà expressament un pla per a estabilitzar-ne les dates festives⁸.

4. El tercer i darrer aspecte que voldria destacar del calendari està vinculat a aquesta consideració simbòlica i imaginària que li atorga la dimensió política.

7. Hi havia en efecte un lleuger error en comptabilitzar l'any tròpic en 365,25 dies, mentre que la xifra més exacta era de 365,242189, o el que és el mateix, 365 dies, 5 hores, 48 minuts i 45,16 segons. Un error d'uns 11 minuts per any. wikipedia.org/wiki/Calendari_gregorià.

8. Vid. «League of Nations Acting to Abolish March Easters», *The Science News-Letter*, 21, 572 (Mar. 26, 1932), p. 200: «The proposed plan is to fix the date of Easter as the Sunday coming within the seven-day period from April 9 to April 15. This arrangement would make Easter fall on April 9 in the event that the fixed calendar of thirteen 28-day months were adopted».

Si no es tracta només d'una qüestió de càlcul, sinó de com i per què i amb quin objecte s'aplica aquest càlcul, aleshores les seves connotacions polítiques poden ser considerades com les *metadades* que delimiten el seu àmbit de definició, interpretació i aplicació⁹. Dit breument: el calendari és un codi civil en miniatura, una *forma* estàndard de regulació del temps que delimita el seu contingut social i la manera com aquest ha de ser interpretat i aplicat.

Per aquesta raó la reforma gregoriana no fou acceptada fins bastant més tard per estats protestants com Alemanya o Anglaterra, els quals es van continuar regint pel calendari julià. També van intentar, fins a principis del segle XVIII, una formalització més exacta pel seu compte, basada *exclusivament* en els càlculs i observacions astronòmiques. Kepler, Leibniz i fins i tot Newton van participar en aquest intent, que produí bons resultats teòrics però que finalment no reeixí per motius ben pràctics: calia harmonitzar el temps amb les nacions catòliques per motius de balança comercial¹⁰.

Hi ha doncs, una dimensió pròpiament pragmàtica, efectiva, del simbolisme polític que ajuda a adaptar-lo a escenaris

9. Utilitzo aquest terme en la seva accepció habitual en enginyeria del coneixement: «Metadata (metacontent) is defined as data providing information about one or more aspects of the data». <http://en.wikipedia.org/wiki/Metadata>

10. Cf. Ari BELENKIY i Eduardo VILA ECHAGÜE, «History of One Defeat: Reform of the Julian Calendar as Envisaged by Isaac Newton», *Notes and Records of the Royal Society of London*, 59, 3 (Sep. 22, 2005): 223-254. «Having been asked in February 1700 by The Royal Society to respond to G. W. Leibniz's letter from Hanover about the decision of the German states to accept a so-called 'improved calendar', Isaac Newton, then Master of the Mint, developed a proposal for the reform of the Julian and Ecclesiastical calendars that was later found among his unpublished manuscripts (now grouped as Yahuda MS 24). His calendar, if implemented, would have become for England a viable alternative to the Gregorian. Despite having a different algorithm, its solar part agrees with the latter until AD 2400 and is more precise in the long run, within a period of 5000 years». (p. 223).

socials diversos, conjugant la representació teòrica del seu marc d'actuació amb els condicionants històrics. La meua tesi és que és en els moments de ruptura on això es fa evident.

Així succeí a la Revolució Francesa, on l'endemà mateix de la presa de la Bastilla hom va començar a denominar el 1789 «l'any I de l'Era de la Llibertat». De fet, el nou calendari fou estudiat i proposat a la Convenció durant l'any 1792 per una comissió presidida per Charles-Gilbert Romme, que comptà amb matemàtics com Lagrange i astrònoms com Lalande. Entrà en vigor el 5 d'octubre del 1793 i el Decret fou refós el 24 de novembre per donar-li la nomenclatura i forma definitives. En puritat, jo hauria d'haver escrit, és clar, el 14 de Vendimiari i el 4 de Frimari de l'any II, seguint els noms extrets de l'horticultura i flora franceses pel poeta nascut a Carcassona, Philippe-François-Nazaire Fabre (més conegut com Fabre d'Églantine), amb el suport d'André Thouin, jardiner del Jardí de Plantes del Museu Nacional d'Història Natural¹¹.

Fabre canvià tots els noms de la tradició llatina i judeo-cristiana, no només per a les setmanes i mesos, sinó també per als dies del cicle complet d'un any tròpic de 360 dies escandit segons el sistema decimal. L'any seguia tenint dotze mesos, però cada mes es dividia en tres setmanes de deu dies cadascuna. Els cinc o sis dies sobrers, els *sanculotides*, es calculaven a part i s'hi afegien després.

La conversió, fins i tot avui, és divertida perquè suposa atorgar un emblema al dia del naixement, que ve a substituir el sant del dia de la tradició cristiana. Jo hauria nascut, per exemple a Tridi, 13 de Brumari de l'any 166, dia de la tupinamba o carxofa de Jerusalem. Deixo al lector que jugui ell mateix amb els simbolismes, les dates i les taules de

11. Vid. sobre el poeta, actor i autor teatral Fabre d'Églantine, Joël FOULLERON, «Fabre d'Églantine et les chemins du théâtre», *Revue d'histoire moderne et contemporaine* (1954), 21, 3.

noms¹². La imatgeria d'Épinal ho va recollir profusament i va donar lloc a imatges i versos de tall moralitzant com els de la Fig. 2, d'autor desconegut:



*Avant la fin du jour la prudente Bergère
De crainte que la Brume égare son troupeau
Le presse de rentrer, portant le faible agneau
Et le bois ramassé pour une bonne Mère*

Fig. 2. Al·legoria de Brumari. Font: Bibiothèque nationale et Bureau de Mésures.

El calendari republicà es mantingué fins el primer de gener de 1806, i fou breument reprès durant uns dies a la Comuna de París (1871). La política, l'impacte i la voluntat

12. <http://geneom.free.fr/gomol/CalendFr.html#ancdeb>

decidida dels revolucionaris jacobins no van topar només amb la reacció napoleònica, sinó amb la mena d'adherència cultural pràctica i quotidiana a les formes tradicionals que adopten els pobles i que costen de canviar, sobretot si funcionen. També els noms de la revolució (Germinal, Floreal...) van experimentar un augment sobtat per a tornar bastant ràpidament al patró anterior, ja abans del 1800¹³. I, no obstant això, hi ha alguna cosa important que roman i fa el seu curs a l'interior de la memòria col·lectiva: ningú no pot negar el que ha passat i ha deixat la seva empremta. L'ombra de la revolució, del canvi sobtat, la possibilitat que les coses siguin d'una manera radicalment distinta, ha acompanyat des d'aleshores la reflexió política i, de fet, marca l'imaginari tant de les revolucions liberals del segle XIX com de les proletàries del segle posterior.

L'historiador de la revolució, Jules Michelet, tenia encara molt present aquest entusiasme racionalitzador. Tal com recull Irène Tidier, evoca en un passatge de la seva obra la irritació que hauria sentit el bisbe Gregori, un «home del pas-

13. Cf. Jacques GODECHOT, «Une application du calendrier républicain aux inscriptions à l'état-civil, par Jean Donat, Extrait des Mémoires de l'Académie des Sciences, Inscriptions et Belles-lettres de Toulouse, Toulouse, 1933, une plaquette de 25 pages in-80», *Revue d'histoire moderne*, 10, 16, 4 (1935): p. 75. «Il est intéressant de connaître les prénoms républicains donnés aux enfants nés de 1793 à 1799. Ils constituent parfois une précieuse indication sur l'état de l'esprit public. M. Jean Donat a recueilli les prénoms donnés pendant cette période dans la petite ville de Saint-Antonin (Tarn-et-Garonne). Ils peuvent se classer en trois périodes très nettes: De novembre 1793 à février 1794, c'est un mélange entre les prénoms empruntés au calendrier religieux et au nouveau régime. Parmi ces derniers, ceux de Patriote et de Républicain reviennent le plus souvent. De février 1794 à février 1795, on choisit les prénoms dans le nouveau calendrier, parmi les noms de plantes –Narcisse, Persil, Orange– ou les noms des grands républicains de l'antiquité et des temps modernes – Rousseau, Caton, Solon, Bara. A partir de 1795, on revint peu à peu aux anciens usages. Néanmoins le prénom de Bonaparte apparaît en 1799».

sat», davant la nova institució «científica» del calendari republicà. Gregori, enrabiad, preguntava a Romme: «¿Per què serveix aquest nou calendari?», a la qual cosa aquest repliava fredament: «Per a suprimir el diumenge»¹⁴.

Val a dir que tant Romme, del grup dels *montagnards*, com Fabre d'Églantine, del grup de Danton, van patir un final tràgic i no van sobreviure a les convulsions del primer període revolucionari. Especialment Fabre sembla engendrar les contradiccions i tensions internes del període. Bohemi literari, «noble oníric» al teatre, Monsieur de Saint-Nazaire, vota com Romme la mort de Lluís XVI i la revolució li obre certament moltes portes que li havien estat tancades. Però seguint un patró més convencional, s'enriqueix amb mètodes fraudulents¹⁵ i també participa activament en l'elaboració del Decret de 9 de Brumari de l'any II (30 d'octubre de 1793), que prohibeix els clubs polítics femenins perquè «en general, les dones no són capaces de concepcions elevades ni de meditacions serioses»¹⁶.

5. Hi ha hagut un debat en la historiografia francesa sobre l'abast i el resultat de la laïcització duta a terme per la revolució. Passat l'any II, sembla que seria millor descriure la descristianització inicial més com un combat polític contra l'ideari de l'estament nobiliari i eclesiàstic de l'Antic Règim

14. Jules MICHELET, *Histoire de la Révolution française* (éd. Hetzel, tome 4, livre XIV, chapitre II, p. 126), citat per Irène TIEDER, «Le calendrier républicain et ses incidences littéraires», *Annales historiques de la Révolution française*, 292, (1993): 259-267 (p. 261).

15. Cf. Rémy CAZALS, «Trois poètes guillotínés en 1794: André Chénier, Fabre d'Églantine, Venance Dougados», 1994, Musée des Beaux Arts de Carcassonne, CNRS, 2007, <http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/15/00/07/PDF/SUPERNA.pdf>

16. Cf. *The French Revolution and Human Rights: A Brief Documentary History*, translated, edited, and with an introduction by Lynn Hunt, Boston/New York: Bedford/St. Martin's, 1996, p. 135-138, amb la intervenció de Fabre davant la Convenció de 29 d'Octubre de 1793.

que no pas com una subversió dels valors religiosos¹⁷. El *catolicisme cultural* ha continuat essent, en efecte, fins avui, el substrat de comportament d'una gran majoria de la població a França.

¿On ens porta aquesta reflexió sobre el calendari: a una nova constatació de la pervivència de l'estructura religiosa per sota dels processos de laïcització de les societats occidentals, o més aviat hauríem de posar en valor l'aportació del coneixement científic per a la construcció d'una tecnologia apta per a la regulació raonable de les societats humanes?

Quelcom hi ha de totes dues coses, però el que m'agradaria destacar aquí és tant la representació del temps com a coneixement polític com *els límits* de la concepció i gestió d'aquest coneixement.

Literalment, no hi ha ciència temporal que ens indiqui d'una vegada per totes com se n'ha d'efectuar el càlcul, ni quina és la millor referència inicial, ni quin tipus d'implicacions hem d'extreure del sistema utilitzat per a confeccionar el calendari. En tots els casos es tracta d'un conjunt de decisions contrastables per a les quals no hi ha una única resposta possible.

La tecnologia del calendari, com totes les qüestions fonament polítiques, forma part, com la tragèdia dels co-

17. «Par contre, la déchristianisation de l'an II n'a en rien modifié l'existence d'un catholicisme culturel, au sein duquel les laïcs disposent d'une plus grande autonomie dans la gestion du sacré et où ils tentent de réduire le clergé à une fonction instrumentale. Il serait sans doute mal venu de considérer ce catholicisme comme une composante archaïque destinée à disparaître avec le monde rural auquel il a lié son sort depuis des siècles : il comprend certes un pôle traditionnel, la gestion individuelle et collective tout à la fois de la 'nature' (la vie, l'accident, la maladie, la mort), mais également un pôle moderne, la socialisation de la famille nucléaire». C. LANGLOIS, «L'inqualifiable et l'inévitable. La déchristianisation révolutionnaire», *Archives de sciences sociales des religions*, 33, 66 (1988): 25-42 (p. 39).

muns, d'aquells problemes la resolució dels quals depèn de les tries inicials del marc, elements i objectius que es volen assolir. No és que no hi hagi una ciència del temps per a fundar el calendari, *és que no n'hi pot haver*. Però haver entès això no significa tampoc abandonar-lo en mans de les creences i els mites. Potser aquest, més que no pas la supressió del diumenge, és el llegat de la Revolució.

[Universitat de Victòria, Melbourne. Setembre 2012]

TEMPS SAGRAT I TEMPS PROFÀ A L'OBRA DE MIRCEA ELIADE

VICENÇ MATEU

(Síndic General d'Andorra)

Un observatori ancestral

4h 45' del dia 8 d'agost. Sona el despertador. Fa calor. M'alço i em vesteixo ràpidament. Agafo roba d'abric, per si de cas. Esmorzo i surto de casa. El cel serè i estrellat és un bon auguri. Agafo el cotxe i em dirigeixo a Ordino. Pujo cap a Arcalís, cap a la Coma del Forat. És ben fosc. Hem quedat allí amb el Jaume, el Joan, la Consol i molts altres. Deixem els vehicles i ens enfilem muntanya amunt. Sort de la roba d'abric, Déu n'hi do el fred que fa, el termòmetre marca 2 graus. Ben aviat arribem a la carena. Ja veiem el forat, el forat de la Coma, prop del pic. A les 7h 36' el sol ha de passar-hi per dins. Ens posem les ulleres per poder encarar l'astre. Esperem expectants el miracle. A poc a poc, el sol es va llevant, la muntanya canvia de color; potser fins i tot s'humanitza: ens podem ja reconèixer per la mirada. Ens fem costat els uns als altres conscients que el que hem de veure ens ultrapassa. I finalment apareix. El sol entra dins del forat, el travessa; són les 7h 36'. Des d'ara, podem redreçar el cicle anyal, podem ajustar el calendari. Sabem ja quan hem de moure el bestiar amunt o avall per aquests prats de muntanya, com ho feren els nostres avantpassats, els pastors neolítics. Sabríem, si ens calgués, quan anar cap a la gran fira de bestiar de Saillagossa, avui a la Cerdanya

francesa, coincidint amb la celebració actual, festa major en tants pobles, de la Mare de Déu d'agost.

Per començar aquesta lliçó de cloenda, he volgut descriure molt breument el que vaig viure el propassat dia 8 d'agost de la mà d'un grup de bons amics que segueixen el mestratge de Bonaventura Adellach, el redescobridor de l'observatori solar de la Coma del Forat (que ningú no recordava ja per què es deia així), sota del Pic d'Arcalís, a la parròquia d'Ordino, a les Valls d'Andorra, a més de dos mil set-cents metres d'alçada. Allí, unes roques regirades en posició antinatural testimonien l'existència d'un observatori astronòmic primitiu. Des de fa uns anys, a començaments d'agost, un grup de persones acudeixen a reviuere la petita meravella que suposa el pas del sol a través d'un orifici de la roca que donaria nom a tota la zona, a la contrada coneguda des de sempre com *La Coma del Forat*.

Després de referir-los aquesta petita anècdota, que ens vincula amb el càlcul del temps més ancestral, voldria donar les gràcies a l'Ajuntament de Vic, al Consell Comarcal d'Osona, a la Societat Catalana de Filosofia i molt especialment al Dr. Ignasi Roviró, per la molt amable invitació a pronunciar aquests mots. He de dir que els estic profundament agraït per haver-me convidat a parlar del calendari abans no sigui massa tard, aquest any que segons els maies el món s'acaba. I més encara quan, si no ho tinc mal entès, enguany el Festival de Sitges, en aquestes mateixes dates, tracta també sobre la fi del món.

Parlar del calendari és parlar d'una idea cíclica del temps. El calendari és l'artifici humà mitjançant el qual provem de descriure, comprendre però també acompassar-nos amb la regularitat dels ritmes naturals, amb l'etern retorn dels anys, les estacions, les llunes i els dies. Si parléssim d'una pura successió, no hi hauria lloc per al calendari. Parlar del calendari és parlar de repetició, de regularitat, i per la part que ens afecta, de tornar a fer, de tornar a fer *el que toca*. I què és

el que toca? Allò que cal en cada moment perquè es mantingui l'ordre de les coses; perquè el món sigui un cosmos i no un caos. En un inici, calendari i religió són gairebé la mateixa cosa.

Descobrir i ressuscitar el món presocràtic

Em permetran que per abordar la qüestió que ens ocupa em recolzi en la figura i la filosofia de Mircea Eliade (1907-1986), historiador i fenomenòleg de les religions. «La meva missió en la cultura del segle xx és descobrir i ressuscitar el món presocràtic», anota Eliade el 4 de gener de 1945 en el *Diari Portuguès*. Eliade, autor d'una obra ingent, estudiós del ioga o el xamanisme, detentor d'una erudició gairebé enciclopèdica, es vol també un filòsof en la mesura que reflexiona i elabora un pensament propi a partir de les aportacions de l'anomenada religiositat arcaica. Com que les fonts en les que necessàriament es recolza encara són en estat d'estudi etnogràfic, pot semblar que Eliade és més aviat un antropòleg que treballa sobre el terreny. El romanès ho desmenteix repetidament; el seu és un treball de reflexió elaborat a partir del treball dels altres. El vol especulatiu que emprèn Eliade apunta a l'elaboració d'una filosofia pròpia, palesada en obres com *El mite de l'etern retorn* o *El sagrat i el profà*.

La vivència històrica i personal d'Eliade és la d'un món en crisi. No obstant això, postula que la crisi del món modern, el carreró sense sortida en el que sembla situar-se la realitat del segle xx, no deixa de ser una crisi religiosa d'ordre provincià resultat de la identificació precipitada i superba d'occident amb el conjunt del planeta. Davant d'aquesta situació, Eliade proposa l'emergència d'un nou renaixement resultat de la fecundació d'un occident *cansat* per les aportacions vives i novedoses de la religiositat arcaica i oriental.

Així com la caiguda de Constantinoble causà la migració d'una part del llegat grec cap a Occident, el desenvolupa-

ment dels estudis etnogràfics i antropològics sobre el terreny i les importants migracions en un món convuls i cada cop més permeable, podrien provocar la formació d'un nou saber d'ordre humanista tan necessari per a la revitalització de la gastada tradició occidental. L'obertura a d'altres religions, a la religiositat neolítica i oriental, possibilitada pel treball efectuat pels historiadors de les religions, hauria de permetre de recuperar la capacitat per experimentar allò novament sagrat. No en va Eliade considera el redescobriments de la religiositat primitiva i oriental com la més important de les troballes del segle xx, per damunt dels extraordinaris avenços en els àmbits de la física o la biologia.

L'horitzó arcaic

L'anàlisi de Mircea Eliade es constitueix a partir de la mirada de l'home arcaic, en un àmbit en el que es fa difícil de distingir un objecte d'estudi *religiós* separat de la mateixa pràctica quotidiana, (com tampoc hi haurà res de separadament *artístic*), car en la vivència de l'home primitiu no hi ha gran cosa de gratuït, sinó que les pràctiques diàries s'esdevenen segons el que cal en cada moment, d'acord amb una economia del sagrat. Quant a l'espai i el temps, Eliade estableix l'existència de dues categories quasi ontològiques: el sagrat i el profà, que marquen una no homogeneïtat en l'ésser i que es caracteritzen precisament per llur alteritat radical, d'acord amb el plantejament d'E. Durkheim. Davant la duració profana, o l'espai profà, es produeix de forma sobtada la irrupció d'allò sagrat (imponent, misteriós, fascinant, terrible, segons la caracterització de R. Otto). El sagrat, per definició, és allò totalment altre (*ganz andere*), però que malgrat tot *és*, i és de manera preeminent, car per Eliade el sagrat, més que patrimoni de qualsevulla doctrina religiosa, constitueix allò més pròpiament *real*.

Allò sagrat, però, per mostrar-se, per aparèixer, necessi-

ta de la mediació del profà, de les realitats profanes. Aquest mostrar-se del sagrat en el profà és el que expressa literalment el terme *hierofania*, que en virtut de la seva condició de realitat medidora sempre serà tensional i incompleta. Mai cap objecte, realitat o situació (profana, per definició) pot mostrar plenament el sagrat, que només es deixaria entreveure o intuir, com succeeix per exemple en els ritmes de la natura i els cicles còsmics.

Malgrat l'existència de moments i espais sagrats, no hem d'oblidar que, àdhuc en els primitius, aquests irrompen en la duració i l'espai profà. De fet, la duració profana és per Eliade un temps buit, sense valor, banal. Més encara, és un temps que degrada l'ésser. És per això que cal tenir contínuament present el temps de l'origen, *illud tempus*, el temps fort dels déus, els herois i els avantpassats en el que les coses s'esdevingueren en plenitud, el temps que és model arquetípic del que s'esdevé i del comportament de l'home actual i que cal actualitzar –no recordar– per aconseguir que es mantingui l'ordre d'allò real.

L'home que habita en l'horitzó arcaic sent la nostàlgia del paradís, d'allò que succeí *in illo tempore*, i pretén la restauració d'aquell temps. I allò que s'esdevingué és el que relata el mite, que a diferència de la concepció moderna que l'assimila a la fàula o al relat més o menys infantil, és història sagrada, és model exemplar amb valor existencial, és la pauta del que cal repetir periòdicament perquè el món es mantingui en l'ordre i no derivi en el caos. El mite, el ritu i la repetició concreten l'àmbit en el qual l'home arcaic viu una vida plena de sentit; se sent integrat en un món plenament *real* i se li palesa la força del sagrat.

Temps sagrat versus duració profana

El temps dels antics és un temps cíclic que comporta periodicitat, repetició, etern present. Un temps que, malgrat

això, demana de regenerar-se, de renovar-se, car la duració profana que es filtra en la quotidianitat desgasta el temps nou. Per Eliade, com hem vist, el temps no és homogeni, hi ha un temps profà però també hi ha un temps de major categoria ontològica: el temps sagrat, que s'oposa a la duració intranscendent. I de fet, la irrupció del temps sagrat pot donar-se en qualsevol moment, qualsevol moment pot ser *hierofànic*. Tota religió contempla dies *fastos* i *nefastos*, períodes bons i dolents, fins i tot dins del mateix dia. En la mesura que aquest temps trenca la banalitat de la duració, hom pot parlar de solidaritat entre totes les insercions del temps sagrat. Per exemple, en la religió cristiana, cadascuna de les celebracions dominicals de l'eucaristia és solidària de les celebrades els diumenges anteriors i de totes les celebrades amb anterioritat. Hi ha solidaritat entre totes les insercions del temps sagrat i entre aquestes i allò que s'esdevingué *in illo tempore*, el temps dels orígens on succeí de manera exemplar allò que després caldrà imitar. L'*illo tempore* és el temps en el que tot podia ser, era un temps de fluïdesa, possible en l'etapa inicial de formació de les coses.

A banda de marcar el començament de la història, el temps dels orígens és un temps repetible. Per viure plenament i amb sentit, per viure vinculat a allò real, és necessària l'actualització del temps mític en el present, la instauració d'un temps diferent; cal pretendre la restauració d'aquell temps original, car hom pot contemplar tot allò que es va esdevenir en aquell moment com a autèntica revelació. En realitat, l'home arcaic es manté en el desig i l'esperança de regenerar el temps en la seva totalitat, d'aconseguir viure humanament, històricament, en l'eternitat gràcies a la transformació de la duració en un instant etern. Més concretament, Eliade afirma l'existència d'una nostàlgia de l'eternitat, en l'ordre del temps, simètrica a la nostàlgia del paradís, en l'ordre de l'espai. L'actitud *religiosa* de l'home arcaic

no té res a veure amb una mena de separació espiritual del viure en el món, ben al contrari; l'home ancestral el que vol és viure en l'eternitat, i això s'esdevé aquí i ara, dins la condició mateixa de l'existència humana, sempre i quan hom pugui actualitzar *el mite primer* i viure en una realitat d'arquetips aliena al desgast profà, tal com succeïa *aleshores*. Eliade persegueix la idea de romandre immers en la duració sense haver de portar-ne la càrrega, és a dir, sense patir-ne la irreversibilitat. L'home arcaic aspira a tornar a començar una vida nova en el si d'una nova creació. En el fons, es tractaria d'un desig paradoxal d'arribar a inaugurar una existència ahistòrica, de viure exclusivament en un temps sagrat, el que equival a projectar una regeneració de tot el temps, una transfiguració de la duració en eternitat.

Malgrat l'evidència del fenomen anual de renovació cíclica, Eliade postula la primacia de la significació metafísico-religiosa del renaixement de la natura i la renovació de la vida. L'estructura subjacent de renovació és primera davant d'un calendari de dates concretes a partir del qual hom hagués arribat a deduir-ne l'estructura. (En realitat, la festa de la primavera en el calendari és força variable). Les festes marquen moments especials, de trencament de la duració profana, car les festes tenien lloc a l'eternitat. De fet, tota festa era una litúrgia d'actualització d'*aquell temps*. Allò que anomenem *festes* era en realitat el temps sagrat.

Les festes periòdiques tanquen un cicle temporal i n'obren un altre, busquen la regeneració. Així, el temps vell és abolit i s'inaugura un temps nou. I amb el començament d'un temps nou comença també un món nou. «Any nou, vida nova», tal com no ens cansem de repetir a la celebració del cap d'any. Un món nou que comença després de travessar un moment de caos o dissolució, de retorn al no-res. Es tracta de regenerar el temps gastat per la dificultat o la impossibilitat de viure en una realitat purament arquetípica, atès que aquesta

no pot romandre aliena a la infecció del profà. Especial atenció mereixen també els dotze dies compresos entre Nadal i Reis. En aquests dies, té lloc una prefiguració del que seran els dotze mesos de l'any. Al cor de l'hivern, aquests dotze dies constitueixen un mini cicle que anticipa el que serà després cada mes. Els dotze dies constitueixen una imatge i una rèplica de l'any sencer; segons aquells dotze dies, seran els dotze mesos. Aquests dies, en què la represa del cicle sembla titubejar fins que ja s'albira clarament la seva afirmació en l'Epifania, anticipen l'any en miniatura.

La renovació del temps, la cosmogonia té lloc sobretot amb el cicle anual, però no únicament. Per ser *diferents*, no n'hi ha prou de canviar a la meitat el curs de les coses; per ser diferents, les coses han de *començar de nou*. Les coses s'expliquen pel seu començament. És per això que cal *inaugurar*, dotar de bons auguris les realitats noves, és per això que cada nou ordre polític pretén la instauració d'un nou temps i una nova era, que sovint es concreta amb la instauració d'una nova manera de comptar el temps, d'un nou calendari. Regit pel mateix esquema cosmogònic, la irrupció d'un nou poder busca instaurar un nou ordre enfront del caos anterior. Pel qui l'imposa, es tracta d'una nova era, sobrevinguda en un nou moment axial que determina indefectiblement un abans i un després, sobretot un *després*.

En moltes doctrines es concep l'any natural com un petit cicle dins d'un cicle més gran. Malgrat que a primera vista es podria pensar en una successió dels anys indeterminada i sense fi, en realitat aquest moviment tindria lloc dins d'un cicle de dimensió major. Aquest gran cicle, la gran era, postulada per Anaximandre, o evident en la doctrina hinduista de les *Iugas*, comença amb la creació i acaba en el caos. Es tractaria d'un gran cicle còsmic que seguiria les fases successives de creació, existència, història o desenvolupament, esgotament, degeneració, i retorn al caos. Aquest seria el *gran any*, que malgrat tot també es repetiria un i altre cop.

El gran any començaria de forma *absoluta* després d'una dissolució anterior en el no-res, car el cicle antic, la història, l'esdevenir, àdhuc el temps, haurien estat abolits mitjançant la fulgurant reintegració en el caos, que és, per això mateix, condició de possibilitat d'un nou començament.

Un exemple: la celebració del foc

Una manera de manifestar un nou començament és encendre un foc, com es fa en tantes cerimònies. Encendre foc és un símbol de la nova creació; amb la llum del mateix es restauen les formes i els límits, s'estableix una presència, un ordre, una disciplina i una vigilància davant el caos, de la foscor, del no-res. Comença llavors l'activitat humana transformadora i civilitzadora, s'inicia el progrés. Prèviament ha esdevingut el moment del desordre i la dissolució del món, de l'orgia, de la confusió caòtica. Passat aquest moment, ben necessari, es restaura l'*illud tempus* primordial, el moment místic del començament i de la fi. Neix un temps nou, que substitueix el temps vell i exhaurit; el temps gastat per la duració profana.

Un exemple prou conegut i que per això mateix pot il·lustrar l'aspecte renovador i inaugural de la festa el trobem en la nit de Sant Joan, la nostra versió cristiano-cultural del solstici d'estiu. La nit de Sant Joan és la nit més curta de l'any i és una nit on se celebra el foc. D'uns anys ençà, a les diverses terres de parla catalana, els focs de Sant Joan se solen encendre a partir d'una primera flama que baixa des del cim del Canigó, en un acte eminentment simbòlic que vol vincular la idea de *muntanya sagrada* amb un determinat territori. A banda d'això, cal no oblidar que el culte al foc és dels més universals i que per Sant Joan són molts els pobles i les cultures que encenen fogueres.

Per què s'encenen els focs de Sant Joan? Els focs s'encenen per animar el sol, que durant sis mesos ha fet camí

fins arribar al seu màxim i a partir d'ara ja minva en la seva força. El foc, l'element més canviant de tots, és, per Heràclit, per la tradició hinduista o pel mateix Apocalipsi, l'agent de la destrucció i també de la renovació. Però el sol necessita ajuda, car encara queda molta feina a fer en els camps, i cal que es mantingui la seva llum i la seva escalfor durant uns mesos. El solstici d'estiu marca el moment de major presència del sol; ara és quan el dia és més llarg i la nit és més breu, però des d'aquell dia, i durant els propers sis mesos, en un exercici de justícia còsmica, el dia s'anirà escurçant i la nit a poc a poc s'anirà imposant. És per això que des de l'antiguitat els homes encenen focs en aquest dia per continuar donant força al sol; perquè mitjançant l'analogia màgica, tal com fem en il·luminar els arbres de Nadal, i també les viles i les cases, aquest es mantingui i regni encara durant els mesos d'estiu, perquè la seva escalfor permeti a la terra de donar els seus millors fruits.

A l'altra banda del cicle solar, a sis mesos del naixement de la llum enmig de la foscor, del naixement del Déu nen en el solstici d'hivern, cal no oblidar igualment que la nit del solstici d'estiu és la nit en la que regnen les bruixes, és la nit en què més lliures campen les ombres, atès que aquell dia neix la tenebra. Per això cal també fer fogueres: per allunyar els mals esperits i les males influències, per purificar-nos i preservar-nos del creixent poder del mal i la foscor.

Pocs fenòmens naturals hi ha tan atractius com el foc. El foc sedueix i paralitza, convida a travessar-lo per passar a *l'altre costat*. Saltant a través del foc hom prova de renovar-se, hom cerca de transcendir la condició humana, hom pretén el renaixement renovat després de la crema (real i simbòlica) d'allò vell. El 23 de juny se celebra la nit arcaica del foc purificador, i se celebra també la nit cristiana de sant Joan, el baptista, que mitjançant la immersió en l'aigua anàlogament purifica i dona naixement a l'home nou.

Temps cíclic i temps lineal

És clar que el calendari, tal com l'entendem, està vinculat a la idea de cicle i repetició, al temps dels antics. Hem provat d'explicar com aquest temps, construït en base a les regularitats dels fenòmens naturals, i més concretament, a l'entorn dels cicles lunar i solar, establia un ordre de les coses al que l'ésser humà havia d'ajustar la seva conducta per tal d'assegurar el bon funcionament de les coses. Si els déus feien la seva part i els homes complien també amb la seva, el món funcionava, el món era una totalitat ordenada, era un *cosmos*.

Això no obstant, algunes concepcions filosòfico-religioses conceberen una idea diferent del temps: la idea d'un temps lineal, no cíclic, o potser millor dit, d'un temps amb una dimensió de progressió històrica successiva construïda per damunt de l'evident retorn anual. Fou així en la tradició xinesa o en el zoroastrisme, i també en el judaisme i en el cristianisme, en el que ens centrarem particularment per raons evidents d'influència sobre la mentalitat occidental¹.

La cita de Puech que hem posat en nota ens serveix per introduir la qüestió: el cristianisme, d'acord amb la tradició judaica, comporta implícitament una visió *unilineal* i *irreversible* del temps. Enfront del temps cíclic i reversible dels antics, del temps de l'etern retorn, el cristianisme postula un inici i un final absoluts de la història, amb una fita central i

1. «El cristianismo es una religión histórica en el doble sentido del término: no sólo nace en un momento preciso de la historia, y su fundación, lo mismo que su fe, se fundamentan en una persona –la de Jesús– cuya “historicidad” a pesar de los esfuerzos de los “mitólogos” (W. B. Smith, A. Drews, J. M. Robertson, P.-L. Couchoud o E. Dujardin) es segura, sino que además, y sobre todo, de modo más exclusivo aún que el mazdeísmo o que el mismo judaísmo, otorga al tiempo un valor concreto y atribuye a su desarrollo, concebido como unilineal e irreversible, una significación soteriológica». (Henri-Charles PUECH, *En torno a la Gnosis*, I, Madrid: Taurus, 1992, p. 35).

indefugible, determinant de tot el que s'esdevindrà després. Aquest és el moment en què Déu s'encarna en el món. I aquest és un moment no mític, o potser més ben dit: no mític en el sentit literal, sinó ben concret i històric.

El cristianisme contempla un moment inicial, un començament radical que consisteix en un acte de creació i també un final absolut, precedit per l'apocalipsi. En l'entremig es desenvoluparà de forma més o menys dramàtica la història humana a l'entorn d'aquesta fita central que és el moment en què Déu es fa home i irromp en l'esdevenir. Aquest moment té tal força, que tota història anterior serà prefiguració i tot acte posterior haurà de ser contemplat en relació a aquest fet principal, transformador de la història.

Aquí ja no hi ha cap possibilitat de retorn cíclic, de repetició, de reintegració, de tornar a començar un nou ordre després de la dissolució en el caos; aquí hi ha un començament i un final, i només un, hi ha una sola encarnació de Déu en la història, i per aquest fet extraordinari, tota la història queda transfigurada. Les coses passen una sola vegada. Al començament, que és un començament absolut, *era* Déu; al final, que és un final absolut, *és* Déu també. La història passa entretant, un sol cop. A diferència del que succeeix en l'horitzó de la religiositat arcaica, «el temps fort dels orígens» no és aquí un *illud tempus* ahistòric, esdevingut en un passat mític a l'inici dels temps. Ben al contrari, la revelació s'efectua en el temps, en un temps històric concret al que es pot posar data.

Emprant les categories d'Eliade, podríem dir que l'encarnació de Déu en la història, el Déu que es fa home, constitueix la hierofania absoluta. I per aquesta raó, la mateixa història esdevé teofania, *mostració* de la divinitat. Des de la perspectiva cristiana, el sacrifici del Déu fet home salva el món, canvia per sempre la realitat. Es podria discutir si a partir d'aleshores hi ha lloc a la distinció tradicional en l'àmbit de les religions entre sagrat i profà o si en canvi, mercès

a aquesta encarnació, la realitat i el temps queden totalment transfigurats en realitat sagrada sense cap més possibilitat d'espai per al profà. En qualsevol cas, l'actitud d'un punt final en l'esdevenir, d'una abolicció final de la història, continua vigent en el cristianisme.

El terror de la història

La introducció de la dimensió històrica en un sentit lineal –del mite de la història irrepetible, amb un començament absolut, un desenvolupament i un final, també absolut, podríem dir–, posa l'individu en una situació molt diferent en relació a la realitat aquella en què vivia l'home arcaic. Una situació que passa per diferents moments segons la manera en què es vulgui explicar l'esdevenir del món i dels esdeveniments. Simplificant molt, podríem dir que en un primer moment la causa del que s'esdevé, d'aquest nou escenari que no és ja el del cicle sinó el del temps absolut i lineal, és la providència divina, que des de la seva omnipotència i llibertat absoluta decideix la marxa de les coses. En un estadi segon, es pensa, de la mateixa manera que succeirà en l'àmbit de la física, que ja no cal la hipòtesi de la intervenció divina per explicar el que passa; l'esdevenir històric es regeix per unes lleis pròpies que dibuixen un sentit i una direcció concretes de desenvolupament. «Tot el real és racional i tot el racional és real» (o acabarà per ser-ho), d'acord amb la màxima de Hegel. En aquest estadi hom creu que hi ha una llei, no ja divina, sinó de la *Història* –en majúscules, podríem dir– que en fixa un camí inexorable, més enllà de la consciència dels actors individuals i àdhuc col·lectius. Aquest és l'horitzó de la utopia marxista, que tantes coses comparteix amb la religió cristiana. S'hauria canviat la transcendència per la immanència, però l'esquema de fons (el mite) continuaria essent el mateix.

Però Eliade considera que després d'aquest estadi enca-

ra hi ha lloc per a un tercer moment: el moment que ell anomena «historicista» (en un exercici de certa confusió, perquè la majoria de la doctrina anomenaria «historicisme» el segon estadi). En aquesta fase, la història continua essent el marc de possibilitat de l'ésser humà però ara sense cap mena de direcció o sentit. En una certa sintonia amb les doctrines existencialistes, davant la constatació del fracàs de les utopies i davant del vertigen produït pels horrors del segle, Eliade conceptualitza aquest estadi amb l'expressió *el terror de la història*, concebut com el territori erm que s'esdevé un cop el món, però també la història, han perdut qualsevol sentit, bé sigui transcendent o immanent. Ja no hi ha cap mena d'intenció o finalitat en el que s'escau. El que passa és una pura agregació. L'home, que sent la nostàlgia del paradís, viu llavors desemparat en el món, viu el temps com a dolor i caiguda. L'individu contemporani busca desesperadament una sortida del temps de la duració profana i banal, busca l'esclatxa que li permeti escapar del pes de la llosa del temps, considerat aleshores com la maledicció de l'home caigut.

En la mesura en què la religió aborda precisament la relació entre el sagrat i el profà, que és on es decideix el sentit, i donada la seva absència en un segle únicament abocat al trasbals de la història, Eliade considera que el món, o millor dit, occident, viu una crisi religiosa que només tindrà sortida en l'àmbit del mite, el sentit o el relat, que són gairebé la mateixa cosa. Eliade tempteja aleshores algunes possibles solucions: cercar alguna via que possibiliti l'abolició periòdica de la feixuga realitat, o alternativament, assajar de dotar-la d'una significació que vagi més enllà d'ella mateixa, que la proveeixi d'una significació transhistòrica capaç d'explicar i ajudar a fer-se càrrec d'una realitat dramàtica i terrible.

Durant un cert període de temps (1945-1947), sembla que Eliade pretén trobar el consol de l'home modern en la

religió cristiana, que contempla en *Le mythe de l'éternel retour* com a la sola sortida possible per a conjurar el terror de la història. L'elecció, diu el romanès, és entre fe o desesperació. Una fe que suposaria la superació del marc de la religiositat arcaica i a la vegada permetria la salvació. Però els textos d'Eliade deixen entreveure una evolució que es va assentant tot al llarg dels anys cinquanta. Si bé fins aleshores emprava el concepte d'*homo religiosus* per a referir-se únicament a l'home ancestral que vivia a l'aixopluc de l'horitzó de la religiositat arcaica, a partir d'aquell moment sembla estendre la consideració d'*homo religiosus* a tot individu, fins i tot a l'home modern. Per tant, allò sagrat ja no és vist únicament com a relatiu a un moment de la història de la humanitat, (a la manera del positivista Comte); a partir d'aleshores Eliade comença a entreveure el sagrat com una estructura de la consciència, i per tant com quelcom perenne i inherent a tot ésser humà. Eliade fa el salt des de la història de les religions a l'antropologia: a banda de la seva indefugible condició històrica i els seus condicionaments, el romanès reconeix en l'home una natura religiosa atemporal que mai no podrà ser oblidada o superada completament. L'ésser humà és constitutivament un *homo religiosus*, diu Eliade, que contempla la religió com a experiència més que no pas com a institució. L'ésser humà precisa «viure amb sentit», necessita sempre del relat i el mite, possiblement sense ser-ne massa conscient.

L'home antic no és en absolut tan estrany i llunyà de nosaltres, ni per descomptat, tan «primitiu». Potser fins i tot la seva lògica continua ben present. Màgia i lògica, mite i logos, no són doncs dues coses tan diferents, i molt menys enfrontades. En conseqüència, les formes d'allò religiós deuen continuar presents en la realitat contemporània, potser extremadament confuses, camuflades o deteriorades. O potser en expressions noves i diferents, potser fins i tot sorprenents, curioses i transvestides.

El sagrat en el profà

El sagrat, com a estructura de la consciència humana, no pot, doncs, haver desaparegut de la realitat de l'home contemporani. Pot ser que no el reconeguem en les seves formes tradicionals, pot ser que algunes de les doctrines religioses que ens parlaven de Déu no ens arribin ja a satisfer. Però continua sent cert que hi ha una gran *nostàlgia de l'absolut*, per dir-ho en la magnífica fórmula de George Steiner. El sagrat, que Eliade identifica amb allò veritablement *real*, continua present en el món modern, si bé de forma dissimulada, degradada o oculta. La dimensió constitutiva de l'*homo religiosus* continua ben present, i en múltiples i molt variats àmbits: a nivell inconscient, en primer lloc, car Eliade, sota la influència de Jung, destaca la dimensió plenament religiosa d'aquest. Però també en l'ordre social, en les necessàries cerimònies civils i polítiques que conformen la litúrgia de qualsevol estat, o en els relats polítics que abraquen des de la ideologia redemptorista a la idea nacional, o en la literatura, o el cinema i en les arts, o en les festes i celebracions de tota mena, de les que en molts casos fins i tot en desconeixem l'arrel; també en les commemoracions, en els aniversaris, en les inauguracions, en els ritus d'iniciació, en l'annual quotidià, en el calendari, en definitiva. Viure no és només anar passant dies; l'ésser humà és un ésser de paraules, necessita permanentment un afegit de l'ordre del relat que completi l'ordre de les coses que doni sentit al que viu i al que fa.

Per enfrontar el terror de la història, Eliade aborda la constitució i el desenvolupament d'una hermenèutica creativa i a contracorrent, d'una hermenèutica del sagrat, capaç de recuperar allò religiós camuflat o ocult en la realitat contemporània. L'obertura al símbol –llenguatge d'allò religiós– ha de possibilitar novament l'accés a la dimensió sagrada de la realitat. L'hermenèutica postulada per Eliade es presenta,

doncs, com una mena de *metapsicoanàlisi* encarregada de dur a terme un treball de *desmitificació de la desmitificació*. Si com deia Paul Ricoeur, es pot considerar Marx, Nietzsche i Freud com a *filòsofs de la sospita*, l'esforç d'Eliade podria ser contemplat com el d'un nou *agent de la sospita*, però aquest cop a contracorrent, car la desmitificació hauria de ser al seu torn desmitificada.

A l'ensem, i de forma paral·lela, la història de les religions es proposa com a disciplina estratègica i principal: esdevé a la vegada *Arca de Noé* del saber arcaic —del patrimoni immaterial de la humanitat, en definitiva, que perillava d'extingir-se anorreat pel menysteniment i la uniformització del món— i valent *Cavall de Troia*, astúcia odisseica amb la clara voluntat de permeabilitzar l'acadèmia i així subvertir l'historicisme i el materialisme reduccionistes dominants al llarg del segle xx en el claustre universitari. Cal destacar en aquest sentit l'aventura intel·lectual del cercle *Eranos*, del que al llarg dels anys Eliade en fou un participant ben actiu, juntament amb Jung, Corbin, Scholem o Durand, entre altres noms il·lustres. L'objectiu cercat i confés seria la refecundació de l'erma tradició occidental, l'adveniment d'un nou humanisme que ajudés el món modern a sortir de l'atzucac en el que sembla trobar-se.

L'hermenèutica, suportada en la fenomenologia, hauria de cercar el redescobriment de les estructures del mite, d'allò sagrat, en la societat moderna. Es tractaria, sobretot, de notar la presència d'allò extraordinari, del miracle camuflat en l'esdevenir temporal, en el quotidià, i no només en la natura, i d'aquí la major dificultat de la seva percepció. A diferència d'aquells que busquen desemmascarar el profà en el sagrat, tocaria ara de descobrir allò sagrat en allò profà.



Sr. Joan Roca i Dr. Vicenç Mateu.

COMUNICACIONES



Drs. Antoni Bosch-Veciana, Jordi Sales i Andreu Grau.

A propòsit de la lliçó del Dr. Vicenç Mateu sobre *Mircea Eliade*

ANTONI BOSCH-VECIANA (*Societat Catalana de Filosofia*)

Primer de tot, voldria felicitar el Dr. Vicenç Mateu per la seva lliçó. Ha estat una presentació de Mircea Eliade molt suggerent. A propòsit del que s'ha dit voldria fer notar un parell de punts: el primer, sobre la importància del context epocal en l'obra de Mircea Eliade; el segon, sobre la relació entre el *mite* i el *logos*. En el que dic tinc ben present l'obra del professor Lluís Duch, sobretot la seva tesi de doctorat: *Ciencia de la religión y mito. Estudios sobre la interpretación del mito*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1973; el llibre: *Mircea Eliade. El retorn d'Ulisses a Ítaca*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1983; i els dos volums de la seva *Aproximació a la logomítica: Mite i cultura* i *Mite i interpretació*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1995 i 1996.

Pel que fa al primer punt que acabo d'esmentar voldria posar de relleu com l'obra de Mircea Eliade (1907-1986) es contextualitza en un moment on la *pèrdua del sentit* (el *nihilisme*) habitava l'espai europeu (o, si es vol, occidental). Aquesta *pèrdua del sentit* (o *final de món*) fou percebuda i denunciada per molts autors ja d'ençà de finals del segle XIX. Precisament el que voldria emfasitzar aquí és el fet que l'obra del romanès Mircea Eliade, així com la seva mateixa vida (amb els seus viatges a l'Índia, el seu retorn a Europa i el seu exili a París i als Estats Units), podria molt bé ser interpretada com la *recerca fontal de sentit* enmig d'aquell *final de món*. La seva manera de comprendre estructuralment l'home com a '*homo religiosus*', és a dir, *capax symbolorum*, ens permet de llegir-hi l'obertura a una *possibilitat de sentit arrelada estructuralment en l'ésser humà*. És el llenguatge dels mites i dels símbols el que fa possible aquest *accés al sentit*. Els treballs de Mircea Eliade, sense segurament pretendre-ho de manera *directa i explícita*, mostren a l'home europeu (i, en general, occidental) la possibilitat de sortir de la *crisi del sentit* en la qual estava immers fent possible el redescobriment d'una gramàtica del llenguatge exiliat dels símbols.

Pel que fa al segon punt, és a dir, la relació entre *mite* i *logos* (o, si es vol, entre *imatge* i *concepte*), voldria tan sols recordar la lectura que d'aquesta relació en fa Lluís Duch. En efecte, ell posa

de relleu la «necessària complementarietat» que s'ha de donar entre aquests dos llenguatges. *Mite* i *logos* no constitueixen dos llenguatges contraposats ni cronològicament consecutius (com defensava, per exemple, W. Nestle en el seu llibre *Von Mythos zum Logos*, 1940) sinó que *mite* i *logos* són dues formes expressives constitutives de l'ésser humà que es complementen necessàriament: ni *mite* sense *logos*, ni *logos* sense *mite*; ni *imatge* sense *concepte*, ni *concepte* sense *imatge*. Per això Lluís Duch ha creat la denominació de *logomítica* per tal de referir-se a l'estudi d'aquesta relació de coimplicació (i de mútua potenciació). La *logomítica* fa possible llegir i comprendre la història cultural d'occident com un moviment fecundat de formes expressives guaridores del llenguatge humà, i això precisament a causa de la seva fructífera interrelació. Una gramàtica que articuli les seves diverses formes expressives en una tensió harmoniosa possibilita viure saludablement en cada present.



Vista general.

«Fer calendaris»: l'elaboració de relats psicoculturals

ALBERT LLORCA ARIMANY (*Societat Catalana de Filosofia*)

En la meua infantesa, a l'escola, a l'àmbit familiar i al carrer era habitual l'expressió «fer calendaris». I què s'hi volia significar? Doncs era un judici de valor negatiu, a saber: «no faràs res de bo en els estudis», «seràs un desgraciat»..., que eren dues maneres matusseres de dir: «ets un dropo i no t'hi poses». De fet, en el diccionari se sol definir aquesta expressió en termes de fer conjectures i perdre el temps. Es vinculava així la idea d'esforçar-se amb la del progrés en la vida.

D'altra banda, uns anys després, essent estudiant a la universitat i en ple franquisme, vaig descobrir que això de fer calendaris tenia regust ideològic i polític: en el curs 73/74, el ministre franquista d'educació decidí que això de modificar el calendari del curs a la universitat donaria un timbre de modernitat –a falta d'altres canvis impossibles–, distribuint-lo en un any natural, de gener a desembre, allargant les vacances per tornar al curs següent al calendari de sempre.

Tot plegat em donà la sensació que això de manipular els calendaris tenia a veure amb el poder disponible i amb la idea comtiana que hem d'acceptar que vivim en una marxa civilitzadora imparable de progrés, amb la seva litúrgia de fites d'efemèrides i festes que hom no pot qüestionar. Potser no hem canviat gaire.

L'objectiu d'aquesta comunicació és proposar un acostament a la lògica psicològica, a la *psico-logia* de les rutes humanes, dels nostres calendaris, tenint present que depenem dels discursos dels calendaris instituïts com a factors d'ordre social, a partir dels quals teixim trams vitals i intersubjectius. Així, descriuré la noció de calendari com un esbós del que anomenaré «relat psico-socio-cultural».

1. *La perspectiva moderna: tot recordant el calendari positivista d'August Comte.*

La meua sorprenent i juvenil primera trobada amb el discurs comtià, com he indicat, m'aportà un bagatge útil per ubicar-me en el paper del calendari, que ens insereix en el decurs civilitzatori. Com a fill desviat de la Revolució Francesa, Comte, conservador i contra-revolucionari, adquirí la convicció que la història de la humanitat la fan els homes, tot i que amb eines –idees i actituds–

diferents o oposades. La urgència de la «reorganització social» que ell sentí que calia endegar és, segurament, la idea mare del seu discurs sociopolític: la divisió dogmàtica del saber s'ha de desplegar a través de la història. I aquesta es desenvolupa sota dos poders, temporal i espiritual, que han d'atorgar l'ordre social necessari per seguir la marxa de «progrés» adequada¹. I en aquest complex procés, l'educació-conducció dels individus és cabdal, en la mesura que per si sols «valen» poc en no tenir drets, sinó deures amb la societat². Per tant, l'educació humana ha de ser recolzada per la moral altruista, que posa cadascú al servei de la societat o humanitat. I per això és el mitjà útil per introduir la «vida subjectiva» en la «vida objectiva» de cada ésser humà³, procés en el qual la modulació de l'afectivitat és fonamental en la via d'acceptar, estimar i actuar en pro del procés d'esdeveniment de la Humanitat⁴. I aquí volíem arribar, perquè el calendari d'aquest desplegament —que serà una part del «culte» a la Humanitat—, tindrà un paper rellevant en la tasca d'educar els individus en l'altruisme o adequació de l'individu a la consciència del «nosaltres»⁵.

En finalitzar la introducció al *Catéchisme Positiviste*, Auguste Comte sintetitza la concepció de la Humanitat així: «La seva única idea inspira directament la fórmula sagrada del positivisme: l'ordre per principi, l'amor per base i el progrés per fi». El dogma, el culte i el règim són les tres vessants que la religió de la humanitat ha de dirigir i que l'altruisme ha de presidir. I aquest és el camí del progrés de la humanitat, el de viure per a l'altre. El significat de la *subjectivitat humana* rau en el fet que ens devem als altres i vivim per a ells i gràcies a ells. I els del passat són els més importants. Afirma Comte que «la veritable sociabilitat consisteix abans en la solidaritat successiva que en la solidaritat actual. Els vius són, sempre, i cada cop més, governats necessàriament pels morts: aquesta és la llei fonamental de l'ordre humà»⁶.

1. Citem de la seva obra primerenca, autèntic projecte polític que mantindria tota la seva vida: A. COMTE, *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*, Paris: Aubier – Montaigne, 1970, p. 77-87.

2. A. COMTE, *Catéchisme positiviste*, Paris: Garnier Flammarion, 1966. Neuvième Entretien, p. 223 i Dixième Entretien, p. 237-238.

3. A. COMTE, *Catéchisme...* p. 93-94), i *Plan...* p. 94.

4. *Catéchisme...* p. 94-95.

5. *Catéchisme...* p. 79-80 i *Plan...* p. 98.

6. *Catéchisme...* p. 69, 71, 205, 224, 79.

A partir d'aquí, ens trobem en el capítol 11 del *Catéchisme Positiviste*, la proposta comtiana del *calendari positivista*⁷, on exposa l'ordre del *nomos* de la humanitat. En efecte, Comte considera que el calendari positivista anual que proposa, semblant al calendari catòlic, ha d'establir un «relat» de fites importants en el decurs de la història en el camí del progrés, a més d'educar l'home perquè aprengui a apreciar, sentir i viure conforme els exemples edificants dels personatges del calendari, autèntica representació simbòlica del progrés de la història de la humanitat.

Dels 433 noms de pensadors que formen part del calendari positivista, hi ha filòsofs, poetes, fundadors de religions –excepte Crist, que significativament no apareix enlloc–, homes d'estat, artistes, industrials, dramaturgs, músics, etc., des de les primeres teocràcies –que presideixen el primer mes de l'any–, passant els mesos següents pels pensadors clàssics, els del món medieval i fins arribar als de l'època moderna, en un total de tretze mesos de vint-i-vuit dies cadascun, fent un total de tres-cents seixanta quatre dies amb un dia complementari especial, que és la Festa Universal dels Morts.

Com interpretar aquest calendari en el decurs de la història de la humanitat? El calendari «educa» en la mesura que ens endinsa en «l'ordre humà» que han teixit tots els «sants» que hi figuren: és el calendari dels morts, que ens han deixat el món en progrés, mitjançant la seva contribució. I diu solemnement Comte: «No és només avui que cada home, esforçant-se en apreciar el que deu als altres, reconegui una participació molt més gran en el conjunt dels seus predecessors que no pas en el dels seus contemporanis». De manera clara i taxativa notem com els morts li mereixen la màxima veneració.

2. *Els temps postmoderns: calendari «versus» agenda o l'apropament a una hermenèutica psicocultural.*

Això de «fer calendaris», doncs, tal com Comte fa, és una manera d'ubicar-se en la transformació del món. I en tota transformació, apareix sempre algú –un subjecte– que ha de passar per estadis diferents, dibuixant una ruta, construint un relat. I en un món dispers, les «pautes dels relats» tenen un abast limitat: són, alhora, indicadors de les consecucions i de les fallades per les que hom

7. *Catéchisme...* p. 265-271.

passa, és a dir, l'expressió de la fragmentació del jo i les seves aspiracions i pors⁸. D'entre aquestes pautes, la tasca de «fer calendaris» hi té un paper rellevant: *construir relats de trams biogràfics entrelaçats*. I la configuració d'aquests trams vitals a mida de les necessitats i capacitats de cadascú és el que anomenaré «agenda», del llatí *agere*, guia per regular l'acció. Tot-hom té la seva agenda, dins la qual s'hi conjuminen el control del temps i la planificació estratègica de les actuacions. L'agenda ens deixa així al descobert tota una estructura psicosociològica de la nostra cultura, per la qual anem teixint trams vitals significatius no allunyats de la trilogia positivista ja esmentada: el catecisme, la litúrgia i el calendari.

Què ens pot aportar la descripció psicosociològica de les *agendes*, avui? Recentment la sociòloga Eva Illouz ha parlat de com en el segle xx s'ha produït una fissura entre el jo i la societat, exemplificada en el narcisisme, la burocratització i el consegüent control de la vida de la gent. Una sociologia de la cultura, pensa, ha d'ocupar-se d'estudiar com els interessos, hàbits, valors, formen part del vestit cultural (símbols, codis, costums) que expressa la nostra identitat⁹. I llavors, la gestió de les emocions en les institucions socials passa pel sedàs de les agendas o «rutes» establertes per l'estructura cultural psicosocial: horaris i agendas de feina, agendas sanitàries, agendas de pagaments d'impostos, de períodes de matriculacions, de baixes de tota mena, etc.

Epíleg: estem tan lluny del positivisme comià?

En el «regnat» de les agendas hi ha un fet clau de la gestió pública: les denominades «polítiques econòmiques» dels estats, que són «*agendes d'agendes*», i que amb les seves estratègies –objectius de dèficit, de despesa pública i d'estalvi, de recaptació, d'estimació pressupostària– predeterminen les agendas dels individus en fer aquells «calendaris», és a dir, «ordenar» el temps fent veure que es fa alguna cosa de profit.

8. En el món actual, el problema de la fragmentació del jo i les seves implicacions constitueix un element comú de reflexió de tota antropologia solvent (veure al respecte, l'estudi recent a casa nostra de Gabriel AMENGUAL: «Les pors del segle XXI. L'experiència de buidor del subjecte, com a camí per a la seva constitució», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, XX (2009): 75-93.

9. E. ILLOUZ, *La salvación del alma moderna*. Madrid: Katz, 2010, p. 17.

Objectivament, la *instrumentalització del calendari* com a desplegament i planificació, com a «*terreny d'agendes*» en el qual els individus, les empreses i les organitzacions socials i culturals es mouen cap a un hipotètic progrés, sembla que continua generant –sota els interessos del moment– estímuls i il·lusions semblants a les propostes positivistes.

Tanmateix, «l'esperit subjectiu» al que la moral altruista comtiana volia contribuir –el pes de la «memòria dels morts»–, mitjançant la funció «educadora-ideològica» del *calendari* sembla quedar més allunyat, perquè el registre psicocultural postmodern es mou a través d'agendes socioeconòmiques efímeres –avui es decreten uns objectius i fases per assolir-los diferents dels d'ahir–, que en llur alteració modifiquen també les agendas i plans de vida individuals, familiars i empresarials.



Drs. Martí Teixidó i Albert Llorca.

Calendari, funció educadora. Primera reflexió, no documentada, sobre el calendari en l'educació

MARTÍ TEIXIDÓ I PLANAS (*Societat Catalana de Pedagogia*)

En el passat de la nostra societat hi havia una clara identificació entre la instrucció escolar i la doctrina cristiana amb el referent d'un calendari religiós construït sobre els cicles estacionals agrícoles. En la societat urbana i laica s'ha anat perdent progressivament aquesta identificació. L'escola manté el calendari com a períodes de vacances de Nadal i Setmana Santa i aquelles festes senyalades del calendari cristià però en general no se n'explica el sentit religiós (difícil, d'altra banda, quan la base és purament doctrinal, com el 8 de desembre) i en moltes escoles s'ha reduït a una pràctica de costum social. Tanmateix, apareix una nova càrrega de sentit amb la societat de masses audiovisual que cada dia marca més què es porta, què és interessant i què s'ha de fer, i acaba substituint el calendari tradicional per donar-li un significat diferent: Halloween, Carnestoltes.

Calendari, sentit cíclic del temps

No és pas gens estrany que el calendari tradicional cristià, el calendari gregorià que modificava el calendari julià, construït sobre l'observació cosmològica (ciència especulativa), l'observació climàtica (ciència aplicada) i la pràctica agrícola (tecnocientífica, podem dir-ne) hagi tingut tanta consistència i durabilitat que de fet en segueix tenint malgrat que sigui desconegut per la majoria de la població, i ignorat en la feina escolar.

Hi ha excepcions ben clares que avui s'estan reconeixent: la pedagogia Waldorf, oberta a contemplar la natura, fundada per Rudolf Steiner, que va tractar tant d'antroposofia com d'agricultura biodinàmica¹. Hi ha prou mestres i professors que no han deixat de tenir a l'abast el Calendari dels pagesos² amb versions actualitzades de calendaris lunars³. I alhora, la societat de consum introdueix variacions postmodernes com el calendari del cordill.

1. Maria THUN, *Calendario de agricultura biodinámica 2012*, Madrid: Editorial Rudolf Steiner, 2012.

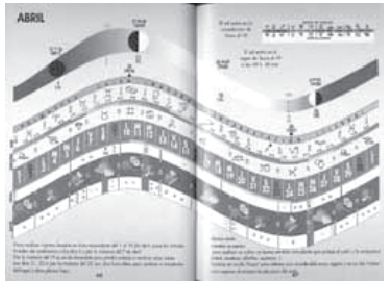
2. *Calendari dels pagesos*, Barcelona: Publicacions Tomàs, S.C. P.

3. Michel GROSS, *Llunari 2013 (Calendari lunar)*, Manresa: Artús Porta, 2012.

El calendari suscita la contemplació del temps: temps per sentir, temps per comprendre enfront del temps de l'acció, de l'execució, de la decisió, que és temps ràpid. Si la nostra societat, la civilització actual és la de la velocitat⁴, bo és posar atenció a allò que pot evitar excessos, que pot reequilibrar i aportar lentitud. El calendari, amb el seu sentit cíclic, és una bona construcció cultural que no hem d'abandonar.

Calendari, pauta de socialització i comunitat

El repte que hem d'encarar sense inhibicions és com compaginar la cohesió social –m'agradaria dir-ne comunitat en el sentit del sociòleg Giner⁵–, que és una rèplica laica del sentit de comunitat religiós. La consciència es construeix socialment amb dues funcions contraposades, polaritzades però integrades: receptiva interioritzadora i energètica, constructora. Així ho va explicar el metge, psicòleg i filòsof Wallon⁶. Les festes i celebracions rituals ben senyalades al calendari, que es reviuen un any rere l'altre són una de les formes de transmissió cultural més potent, ara sembla que de baixa. La socialització primària, allò que es dona per descomptat com s'ha de fer, i l'imaginari mental que l'acompa-



4. «El poder és inseparable de la riquesa y la riquesa es inseparable de la velocidad [...] poder dromocrático [...] toda la sociedad es una sociedad de carreras». Paul VIRILIO, *El cibermundo, la política de lo peor*, Madrid: Cátedra, 1997.

5. «La comunitat com a dimensió general de la cultura, abasta un camp tan gran com un altre qualsevol del món social». S. GINER [1982]: *Comunitat, domini, innovació. Per una teoria de la cultura*. Barcelona: Laia, 1985, p. 31.

6. Henri WALLON, *De l'acte à la pensée*, Paris: Flammarion, 1942. [En català: *De l'acte al pensament*, Vic: Eumo, Textos pedagògics, núm.15, 1988].

nya són anteriors a l'educació escolaritzada però avui aquesta socialització està per fer quan l'infant entra a l'escola. Hi ha prou explicacions: l'escolarització s'inicia molt aviat: als tres anys; vivim en una societat de pluralisme democràtic on conviuen diferents concepcions i sentits; la societat d'imatges en pantalla mostra molt aviat als petits infants les contradiccions dels adults. Em pregunto si un calendari acordat que posés de manifest la proximitat de l'experiència humana sens perjudici de la diversitat de significacions no contribuiria a una major cohesió social, sense autoritarisme, és clar. La institució escolar, comuna a tots els infants i joves d'origens familiars, culturals i religiosos diversos, seria la més adequada per introduir aquests referents de sentit que, al seu torn, els mitjans de comunicació haurien de fer present a tots els ciutadans. Sens dubte dec estar arribant a allò que ja havia anticipat Comte i que tant m'havia esverat: la sociologia com a religió de la humanitat. Potser ho entenem millor com ho ha defensat el mestre i sociòleg Postman⁷, això és: com a necessitat dels déus, redefinició de nous déus si ens han fallat els que havíem tingut. *Els educadors han de donar una narració profunda i transcendent a l'ensenyament que pot educar i inspirar* (susci-tar, diria jo) *els alumnes de totes les edats*, –escriu referint-se al relat d'Amèrica havent explorat abans el relat de la nau espacial Terra. Tracta, doncs, de la construcció de la identitat social sense contradicció amb la identitat personal.

Calendari, progressiva interiorització del cicle vital i cultural

La característica més definitòria del calendari és la seva repetició, la seva periodicitat, el seu retorn previsible, potser esperable. Aquesta regularitat, sens perjudici de la llibertat, dóna una seguretat particularment necessària als infants. La repetició, nova explicació i celebració, va propiciant una interiorització que, feta en la primera infància, dóna el marc de referència i de significació per a tota la vida. Malgrat que en el passat va esdevenir imposició autoritària de significat, no veiem per què no pot ser compatible una comunió social i cultural amb la llibertat de consciència irrenunciàble per a nosaltres a partir de la Il·lustració. Compaginar racionalitat i sentit, adaptació social i ajustament personal, és la

7. Neil POSTMAN, *Fi de l'educació. Una redefinició del valor de l'escola*. Vic: Eumo, 2000 [1995].

integració necessària per esdevenir adult en equilibri, evitant les desviacions d'anomia social i de paranoia personal.

Possiblement bona part de la dispersió d'atenció, d'hiperactivitat d'inducció social no esdevindria patològica en temps de pedagogia lenta, de recepció tranquil·la. La circularitat i regularitat del calendari articulant diferents moments de l'any o del curs amb les festes socialment ritualitzades (abans que comercialitzades) ha de contribuir a la interiorització de valors i patrons de conducta que afavoreixen el desenvolupament personal. Advertim que no hem de confondre el calendari amb l'agenda, que introdueix un sentit del temps lineal, progressiu i productiu. Veiem com l'agenda comunicativa ha ocupat el calendari amb nous esdeveniments marcadament comercials: jocs olímpics, cerimònia dels Òscars de Hollywood.

Educació cíclica en la primera infància. Interiorització i contemplació

L'educació sempre ha de tenir un caràcter cíclic. La repetició és necessària per bé que es presenta en diferents formes o perspectives. En la primera infància és quan és més important la repetició cíclica perquè comporta un ritual de creixement, d'evolució personal, d'accés a noves capacitats i a noves responsabilitats amb el corresponent reconeixement social. Rituals d'iniciació i de pas que poden trobar en el calendari una presentació senzilla i clara. El calendari anticipa i fa present.

Ja per cloure, subratllem el valor d'interiorització al qual estem fent referència constantment. L'educació activa s'ha de revisar perquè va ser impulsada als inicis del segle xx en una societat encara molt rural i lenta malgrat el desenvolupament de processos industrials i el nou mitjà de comunicació instantani, la radiodifusió. En una societat hiperactiva, amb fluxos de comunicació continu, obsessionada per la novetat i el canvi, l'escola ha de contribuir a alimentar la dimensió contemplativa humana per a una integració funcional entre acció i contemplació.

Veiem en el calendari un potent instrument de la cultura, justament nascut a partir de l'observació, de la contemplació, de la fluïdesa de la vida, del continu retorn: després de l'hivern, quan la natura s'ha tancat en ella mateixa, quan la terra sembla inerta, tot es refà i arriba la primavera com una explosió de vida. El calendari tradicional convidava al recolliment quan els dies són curts i les

nits llargues, el fred es combatia amb l'escalfor del foc i la ingesta de greixos; en pressentir la primavera, s'imposava l'abstinència per alliberar toxines i incrementar l'activitat que puja la temperatura corporal.

Hem de veure com reescrivim el calendari en una societat urbana, de consum, sense perdre les arrels amb la natura que tan necessiten els infants; com reescrivim el calendari en una societat de grups culturals d'origen divers, portadors de significacions distintes però homeomòrfiques⁸, per a una cohesió social que doni seguretat a tots i afavoreixi la llibertat que cadascú necessita per decidir la seva vida.



Dr. Diego Malquori.

8. *Homeomorfisme*, terme de la topologia que ha estat aplicat per Raimon Panikkar a aquelles formes o construccions de cultura o credos religiosos que vénen a acomplir una mateixa funció. Així, per exemple, la festa del Corder, la festa del sacrifici Aid-al-Adha de l'Islam, podria tenir correspondència homeomòrfica amb la festa cristiana de Divendres Sant-Pasqua; així com també la festa gran Aid-al Kebir amb la festa de Nadal, avui gran festa de la humanitat.

Temps i temporalitat en l'art contemporani

DIEGO MALQUORI

La que us vull presentar és una reflexió sobre la dimensió en la qual es mou l'art contemporani. El punt de partida pot situar-se en una tesi proposada per diversos filòsofs del segle xx, segons la qual la societat moderna neix de la il·lusió galileana de representar el món en termes matemàtics. Aquesta reducció o matematització de la realitat ha significat sens dubte un gran èxit, tant en termes científics com, en general, per a la construcció de la societat en què vivim. No obstant això, en aquest procés de reducció es fa, al cap i a la fi, abstracció de les propietats sensibles i afectives del món, la qual cosa pressuposa apartar la vida mateixa. Però la cultura és fonamentalment cultura de vida. Neix i es desenvolupa com un procés d'autotransformació que es fonamenta en la nostra vida subjectiva, que expressa i alhora dona origen al *món de la vida*.

Així doncs, la ciència moderna ha anat avançant sense aturar i alhora inconscient de si mateixa, i amb ella també la societat moderna. Però en aquest desenvolupament s'ha perdut per sempre més la dimensió sensible de la vida: aquest abisme creixent entre el món de la vida i la seva reducció matemàtica és el que caracteritza la societat contemporània. D'aquí neixen l'angoixa i la insatisfacció de l'home davant del món, perquè és un món del qual s'ha extirpat l'essència mateixa de la vida.

Quin espai li queda, llavors, a l'art en aquest joc de miralls entre realitat i representació, o entre la vida i la seva reducció matemàtica? Lluny de restringir o catalogar les infinites possibilitats expressives de l'art, el que ens interessa és explorar les dimensions en les quals s'expressa i a les quals intenta donar forma l'artista contemporani. Les meves reflexions es basen en una tesi molt senzilla: l'artista contemporani procura recosir la separació entre cultura i ciència, a partir de la qual s'ha produït aquesta punyent ruptura amb la vida. Per això la seva aspiració natural és la d'ocupar aquest buit, i per això l'espai i el temps en què es mou coincideixen amb aquesta «extra-dimensió» que s'escapa a la realitat moderna. L'artista, doncs, intenta d'alguna manera expressar aquesta dimensió invisible, aquest desfasament entre el món i la seva representació matemàtica.

El temps i la temporalitat representen en aquest sentit un element clarificador. Mai com en aquest cas la dimensió sensible o

intuïtiva del temps es confon –aparentment, si més no– amb la que podria pensar-se com la seva dimensió natural. És per això que la idea del temps ha oscil·lat sempre entre el realisme i l'idealisme. Ara bé, com expressar a través de l'art aquesta ambigüïtat entre temps i temporalitat? Els camins, evidentment, són molt diferents, i no podria no ser així. Aquesta multiplicitat de sentits és justament la que s'hauria de reflectir en la pràctica de l'artista: «Ja no ens valen els vells realismes –ens recorda Ignasi Roviró–, la consciència moderna és oberta i dinàmica; l'art actual ha d'estar a l'alçada d'aquests nous plantejaments».

Un possible camí, llavors, és l'intent d'expressar directament aquesta extra-dimensió. «La irrupció del temps a la nostra consciència –escriu Antoni Tàpies, un dels artistes contemporanis que més s'han preocupat pel significat d'un *art progressista*– [...] s'ha convertit en un dels elements essencials de la nova visió del món». Però ell mateix avisa de la impossibilitat d'una representació que intenti reduir aquest marge d'ambigüïtat: «Seria estúpid, és clar, de creure que hi ha normes artístiques per a *representar* aquesta dimensió, el suggeriment de la qual [...] depèn del geni de cada autor».

Una altra possibilitat pot trobar-se en l'intent d'explotar la dimensió subjectiva del temps, posant en evidència la subjectivitat intrínseca de l'obra d'art. Un exemple paradigmàtic n'és *La matèria del temps*, obra de l'escultor nord-americà Richard Serra. Així descriu el mateix autor el significat de la seva obra: «Les escultures no són objectes independents en l'espai sinó que, ben al contrari, engendren el *continuum* espacial de l'entorn en què existeixen. [...] Cada persona traçarà l'espai de forma diferent. No importa quin trajecte triï, sempre estarà dins del *continuum* del camp escultòric. [...] Vaig titular aquesta instal·lació *La matèria del temps* perquè es basa en la idea de temporalitats múltiples o superposades. A mesura que l'observador experimenti cada peça en el conjunt de la instal·lació s'adonarà de les diferents durades del temps. [...] Quan parlo del temps no em refereixo al temps 'real', al del rellotge. El temps perceptiu o estètic, emocional o psicològic de l'experiència escultòrica és molt diferent del temps 'real'. És un concepte *no narratiu*, discontinu, fragmentari, descentrat i desorientador».

Precisament l'absència d'aquest element narratiu, que constitueix de vegades el sentit mateix de la temporalitat, pot ajudar-nos a discernir entre les diferents dimensions de la vida i de la seva

representació. La idea de la «calendarització del temps», en efecte, no és més que l'expressió d'aquest concepte narratiu, i d'aquí neix la nostra interpretació sobre la dimensió «natural» del temps. L'artista, doncs, ens obliga a replantejar la nostra representació del món emfasitzant aquesta multiplicitat de sentits, que baixa finalment de la distinció entre el temps físic, espacialitzat i quantificat, i el temps intuïtiu, que expressa d'alguna manera la durada de la interioritat.

El temps i la subjectivitat, així, resulten estrictament connectats. Com afirma Giuseppe Di Giacomo, pel que fa al problema del temps en la novel·la moderna, «el temps subjectiu reivindica per a si tot valor i tot significat», mentre que el temps objectiu, des del punt de vista de la interioritat, «és vist com una força enemiga». Per això la novel·la moderna abandona la cronologia i la casualitat; el que queda, «després del rebuig de la continuïtat cronològica, són només fragments, instants».

Així, la subjectivitat del temps psicològic, en el qual cobra vida l'obra d'art, el seu mateix dilatar o contraure la base de la nostra interacció amb ella, posa de manifest la multiplicitat de sentits en què «s'expressa» el temps, fent vacillar la idea que creïem tenir en la nostra ment, aquella d'un temps cronològic i calendaritzable. Però això, al seu torn, ens obliga a un replantejament encara més radical. Aquest mateix desfasament entre la «realitat» del temps, tal com ens proposa l'obra d'art, que s'origina i s'expressa en el mateix món de la vida, i la «representació» unidimensional del temps, que no sobreviu en contacte amb la vida tot i que sigui la base de tot el nostre saber científic, pot llegir-se com un crit silenciós provinent d'aquella dimensió de la vida que la modernitat havia deixat fora del seu horitzó. És en aquest sentit que podem veure, en l'art contemporani, un intent de resposta, i alhora una superació, del problema de la modernitat.

[Traducció de Maria Arquer]

Calendari i esport: el diumenge, dia de partit

CONRAD VILANOU (*Universitat de Barcelona*)

Quan hom obre un manual escolar d'aritmètica publicat en el tombant del segle XIX al XX observa la presència d'una relació de les proporcions que guarden entre si alguns pesos i mesures a Catalunya, Balears, Aragó i Castella. Aquest fet que es repeteix en els manuals escolars dedicats al càlcul mental afectava a les mesures mètriques de longitud, a les mesures de grans, àrids, vins, licors i olis, a les monedes, a la divisió del paper i, igualment, a les mesures de superfície. La diversitat de mesures posa de manifest que l'aplicació del sistema mètric decimal encara no era una cosa universal a començament del segle passat. Ara bé, la divisió del temps sí que era ben bé igual des de feia segles segons una aplicació que no presentava dificultats de conversió, llevat l'observació que el mes –per al comerç– comprenia 30 dies. La setmana de 7 dies, el dia de 24 hores, l'hora de 60 minuts i el minut de 60 segons eren coses comunament acceptades que no presentaven cap mena de disputa, per bé que la gent gran fa unes dècades encara parlava d'hora vella i d'hora nova per distingir entre l'hora solar i l'hora oficial. Al seu torn, en els manuals escolars dedicats a la formació domèstica de les dones, es deixava constància que el dissabte era el dia dedicat a fer neteja de la llar, per tal de preparar el diumenge, únic dia de la setmana que hom podia descansar, si bé es mantenien diverses obligacions familiars i socials, sense oblidar el precepte dominical d'anar a missa.

A la vista del que diem sembla clar que el sistema mètric decimal –sorgit de la Revolució Francesa– es va aplicar gradualment, si fem cas a les quantitats de conversions que apareixen en aquells vells manuals escolars de primers del segle passat. Fet i fet, el calendari republicà francès –atribuït al poeta Fabre d'Eglantine– no va tenir la mateixa sort que el sistema mètric decimal. No entrem a descriure aquell calendari que recorda el cicle natural de l'any, amb els noms dels mesos adaptats a cada estació. El conjunt conferia una visió orgànica de la naturalesa que entroncava amb el naturalisme de Rousseau. Amb tot, aquell calendari –malgrat la seva ascendència cíclica i natural, que preludeja els vents del romanticisme– respon, pel que fa a les festes, a una organització racional segons el sistema mètric decimal. Cada mes tenia 30 dies, amb la qual cosa sorgien unes dècades que havien de substituir

la tradicional setmana de 7 dies, implantada des de l'època de Constantí. La descristianització propugnada per la Revolució Francesa no volia saber res del descans dominical, de manera que el diumenge havia de ser suplantat pel *décadi*, és a dir, per l'últim dia de cada dècada (*primidi*, *duodi*, *tridi*, *quartidi*, *quintidi*, *sextidi*, *septidi*, *octidi*, *nonidi*, *décadi*).

Així va sorgir un debat sobre el concepte de festa, sobre la base que un poble –així ho va proclamar Robespierre– necessita festes. Si el ritme del temps se seguia amb un calendari de nova planta, de simbolisme natural, semblava una bona cosa organitzar festes en contacte amb la naturalesa, tal com Rousseau ja havia proposat en la seva famosa *Carta al senyor D'Alembert* (1758) sobre els espectacles, on a més de condemnar el teatre posava de manifest l'excel·lència de les festes a l'aire lliure. Per la seva banda, Robespierre, en proclamar el dogma de l'Ésser Suprem, deixava una porta oberta a la necessitat d'establir festes en el seu honor, a banda que es pensava dedicar cada *décadi* a una qüestió específica ja fos el gènere humà, el poble francès o la felicitat. De fet, es presentava una àmplia gamma de possibilitats per a aquestes festes decadàries que, finalment, van comportar la institucionalització de les activitats físiques sota el model i exemples de les antigues polis gregues i, molt especialment, a la vista de l'austeritat i civisme lacedemoni. Per consegüent, aquelles manifestacions es van convertir en reunions d'alt contingut polític i moral, que amb una voluntat inequívocament pedagògica volien instruir el poble, a fi de fer créixer una ciutadania familiaritzada amb els cants patriòtics, els exercicis gimnàstics i les desfilades militars en un tot que –en darrer terme– aspirava a mobilitzar la joventut des de l'escola a la caserna. Així doncs, l'educació cívica començava a l'escola, continuava amb el règim festiu *decadari* i es perllongava fins arribar al servei militar, amb un calendari festiu amb moltes similituds i coincidències atès que tot apunta en una mateixa direcció: la consolidació d'una nova moral pública, laica i republicana, posada al servei de la idea de l'estat-nació. A més, aquestes festes oferien un alt contingut de cara a l'educació dels adults en refermar els lligams socials i els sentiments patriòtics.

Naturalment l'Anglaterra victoriana va quedar al marge d'aquest tipus de moviments, i a través del puritanisme va insistir en l'estricta observació del *sabbat*, és a dir, del descans dominical, la qual cosa significava evitar qualsevol possible distracció o entreteniment. De fet, els viatgers catalans que van visitar Anglaterra

en el segle XIX –entre ells Jaume Balmes– van quedar impressionats per la solitud que presentaven, els diumenges, els carrers de Londres que –segons va escriure Frederic Rahola l’any 1882– «parece una Ciudad que despobló la peste o abandonada por acercarse el enemigo». Aquests mateixos viatgers fan una crítica del puritanisme britànic en el benentès que els anglesos tenen sis dies per faltars als preceptes religiosos i un dia per complir-los. En conseqüència, a Anglaterra –on va néixer l’esport– les diversions i les distraccions han estat coses del dissabte a la tarda perquè el *sabbat* s’aplica al diumenge, dia en què tot està tancat i l’ambient general és fúnebre i religiós. A tot estirar, el que es permetia durant el diumenge eren els actes de les societats propagandístiques (bíbliques, evangèliques, etc.) que tenien lloc als parcs públics de les ciutats. Enfront d’aquest diumenge anglicà, trobem el diumenge catòlic, que equival a diversió, tal com reflecteix Frederic Rahola: «*El Domingo católico no tiene rival, la devoción elegante obliga durante él a la misa pero en cambio consiente el teatro, no considera incompatible la comunión por la mañana con el baile por la noche, sin que los trenes sufran retardos, ni el correo deje de repartirse. ¡Dichosos los pueblos que, como el nuestro, no se preocupan de Biblias ni textos, considerando que el Domingo es para divertirse!*». No per atzar, algú que coneixia bé el puritanisme victorià com Chesterton va vincular a *Ortodòxia* (1908) l’alegria i la gresca al catolicisme.

Per tant, l’esport a Anglaterra va ser, inicialment i d’acord amb l’estructura de la setmana anglesa, cosa del dissabte a la tarda i no del diumenge, que estava destinat al compliment de les obligacions religioses i al descans. El fet, emperò, és que malgrat els moviments de renovació religiosa –ja fossin anglicans o catòlics, amb el seu afany de construcció de temples neogòtics–, el grau de compliment del precepte religiós dominical a l’arxipèlag britànic va retrocedir i així ho van palesar les enquestes dutes a terme l’any 1851. A la llarga, el món catòlic va acabar per acceptar –no sense alguna reticència– la combinació entre la pràctica esportiva i el diumenge, probablement gràcies a l’existència de la virtut de l’eutrapèlia d’origen aristotèlic que Tomàs d’Aquino va cristianitzar. Així, el catolicisme va fer compatible l’esport i el diumenge, de manera que després de complir el precepte religiós hom podia participar de les manifestacions lúdiques. Fins i tot alguns sacerdots van saber combinar els horaris per tal que la missa dominical no coincidís amb l’horari esportiu i així els fidels poguessin con-

córrer a ambdós esdeveniments encoratjats –en ocasions– pels mateixos vicaris i rectors de les parròquies que promovien les activitats esportives. Ben mirat, el que ha succeït és que l'esport s'ha convertit en una mena de religió secular que el moviment olímpic modern del baró Pierre de Coubertin va difondre a les acaballes del segle XIX. Amb altres paraules: l'esport s'ha convertit en una religió atlètica d'abast universal que avui afecta tots els dies de la setmana, de dilluns a diumenge. Així s'explica que fins i tot en els ambients anglicans s'alterni el servei religiós i la competició esportiva, en especial el futbol, que fins als anys seixanta del segle passat es jugava únicament els dissabtes. Finalment, el diumenge va ser dia de partit no només al continent sinó també a les Illes Britàniques. D'aquesta manera, el calendari civil –que va substituir el calendari religiós– sembla que pot ser substituït pel calendari esportiu d'un temps cíclic (temporada, campionat, olimpíada) que, en darrer terme, és el que alegra els treballs i els dies d'una societat postmoderna –d'una societat de masses– que treballa i gaudeix amb l'esport, que s'ha convertit en un espectacle que no fineix mai i que la televisió reviu virtualment a totes hores.

Dietari, calendari, agenda

ANDREU GRAU (*Universitat de Barcelona – Societat Catalana de Filosofia – IAFI*)

Si s'hagués de compendiar l'activitat política i econòmica d'una nació, d'un país, d'una institució o, simplement, d'una llar, només caldria l'existència de dos llibres o –més ben dit– de dues llibretes: el dietari i l'agenda.

El dietari és el llibre, escrit per dies, en què figura el més notable que ha succeït. Al dietari també es poden anotar els ingressos i les despeses quotidianes d'una casa. El dietari esdevé la memòria econòmica.

L'agenda és aquell quadern en el qual cada full correspon a un dia o a una setmana i que serveix per a anotar-hi, a fi de no oblidar-ho, el que hom ha de fer. S'anoten les propostes i els projectes que tenim pendents de realització o que volem realitzar en un futur, immediat o llunyà. L'agenda es comprèn, així, com la voluntat en l'administració futura d'una empresa.

Ambdós quaderns, que ben bé no tenen o no haurien de tenir el mateix disseny o format, han estat emprats ambi-valentment o, com es pot comprovar en la veu «agenda» de l'Enciclopèdia Espasa, s'arriben a identificar: «*agenda o dietario*», llegim.

Ambdues llibretes són confeccionades a partir d'un calendari, el qual determina el que s'ha fet i el que s'ha de fer o s'intentarà fer: el dietari i l'agenda, respectivament. En un singular llibre anònim, titulat *El triunfo de la ciencia*, publicat a Buenos Aires, el 1961, es llegeix que els registres permanents van néixer en començar l'home a emprar calendaris (vid. p. 62).

Pel que s'hi pot veure, semblaria ser, doncs, que la clara consciència que *tempus fugit* provoca la necessitat d'enregistrar i, com a conseqüència d'això, es dona el sorgiment de l'escriptura. El dietari i l'agenda s'han de tenir com a registres permanents d'informació o de coneixements.

La creació, segons sant Agustí, es realitza no en el temps, sinó amb el temps. Tant el dietari com l'agenda es conceben amb o per al calendari, tant pel que fa a la forma, al disseny, com pel que fa als continguts: el que podríem dir que és història i el que encara és il·lusió o imaginació.

El calendari representa una mena de present. El calendari està fet, s'imposa i imposa. L'almanac d'arrencar fulls diaris, el conegut

bloc, és una forma materialitzada idònia: mai no hi ha passat, perquè els fulls es treuen i el futur queda sempre dessota, amagat, però l'almanac s'esgota dia rere dia. El calendari esdevé un indicatiu, la raó del present llarg, el dia, més enllà del temps del rellotge. Segons el tipus d'almanac, hi trobem els diversos presents: el del dia, el de la setmana i el del mes. L'agenda no ha de prescindir del dietari i aquest s'ha de redactar tenint sempre present l'agenda.

El problema de les nostres polítiques econòmiques actuals és que es fan agendes sense tenir dietaris ben fets, i, si hi ha dietari, aquest no és de gran valor o, a vegades, és fals. La política no es fa comptant amb el temps, és a dir, seguint un calendari.

Projectar el futur sense comptar amb el passat? Una nació, país o estat sense dietari no pot orientar bé la seva agenda; és normal, aleshores, que es faci servir aquella expressió periodística de «manca d'acompliment del calendari».

En resum, el calendari s'ha de mirar d'entendre com la intel·ligència, principi o motiu de l'existència dels dos quaderns esmentats i com el que permet distingir clarament l'activitat feta, que ja és memòria, i l'acció que queda per fer, que encara és voluntat.

Com en la teoria clàssica de les facultats de l'ànima, en la qual memòria, intel·ligència i voluntat es distingeixen, malgrat constituir una i la mateixa ànima, el futur de les unitats empresarials o polítiques radica en una distinció i un acompliment amb el temps, amb els terminis, amb la puntualitat, és a dir, amb el calendari, i això només es podrà comprovar si el dietari és sincer amb la realitat passada i l'agenda s'orienta amb una racionalitat conseqüent amb els temps que s'estableixen.

M. Foucault: dues imatges del temps

PAU FRAU BURON (*Universitat de les Illes Balears*)

L'objectiu d'aquest escrit és mostrar com la noció del temps a l'antiguitat, pensat i organitzat al voltant de la metàfora del cicle de les estacions de la naturalesa, permetia pensar la vida. Per contra, a la modernitat, el temps organitzat al voltant de tecnologies com el rellotge, el calendari, etc. és a dir, «el temps disciplinari», suposarà un canvi, una forma de pensar la vida com un «calendari». Per mostrar aquest fet, utilitzarem dos textos de M. Foucault.

M. Foucault entenia la seva activitat investigadora fonamentalment com una ontologia del present. Així, l'arqueologia i la genealogia varen ser activitats dirigides a mostrar els elements que el constitueixen. Dins d'aquest context d'investigació Foucault va deixar molts materials i alguns ens poden servir per obrir una discussió sobre el terme que ens ocupa en aquest col·loqui, com és el tema del calendari o l'organització del temps. He escollit dos textos: el primer correspon al curs de 1981-82 al *College de France* sobre l'hermenèutica del subjecte¹ i el segon del treball de 1973 *Surveiller et Punir*². Aquests textos mostren més o menys directament les diferències entre el subjecte antic i el subjecte modern pel que fa la forma de pensar el temps de la vida. Al primer text hi trobem la concepció del temps de la vida del subjecte antic, que apareix dins del context de l'estudi de les pràctiques antigues de l'entrenament de la mort o *melete thanatou*, i al segon text hi trobem la concepció del temps de la vida del subjecte modern, que apareix dins del context de l'estudi dels dispositius disciplinaris de les noves institucions socials en el segle XVII.

En el primer dels textos de 1982, en el context de l'estudi de les pràctiques espirituals a l'antiguitat, relacionades amb l'exercici de la filosofia com a forma de vida, Foucault aborda les pràctiques de «cura de si» com a procediment per un accés a la veritat, i analitza un dels exercicis anomenat *melete thanatou* o exercici de la mort. Aquest exercici, segons l'autor, no consistia tant en una preparació per a la mort com un exercici de mort. No és, diu, un exercici

1. M. FOUCAULT, *La hermenèutica del sujeto*, Madrid: Akal, 2005, p. 464-465.

2. M. FOUCAULT, *Surveiller et punir*, Paris: Gallimard, 1975, p. 160-178.

recordatori del fet que estem destinats a morir sinó més aviat és una manera de fer que la mort sempre sigui actual en la vida. Aquest exercici, molt present en els estoics, tendeix a fer que l'individu visqui cada dia com si fos el darrer. Per comprendre'l, hem de prestar atenció a les correspondències tradicionalment establertes entre els diferents cicles del temps. Així, els moments del dia des de l'alba fins el crepuscle es posen en relació simbòlica amb les estacions de l'any, de la primavera a l'hivern, i aquestes estacions es relacionen a la vegada amb les edats de la vida, des de la infància fins a la vellesa. L'exercici de la mort³ consisteix a viure la llarga duració de la vida com si fos tan breu com una jornada, i a viure cada dia com si la vida sencera estigués continguda en ell. Cada matí hem d'estar a la infància de la vida, però viure tota la duració del dia com si la nit fos el moment de la mort. Aquest exercici mostra que la vida i la mort eren pensades així a l'antiguitat des de la metàfora del *macro* cicle de les estacions de la naturalesa (temps de la vida com a quatre estacions) i el *micro* cicle del dia i la nit (alternança de vida i mort).

En el segon text, *Surveiller et punir*, Foucault estudia les formes d'organització que sorgeixen a finals del segle XVII, un període en què totes les institucions socials s'estaven transformant respecte de les formes en la societat agrícola. El treball es du a la fàbrica, la salut a l'hospital, l'educació a l'escola, la delinqüència a la presó, la guerra a l'exèrcit. La tesi és que en totes elles hi trobem el mateixos dispositius disciplinaris. Les disciplines són una sèrie de tècniques i procediments que actuen directament sobre els cossos, en els contextos de l'economia i la política. La disciplina, per a Foucault, té dos objectius: per un costat busca augmentar les forces del cos en termes econòmics d'utilitat, d'eficàcia, de productivitat; per l'altre, busca disminuir les resistències en termes polítics d'obediència. D'aquesta manera la societat disciplinada construeix un nou tipus de subjecte, l'individu «útil» i «dòcil». Amb la capacitat d'adaptar-se als requeriments i exigències de la forma de producció industrial. En la part III, capítol primer del llibre, que porta per títol *Les corps dociles*, Foucault duu a terme un estudi de la disciplina. Des del pla de la utilitat, les disciplines reconfiguren tres aspectes bàsics: l'espai, el temps i l'activitat dels individus.

3. Vegeu SÈNECA, *Epístoles morals a Lucili*, I, 12.

Dins d'aquest capítol, Foucault exposa algunes tesis: parla de la reconfiguració de l'espai que correspon al que ell ha anomenat *l'art des repartitions*, destinat a fer que l'espai esdevingui intel·ligible, organitzat, i productiu, i parla de la reconfiguració del temps. Utilitza el terme «temps disciplinari» per al·ludir a la temporalitat característica d'un poder que, mitjançant la submissió dels cossos als dispositius disciplinaris, constitueix l'individu modelant-lo de tal manera que els seus moviments i ritmes responguin a se subordinin a les necessitats temporals de la producció econòmica. Això suposa una altra visió del temps si ho comparem amb la que es tenia a l'antiguitat.

A la modernitat, segons Foucault, s'inaugura el «temps disciplinari» i «l'espai disciplinari». ¿Quins són els mètodes o les tècniques disciplinàries de la modernitat? La distribució dels cossos dins l'espai mitjançant tècniques de clausura, divisió i zonificació, i assignant una funció específica i la seva inscripció a una sèrie que estableix rangs i classificacions. D'aquesta forma, cada cos pot ser individualitzat, observat, analitzat i registrat. Com a resultat s'obté una multiplicitat d'individus ordenada, controlada i útil. El control de l'activitat es basa en una nova economia del temps. A través de l'establiment d'una rítmica del temps, és a dir, controlant, cronometrants, mitjançant unes tecnologies com el rellotge, el cronòmetre, s'aconsegueix un temps útil i de qualitat. Un temps que pot caracteritzar-se per la seva exactitud, aplicabilitat i regularitat. El temps disciplinari és un programa, «un calendari» que organitza l'acte dels individus, els descomposa en diversos elements assignant a cada un, una duració i un ordre dintre d'una successió cronològica. El control de l'activitat dels individus és dut a terme a través d'una descomposició, fraccionament i subordinació al temps.

El temps disciplinari adquireix un nou caire, ja no és el temps pensat des del cicle de les estacions, sinó més aviat un temps regit pels calendaris, rellotges i cronòmetres, els quals imposaran dues característiques als individus: la puntualitat i la regularitat. El temps disciplinari, que ja existia per altra banda als monestirs i organitzava la vida religiosa, es construirà a partir d'un procés de segmentació: horaris d'entrada i sortida, duració de les tasques, temps de descans, duració dels processos de treball a la fàbrica, de l'ensenyament a l'escola o el mateix temps de condemna en el sistema de la presó. «*Le temps mesuré et payé doit être aussi un temps sans impureté ni défaut un temps de bonne qualité, tout au long duquel*

le corps reste appliqué à son exercice. L'exactitude et l'application sont, avec la régularité, les vertus fondamentales du temps disciplinaire»⁴.

Pel que fa a «l'espai disciplinari», l'arquitectura de la modernitat mostra que els edificis són tancats i separen l'interior de l'exterior mitjançant murs i reixes. El col·legi, la fàbrica, l'hospital i la presó mostren les mateixes característiques. Dins dels edificis hi trobem una divisió i a cada lloc se li assigna una funció. L'espai es converteix així en un classificador dels individus. Els diferents espais dividits i organitzats expressen també les relacions jeràrquiques des d'on s'exerceixen el control i el poder.

Una vegada feta aquesta breu presentació dels dos textos i les referències al temps que hi trobem, m'agradaria reflexionar sobre com és pensat el temps de la vida a l'antiguitat i comparar-lo a com és pensat a la modernitat. La noció de *melete thanatou* mostra una concepció del temps de la vida pensada des de la metàfora de les estacions de la naturalesa. Les estacions de la naturalesa s'identifiquen amb les estacions del procés de la vida; una forma de pensar el temps amb imatges, és a dir, una experiència vivencial del temps directament lligada a l'observació i relacionada a un mode de producció agrari. La vida segueix el calendari de la naturalesa: uns cicles de naixement, creixement, decadència i mort. Pensar la vida és, per tant, pensar el procés del cicle, i la mort està present sempre en aquest cicle.

Així doncs, amb l'adveniment de la modernitat, i com mostra l'anàlisi de Foucault, la forma de pensar el temps ha canviat. El temps de la vida ja no es pensa a partir del calendari del cicle de la naturalesa, sinó a partir d'un calendari reconfigurat (la disciplina també entra en el temps de la vida). Un calendari construït a partir de l'abstracció, estandardització i matematització, és a dir, una mecanització del temps. El calendari modern comparteix així les mateixes característiques que les institucions modernes. El temps, igual que l'espai, ha esdevingut intel·ligible, organitzat i productiu. L'individu dòcil i obedient segueix l'agenda diària, setmanal, anual per aconseguir la màxima eficàcia i productivitat.

4. M. FOUCAULT, *Surveiller et punir*, p. 177.

El calendari del coneixement a Comenius

ANDRÉS L. JAUME & FRANCESC TORRES (*Universitat de les Illes Balears*)

Comenius aborda el tema del calendari en dues ocasions: a la seva *Didactica Magna* i a la *Pampedia*, obra de maduresa que forma part de la *Consultatio Catholica*. En ambdues obres es relaciona el cicle vital amb el calendari posant èmfasi en la qüestió del que avui podríem denominar aprenentatge al llarg de la vida. Tot i que des del punt de vista pedagògic això és molt rellevant, potser hi ha una vessant epistemològica que tal vegada no ha estat prou aclarida, car no es tracta només d'educació permanent, sinó de l'assoliment de coneixements útils per a la vida terrena (i ultraterrena) conforme a un projecte més vast com és l'enciclopedisme pansòfic, projecte que, cal recordar, és hereu del Renaixement i representa, a més a més, una alternativa sòlida al projecte epistemològic cartesiana. Anem, doncs, a veure, com es relacionen calendaris, educació i coneixement en un autor que parla explícitament dels tres termes.

1. *El calendari: Natura, home, educació i coneixement*

A partir del capítol XXVII de la *Didactica Magna*, Comenius enceta el seu sistema d'organització escolar, sistema que és posterior al discurs sobre els mètodes d'ensenyament del que s'ocupa als capítols anteriors. Així, en aquest capítol, *De quadripartita scholarum secundum aetatis et profectuum gradus fabrica*, desenvolupa un sistema escolar en el qual relaciona l'edat, els coneixements i les institucions que ensenyen les diferents disciplines. Així, en lloc de les quatre edats, trobam una partició del desenvolupament humà des de la infantesa fins a l'edat adulta en quatre períodes de sis anys cada un, així diu al §3: «Illos igitur ascendentes aetatis annos in quatuor distinctos gradus dividemus, infantiam, pueritiam, adolescentiam, juventutem: assignando cuique gradui sexennium unum et schola peculiarem ut

I. Infantiae	gremium maternum
II. pueritiae	schola sit ludus literarius sive schola vernacula publica
III. adolescentiae	schola Latina seu gymnasium;
IV. juventutis	academia et peregrinationes.»

Comenius assenyala, a més a més, que a cada escola s'ensenyen les mateixes matèries encara que de manera distinta amb la finalitat que l'alumne, noi o noia (i no precisament separats com pensa el nostre il·lustre ministre), pugui anar aprofundint en les diferents matèries. També diu que aquest és un mètode natural, en el qual es passa de l'experiència sensible i exterior cap a l'enteniment especulatiu (§7), és a dir, el sistema d'organització escolar es basa en unes consideracions sobre la natura del desenvolupament intel·lectual del nen o nena i, darrere aquesta base psicopedagògica trobam unes consideracions de caràcter estrictament epistemològic, això és: unes consideracions a propòsit de la natura del coneixement, justament allò que posteriorment Locke consignarà com a objectius de la teoria moderna del coneixement, l'estudi de l'abast i límits del coneixement humà.

No caldria insistir més en aquest naturalisme pedagògic i epistemològic si no fos perquè la idea de *panharmonia* comeniana és massa poderosa. En efecte, aquesta natura del coneixement i del sistema educatiu està lligada a la idea renaixentista d'harmonia universal i és aquí on entra de ple el tema del calendari. Al §8 trobam el que al nostre judici no és una simple metàfora, sinó el fonament metafísic –Comenius en dirà pansòfic– de la pedagogia i de l'epistemologia comeniana. Així llegim: «Quatuor haec scholarum genera non immerito quis conferat quatuor anni partibus. Ut *materna* referat ver amoenum, germinibus et flosculis variae fragantiae condecoratum. *Vernacula* repraesent *aestatem* spicas plenas cum praecocioribus quibusdam fructibus ostentatam. *Gymnasium* respondeat *autumno* plenos camporum, hortum vinearumque fructus colligenti et in mentis apothecae recondenti. *Academia* deinque exprimat *hiemem* collectos fructus ad varios usus apparatus, ut sit unde toto reliquo vitae ambitu vivatur».

Així doncs, detectam una relació entre el temps de la natura, el temps natural de l'ésser humà i el sistema artificial, però fonamentat en la natura, de l'organització escolar. Dit d'una altra manera: la relació entre el microcosmos humà i el macrocosmos de la poderosa mare natura. Per tant, la possibilitat del coneixement es fonamenta en aquesta *panharmonia*, perquè l'home està lligat a la natura, és part d'ella i es desenvolupa de la mateixa manera, només que a escala diferent. A més a més, el fi de l'educació –el procés mitjançant el qual es transmet un cos de coneixements i un mètode per a esbrinar-ne de nous– és soteriològic. La finalitat del sistema educatiu tal com ha estat arranjat per Comenius té la missió d'ex-

treure (*educere*) la verdadera natura de l'home com si es tractàs d'una llavor. Això és, el sistema educatiu no ha de fer sinó retornar l'home a la seva pròpia essència tal i com afirma a l'inici de la *Didactica Magna*, en un clar discurs de caire humanista, al referir-se a aquest com a la criatura més sublim de tota la creació: «Intellige ergo te operum meorum absolutum colophonem, mirabilem epitomen vicariumque inter illa Deum esse, coronam glorie meae» (*Didactica Magna*, cap. I, §3).

Però si encara quedassin dubtes sobre la qüestió del calendari en Comenius, veim com a la *Pampedia*, obra posterior i integrada dins de la *Consultatio Catholica*, el nostre autor torna a tractar aquesta qüestió. En efecte, al capítol V *Panscolia*, concretament als §§ 5 i 6 Comenius torna al calendari, i aquesta vegada no ja estació per estació, sinó mes a mes. Així, ara ja no se circumscriu al període que va del naixement fins a l'edat adulta, sinó que amplia tot el programa educatiu a tot el cicle vital, és a dir, Comenius no només enceta el tema de l'organització escolar, sinó de l'educació permanent.

Conclusions. Podríem dir que les aportacions de Comenius a la pedagogia són òbvies. Però aquí hem volgut anar un poc més enllà al suggerir que aquestes depenen clarament de consideracions epistemològiques i metafísiques –pansòfiques, com diria el propi autor. En efecte, la qüestió del calendari lligada al problema de l'organització escolar suposa no només la necessitat d'arrelar la praxi educativa en la natura humana –de quina altra manera si no?–, sinó que veim com aquesta no es pot deslligar d'idees més bàsiques com ara la qüestió de la *panharmonia* que hem volgut il·lustrar amb el recurs al tema del calendari.

La fi del calendari (*Finis callendarium*)

JOAQUIM PERRAMON (IAFI i Departament de Comunicació UAB)

En els seus orígens, el calendari (*calendarium*) era justament el llibre que servia per a anotar els préstecs, la data i el retorn del capital i l'interès. El *calendarium* es va mostrar útil, de manera que el seu ús es va estendre a d'altres àmbits diferents del financer per a representar una *distribució d'un seguit d'activitats durant un any o durant un període de temps* (DIEC, segona acceptió). Ser útil significa allò de què *hom pot servir-se o treure un profit, capaç d'ésser usat beneficiosament* (DIEC, segona acceptió). Tanmateix, la utilitat és relativa. Considerem certes opinions sobre l'adveniment de la societat del lleure fetes per John M. Keynes l'any 1930, en un assaig titulat *Les possibilitats econòmiques dels nostres nés*, en el qual el *calendarium* també deixa de servir.

Resulta que l'era moderna econòmica s'inicià amb l'acumulació de capital. El poder d'acumulació per l'interès compost, adormit feia generacions, va despertar amb força i amb ell van venir els descobriments tècnics com ara el carbó, l'electricitat, el petroli, l'acer, la química, la radiotelegrafia, etc. i com a resultat de tot plegat el capital ha crescut extraordinàriament.

El somni de Keynes era que si es limitava el creixement de la població, els déus actuals –l'avarícia, la usura, l'ambició– i els incansables i decidits fabricants de diner podrien portar-nos fins a l'abundància econòmica; però només les persones que poguessin mantenir-se vives i cultivar-se cap a un major perfeccionament del propi art de la vida i no vendre's pels mitjans de vida serien les capaces de gaudir de l'abundància. En fer això, Keynes enterra el *calendarium* quan cita el professor de la novel·la *Sílvia i Bruno* de Lewis Carroll:

- «–Només és un sastre, senyor, amb una factureta –digué una veu suau fora de la porta.
- Ah, bé, aviat podré resoldre el seu negoci –va dir el professor als nens– si espera un moment. Senyor, quant puja, enguany?– Mentre parlava, el sastre havia entrat.
- S'ha estat duplicant durant tants anys, com vostè sap –contestà una mica brusquement– que m'agradaria tenir el diner ara. Són dues mil lliures.
- Oh, això no és res –observà descuidadament el professor,

- tocant-se la butxaca, com si sempre portés almenys aquesta quantitat a sobre-, *¿però no li agradaria esperar un altre any i convertir-la en quatre mil? Pensi que es faria molt ric! Fins i tot podria ser un rei si volgués!*
- *No se sé si m'agradaria ser un rei* –digué l'home pensativament– *Però m'alegraria tocar diner fresc. Bé, crec que esperaré.*
 - *Naturalment que ho farà* –digué el professor– *Té bon criteri. Ja ho veig. Passi-ho bé, senyor.*
 - *¿Li haurà de pagar alguna vegada aquestes quatre mil lliures?* –preguntà Silvia, mentre es tancava la porta després del creditor.
 - *Mai!, maca* –replicà amb èmfasi el professor– *Continuarà doblant la quantitat fins que mori. Ja ho veus, sempre val la pena esperar un altre any per a tenir el doble de diner».*

Els canvis morals que Keynes espera són que l'avarícia torni a ser un vici, que l'amor al diner com a possessió en comptes de l'amor al diner com un mitjà de gaudir dels plaers sigui reconegut pel que és, una pura morbositat. Que els fins siguin més valorats que els mitjans i, en definitiva, que es prefereixi el que és bo al que és útil. Amb això, diu Keynes, els savis seran els que menys pensin en el demà.

Si passa el que preveia Keynes, deixarà de tenir sentit apuntar quanties aportades en préstec, quanties a retornar i interessos en el *calendarium*. Queden eliminats els dos conceptes bàsics sobre els que es recolza el *calendarium*: la utilitat i el temps.

Vuitanta anys després ja se'n pot fer una valoració, i el cert és que ja s'ha fet, com la d'Andreu Mas-Colell en una conferència a Madrid l'any 2009¹. Keynes posava tres condicions al seu somni: la contenció del creixement demogràfic, la possibilitat d'evitar guerres i el progrés científic. Si es complissin aquestes condicions es produiria necessàriament un creixement de l'acumulació de capital.

Mas-Colell, tot i compartir l'anàlisi de Keynes, l'estén cent anys més, a la llum de com han anat les coses i el coneixement que tenim actualment de tot plegat. Bàsicament, diu, es podran resoldre les amenaces malthusianes (població, alimentació, energia, guerres), el treball no es reduirà a tres hores al dia com deia Keynes,

1. Andreu MAS-COLELL, *Keynes, sus nietos y los nuestro*, Madrid: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 2009.

no perquè no es pugui en termes de productivitat, sinó per la importància que adquirirà la carrera professional.

També, seguint Mas-Colell, entrarem en la mal anomenada societat del coneixement, que s'hauria d'anomenar societat de l'acreditació pel fet que les transaccions no es fan en viu sinó telemàticament i el sistema ha de descansar en la confiança. I això és més preocupant perquè, tal com hem vist en la crisi que estem patint, els mecanismes d'acreditació han fallat: auditories, agències de qualificació, reguladors administratius, etc. La pregunta que planteja és si serem capaços de proveir els nivells i les formes adequades d'acreditació.

Doncs bé, la meua experiència com a investigador en l'àmbit de la informació econòmica és que la informació econòmica als mitjans està sistemàticament esbiaixada a favor de les empreses de sectors regulats. Els protagonistes de la informació econòmica són sistemàticament els bancs, les constructores, les elèctriques, les empreses de telefonia, etc. I per què? Doncs per un problema anomenat la captura del regulador, basat en un sistema d'informació asimètrica entre regulat, regulador i ciutadà que se supleix amb una informació alternativa als mitjans, subministrada pels subjectes regulats per tal de crear una opinió pública favorable. Aquestes empreses, per insistència dels seus departaments de comunicació (i pel fet de ser els grans anunciants), acaben acaparant el protagonisme informatiu. Clar i català, les empreses regulades tendeixen per naturalesa a fer-nos beure a galet.

Les contínues bombolles informatives (l'aluminosi, les punt.com, la grip A, la bombolla financera) s'acaben pagant per la ciutadania tot seguint procediments democràtics. Als nostres nêts encara els tocarà afrontar el deute quantiós, que a través de l'Estat, ha de servir per cobrir la fallida de Bankia com a conseqüència d'una gestió econòmica i política que mereix el menyspreu i la indignació.

En la societat de l'acreditació, que anomena Mas-Colell, s'ha de trobar un nou mecanisme de divisió de poder que garanteixi una democràcia efectiva i real i no purament formal. L'actual sistema ni garanteix la confiança ni és viable. Per tant, o millorem la democràcia o no només no enterrarem el *calendarium* sinó que tenim el risc de retrocedir sobre ell passant moltes pàgines enrere.

El calendari popular

XAVIER ROVIRO ALEMANY (*Grup de Recerca Folklorica d'Osona*)

El Sol o «Lluna del dia» recorre la seva òrbita en 365'25' dies i la Lluna fa la seva revolució sinòdica en 29'5 dies, i ambdós ho repeteixen indefinidament. Aquesta repetició cíclica del moviment del Sol i la Lluna forneixen les unitats bàsiques de la mesura del temps: el dia, el mes i l'any. El calendari és un instrument que vol representar i expressar en valors numèrics aquests moviments circulars del Sol i la Lluna. Malgrat que ben sovint s'ha volgut tractar el calendari d'una manera força despectiva o pintoresca, cal dir que el calendari és un instrument de mesura del temps, per tant un instrument tècnic, basat en idees científiques, i l'hem de considerar com a una de les primeres grans obres tècniques de l'home. I, alhora, és una obra necessària en tots els àmbits de la cultura, des de la cultura més científica a la més popular; una eina útil per a tothom.

El món del calendari és molt viu en la cultura popular: Calendari dels pagesos, Parenòstic de la ceba, Calendari festiu, Calendari natural, Calendari català antic, Calendari dels pastors, Refranys del calendari, Calendari lunar, Calendari agrícola. Per manca d'espai només tractaré sobre els tres primers².

El *Calendari dels Pagesos* és l'exponent d'una tradició editorial de calendaris populars, almanacs o parenòstics que gairebé podríem considerar ja com a romanalla –junt amb d'altres publicacions semblants els podem englobar dins la literatura popular de fil i cordell³–. Són unes edicions singulars que mantenen un mer-

1. Any solar: 365,242199 dies, o sigui 365 dies, 5 hores, 48 minuts i 46 segons. L'any bixest (*bis sexto kalendas martias*, aquest dia es col·locava entre el 23 i el 24 de febrer) o de traspàs és cada 4 anys però encara sobren 11' i 14". Aquesta sobra s'acumula i fa que les centúries només siguin bixestos els anys divisibles per 4 (o sigui el 2000 ha estat bixest, el 2100 no ho serà i el 1900 tampoc ho va ser). Amb tot i això encara no és exacte, sobren 28", i fa que a l'any 3500 li sobrarà un dia.

2. Són molt interessants els treballs de Bonaventura ADELLACH sobre el calendari natural: *El pic d'Arcalís, la muntanya solar. Un calendari natural*, editat per Jaume Riba, 2004. I: *La muntanya solar. El Calendari Català Primitiu. Els camins d'Annibal*, editat per Jaume Riba, 2007.

3. *Calendari dels Pagesos* (1861), *Almanac de Cordell* (2002), *Agenda del pagès* (1985), *Calendario del Ermitaño de los Pirineos* (1875),

cat important⁴ difícilment explicable sols pel seu contingut. Potser és perquè aquests calendaris ofereixen alguna cosa difícil de trobar en d'altres publicacions més atractives. Són unes edicions que no tenen unes grans pretensions, són un text per consultar amb tranquil·litat i sense pressa. Avui en dia en moltes cases de pagès i de poble hi podem trobar el *Calendari dels Pagesos*⁵. Ja ha arribat als 153 anys ininterromputs i sense gairebé cap modificació. El primer va sortir el 1861 i ja ho feia amb el mateix disseny, tractava els mateixos temes i tenia la mateixa distribució que té actualment. A partir de l'any 1941 es veié obligat a sortir en espanyol però a partir del 1976 tornà a publicar-se en català.

L'únic canvi significatiu en la portada va ser la inserció de la Roda perpètua el 1874. La portada sempre ha tingut dibuixos al·legòrics a les estacions i a les feines del camp (des de fa molts anys són de Ricard Opisso) i una petita poesia que vol ser un consell. Quan obrim el calendari, hi trobem sempre les mateixes seccions: dades astronòmiques, cronològiques, religioses, estacions, eclipsis, planetes, festes de precepte, etc. Judici de l'any (en forma de poesia), fires, mercats, festes majors, consells per a l'agricultura i calendari per plantar i sembrar. També articles d'interès general i un full mensual molt complet amb refranys, dibuixos, els sants, les fases lunars i l'hora de sortida i posta del Sol i de la Lluna.

Un costum molt popular que permet saber la pluja que caurà durant l'any que comença és el *Parentòstic de la Ceba*. La nit de cap d'any s'han d'agafar dotze cloves de ceba –vènen a representar els mesos de l'any– i s'hi ha de posar un pessic de sal a cada una d'elles. Es deixen a recer de la pluja tota la nit i l'endemà al matí, dia 1 de gener, se'n fa la lectura. A cada clova hi haurà una mica d'aigua –en algunes més i en d'altres menys, o gens–, en

Calendari dels Brillants (Berissa, Marina Alta), *Calendari del Profeta* (1873, Alcoi), *Calendari català del Rosselló*, *Calendari y almanaque religioso de las Islas Baleares*, *El Pitiüs* (1989), *Calendari Porenc* (1994), *Calendari mallorquí de s'Arenal i Lluçmajor*, *Calendari mallorquí de Sa Plaça* (2006), *Parentòstic pagès i mariner* (2007), *Parentòstic santjoaner*.

4. Només el *Calendari dels Pagesos* actualment té uns 70.000 lectors.

5. Editat a Barcelona: Casa Llorens (1861), Llibreria Camí Impremta Elzeviriana (1907) i des del 1975 per Estanislau Tomàs i Morera. Actualment el distribueix la Sociedad General Española de Librería.

funció de la quantitat d'aigua acumulada, el mes que li hagi correspost aquella clova serà més o menys plujós.

El *Calendari Festiu* és fruit d'una mescla de: calendaris solar, lunar i litúrgic, costums, creences, tradicions, santoral, meteorologia, fets polítics i socials, fires,... El pas del temps va polint aquesta mescla que es va adaptant, a vegades amb molta dificultat, a les necessitats del lloc i del moment.

L'any festiu progressa en blocs de, més o menys, sis setmanes, o quaranta dies. Si comencem pel setembre (final de vacances i començament del curs escolar) ens trobem un període de festes majors (se'n celebren unes 250) i després d'uns quaranta dies celebrem la festa dels morts i comença l'any agrícola. Set setmanes després ja ens trobem el cicle de Nadal (solstici d'hivern). Després d'uns altres quaranta dies celebrem la Candelera, inici de la quaresma (etimològicament quaresma ve de quaranta) que ens menarà al cap de set setmanes a la Pasqua (equinocci de primavera). Quaranta dies després ens aboca al maig (festes a la natura). Després ja ve al festa de Sant Joan (solstici d'estiu) i al cap d'una altra quarantena arribem a les festes majors d'agost (al voltant d'unes 310).

Les festes més celebrades:

Setembre. Mares de Déu trobades, 11 de setembre, Santa Tecla, (equinocci de tardor).

Octubre. Sant Narcís (advocat contra les mosques).

Novembre. Tots Sants (visita al cementiri, la castanyada), el dia dels Morts (el 2 no pot caure en diumenge), l'estiuet de Sant Martí, Santa Cecília (patrona dels músics).

Desembre. Sant Bàrbara (protegeix del temps i de les bruixes: «Sant Marc, Santa Creu, Santa Bàrbara no em deixeu»). Sant Nicolau (dia 6 patró dels nois, també és el dia de la *Constitución*), la Puríssima (la porta del Nadal), Santa Llúcia, nades, pessebre, Tió, rifa, Nadal, Innocents, Home dels Nassos.

Gener. Cap d'Any, Reis, Setmana dels Barbutos (els sants Pau, Maür i Antoni porten llargues barbes, és la setmana més freda de l'any), Sant Antoni del Porquet (els Tres Tombs).

Febrer. La Candelera (tanca el cicle de Nadal, cada 6 anys la Candelera de Valls), Santa Àgata (festa de les dones),

Santa Eulàlia, dijous llarder (un dijous abans que el diumenge de Carnaval; truita, botifarra, coca de llardons, xató i meenga).

Març. La setmana de Carnaval (des del divendres després del dijous gras fins el dimarts de Carnaval, l'endemà és el dimecres de cendra que comença la Quaresma; el diumenge de Carnaval pot caure entre el 2 de febrer i el 7 de març), la Quaresma (des del dimecres de cendra fins el diumenge de Rams; cada divendres es mengen els bunyols de Quaresma), Sant Josep.

Abril. Rams (mercat del ram, processons, el palmó i la palma, currutacos, sí senyors), Setmana Santa (salpàs, processons, danses de la mort, passions, viacrucis), Pasqua (és el diumenge després de la lluna de març, o sigui la primera lluna plena de primavera, que pot oscil·lar entre el 22 de març i el 25 d'abril), Sant Telm (festa de la gent de mar), Sant Jordi i Mare de Déu de Montserrat (patró i patrona de Catalunya).

Maig. Plantar el maig (plantar un arbre a la plaça), Festa del treball, dia de la Mare (primer diumenge de maig), Santa Creu (benedicció del terme), Sant Ponç (fira de Sant Ponç).

Juny. Pasqua granada, (49 dies després de la de resurrecció), Corpus (segon dijous després de Pasqua granada, la Patum, enramades, catifes, l'ou com balla, comunions), Sant Joan (solstici d'estiu).

Juliol. Sant Cristòfol, Mare de Déu del Carme, Sant Jaume.

Agost. Sant Llorenç (el més calorós de l'any; les llàgrimes de Sant Llorenç), la Mare de Déu d'agost.

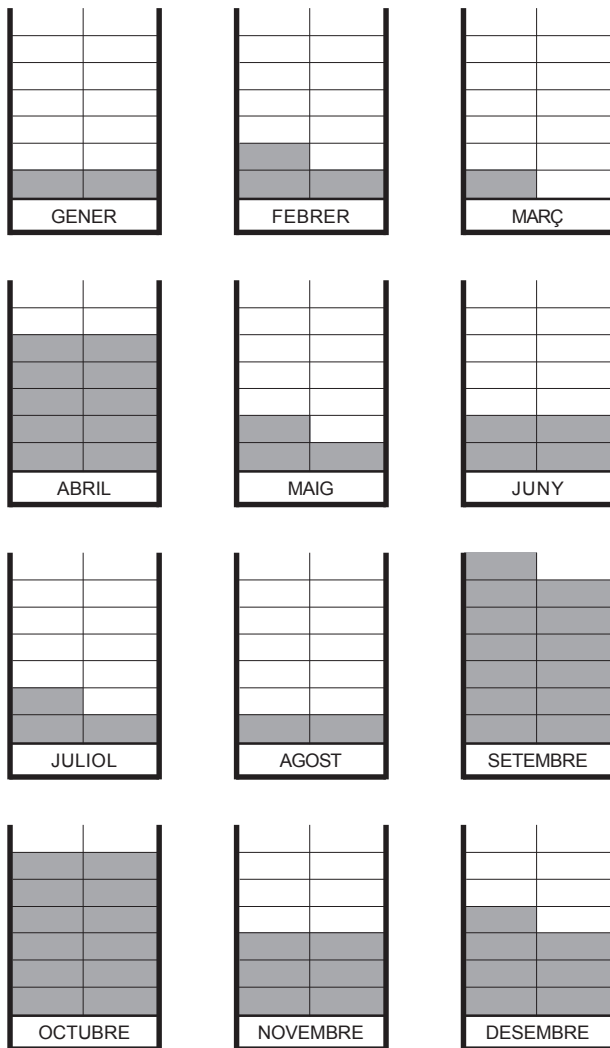


Figura 1. Parenòstic de la ceba 2012
(Grup de Recerca Folklòrica d'Osona)

Cicles, temps i vida

JOAN CUSCÓ I CLARASÓ (*Societat Catalana de Filosofia*)

A través del calendari experimentem la noció de temps (que esdevé inconscient, com la majoria de sistemes que usem per viure), organitzem el temps (fet cabdal per a l'ésser biocultural) i comprenem el procés de la vida. Cada mapa, rellotge, calendari i llengua cartografia el món. Escriu un món possible i permet l'expansió de la vida. Ho mostren els llunaris¹. Ens lliga als cicles de la natura i a la irreversibilitat del temps (en la natura i el cos). El calendari permet l'expressió, la formació, la informació i la transformació del nostre mode d'ésser², fer el viatge de la vida amb la memòria necessària. En les societats primitives és l'eix d'ordre de les riqueses produïdes pels valors morals i socials: la realització personal en un treball, l'estima dels parents i veïns, el prestigi social i moral, etc. La possibilitat d'harmonia entre els components de la vida i de la seva relació amb la natura³. Un xarxa que permet afirmar-nos i obrir-nos, com qualsevol altre sistema viu d'alta complexitat. El calendari depèn de l'observació del sol o de la lluna i té relació amb l'economia. (El mot llatí '*calendariu*' definia les llibretes on els prestamistes anotaven els noms dels deutors). Està lligat a la producció relacionada als cicles de la natura (coneixem la natura per produir millor i les festes se celebren quan hi ha diners), constata la temporalitat enfront de l'eternitat i és memòria compartida (cada civilització vol el seu, com les revolucions francesa i russa).

Els primers filòsofs copsaren la importància del calendari, de la percepció i organització del temps. Per Tales el temps tot ho descobreix, estudià les estacions i dividí l'any en 365 dies. Per Demòcrit el benestar depèn de la moderació en el plaer i l'ordenació de la vida. I Anaximandre delimità els solsticis i inventà el *gnomon* (ar-

1. Els llunaris foren llibres de temàtica astrològica amb molta difusió als Països Catalans. Compendis de la ciència popular que arriben al segle XIX. Parlen del moviment dels astres i de la seva influència en els humans i en la natura, dels cicles de la vida i de la salut humana. Vegeu: *El Non Plus Ultra del Lunario, y pronostico perpetuo* (1594) del valencià Geroni CORTÈS.

2. Recordar Eduard Nicol per dir que la filosofia ha de fugir de la «invisibilitat de l'ésser» i que la forma de conèixer dels humans és transformadora (praxis).

3. Claude LÉVI-STRAUSS, *L'antropologia davant dels problemes del món modern*. Barcelona: Proa, 2012.

tefacte similar al rellotge de sol). Interessa l'organització del temps pel model de vida que implica, el qual expressa una manera d'entendre'ns (saber el lloc que ocupem i com això afecta la nostra activitat). Els calendaris quantifiquen i qualifiquen el temps. Creen una economia del temps. Hi ha moments per al treball, per a l'oci i per a la festa, i cadascun determina formes de relació amb els altres i amb el medi (abans de la industrialització del segle XIX el temps d'oci o de lleure no existia, el temps de festa tenia una altra significació i la relació entre el temps de treball i el de festa eren diferents). L'organització del temps neix del solapament de diversos calendaris: el lectiu, el laboral, el festiu. I no podem confondre el temps d'oci i de lleure amb el temps de festa (tot i que l'oci i el lleure estiguin relacionats amb el consum cultural). Qualifiquen el temps de manera diferent i promouen modes de relació també diferents (per això es retroalimenten). Cadascun implica una vivència diferenciada de l'espai, de les relacions amb els altres i de la subjectivitat. Hi ha una organització i percepció lineal i irreversible del temps i una altra de cíclica. Un ordre que atén les necessitats individuals i un que se centra en les relacions col·lectives. Impliquen maneres de mirar, d'experimentar, de comprendre'ns, de compartir i de competir. El temps de festa és intensiu, compartit i integrador. El temps d'oci és per al consum i el plaer individual i el de treball és competitiu, productiu i individualista. Enfoquen diferents expectatives. El calendari lectiu i el laboral tendeixen al progrés (lineal i finalista): a l'ascens social, la bona jubilació i el reconeixement. El temps festiu és cíclic i el temps d'oci tendeix a l'efímer (però hi ha solapaments: l'educació, com el treball a la vinya, són cíclics perquè demanen rituals i acumulació de coneixement).

Els éssers humans som bioculturals i en ambdós àmbits (en els sentits i el cervell i en la consciència i l'art) fem mapes i calendaris, organitzem l'espai i el temps. I organitzar no és mesurar. Ho diuen Nolasac Acarín: «la curiositat, juntament amb el batec cardiorespiratori, és la qualitat més lligada a la vida dels humans»⁴; i John M. Henshaw: «*Our reality is not the same that the other animals with wich we share the planet*»⁵. (En participem perquè en som conscients, copartíceps i corresponsables).

4. Nolasac ACARÍN, «El cervell i les exploracions naturalistes», a AAVV, *Exploradors: aventura i biodiversitat*. Barcelona: Museu de ciències naturals / Libreria Bosch, 2002, p. 25.

5. John M. HENSHAW, *A tour of the Senses. How your brain interprets the world*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2012, p. 19.

Els primers filòsofs mesuraren els cicles de la natura i la geografia del món. Després, hem comprès que el cos i el cervell fan el mateix. I aquest fet és estrictament humà: l'organització lligada al procés de la vida humana en tots els seus nivells. Hi ha rellotges en el cos i la consciència que són imprescindibles per a comprendre el nostre mode d'ésser (antropològicament i filosòfica). El temps relliga els cicles de la natura (biològics i ecològics) amb els de la cultura. I la neurociència diu que hi ha una relació d'arrosseigament i de sincronització entre el cor i el cervell: una música de fons que estableix la bona regulació de la vida individual enllaçant els batecs del cor amb l'activitat cognoscitiva i l'estat d'ànim, creant un rellotge vital de la consciència relacionat amb el que fem i el que mengem. I hi ha un altre nivell biològic interessant, a la base de la consciència. El primer se situa en l'eclosió de la consciència individual a la col·lectiva i l'altre en el pas del cervell a la consciència: el mapa del cos a les àrees primàries de l'escorça cerebral (amb la forma d'un home en què allò important són les parts sensibles, i per això té les mans, els dits i els llavis molt grans) i s'anomena «homúncul sensorial somàtic»⁶, que s'eixampla amb mapes gustatius, visuals i sonors (en estreta relació del sistema emocional) i dóna ales al principal repte del cervell: els canvis que es produeixen en l'entorn de la vida. Açò permet dir «aquest és el meu cos» (com un calendari permet dir «aquest és el meu temps»): un salt qualitatiu de la ment a la consciència i a l'autoconsciència, que posa sobre la taula una comprensió de la vida basada en relacions i no en essències. La comprensió de la vida com un sistema viu d'alta complexitat (com els que trobem a la natura), que es regeixen per una activitat de màxima afirmació (independència) i màxima obertura (diàleg) que els permet defugir l'entropia i ésser creadors. Un nou cop de timó per tal de fugir del dualisme, del monisme, del dogmatisme essencialista i del relativisme postmodern.

6. Vegeu Ignacio MORGADO, *Cómo percibimos el mundo*, Barcelona: Ariel, 2012.

«Le calendrier solaire des nations, le calendrier lunaire d'Israël». Lévinas com a intèrpret de la càbala de H. de Volozyne¹

MIQUEL RIERA FONT (*Universitat de les Illes Balears*)

L'article publicat per Lévinas a *Archivio de filosofia* el 1985 sota el títol *Judaïsme i Kénose* abunda en les referències a la figura del rabí lituà Haïm de Volozyne (1759-1821) autor de *L'âme de la vie*², obra cabdal en la comprensió dels vincles entre el pensament original del filòsof francès i la tradició rabínica i cabalística del segle XIX de la que Gaon de Vilna (1720-1797), mestre de Volozyne, en fou la principal figura. En aquest escrit Lévinas exposa alguns dels eixos de la coneguda preeminència de l'ètica envers l'ontologia. El que volem destacar en aquesta ocasió és l'exemple usat per l'autor de *Totalité et Infini* (1961) per tal de mostrar, en un dels coneguts exercicis d'exegesi —que Lévinas reservava, tot s'ha de dir, per als anomenats textos de temàtica jueva—, el que va denominar la subjectivitat com a *abaissement* i *oubli de soi*. Efectivament, tot seguint la paràbola del diàleg entre Déu i la lluna de Gen. 1:16, on es narra com aquesta, protestant davant la creació de dues lluminàries iguals («*Souverain du monde, est-il possible que deux rois portent la même couronne?*»³), fou relegada a un status inicialment inferior encomanant-li Déu el seu lloc a la nova dimensió jeràrquica. No obstant això, «*par toi, dit l'Eternel, à la Lune impavide, Israël pourrar compter les jours et les nuits*»⁴.

El que ens interessa d'aquest article és la forma en què Lévinas interpreta el llenguatge cabalístic de Volozyne on «*une notion de Dieu désignée par le tétragramme imprononçable, exprimé ou traduit par le terme kabbaliste En-Sof, Infini, absolu d'un Dieu non affecté par le monde créé ni par son histoire; et d'autre part,*

1. Aquest estudi, que s'emmarca en el projecte de recerca «La influencia de Abraham Cohen de Herrera sobre Spinoza», finançat pel Ministeri de Ciència i Innovació FFI2009-07217, ha estat possible gràcies al programa operatiu cofinançat pel Fons Social Europeu d'ajuts per a la formació de personal investigador del Govern de les Illes Balears.

2. *L'âme de la vie*, París: Verdier, 1985.

3. E. LÉVINAS, «Judaïsme et kénose», a *À l'heure des nations*, París: Minuit, 1988, p. 135.

4. *Ibid.* 136.

*et a la fois, le même Dieu entendu comme maître du monde, source de toutes les forces et de toute justice, nommé Elohim»⁵. Efectivament, la tasca de l'home de connectar ambdues naturaleses de la divinitat imitant, mitjançant la responsabilitat envers l'altre, l'*humilité lunaire*, no és sinó una nova expressió de l'antropologia levinasiana entesa com a ètica-filosofia primera i Volozhne, tal com vam descriure ara fa un any, n'és un dels pilars principals.*



Vista general.

5. *Ibid.* 141.

El calendari

IGNASI ROVIRO ALEMANY (*Universitat Ramon Llull*)

El calendari pot veure's almenys des de dues perspectives diferents. La primera, i és la que en els nostres debats surt més, és entendre el calendari com a còmput del temps: aquí, cada una de les cultures humanes té les seves pròpies formes i riques tradicions i és on podem veure el còmput del temps dels diversos rituals de les religions humanes.

Hi ha una segona manera d'entendre el calendari: com a expressió d'una diferència ontològica radicada al mateix cor del temps. És mostrar que el temps no és ontològicament idèntic a ell mateix, sinó que es produeixen replegaments i relaxacions en el seu si. Hi ha un temps més ple que un altre, hi ha un temps més relaxat i un altre de graduació de més intensitat. Hi ha un temps intens, ple de si mateix. Un temps que, en termes laics, es festeja a si mateix; és un temps de festa. O si utilitzem terminologia religiosa, és un temps de plena vivència profunda; és el temps de la litúrgia. Un temps ple, també, d'actes que manifesten i celebren aquesta vivència d'interioritat.

El calendari marca aquesta doble acció del temps. Un temps prosaic, que va passant i que no necessita ser recordat, i d'altra banda un temps on el temps es replega sobre si mateix i se celebra la vivència profunda. És un temps que retorna a si mateix. La necessitat del calendari és per marcar la cadència d'aquesta dualitat vital de dos tipus diferents de temps.

La tardor i els poetes en llengua romanc

XAVIER SERRA (*Societat de Filosofia del País Valencià*)



Sembla que els antics pobladors de les escorrialles de l'Imperi romà, quan començaren a no anar a escola per mandra i a parlar les llengües vulgars, tenien problemes per a anomenar aquesta època de l'any en què cauen les fulles dels arbres i les terrasses de les cafeteries comencen a presentar el seu aspecte més desolat i pintat de nostàlgia. Com que eren tan bàrbars i ignorants, aquells homes barbuts i despentinats s'havien quedat només amb noms per a tres estacions, que eren l'hivern, la primavera i l'estiu. Però del setembre al desembre anaven enquimerats i capcots i no sabien a quina paret tocar. Així, quan un camperol pobre que havia plantat amb tota la il·lusió del món un bancal de vinyes sentia el seu fill preguntar-li quan arribaria la verema i menjarien raïm, es quedava mut, perquè no sabia què dir. El fill es mirava el pare i el pare entrava en un estat meditatiu.

Pel que sembla, els primers lletraferits que començaren a escriure en aquelles llengües tan vulgars i escarransides que no servien sinó per dir bon dia i *bon jour* i quatre coses més d'anar per casa i que no us treuen de cap compromís, van pensar d'anomenar-la «primavera d'hivern», que és un nom que més coent i més estirat pels cabells no pot ser; perquè, com sap tothom, si hi ha una cosa cursi és la primavera i si hi ha una cosa estirada pels

cabells és comparar el maig amb l'octubre, que s'assemblen tant com un zero a un tortell.

Però els catalans, per omplir el buit que ens havia quedat al calendari, en un moment imprecís de la història medieval –que és una història, tot sigui dit, que fa més por que goig–, en vam voler dir «tardor», que posats a triar noms per a coses innominades és un mot que lluu com el sol i que suggereix un munt de penes i de tristors, i que demostra que els catalans medievals, a banda de criar polls i puces, ja s'entretenien, com els d'avui, posant noms i malnoms. Després, uns altres pobles més fins, d'aquells que de la tardor encara en deien «primavera d'hivern» o coses més inversemblants, com que tingueren la sort de cara i les seves lletres passaren una època florida que s'anomenà Renaixement, tornaren a mirar-se els papers llatins que havien arraconat a les golfes i descobriren això de *l'autumnus*, que vol dir «la caiguda» i que, comparat amb allò de duplicar la primavera, cal reconèixer que, per bé que sona massa tràgic, és una mica millor. Així, els passerells d'aquelles nacions, que es pensaven que eren ja uns humanistes i que es xuclarien el món com un ou perquè havien estudiat un parell de declinacions i quatre regles a les escoles de llatinitat, començaren a omplir-se la boca de vent i a la mínima oportunitat pronunciaven *autumn*, *outono* i paraules semblants, que els pagesos dels seus països, quan les sentien, es posaven a tremolar i feien entrar la canalla dins de casa perquè no sentís aquelles barbaritats. Els nostres pagesos, però, sembla que s'atrevien a més, o potser l'època anava moguda, i al primer lletraferit en llengua vernacla que va gosar dir-los que de la tercera estació de l'any calia dir-ne «autumne» i que un dia aquest mot el recollirien els diccionaris, d'una garrotada el van deixar estabornit.

Per això, diuen els filòlegs que n'estan més al cas, la llengua catalana, que d'encà de l'època del Renaixement anava a la baixa i fins fa segle i mig ningú no donava un ral per ella, no va incorporar de debò la llatinitat i es va quedar, per sort, amb la «tardor», perquè si *autonno* i *otoño* vénen de caure i, en canvi, «tardor» ve de fer o fer-se tard, entre una cosa i altra no hi ha color. A més, els poetes catalans han estat homes feliços que han viscut sense complicacions, perquè a banda de tenir a l'abast de la mà un mot evocador com pocs, els rimava amb tot: «tristor», «cor», «amor», «buidor», «inflor», «figa-flor», «tremolor» i, si eren poetes avant-guardistes, fins i tot amb «motor»¹.

1. Fotografia i text de Xavier SERRA i Francesc VERA, *A peu de foto*, Catarroja: Afers, 2012, p. 35-37.

ÍNDEX

COL·LOQUI DE VIC

17. El calendari

Introducció	5
Ignasi ROVIRÓ i Josep MONSERRAT	
Lliçons	
Joan GONZÁLEZ-GUARDIOLA: <i>El calendari i el problema dels orígens de l'ésser en el món</i>	9
Pompeu CASANOVAS: <i>Calendaris: del control del temps com a coneixement polític</i>	31
Vicenç MATEU: <i>Temps sagrat i temps profà a l'obra de Mircea Eliade</i>	45
Comunicacions	
Antoni BOSCH: <i>A propòsit de la lliçó de Vicenç Mateu sobre Mircea Eliade</i>	65
Albert LLORCA: <i>«Fer calendaris»: l'elaboració de relats psicoculturals</i>	67
Martí TEIXIDÓ: <i>Calendari, funció educadora. Primera reflexió, no documentada, sobre el calendari en l'educació</i>	72
Diego MALQUORI: <i>Temps i temporalitat en l'art contemporani</i>	77
Conrad VILANOU: <i>Calendari i esport: diumenge, dia de partit</i>	80
Andreu GRAU: <i>Dietari, calendari, agenda</i>	84
Pau FRAU: <i>M. Foucault: dues imatges del temps</i>	86

Andrés L. JAUME i Francesc TORRES: <i>El calendari del coneixement a Comenius</i>	90
Joaquim PERRAMON: <i>La fi del calendari (Finis callendarium)</i>	93
Xavier ROVIRÓ: <i>El calendari popular</i>	96
Joan CUSCÓ: <i>Cicles, temps i vida</i>	101
Miquel RIERA FONT: « <i>Le calendrier solair des nations, le calendrier lunaire d'Israël</i> ». <i>Lévinas com a intèrpret de la càbala de H. de Volozyne</i>	104
Ignasi ROVIRÓ: <i>El calendari</i>	106
Xavier SERRA: <i>La tardor i els poetes en llengua romanç</i>	107

COL·LOQUIS DE VIC

COL·LOQUIS DE VIC I: LA CIUTAT

MANUEL RIBAS PIERA: *La ciutat, realitat de sinergies*

SALVI TURRÓ: *El marc constitutiu de la ciutat en Kant*

JORDI SALES: *Ciutat, Raó i Estat*

RAMON VALLS: *La ciutat i la llei*

Barcelonesa d'Edicions, Barcelona, 1997

COL·LOQUIS DE VIC II: LA LLEI

RAMON VALLS: *Llei i legalitat*

SALVI TURRÓ: *Llei pràctica i esquematització. De Kant a Fichte*

DÍDAC RAMÍREZ: *Llei i Regla*

JORDI SALES: *Llei i cultura (un exemple d'aporètica política)*

Barcelonesa d'Edicions, Barcelona, 1998

COL·LOQUIS DE VIC III: LA CULTURA

RAMON VALLS: *Llei i Cultura*

LLUÍS DUCH: *Mite i Cultura*

SEGIMON SERRALLONGA: *El mite del foc o del progrés*

JOSEP M. PUJOL: *Introducció a una història dels folklores*

ENRIC PUJOL: *Cultura i institucions*

Universitat de Barcelona, Barcelona, 1999

COL·LOQUIS DE VIC IV: LA HISTÒRIA

MIQUEL BATLLORI: *La Cultura de la Història i la Història de la cultura*

JORDI GALÍ: *Sobre el sentit de la Història*

JORDI SALES: *A quin defecte de sentit posa remei el possible sentit de la història?*

JORDI FIGUEROLA: *L'ofici d'historiador*

SALVI TURRÓ: *Des d'on escrivim la Història*

JOSEP M. SALRACH: *Història de les mentalitats*

FRANCESC FORTUNY: *Aproximació filosòfica a la història de les mentalitats*

Universitat de Barcelona, Barcelona, 2000

COL·LOQUIS DE VIC V: LA POLÍTICA

YVES-CHARLES ZARKA: *Hobbes et l'invention de la volonté publique*

ANTONI TRUYOL SERRA: *Sobre Hobbes*

JOSEP MONSERRAT MOLAS: *Els orígens de la política*

BARTOMEU FORTEZA PUJOL: *La formació de la tradició política*

HERIBERT BARRERA: *La política com a exercici*

Universitat de Barcelona, Barcelona, 2001

COL·LOQUIS DE VIC VI: EL DRET

PHILIPPE BÉNÉTON: *Sur les impasses du positivisme juridique*

POMPEU CASANOVAS: *Models: xarxes i pautes de conducta en el dret contemporani*

ENCARNA ROCA: *Dret i cultura a Catalunya*

MIQUEL ROCA JUNYENT: *La pràctica del dret: aspectes professionals*

Universitat de Barcelona, Barcelona, 2002

COL·LOQUIS DE VIC VII: LA POESIA

JAUME MEDINA: *Poesia i filosofia. L'experiència de Carles Riba*

JOSEP M. PUJOL: *Actes etnopoètics, actes de paraula*

CARLES DUARTE: *Poesia i ciutat*

DAVID JOU MIRABENT: *L'ofici de poeta*

VÍCTOR SUNYOL COSTA: *Una poètica*

FRANCESC CODINA I VALLS: *De l'ofici i el benefici de poeta*

Universitat de Barcelona, Barcelona, 2003

COL·LOQUIS DE VIC VIII: LA NATURA

DAVID SERRAT: *Natura i home*

ANTONI PREVOSTI: *Natura i filosofia*

JOAN FRANCESC MIRA: *Natura i poesia*

Universitat de Barcelona, Barcelona, 2004

COL·LOQUIS DE VIC IX: LA SALUT

RAMON VALLS PLANA: *Bioètica i salut*

LLUÍS DUCH: *Salut i filosofia*

ANNA BONAFONT: *La salut i la gent gran*

ANTONI BAYÉS DE LUNA: *La recerca i la salut*

TAULA RODONA: *La salut en l'àmbit professional*

Universitat de Barcelona, Barcelona, 2005

COL·LOQUIS DE VIC X: LA IDENTITAT

DR. JOAN F. MIRA: *Identitat i festa, o la festa com a espill*

JOSEP LLUÍS CAROD-ROVIRA: *Identitat nacional i identitat col·lectiva*

Universitat de Barcelona, Barcelona, 2006

COL·LOQUIS DE VIC XI: L'ECONOMIA

DR. DÍDAC RAMÍREZ SARRIÓ: *Economia i filosofia*

JOSEP M. URETA: *Economia, ciències i art*

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona, 2007

COL·LOQUIS DE VIC XII: LA MEMÒRIA

DR. MARIA ROSA PALAZÓN MAYORAL: *Memòria dividida entre nacionalisme i internacionalisme*

DR. POMPEU CASANOVAS: *Memòria escrita i imatge gràfica*

DR. JOSEP M. SOLÉ SABATÉ: *Història i memòria*

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona

Ajuntament de Vic, 2008

COL·LOQUIS DE VIC XIII: LA MODERNITAT

JORDI SALES CODERCH: *Hermenèutica i modernitat*

GIUSEPPE DI GIACOMO: *Arte e modernità*

CONRAD VILANOU: *Esport i modernitat*

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona

Ajuntament de Vic, 2009

COL·LOQUIS DE VIC XIV: **LA BELLESA**

DR. IGNASI ROVIRÓ ALEMANY (URL): *Bellesa i Filosofia*

DR. PABLO GARCÍA CASTILLO (US): *La belleza en Plotino*

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona,
Ajuntament de Vic, 2010

COL·LOQUIS DE VIC XV: **EUROPA**

Europa i la Filosofia

Europa, ciències i art

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona, 2011

COL·LOQUIS DE VIC XVI: **LA IMATGE**

ROMÀ DE LA CALLE (UV-EG): *Més ençà de la imatge. Més enllà del text. Diàlegs entre les imatges i les paraules*

ANTONI BOSCH-VECIANA (URL): *Εἶδωλον i εἰκόν. Dos noms i una problemàtica sobre la representació de la imatge*

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona, 2012

