



Universitat Autònoma de Barcelona

ADVERTIMENT. L'accés als continguts d'aquesta tesi queda condicionat a l'acceptació de les condicions d'ús establertes per la següent llicència Creative Commons:  http://cat.creativecommons.org/?page_id=184

ADVERTENCIA. El acceso a los contenidos de esta tesis queda condicionado a la aceptación de las condiciones de uso establecidas por la siguiente licencia Creative Commons:  <http://es.creativecommons.org/blog/licencias/>

WARNING. The access to the contents of this doctoral thesis it is limited to the acceptance of the use conditions set by the following Creative Commons license:  <https://creativecommons.org/licenses/?lang=en>

TESI DOCTORAL

**La lectura com a antropogènesi en
l'obra de Marc-Alain Ouaknin: 1991-2010**

Doctorand: Josep-Lluís Rodríguez i Bosch
Direcció: Jordi Riba i Miralles

Doctorat en Educació i Societat
Departament de Pedagogia Sistemàtica i Social
Facultat de Ciències de l'Educació

Universitat Autònoma de Barcelona
2015

En memòria de les absències

TAULA

PORTA

Convit a una lectura	6
----------------------	---

PRIMERA OBERTURA

Projecció investigadora	11
-------------------------	----

SEGONA OBERTURA

El judaisme de Marc-Alain Ouaknin	23
-----------------------------------	----

2.1. Apunts biogràfics	24
2.2. Rabí i filòsof	27
2.3. Una saviesa al voltant de lletres i números	42

TERCERA OBERTURA

Els textos fundacionals del judaisme	46
--------------------------------------	----

3.1. La biblioteca divina (<i>Tanakh</i>): <i>Torà, Neviim i Ketuvim</i>	47
3.2. L'hebreu com a llengua mosaica	51
3.3. Els formats del Tetragrama: de l'oral a l'escriptura	56
3.4. Un enfocament literari	60

QUARTA OBERTURA

La literatura i la metàfora dels seus elements	64
--	----

4.1. Literatura i teoria literària	65
4.2. El lector: l'efecte de la recepció	69
4.3. L'autor: l'efecte de la intenció	73
4.4. L'obra: l'efecte de la literarietat	78
4.5. El món: l'efecte de la representació	82

CINQUENA OBERTURA

La lectura com a antropogènesi	88
--------------------------------	----

5.1. Espai i temps en la lectura	89
5.2. Llegir i ambigüitat	94
5.3. L'humà esdevé qüestionament	97
5.4. El condicionant gràfic: <i>être-pour-la-lettre</i>	102
5.5. El condicionant lector: cremar sense consumir-se	106
5.6. Lectura i sentits humans	112
5.7. La bibliofarmacologia	117

SISENA OBERTURA

L'experiència formadora de la lectura	122
---------------------------------------	-----

6.1. L'estudiar del deixeble: <i>làmed</i>	123
6.2. La contracció o replegament del mestre: <i>tsimtsum</i>	126

6.3. La revelació-revolució del text: <i>golah</i>	130
6.4. Modalitats lectores: lectura intencional i lectura vivencial	133
6.5. L'autoritat i la crítica en la lectura	137
SETENA OBERTURA	
La lectura i la traducció	140
7.1. L'erotisme de la carícia	141
7.2. Traducció i memòria	145
7.3. La tasca del traductor	149
7.4. L'ètica com a límit interpretatiu	155
VUITENA OBERTURA	
La lectura i l'esperança	160
8.1. Aproximació terminològica	161
8.2. Esperança i judaisme	164
8.3. El messianisme jueu	168
8.4. Un rabí lector d'Ernst Bloch	171
MÀXIMA OBERTURA	
A guisa de conclusions	177
BIBLIOGRAFIES	
Marc-Alain Ouaknin	180
Fonamental	182
Referencial	186

PORTA
Convit a una lectura

A qui s'atura davant la porta, una nit: a ell, obro la meva paraula
Paul Celan

Convit a una lectura

Tota porta és un element ambigu. Oberta, facilita el pas d'un espai a un altre. Per contra, tancada, obstrueix aquest accés. El nostre propòsit és mantenir el portell obert (o entreobert) a fi que tot trànsit, tant d'entrada com de sortida, pugui fluir. De fet, aquests mots volen ser la porta de benvinguda a la nostra recerca.¹

Una investigació centrada en l'obra de Marc-Alain Ouaknin (c1957). Un gruix viu i dinàmic gràcies al seu constant faïment. Per aquest motiu, hem hagut de delimitar el nostre d'estudi. La tesi, doncs, només recull aquelles publicacions aparegudes entre els anys 1991 i 2010.²

Ouaknin, jueu i filòsof, indaga sobre la lectura a través del seu encuny rabínic. Una temàtica que traspua en tots els seus escrits. Llegir esdevé el pal de paller de la seva arquitectònica. En aquest sentit, volem mostrar l'abast antropogenètic del fet lector: llegir, pel judaisme, abilla la nostra identitat humana. Sense lectura no hi ha adverbí humà. Una realitat que vehicula lectura i biografia, atès que qualsevol text ve ocasionat per les nostres vivències. Altrament dit: cap intèrpret comenta res sent una *tabula rasa*. Així, per a bé i per a mal, cada particular crea la lectura a la seva manera: és allò de «parlo de mi, per compte d'altri». En conseqüència: convertim la lectura en un afer existencial.

Aquesta disposició s'aferra dins el terreny dels *studia humanitatis*. Un conjunt de sabers que legitimen la seva activitat a redós d'aquelles significacions que

1 De la porta en el judaisme, vegeu M.-A. OUAKNIN, *Les mystères de l'alphabet. L'origine de l'écriture*, París, Assouline, 1997, 147-156. És indicatiu llegir com la lletra majúscula D (en hebreu, *dalef*) representa l'esbós d'una porta (en hebreu, *delet*). Anàlogament, doncs, tota D simbolitza una porta: la vertical és l'eix proper a la paret i l'arquejat és el moviment que executa la fulla. Dit això, rellevar també el significat eròtic d'aquesta lletra. El *Càntic*, com sabem, esmenta l'erotisme de la D –ara invertida– quan vol insinuar la porta púbica femenina (*Càntic dels Càntics*, 5:4-5). Molt recomanable, per cert, la nova versió catalana d'aquest poema amorós: *Càntic dels Càntics de Salomó*, edició i traducció a cura de Narcís Comadira i Joan Ferrer, Barcelona, Fragmenta, 2013.

2 El període seleccionat respon a criteris endògens del mateix autor. L'any 1991 ve determinat per la seva aparició en editorials franceses d'abast. I, entretant, l'any 2010 es justifica pel seu retir –volgut– a fi d'encarar una nova traducció bíblica.

procuren sentit a persones i col·lectius. Concretament, hem triat l'*antropologia filosòfica* per a explorar el tocant de la lectura –bo i resseguint– l'anàlisi textual.³ Una anàlisi que reclama d'un mètode: en el nostre cas, l'hermenèutica conreada per Hans-Georg Gadamer (c.1900-2002?). Hermeneuta que endreça i sistematitza, en època contemporània, el fenomen de la comprensió.⁴

Quant a la interioritat del treball, ressaltar els diversos contraforts de l'estructura. D'arribada, l'emparaulament s'aglutina a l'entorn de la *projecció investigadora*. Aquí, bàsicament, s'indica la trama de la tesi (motivació, objectius, hipòtesi i metodologia). Acte seguit, presentem el *judaisme de Marc-Alain Ouaknin*. Un segell ben peculiar que impregna tot el ressort d'aquest exercici. Nova aturada infonen els *textos fundacionals del judaisme*. Una biblioteca divina –pràcticament tota escrita en hebreu– considerada la font literària que estimula a l'estudi. Un altre punt cristal·litzat en la *literatura i la metàfora dels seus elements*. Apartat on parlem dels distints suports que relliguen la literatura (lector, autor, obra i món); a més, de la baula existent entre el judaisme i algunes teories literàries contemporànies.

D'aquesta manera, arribem al centre de la dissertació: la *lectura com a antropogènesi*. Plataforma on s'esbossa l'*anthropos* en qualitat d'animal lector. Una distinció responsable de la seva creació i també del seu sosteniment. En vista d'això, la tasca s'enceta asserint el seu enclavament espaciotemporal. Tota lectura sorgeix *hic et nunc*. Igualment, també encarem l'ambigüitat d'aquesta composició lectora. Llegir, a parer nostre, s'extén en un *present retrogressiu* que tensiona –per igual– passat i futur. Per tant, oblidar la rememoració (passat)

3 Per a conèixer les bases educatives de l'*antropologia filosòfica*, vegeu O. FULLAT, *Antropología filosófica de la educación*, Barcelona, Ariel, 1997. Resulta suggestiva la plasmació, d'ordre epistemològic, arran de les diverses tipologies que es modulen: *antropologia física* (saber empíric), *antropologia cultural* (saber social) i *antropologia filosòfica* (saber existencial).

4 Grondin adoba també aquesta tessitura: «Además, desde Gadamer y a pesar de que su filosofía desencadenó numerosas discusiones –especialmente con la crítica a la ideología de Habermas y con el desconstruccionismo de Derrida–, no se han registrado enfoques nuevos de carácter realmente revolucionario» (J. GRONDIN, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona, Herder, 2002, 19-20).

i/o l'anticipació (futur) faria del present un amenaçador presentisme. Dins el mateix bloc, també s'hi aborda l'humà revingut qüestionament. Una profunditat que provoca la seva condició gràfica i lectora. I a l'extrem, dos assumptes. Per un cantó, la temàtica al voltant dels sentits humans. D'aquesta faisó: l'oïda, la visió i el tacte són aquells receptors que –consustancialment– s'activen des de la lectura. I per l'altre, la bibliofarmacologia: la teràpia o bé la patologia fruit del vigor lector.

El darrer tram està dedicat a tres noves seccions. Primerament, aquella encomanada a l'*experiència formadora de la lectura*. És a dir, ubicar aquells agents nuclears que participen del fet lector: deixeble, mestre i text. Ras i curt: el triangle educatiu per excel·lència. En segon lloc, la *lectura i la traducció*. Una activitat que, inherent a la forma, manté una relació vital amb el text originari a fi d'actualitzar-se per a un nou públic. En el fons, un biaix interpretatiu on la patent més antiga correspon a la llicència bíblica. De cap llibre, com sabem, se n'han fet tantes traduccions. I tercerament, el títol reservat a la *lectura i l'esperança*. Una esperança que, vista pel judaisme, trenca el temps hermètic propi de la visió arcaïtzant de l'etern retorn; i, alhora, inaugura la línia històrica on l'esperança es concep obertament. Arran d'això, incidir també en l'herència que Ernst Bloch (c1885-1977?), mitjançant el seu *principi esperança*, confereix a la matriu lectora.

En última instància, destacar dues remarques. D'una banda, volem ser coherents amb la pràctica jueva de l'autor. D'aquesta manera, durant la investigació, els pensadors que l'acompanyen respiren també *judaïcitat*. Són autories jueves o bé desprenen importants aires de família. Aquest decantament avé obligat perquè declinem altres tradicions de signe divergent. Una decisió justificada per tal de no incórrer en una barrija-barreja. Així doncs, ser curós amb el llenguatge és clau per a acostar-se –amb més rigor– a la *Weltanschauung jueva*.

I de l'altra, l'estudi pretén congeniar *fons* i *forma*. O sigui, allò que s'expressa en el contingut (què s'hi diu?) ha de poder-se mostrar també en el continent (com es

diu?). No es tracta, doncs, d'una frivolitat estètica sinó d'una deferència ètica. Una resposta que, a tall d'exemple, pot evidenciar-se en el vocable *obertura*. Una ressonància molt emprada en el pensar semita. Per això, plau la idea d'usar aquest *leitmotiv* en cadascun dels capítols. Encapçalaments, epígrafs, girs i notes segueixen també un curs similar. Certament, el deix poètic del rabí ens hi aboca amb encís.

Acomboiats ja fins aquí, només agrair a tota aquella gent que sempre ha confiat en aquest apocat viatge. A elles i a ells, la meva especial gratitud. Punt i a part, però, mereixen tres persones. D'antuvi, l'Octavi Fullat (c1928) a qui li dec el tremp per la *lectura rigorosa*. A continuació, en Joan Carles Elvira (c1956) que va ensenyar-me –dins la biblioteca de Montserrat– la *lectura reposada* dels benedictins. I és clar, en Jordi Riba (c1954), del qual he après la *lectura passional* de la seva filosofia. Fet i fet, aquests mestres –tothora amatents a les meves paraules– han estat els veritables impulsors d'aquesta aventura. Sense el seu ajut, no cal dir, aquestes ratlles mai no haurien embrocat. Per tot, i més: mercès.

Mentrestant, la porta d'aquest convit segueix oberta. Una invitació paradoxal: una lectura sobre la lectura.

PRIMERA OBERTURA

Projecció investigadora

Prohibit ser vell!
Rabí Nahman de Brastlav

Projecció investigadora

D'habitud, investigar suposa sacsejar el coneixement. Un intent de renovar tot examen. El nostre afany, òbviament, manté també aquesta estela. *Stricto sensu*, projectar una investigació és tirar endavant la mateixa. Una acció que reclama palesar una sèrie de principis rectors. Sobretot, aquells que escauen a l'estatut investigador. Una comesa que ara pertoca. Occident, el nostre horitzó de significança, es basa en tres pilars culturals –bàsics– explicitats en ciutats, lectures i personatges ben desiguals. El món jueu retroba Jerusalem, la *Tanakh* i Abraham (transmet l'errància, el futur), el món grec conjuga Atenes, la *Ilíada* i Odisseu (ofereix el retorn, el passat) i el món llatí entrellaça Roma, l'*Eneida* i Enees (denota el gaudi, el present). Tots ells són grans relats mítics, constructes immemorials, que volen aportar direccionalitat als seus respectius grups. Aquests blocs són enfocaments del món. Uns estils que, alineats conjuntament, cisellen el *metron* de la tradició occidental.¹

Des d'un posat històric, però, el pes d'aquesta tríada ha recaigut de temps ençà sobre els nuclis directors de tall grec i llatí, obviant –volgudament, o no– el simbolisme jueu. És davant d'aquesta acusada parcialitat quan dirigim la nostra atenció cap al menystingut terç jueu.² Selecció que no defuig el nostre embrió

1 A l'hora de confegir els motors d'Occident, hem inclòs també la categoria romana. Un llegat decisiu, com a mínim, en el terreny jurídic (dret romà) i en l'obra arquitectònica (Vitruvi). De resultes d'això, copsem la cultura occidental com una estampa triangular, on Roma hi té un lloc destacat. En aquest punt, coincidim amb Brague qui també enalteix aquesta triangulació a través de la figura d'Enees: «Hom ha remarcat que Enees, l'heroi romà per excel·lència, si, d'una banda, és als antípodes d'Ulisses, que acaba per retrobar la seva llar; per l'altra, és potser el millor paral·lel pagà d'Abraham deixant la seva terra, la seva pàtria i la casa del seu pare. Així mateix, podem posar en paral·lel la fundació de Roma i la no-autoctonia dels hebreus, que saben molt bé, quan entren a Canaan, que viuen en cases que no han construït i cullen fruits d'arbres que no han plantat» (R. BRAGUE, *Europa, la via romana*, Barcelona, Barcelonasa d'Edicions, 1992, 62). Tanmateix, altres erudits únicament assenyalen una gènesi bípoda d'Occident (Jerusalem i Atenes). D'aquest parer és Steiner: «Ser europeu és intentar conciliar, moralment, intel·lectualment i existencialment els ideals, les reivindicacions i les *praxis* contraposades de la ciutat de Sòcrates i de la d'Isaïes» (G. STEINER, *La idea d'Europa*, Barcelona, Arcàdia, 2006, 28). Steiner, aquí, no enumera Roma perquè el seu fons queda absorbit per Grècia. És el que anomenem la grecoromanitat.

2 Davant la susdita afirmació, Steiner és molt més contundent: «Fins que Europa no afronti que duu el verí de l'odi al jueu a la sang, fins que no admeti de manera explícita la llarga prehistòria dels forns crematoris, moltes de les estrelles del nostre firmament europeu continuaran sent

occidental, atès que allò judaic –a grat o a desgrat– ens pertany. Senzillament, malgrat cert mutisme, és part irrefutable de les nostres trajectòries.³

Així les coses, fa anys que restem captivats per aquesta filosofia d'espurna semita. És un goig altament vivificant. Una energia irresistible pel seu encant trencador. El jueu sempre discorre altrament. Brinda crítica majúscula. Segurament, aquest tarannà és el que millor reflecteix el *condicionant extensodurador* de l'ésser humà. Característica que rau en adaptar de forma creadora cada espai i cada temps a l'actualitat del moment. Un hàbit, sens dubte, inherent a la comunitat jueva.

Pel que fa als objectius, la nostra recerca persegueix aquests punts: a/ subratllar la condició hebrea d'Occident; b/ estudiar l'obra d'Ouaknin, rabí i filòsof, tot mostrant la lectura com a antropogènesi; c/ analitzar els textos fundacionals del

grogues» (G. STEINER, *La idea d'Europa*, ja citat, 42).

3 Aquest emmudiment, dins el segle XX, es concreta amb Heidegger qui nega la influència jueva en la seva filosofia. Respecte d'això, vegeu M. ZARADER, *La dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque*, París, Seuil, 1990. Insistent en aquesta veta, citarem l'episodi que viu Heidegger en un col·loqui celebrat a Cerisy (4 de setembre de 1955). Després d'acabar la seva ponència –abans havia afirmat que la filosofia brota d'un *desig d'apel·lació*– un oïdor de luxe, Ricoeur, li pregunta si convé en reconèixer que aquest *apel·lar* és un nus entre les dimensions jueva i grega. La resposta fou decebedora: «Vous touchez ici à ce que j'ai appelé le caractère "ontologique" de la métaphysique, dont j'ai bien souvent traité. Faut-il vraiment à ce sujet relier, comme vous le proposez, les philosophes aux prophètes ? Je suis convaincu qu'à qui regarde les choses de près le questionnement d'Aristote – qu'il soit, comme on dira bien plus tard, ontologique ou qu'il soit théologique – prend racine dans la pensée grecque et n'a aucun rapport avec la dogmatique biblique» (M.-A. OUKNIN, *C'est pour cela qu'on aime les libellules*, París, Calmann-Lévy, 1998, 136-149). Heidegger, com s'observa, refusa qualsevol aportació del *massiu hebraic*. Àdhuc, només albira el cristianisme des del *Nou Testament* (teologia cristiana) alhora que omet tot l'*Antic Testament* (teologia jueva). Com sabem, però, la *memòria veterotestamentària* és un exponent diàfan de l'influx jueu a Occident. Comptat i debatut, fóra també interessant resseguir la polèmica que –darrerament– ha engegat Trawny. Davant la recent publicació (en alemany) dels *Quaderns negres* de Heidegger, l'autor demana una revisió de l'antisemitisme del filòsof de Todtnauberg. La seva tesi apunta així: malgrat el deute jueu, recordem que durant la dècada de 1920 s'erigí com a mestre dels millors intel·lectuals jueus (Arendt, Blochmann, Celan, Jonas, Levinas, Löwith, Strauss...), Heidegger planteja el seu antisemitisme –a causa d'una amenaça imaginària, per la qual els jueus volien acabar amb les diverses nacionalitats: especialment, l'alemanya– de manera incomparable davant d'aquell altre antisemitisme nacionalsocialista i d'abast racial, el qual difamava, aïllava i anihilava els fills d'Abraham. En conseqüència, i segons Trawny (fundador i director del *Martin-Heidegger-Institut*, a Wuppertal), l'antisemitisme d'Auschwitz no té res a veure amb l'antisemitisme heideggerià fruit del seu pensament a l'entorn de la història de l'ésser. Vegeu P. TRAWNY, *Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos*, Barcelona, Herder, 2015, 11-20.

judaisme (*Tanakh, Talmud* i *Zóhar*) en qualitat de matèria literària; d/ assenyalar els elements que componen l'acte literari (lector, autor, obra i món), així com vehicular l'exegesi bíblica jueva a algunes teories literàries del segle XX (bàsicament, *l'Estètica de la recepció*); e/ copsar l'experiència formadora de la lectura a través dels seus agents principals (deixeble, mestre i text); f/ abordar la relació inextricable entre lectura i traducció i g/ explorar l'esperança lectora que desprèn la nostra autoria sota la influència de Bloch.

A l'igual que els objectius de la creació (*Gènesi*, 1:5-2:3) s'acompleixen en set dies, hem volgut també recrear idèntica aurèola: la nostra criatura s'erigeix i s'escolta des d'una escala heptatònica.

Aquest bastiment, és clar, resta supeditat a una conjectura. Una hipòtesi forjada en la sospita que –hermenèuticament– la lectura possibilita una gènesi humana categoritzada en un ésser històric proveït de sentit. Presumpció que es basa en concebre l'acció lectora com una tensió mai acabada entre fixació i mobilitat. Així percebut, significa ingressar en la dimensió històrica que ostenta qualsevol caient espaciotemporal. Sumat i garbellat, la fixació no fóra res més que la cristal·lització de la mobilitat; mentre que la mobilitat rauria en la descristal·lització de la fixació.

Esmentem ara les divisions epistemològica i metodològica que travessen –de dalt a baix– tot aquest conglomerat. L'epistemologia és l'intent d'examinar la validesa del coneixement. La raó humana (sotmesa, com tot, als canvis produïts per la historicitat; per bé dels intents frustrats de *conservatio sui*) classifica els diferents models de coneixement segons els seus llenguatges i els seus respectius mètodes provatoris. D'aquesta manera, traspunten els sabers científics i els sabers no científics.

Davant d'aquesta disjuntiva, hem optat per la no-ciència. Concretament, el nostre camp és *l'antropologia filosòfica*. Un saber no científic que lliura una aproximació singular al fenomen lector, buscant la seva legitimitat en una veritat existencial

que procura discerniment a la peripècia de llegir.

De la metodologia, no pot negar-se que cada saber s'adiu millor a un recorregut determinat. Així, el nostre treball –ancorat en la paraula– té com a marc referencial l'*hermenèutica*. Un dispositiu que inicia el seu caminar en la interpretació dels textos sagrats i canalitza –posteriorment– al voltant de la crítica textual.⁴

En aquesta ocasió, Gadamer és la brúixola que seguim. Les seves influències són ben diverses. Per un costat, hi ha un precedent clàssic marcat per Aristòtil (c.384-322? aC).⁵ Gadamer retorna a la distinció aristotèlica entre *poiesis* i *praxis* per a facultar l'hermenèutica. Dins el saber pràctic, la *poiesis* (el fer) es posiciona vora la *tekhné* (allò tècnic): un coneixement reglat i sistemàtic. Mentre que la *praxis* (activitat) es consolida en la *phronesis* (allò prudent): un judici –més aviat– intuïtiu. Així doncs, amb finor, l'hermenèutica més que una articulació instrumental és quelcom congènit a la intimitat humana. Gadamer és rotund:

Comprender e interpretar textos no es sólo una instancia científica,
sino que pertenece con toda evidencia a la experiencia humana del

4 L'*hermenèutica* gaudeix d'un traçat històric intens. En època antiga, el seu rumb opera en l'exegesi religiosa. Interpretar la paraula sagrada és el primer que enfila. Més endavant, en època ja clàssica, arriba l'eclosió etimològica. D'Hermes, el déu missatger grec, se'n deriva el mot *hermeneia*: interpretació, enunciat. D'aquí que, inicialment, l'hermenèutica faci referència a la comprensió dels missatges. Un camp semàntic que també ha donat un parell de veus llatines: *sermo* i *elocutio*. És a dir, aquella propietat d'un discurs per la qual un text vol atènyer comprensible. Tot i això, no serà fins al segle XIX quan Schleiermacher, en ple romanticisme alemany, transformi una hermenèutica atomitzada (teològica, jurídica, filològica...) en una teoria general de la interpretació. Dilthey, coetani seu, també propicia un altre salt qualitatiu quan aspira a col·locar l'hermenèutica com a fonament de tot l'edifici de les ciències de l'esperit (*Geisteswissenschaften*). Ara bé, tracte distingit adquireix Nietzsche. Aquest és el gran precursor de l'hermenèutica postmoderna. El seu pensament entén l'humà com un ésser interpretatiu. Un séc que gravarà tota l'hermenèutica del segle XX, la qual qualla –bàsicament– en tres noms: Heidegger (*hermenèutica ontològica*), Gadamer (*hermenèutica existencial*) i Ricoeur (*hermenèutica crítica*). Per a més informació, G. REALE i D. ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico. Del romanticismo hasta hoy*, Barcelona, Herder, 2002, 555-566 i J. MUGUERZA i P. CEREZO (Eds.), *La filosofía hoy*, Barcelona, Crítica, 2004, 119-151.

5 Vegeu H.-G. GADAMER, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenèutica filosòfica*, Salamanca, Sígueme, 1997, 383-396.

mundo. En su origen el problema hermenéutico no es en modo alguno un problema metódico. No se interesa por un método de la comprensión que permita someter los textos, igual que cualquier otro objeto de la experiencia, al conocimiento científico. Ni siquiera se ocupa básicamente de constituir un conocimiento seguro y acorde con el ideal metódico de la ciencia.⁶

En efecte, l'*hermenèutica gadameriana* critica reduir la «comprensió» (*Verstehen*) únicament a ciència i a mètode científic. En d'altres paraules: vol eixamplar els termes de veritat i mètode. De fet, aquest és el postulat de *Wahrheit und Methode*:

El paso decisivo está indicado en el título de mi libro *Verdad y método*, que señala un hiato entre «la verdad» y «el método». [...] Como la experiencia humana rebasa con mucho el campo de las cuestiones susceptibles de ser abordadas mediante los saberes de las ciencias positivas, es inútil establecer un falso contraste entre la objetividad de la ciencia y el presunto relativismo de las ciencias hermenéuticas, ciencias éstas para las que la objetividad no puede ser la meta final. Me parece un error funesto el de suponer que nuestra siempre incompleta experiencia del mundo pueda correr exclusivamente a cargo de las llamadas ciencias empíricas. Cuando tratamos de comunicarnos con los demás, nosotros mismos no somos meros «objetos» de ciencia. Las ciencias naturales aspiran a un «conocimiento» universal, según lo subrayó correctamente Husserl. Eso les asegura su éxito, pero también les marca su límite.⁷

Per l'altre, Gadamer també beu de dos precedents contemporanis: Friedrich Nietzsche (c1844-1900?) i Martin Heidegger (c1889-1976?). Del primer, segueix la noció de *perspectivisme*. És a dir, tot coneixement és un coneixement en perspectiva.⁸ Cada subjecte comprèn la realitat d'acord amb el seu particular

6 *Ibid.*, 23.

7 R. KEARNEY, *La paradoja europea*, Barcelona, Tusquets, 1998, 288.

8 «Hay sólo una manera de ver: ver en perspectiva. Hay sólo una manera de “conocer”: conocer en perspectiva» (F. NIETZSCHE, *La genealogía de la moral*, Barcelona, Laia, 1981, 172).

centrament. Per aquest motiu, no hi ha un text original sinó que tota interpretació és creadora de sentit. Segons Nietzsche:

Contra el positivismo, que se queda en el fenómeno «sólo hay hechos», yo diría, no, precisamente no hay hechos, sólo interpretaciones. No podemos constatar ningún *factum* «en sí»: quizás sea un absurdo querer algo así. «Todo es subjetivo», decís vosotros: pero ya eso es *interpretación*, el «sujeto» no es algo dado sino algo inventado y añadido, algo puesto por detrás. ¿Es en última instancia necesario poner aún al intérprete detrás de la interpretación? Ya eso es invención, hipótesis. En la medida en que la palabra «conocimiento» tiene sentido, el mundo es cognoscible: pero es *interpretable* de otro modo, no tiene un sentido detrás de sí, sino innumerables sentidos, «perspectivismo». Son nuestras necesidades *las que interpretan el mundo*: nuestros impulsos y sus pros y sus contras. Cada impulso es una especie de ansia de dominio, cada uno tiene su perspectiva, que quisiera imponer como norma a todos los demás impulsos.⁹

I del segon, Heidegger, Gadamer n'assumeix que tota comprensió s'aferma i arrela en la subjectivitat constituïda des de la situació: l'«ésser-en-el-món» (*in der Welt sein*). Tret obligat quan l'humà comprèn situadament. Heidegger és l'artífex de convertir la *fenomenologia transcendental* (Husserl) en una *hermenèutica situacional*. Això significa refusar una comprensió inòcua de l'humà i defensar una comprensió situada. Gadamer ho escriu amb lluïdesa:

La analítica temporal del estar ahí humano en Heidegger ha mostrado en mi opinión de una manera convincente, que la comprensión no es uno de los modos de comportamiento del sujeto, sino el modo de ser del propio estar ahí. En este sentido es como hemos empleado aquí el concepto de «hermenéutica». Designa el carácter fundamentalmente

9 F. NIETZSCHE, *Fragmentos póstumos IV (1885-1889)*, Madrid, Tecnos, 2008, 222. Formalment, es tracta de l'aforisme 7 [60].

móvil del estar ahí, que constituye su finitud y su especificidad y que por lo tanto abarca el conjunto de su experiencia del mundo. El que el movimiento de la comprensión sea abarcante y universal no es arbitrariedad ni inflación constructiva de un aspecto unilateral, sino que está en la naturaleza misma de la cosa.¹⁰

Revisats els preliminars, ara toca connotar l'ús del mètode en l'objecte d'estudi. No endebades, l'elecció de Gadamer i el seu mètode hermenèutic sintonitza –plenament– amb la lectura. En primer lloc, llegir estrena la seva activitat des dels «prejudicis» (*Vorurteile*). No hi ha manera d'acostar-nos als textos des de la buidor. Per a Gadamer, l'error de la Il·lustració (segle XVIII) és afirmar el *prejudici dels prejudicis*.¹¹

Consegüentment, és fals establir una «distància alienant» (*Verfremdung*) entre objecte i subjecte. Tot lector s'atansa al text a partir d'una prèvia de coneixement: la seva «precomprensió» (*Vorverständnis*). Pressupòsits, expectatives i anhels –moviments tots ells anticipatius– són estructures que no podem anul·lar mentre llegim. És el nostre equipatge més personal. Com bé diu Gadamer:

Cabe mostrar, en efecto, que el concepto de prejuicio no tiene originariamente el sentido exclusivo que nosotros le damos. Los prejuicios no son necesariamente injustificados, ni erróneos, ni distorsionan la verdad. Lo cierto es que, dada la historicidad de nuestra existencia, los prejuicios en el sentido literal de la palabra constituyen la orientación previa de toda nuestra capacidad de experiencia. Son anticipos de nuestra apertura al mundo, condiciones para que podamos percibir algo, para que eso que nos sale al

10 H.-G. GADAMER, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, ja citat, 12.

11 «Pues existe realmente un prejuicio de la Ilustración, que es el que soporta y determina su esencia: este prejuicio básico de la Ilustración es el prejuicio contra todo prejuicio y con ello la desvirtuación de la tradición. Un análisis de la historia del concepto muestra que sólo en la Ilustración adquiere *el concepto del prejuicio* el matiz negativo que ahora tiene. En sí mismo “prejuicio” quiere decir un juicio que se forma antes de la convalidación definitiva de todos los momentos que son objetivamente determinantes» (*Ibid.*, 337). Ressenyem també R. KEARNEY, *La paradoja europea*, ja citat, 279.

encuentro nos diga algo.¹²

Igualment, els prejudicis s'abillen d'una propietat ben rellevant: l'*obertura*. Qualsevol asseveració transpira el relatiu de les formes: generacions, societats, èpoques... D'aquest caire, cap prejudici habita en certituds imperibles. La suspensió de la prèvia, l'assiduïtat del posar a prova, identifica el comport amb el qual maniobra.¹³ Al capdavant, és impossible esgrimir –d'una vegada per totes– cap registre. Amb tot, és notori que aquesta inclinació empeny a una manifesta *provisionalitat*. Llegir tampoc esquiva aquest provisor, perquè rau sotmès –òbviament– al sempitern factor temporal. De fet, és el temps qui confirma, o no, la validesa dels prejudicis. Explicat per Gadamer:

De esta posición intermedia que está obligada a ocupar la hermenéutica se sigue que su tarea no es desarrollar un procedimiento de la comprensión, sino iluminar las condiciones bajo las cuales se comprende. Pero estas condiciones no son todas del tipo de los «procedimientos» o métodos, ni el que comprende podría ponerlas por sí mismo en aplicación; estas condiciones tienen que estar dadas. Los prejuicios y opiniones previos que ocupan la conciencia del intérprete no están a su disposición; éste no está en condiciones de distinguir por sí mismo los prejuicios productivos que hacen posible la comprensión de aquellos otros que la obstaculizan y producen los malentendidos. Realmente, esta distinción sólo puede tener lugar en la comprensión misma, y por eso es cosa de la hermenéutica preguntarse cómo se realiza. Pero esto implica traer a primer plano lo que en la hermenéutica anterior siempre quedaba al margen: la distancia en el tiempo y su significación para la comprensión.¹⁴

12 H.-G. GADAMER, *Antología*, Salamanca, Sígueme, 2001, 90.

13 «L'herméneutique, c'est-à-dire l'art de l'interpréter, et non pas de répéter, implique la suspension fondamentale de nos propres préjugés» (M.-A. OUKNIN, *Le Livre brûlé. Philosophie du Talmud*, Paris, Seuil, 1994, 139).

14 H.-G. GADAMER, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, ja citat, 365 i 366.

En segon lloc, i mig al·ludit abans, l'exegesi lectora guanya notabilitat amb la corroboració de la «història efectual» (*Wirkungsgeschichte*). En realitat, no és res més que conèixer els efectes del temps. Tothora podem percebre, situats a distància, quins han estat els principals claroscurs de la comprensió. Al cap i a la fi, la perspectiva històrica és qui designa l'autèntic comprendre. Gadamer, així ho fa patent:

Sólo la distancia en el tiempo hace posible resolver la verdadera cuestión crítica de la hermenéutica, la de distinguir los prejuicios *verdaderos* bajo los cuales *comprendemos*, de los prejuicios *falsos* que producen *malentendidos*. [...] Una hermenéutica adecuada debe mostrar en la comprensión misma la realidad de la historia. Al contenido de este requisito yo le llamaría «historia efectual». Entender es, esencialmente, un proceso de historia efectual.¹⁵

En tercer lloc, accentuar l'esquelet circular que el mètode hermenèutic també destil·la en la lectura. Atenent a Gadamer, la comprensió s'afaiçona des de la circularitat. És el que ell denomina *cercle hermenèutic*. A saber: la descripció adequada del procés de comprendre.¹⁶ Un ànim en forma de cercle entre el tot i les parts, on qui comprèn vol apropar-se a allò més escaient. Evidentment, no es tracta d'un cercle viciós sinó, per contra, d'una revisió constant de la precedència induïda en la comprensió. Novament, les clarícies són de Gadamer:

En este punto recordaremos la regla hermenéutica de comprender el todo desde la individual y lo individual desde el todo. Es una regla que procede de la antigua retórica y que la hermenéutica moderna ha trasladado del arte de hablar al arte de comprender. Aquí como allá subyace una relación circular. [...] El movimiento de la comprensión va constantemente del todo a la parte y de ésta al todo. La tarea es ampliar la unidad del sentido comprendido en círculos concéntricos. El

¹⁵ *Ibid.*, 369 i 370.

¹⁶ H.-G. GADAMER, *Antología*, ja citat, 190.

criterio para la corrección de la comprensión es siempre la congruencia de cada detalle con el todo. Cuando no hay tal congruencia, esto significa que la comprensión ha fracasado.¹⁷

O bé:

Por supuesto que en la teoría hermenéutica del XIX se hablaba ya de la estructura circular de la comprensión, pero siempre en el marco de una relación formal entre lo individual y el todo, así como de su reflejo subjetivo, la anticipación intuitiva del todo y su explicación subsiguiente en lo individual. [...] Heidegger, por el contrario, describe este círculo en forma tal que la comprensión del texto se encuentre determinada continuamente por el movimiento anticipatorio de la precomprensión. El círculo del todo y las partes no se anula en la comprensión total, sino que alcanza en ella su realización más auténtica.¹⁸

Per descomptat, llegir abraça aquest impuls circular. En la nostra ocupació, aquest rec ve donat pel lligam entre el lector i el text. Un contrast que mai delecta satisfacció plena. En rigor, qui interpreta sempre està actualitzant un projecte. S'aferralla a una relació *ad infinitum*. D'aquest tocant, la lectura obre –perpètuament– noves donacions de sentit. En veritat, l'experiència genuïna és aquella que obliga a produccions ignotes, i per tant, novadores.

Referent a això, emfasitzar la *dimensió aspectual* susdita en aquesta hermenèutica. Breument, els humans –per bé que realitzem funcions– vivim també preocupats pel sentit de l'existència. Persistim en un interès per significar la vàlua de les nostres travessies. Gadamer ho glossa així:

17 H.-G. GADAMER, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, ja citat, 360 i 361.

18 *Ibid.*, 363.

Pues toda revisión del primer proyecto estriba en la posibilidad de anticipar un nuevo proyecto de sentido; es muy posible que diversos proyectos de elaboración rivalicen unos con otros hasta que pueda establecerse unívocamente la unidad del sentido.¹⁹

I per últim, simplement un parell de consideracions. D'entrada, afirmar que tota tria metodològica no pot escapar-se de la irremeiable subjectivitat (implicació admesa), a pesar de la il·lusòria neutralitat (desimplicació pretesa) que volem aparentar. Tot decantament acusa posicionament. L'emocionalitat és impossible d'eliminar. És flagrant, doncs, que l'investigador labora des de la simpatia, però també ha de contemplar –i molt– l'aportació imprescindible i incessant del *dispositiu crític*. Un apèndix que ha de bolcar una pràctica real de prudència i honradesa a fi d'identificar –diàfanament– les possibilitats i límits de tota preferència. Reflectit per Gadamer:

Por eso es importante que el intérprete no se dirija hacia los textos directamente, desde las opiniones previas que le subyacen, sino que examine tales opiniones en cuanto a su legitimación, esto es, en cuanto a su origen y validez.²⁰

Per raó d'això, conèixer alguna cosa pressuposa no solament dominar les eines del propi coneixement –el llenguatge, la lectura–, sinó també apamar els complexos transvestiments que s'han donat, pretèrits i presents, on sempre s'alça el sentit.

19 *Ibid.*, 333.

20 *Ibid.*, 333 i 334.

SEGONA OBERTURA
El judaisme de Marc-Alain Ouaknin

Allò que queda, però, ho funden els poetes
Friedrich Hölderlin

2.1. Apunts biogràfics

L'inici sempre és un naixement. Marc-Alain Ouaknin ve al món un 5 de març de 1957 (París). El seu natalici aglutina els dos vectors principals del judaisme. Per part de pare (Jacques, rabí), rep el llinatge de la *sapiència sefardita*: ancorada entre el nord d'Àfrica, la Ibèria i l'antiga Babilònia. I, per part de mare (Éliane-Sophie, professora), adopta la *sapiència asquenazita*: ubicada entre Alemanya, l'Europa de l'est i l'antiga Jerusalem. Aquesta bicefàlia comença en la vellúria, formalitza ciments durant l'Edat Mitjana i continua diligent fins avui. Conseqüentment, Ouaknin és un autèntic afortunat: domina i transmet –com pocs– aquesta comunió.

La seva àvia materna (Alice), de ben petit, l'imbueix en el cultiu de les lletres. La seva influència fa que, amb 13 anys, ingressi en una escola talmúdica (*leixivà*) per tal de fruir del pensament jueu. En l'actualitat, aquests estudis segueixen marcant el seu sentir vital. Instal·lats en plena adolescència, aquesta, fou quasi inexistent. Una falta que supleix amb sessions de psicoanàlisi: el divan, per a bé i per a mal, es convertí en el seu millor aliat. D'aquí que conegui –perfectament– l'obra de Sigmund Freud (c1856-1939¹).

Sota aquest influx, decideix cursar medicina. Concretament, psiquiatria a Estrasburg. Una determinació truncada aviat, a pesar del seu currículum brillant, de resultes d'evidenciar les seves vertaderes vocacions: *filosofia* i *rabinisme*. Malgrat això, abans d'emprendre aquesta via, eixuga un deute pendent: passar-se dotze mesos a Gateshead (Anglaterra, Regne Unit) i aprendre *jiddisch*.

Essent així, ja atresora 20 anys, inicia els seus estudis de filosofia (*Paris X*, Nanterre) i també el seu rabinat (*Quartier Latin*, París). En ambdós ambients, deixa molt bona petja. A la universitat, coneix la professora Catherine Chalièr

¹ Dedicat a Freud, vegeu M.-A. OUAKNIN, *Concerto pour quatre consonnes sans voyelles. Au-delà du principe d'identité*, París, Payot & Rivages, 1998, 223-229 i ID., *Bibliothérapie. Lire, c'est guérir*, París, Seuil, 1994, 137-139 i 312-314.

(c1948): filòsofa jueva de solvència reeixida. I, a l'escola rabínica, queda afalagat pel gran rabí sefardita René-Samuel Sirat (c1930): qui li ensenya literatura hebraica.

En aquesta època, a final de la dècada de 1970, el nostre autor forja amistat amb Gilles Bernheim (c1952). Fins fa poc (dimissionari, l'any 2013): el gran rabí de França. Un amistançament que encamina Ouaknin cap a la reflexió filosòfica. A ell, precisament, li deu una lectura diferent del *Talmud*: arran de la qual s'apropa als plantejaments de Levinas. En l'hora present, però, els seus respectius quefers (espirituals, intel·lectuals i comunitaris) els han distanciat. Tot i això, reconeix el seu mestratge *ad aeternum*. Al capdavant, el saber és sempre saber d'altri.

Ouaknin irradia el seu coneixement entre París i Jerusalem. A França, lidera els *Ateliers Targoum* a l'empara del *Mouvement Juif Libéral de France* (MJLF). Uns seminaris de traducció bíblica, on cada curs hi ha una temàtica distinta a engruixir. Tots aquests actes s'emplacen un cop per mes, llevat de l'estiu.² En sintonia, a Israel, realitza tasques de docència a la *Bar-Ilan University*. Allà, en qualitat de professor associat, hi dóna *Literatura comparada*.

Endemés, el nostre rabí –de personalitat polièdrica– freqüenta tres corpus més: la poesia, la pintura i l'escultura. Es declara, referent a la poètica, admirador d'Edmond Jabès (c1912-1991?) i Paul Celan (c1920-1970?).³ En aquestes arts que cultiva, no cal dir, atia la màgia –irrefrenable– de les grafies hebrees.

En última instància, destacar la seva faceta radiofònica. *France Culture*, emissora francesa de referència, el fitxa per a conduir un programa animat des de la cultura jueva: cada diumenge, a les 09.10 hores. Així doncs, i a partir del setembre de

2 Podeu consultar, a l'agenda del següent web (www.mjlf.org), la varietat de cursos que s'hi ofereixen. De setembre a juny, el curs extensiu: un diumenge cada mes (tarda). I durant el juliol, el curs intensiu: només laborables (matí).

3 La seva obra poètica reuneix una exquisida trilogia. Els opuscles són: M.-A. OUKNIN, *Le colloque des anges*, París, Fata Morgana, 1995; ID., *Le coq et le messie*, París, Fata Morgana, 1999 i ID., *Sept roses plus tard*, París, Fata Morgana, 1999.

2013 (data en la qual substitueix la *Maison d'études*, de Victor Malka), surt a antena *Talmudiques*. Aquí, sens dubte, el nom fa la cosa. A través de diversos convidats, i acompanyats sempre per la filosofia, comenten les temàtiques més punyents del judaisme.⁴

⁴ Vegeu el web del programa (<http://www.franceculture.fr/emission-talmudiques-0>), en el qual hi trobareu la totalitat dels arxius gravats.

2.2. Rabí i filòsof

Diverses generacions, a casa seva, han gaudit del rabinisme. Un empelt que també inclou al seu pare, a qui, sovint, li dedica els seus llibres. Justament, el progenitor, Jacques Ouaknin (c1932), encapçala i aviva una sinagoga a la ciutat de Marsella. En conseqüència, i des de la costa mediterrània, edifica el massiu de tota la seva obra.⁵ El nostre autor, a l'hora d'explicar la relació d'ambdós, recorre a un vell acudit. Heus aquí:

L'histoire se passe en Pologne au siècle dernier. Une pauvre femme à qui l'on doit de l'argent se voit remettre par son créancier un paiement en nature : un paon. N'ayant jamais vu de paon, elle va consulter son rabbin pour savoir si le paon est cachère. Le rabbin lui répond :

– Mon père, le grand rabbi Yankel, a toujours dit que le paon n'était pas cachère.

– Mais alors, que vais-je faire de mon paon ? demande la femme.

– Laisse-le dans ma basse-cour, je m'en occuperai et tu pourras venir le voir quand tu le désireras.

Le paon intègre donc la basse-cour du rabbi et la femme vient lui rendre visite régulièrement. Passe un mois, puis deux... Un matin, elle arrive dans la basse-cour et en trouve plus son paon ! Elle se précipite chez le rabbin.

– Rabbi, rabbi, où est passé mon paon ?

– Ton paon ? Je l'ai mangé !

– Comment, tu l'as mangé ? Mais tu m'as dit que ton père, le grand rabbi Yankel, a toujours dit que le paon n'était pas cachère !

– Oui, mais sur la question du paon, mon père et moi n'avons jamais été d'accord !⁶

5 Sobre les publicacions del vell Ouaknin, vegeu J. OUAKNIN, *De génération en génération... Être juif*, París, Bibliophane, 1989; ID., *Le texte et la vie. Réponses juives d'aujourd'hui*, París, Les Belles Lettres, 1995; ID., *L'âme immortelle. Précis des lois et coutumes du deuil dans le judaïsme*, París, Bibliophane, 2002; ID., *[Corps-âme-esprit] par un juif*, París, Le Mercure Dauphinois, 2004 i ID., *Kabbalah. Lettres initiatiques*, París, Le Mercure Dauphinois, 2011.

6 Llegiu M.-A. OUAKNIN i D. ROTNEMER, *La Bible de l'humour juif*, París, Ramsay, 1995, 85 i 86.

Així doncs, mitjançant una rialla, pare i fill assumeixen les respectives diferències –incorporades en cada generació; i àdhuc, rabíniques– a fi de vivificar la pluralitat dels textos.

La feina de qualsevol rabí consisteix en estimular el Tetragrama (YHVH), el qual va revelar-se textualment a la humanitat. Tal com escriu Ouaknin:

La Révélation et le Livre sont deux termes totalement contemporains. La Révélation commence avec le Livre. Le Livre est la Révélation. Entrer dans le Livre comme on entre dans l'Histoire qui est en train de s'écrire, c'est entendre la Parole qui se révèle – ici et maintenant.⁷

Per aquest fet, el seu exercici és transmetre el *sentir jueu* a la comunitat.⁸ Un nexa que ve resumit en l'obligació d'Abraham: «Vés-te'n del teu país, de la teva parentela i de la casa del teu pare» (*Gènesi*, 12:1). A gràcies, el judaisme s'aferma a través de la seva *errància*. Ser nòmada, viure exilat, conforma aquest particular *ésser-en-el-món*. A saber:

Il y a une « vérité de l'exil », car il implique comme une sorte de vocation juive : être juif, c'est être voué à l'exil, et la dispersion n'a pas seulement un sens négatif (l'impossibilité de liens fixes avec un groupe, un État...), elle a aussi le sens positif d'interdire la tentation de l'unité-identité fixée une fois pour toutes.⁹

7 M.-A. OUAKNIN, *Le Livre brûlé. Philosophie du Talmud*, ja citat, 21.

8 Resulta inspirador observar l'analogia consonàntica entre els vocables Jahvè (Yhvh) i jueu (yvhdh). Filant prim, l'única diferència és la interposició de la lletra «d» (*dalet*: simbòlicament, porta). Per tant, el jueu avé aquella persona que posa una obertura en el Tetragrama. Altrament, el seu quid és estar en constant moviment interpretatiu. Vegeu M.-A. OUAKNIN, *Concerto pour quatre consonnes sans voyelles. Au-delà du principe d'identité*, ja citat, 127-129.

9 J. BOTTÉRO, M.-A. OUAKNIN i J. MOINGT, *La plus belle histoire de Dieu. Qui est le Dieu de la Bible ?*, París, Seuil, 1997, 96. Sobre l'expectació-expedició jueva, llegiu O. FULLAT, *Valores y narrativa. Axiología educativa de Occidente*, Barcelona, Publicacions i edicions de la Universitat de Barcelona, 2005, 117-152.

També assenyalat per Jacques Derrida (1930-2004): «Le poète – ou le Juif – protège le désert qui protège sa parole qui ne peut parler que dans le désert».¹⁰

Tot rabí, *lato sensu*, procura comunicar dues menes de missatge. Per un cantó, els textos normatius (*Halacà*), i per l'altre, els textos narratius (*Hagadà*). Els primers fan referència a l'aspecte més *legislatiu* del judaisme (el repòs del *Sàbat*, la circumcisió, el levirat, la prohibició de menjar el nervi ciàtic...). I els segons, concentren el seu esforç en el *relat* de les *Escriptures* (la creació del món, les històries dels patriarques, els episodis dels hebreus a Egipte i al desert...). Tot i això, recalcar que ambdós entroncaments habiten tensionats: l'*Halacà* té «tocs hagàdics» i l'*Hagadà* té «visos halàquics».¹¹

Quant a la crida filosòfica, Ouaknin està tocat –sobretot– per tres fonts: Hannah Arendt (1906-1975), Paul Ricoeur (1913-2005) i Emmanuel Levinas (1906-1995). Aquests abeuralls presideixen l'espina dorsal de la seva ploma. Una preponderància, és clar, que s'entrelluca en la interioritat de les seves pàgines.

Concernent a Arendt, s'hi registra la idea d'*acció*.¹² Imbuïts per la filòsofa, l'acció és aquella activitat –pròpia de la *vita activa*– on es manifesta la nostra identitat (qui som?) en tant que únics, singulars i irrepetibles. A diferència de la «labor» (actuació que malda per la necessitat biològica: *homo laborans*) i del «treball» (artifici fabricat per a satisfer allò útil: *homo faber*), l'«acció» és aquella particularitat genuïnament més humana (ensenya la nostra novetat de cara al món: *homo politicus*). Assistits per Arendt:

10 Consulteu J. DERRIDA, *L'écriture et la différence*, París, Seuil, 1967, 105. Precisament, i esmentat amb anterioritat, Ouaknin ostenta aquesta doble condició: jueu i poeta.

11 M.-A. OUKNIN, *Le Livre brûlé. Philosophie du Talmud*, ja citat, 67-69.

12 H. ARENDT, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, 199-276. Arran d'Arendt, escatIU F. BÀRCENA i J.-C. MÈLICH, *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*, Barcelona, Paidós, 2000, 63-90.

A dicha inserción no nos obliga la necesidad, como lo hace la labor, ni nos impulsa la utilidad, como es el caso del trabajo. Puede estimularse por la presencia de otros cuya compañía deseemos, pero nunca está condicionada por ellos; su impulso surge del comienzo, que se adentró en el mundo cuando nacimos y al que respondemos comenzando algo nuevo por nuestra propia iniciativa.¹³

Certament, l'acció suposa aquest començar quelcom nou: visualitzar allò original pel qual hem vingut al món. Arendt, contrària a Heidegger, mestre i amant, escriu que no naixem per a advenir «éssers-per-a-la-mort» (*Sein zum Tode*) sinó per a forjar-nos com a «éssers-per-a-la-vida» (*Sein zum Leben*). Perfilat per l'autora:

Más aún, ya que la acción es la actividad política por excelencia, la natalidad, y no la mortalidad, puede ser la categoría central del pensamiento político, diferenciado del metafísico. [...] Los asuntos humanos no pueden más que seguir la ley de la mortalidad, que es la más cierta y la única digna de confianza de una vida que transcurre entre el nacimiento y la muerte. La facultad de la acción es la que se interfiere en esta ley, ya que interrumpe el inexorable curso automático de la vida cotidiana, que a su vez, como vimos, se interfería e interrumpía el ciclo del proceso de la vida biológica. El lapso de vida del hombre en su carrera hacia la muerte llevaría inevitablemente a todo lo humano a la ruina y destrucción si no fuera por la facultad de interrumpirlo y comenzar algo nuevo, facultad que es inherente a la acción a manera de recordatorio siempre presente de que los hombres, aunque han de morir, no han nacido para eso sino para comenzar.¹⁴

13 H. ARENDT, *La condición humana*, ja citat, 20.

14 *Ibid.*, 23 i 265. Rosenzweig, anys abans, ja apuntava la natalitat com a causa de l'acció: «El nacimiento irrumpe, sin embargo, en su resultado, como un pleno milagro, con la avasalladora fuerza de lo imprevisto e imprevisible» (F. ROSENZWEIG, *La estrella de la redención*, Salamanca, Sígueme, 1997, 89).

Nova atenció merita el llaç entre *acció* i *discurs*. Una filiació que ens distingeix de la resta d'animalitat. Esplaiar la nostra identitat (acció) s'emparenta a través del llenguatge (discurs). Fet i fet, no hi ha cap individu que no visqui emparaulat. Arendt insisteix:

Acción y discurso están tan estrechamente relacionados debido a que el acto primordial y específicamente humano debe contener al mismo tiempo la respuesta a la pregunta planteada a todo recién llegado: «¿Quién eres tú?» [...] Mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano.¹⁵

Vist així, la lectura pertany al domini de l'acció. Qui llegeix no fa res més que precipitar la seva unicitat a fi de concebre un text. Llegir és iniciar aquesta radical novetat. Una creació que ens fa únics al costat d'altres exegesis. Des d'aquest vessant, hem d'entendre que la lectura no és un *zel reproductiu*, mera repetició, sinó una *cadència productiva*. Precisament, l'encàrrec del lector versa en instal·lar-se dins els buits de lectura, entre els espais, i des d'allà produir noves expressivitats. Una dinàmica, sens dubte, oberta a la sorpresa com a prototipus d'allò no previst. Resultat d'això, no podem refutar la connaturalitat entre lectura, producció i sorpresa. Ouaknin, perspicaçment, subratlla tota aquesta atmosfera:

Que se passe-t-il quand un livre a rendez-vous avec son lecteur ? C'est sans doute le début d'une belle histoire d'amour. Chacun va offrir à l'autre ce qu'il a de plus profond, de plus précieux. Chacun va recevoir de l'autre un merveilleux cadeau : la vie. La bibliothérapie est fondée sur une pratique de la lecture qui permet à l'homme d'aller au plus profond de lui-même et de s'inventer à chaque fois de manière différente. Chaque être humain est une personne unique et irremplaçable, d'où la responsabilité de chacun d'avoir à répondre à la vocation de son unicité.¹⁶

15 H. ARENDT, *La condición humana*, ja citat, 202 i 203.

Per al nostre autor, una segona deu és Ricoeur. Aquí, cal retenir la noció de *triple mimesi*.¹⁷ Segons Ricoeur, fidel a la *Poètica* aristotèlica, la mimesi enclou una representació de l'acció: un pòsit d'imaginació creadora. Innegablement, un envit ben allunyat de la mimètica platònica. Plató (c.427-347? aC) concep la mimesi com a imitació estèril: un calc, una còpia austera de la realitat. Per contra, Aristòtil aviva una imitació fèrtil: un procés actiu i dinàmic a l'hora d'edificar l'acció. Des d'aquest prisma, doncs, la mimesi que defensem s'aparta de la uniformitat de la rèplica i acull la variabilitat de l'imaginari.

Ricoeur és explícit: «La *Poétique* d'Aristote n'a qu'un concept englobant, celui de *mimèsis*. Ce concept n'est défini que contextuellement et dans un seul de ses emplois, celui qui nous intéresse ici, l'imitation ou la représentation de l'action».¹⁸

La finalitat de la *triple mimesi* no és altra que relligar el temps agustinianà (*Confessions*) i la trama aristotèlica (*Poètica*). Un encontre que remarca l'analogia entre el temps humà i el temps narrat. Reconegut per Ricoeur:

Le moment est venu de relier les deux études indépendantes qui précèdent et de mettre à l'épreuve mon hypothèse de base, à savoir qu'il existe entre l'activité de raconter une histoire et le caractère temporel de l'expérience humaine une corrélation qui n'est pas purement accidentelle, mais présente une forme de nécessité transculturelle. Ou, pour le dire autrement : *que le temps devient temps humain dans la mesure où il est articulé sur un mode narratif, et que le récit atteint sa signification plénière quand il devient une condition de l'existence temporelle*.¹⁹

16 Vegeu M.-A. OUAKNIN, *Bibliothérapie. Lire, c'est guérir*, ja citat, 257.

17 Relatiu a la *triple mimesi*, llegiu P. RICOEUR, *Temps et récit. L'intrigue et le récit historique*, París, Seuil, 1983, 105-162. En solfa amb Ricoeur, repasseu M.-A. OUAKNIN, *Bibliothérapie. Lire, c'est guérir*, ja citat, 305-324 i F. BÁRCENA i J.-C. MÈLICH, *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*, ja citat, 91-124.

18 P. RICOEUR, *Temps et récit. L'intrigue et le récit historique*, ja citat, 70.

19 *Ibid.*, 105.

És pertinent, ara, plantats en aquest escenari, il·lustrar els tres vectors mimètics que descriuen l'arquejat de la lectura. La *mimesi* / plasma l'estructura prenarrativa de l'experiència humana (*prefiguració*). Tothom, en el seu si, allotja la possibilitat de poder narrar el seu propi vitalisme. Conseqüentment, la vida esdevé un relat potencial a l'espera de sortir a escena. De fet, és aquell *pretext* que anhela transmutar-se en *text*.²⁰ Ricoeur ho qualifica d'històries encara no explicades:

Sans quitter l'expérience quotidienne, ne sommes-nous pas inclinés à voir dans tel enchaînement d'épisodes de notre vie des histoires « non (encore) racontées », des histoires qui demandent à être racontées, des histoires qui offrent les points d'ancrage au récit ?²¹

Ben mirat, expliquem històries perquè qualsevol vida humana s'ha de poder relatar. Àdhuc, aquelles veus que –històricament– resten emmudides. Ricoeur, així, apuntala l'ètica:

Nous racontons des histoires parce que finalement les vies humaines ont besoin et méritent d'être racontées. Cette remarque prend toute sa force quand nous évoquons la nécessité de sauver l'histoire des vaincus et des perdants. Toute l'histoire de la souffrance crie vengeance et appelle récit.²²

Aquesta inherència prefigurativa, primer tram de la *mimesi*, enalteix la nostra *biografia*.²³ Els humans, sense excepcions, participem de la *zoé*. Malgrat això, allò que ens ordena a títol humà és el *bíos*. Una categoria que exigeix d'una vida narrada. Altrament dit: «Répondre à la question “ qui ? ”, comme l'avait fortement dit Hannah Arendt, c'est raconter l'histoire d'une vie. L'histoire racontée dit le *qui* de l'action. *L'identité du qui n'est donc elle-même qu'une identité narrative*».²⁴

20 P. RICOEUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, 183.

21 P. RICOEUR, *Temps et récit. L'intrigue et le récit historique*, ja citat, 141.

22 *Ibid.*, 143.

23 Per a un examen acurat arran de la *biografia*, vegeu R. LAPORTE, *Quinze variations sur un thème biographique*, Paris, Flammarion, 1975.

24 P. RICOEUR, *Temps et récit. Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985, 442 i 443.

Ricoeur, enfortint la tesi d'Arendt, construeix la identitat narrativament. La nostra finitud, de protologia a escatologia, divulga la interposició entre *història* i *ficció*. No hi ha alternativa: creixem entre lectures històriques i lectures fictícies. Llegir, sigui al nivell que sigui, és l'aliment que ajuda a saber de nosaltres. Aquests relats, paradoxalment, ens identifiquen malgrat desidentificar-nos. És a dir, la comprensió d'un mateix passa pel seu descentrament. La lectura, distingir-se en l'altre narrat, implica anar més enllà de qui som per a conèixer-se a un mateix. Ricoeur anomena *ipseïtat* a aquesta identitat lectora:

L'ipséité peut échapper au dilemme du Même et de l'Autre, dans la mesure où son identité repose sur une structure temporelle conforme au modèle d'identité dynamique issue de la composition poétique d'un texte narratif. Le soi-même peut ainsi être dit refiguré par l'application réflexive des configurations narratives. A la différence de l'identité abstraite du Même, l'identité narrative, constitutive de l'ipséité, peut inclure le changement, la mutabilité, dans la cohésion d'une vie. Le sujet apparaît alors constitué à la fois comme lecteur et comme scripteur de sa propre vie, selon le vœu de Proust. Comme l'analyse littéraire de l'autobiographie le vérifie, l'histoire d'une vie ne cesse d'être refigurée par toutes les histoires véridiques ou fictives qu'un sujet raconte sur lui-même. Cette refiguration fait de la vie elle-même un tissu d'histoires racontées.²⁵

El segon desplaçament, la *mimesi II*, engendra l'articulat de la trama (*configuració*). Elabora la redacció del text. *Per se*, l'instant creatiu per excel·lència. Abreujat per Ricoeur: «La mise en intrigue est l'opération qui tire d'une simple succession une configuration».²⁶ Igualment, també agrega que és «l'ensemble des combinaisons par lesquelles des événements sont transformés en histoire. [...] Un événement n'est pas seulement une occurrence, quelque chose qui arrive, mais une composante narrative».²⁷

25 *Ibid.*, 443.

26 P. RICOEUR, *Temps et récit. L'intrigue et le récit historique*, ja citat, 127.

27 P. RICOEUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, ja citat, 14.

I segons Ouaknin: «*Mimesis II* consiste à “ prendre ” l'ensemble des éléments hétérogènes et discordants de l'expérience ordinaire et à en produire une intelligibilité». ²⁸

D'aquesta forma, la trama discorre configurant els episodis de l'acció. Dota de contingut la nostra experiència. D'acord amb Ricoeur, narrar es converteix en una activitat medidora. Una intercessió que prové del caràcter dinàmic de la mateixa figuració. Degut a això, l'episòdic es transposa en configurat. Vet aquí:

Elle le reflète, dans la mesure où l'acte de mise en intrigue combine dans des proportions variables deux dimensions temporelles, l'une chronologique, l'autre non chronologique. La première constitue la dimension épisodique du récit : elle caractérise l'histoire en tant que faite d'événements. La seconde est la dimension configurante proprement dite, grâce à laquelle l'intrigue transforme les événements en histoire. ²⁹

Un altre tret roman en l'ordre sintagmàtic d'aquesta segona mimètica. A diferència de la primera, paradigmàtica i sincrònica, ara allò perseguit és la diacronia. El discurs no entén d'estretors. En qualsevol text, el constrenyiment és quelcom aliè i desconegut. En aquest sentit, l'aspecte diacrònic endega una vertadera fecundació sostinguda en l'imprevisible. Ricoeur ho situa així:

On peut rendre compte de la relation entre le réseau conceptuel de l'action et les règles de composition narrative en recourant à la distinction, familière en sémiotique, entre ordre paradigmatique et ordre syntagmatique. En tant que relevant de l'ordre paradigmatique, tous les termes relatifs à l'action sont synchroniques, en ce sens que les relations d'intersignification qui existent entre fins, moyens, agents,

28 Vegeu M.-A., OUAKNIN, *Bibliothérapie. Lire, c'est guérir*, ja citat, 317.

29 P. RICOEUR, *Temps et récit. L'intrigue et le récit historique*, ja citat, 128 i 129. Resseguint aquesta doble temporalitat, en alemany, cal recordar que existeix igual contrast: *Geschichte* (temps episòdic: fets històrics) i *Historie* (temps narratiu: relats històrics).

circonstances et le reste, sont parfaitement réversibles. En revanche, l'ordre syntagmatique du discours implique le caractère irréductiblement diachronique de toute histoire racontée. [...] Bornons-nous pour l'instant à dire que, comprendre ce qu'est un récit, c'est maîtriser les règles qui gouvernent son ordre syntagmatique.³⁰

En darrer terme, ressenyar el concurs de la *mimesi III*. Un nou plec que culmina l'amplitud de la seqüència. En aquest cas, ve a ser la màxima expressió de la vivesa del relat (*refiguració*). Una plasticitat on el focus recau –exclusivament– en el lector. D'aquesta faisó, llegir és l'únic mode que els textos disposen per a vitalitzar el seu contingut. Així doncs, la lectura respon a una transfiguració de l'escenari textual. Qui llegeix obre el text al món. Per tant, Ricoeur anuncia la transició d'un món lletrat a un món lector:

C'est seulement au terme du parcours de la *mimèsis* que la thèse énoncée au début de ce chapitre reçoit un contenu concret : le récit a son sens plein quand il est restitué au temps de l'agir et du pâtir dans *mimèsis III*. [...] Généralisant au-delà d'Aristote, je dirai que *mimèsis III* marque l'intersection du monde du texte et du monde de l'auditeur ou du lecteur.³¹

Justament, aquesta intersecció afavoreix la transcendència del text. El relat, gràcies a la lectura, passa d'una fixació immanent a una mobilitat transcendent. En d'altres paraules: el lector sempre ficciona *més enllà* del que està escrit. Dóna ales al text. En conseqüència, llegir pren com a qualitat voler exaltar allò no dit. Ricoeur abraça l'alteritat de l'obra:

Nous avons pu dire, à cette occasion, que le *monde* du texte marquait l'*ouverture* du texte sur son « dehors », sur son « autre », dans la mesure où le monde du texte constitue par rapport à la structure

30 *Ibid.*, 111 i 112.

31 *Ibid.*, 136.

« interne » du texte une visée intentionnelle absolument originale. Mais il faut avouer que, pris à part de la lecture, le monde du texte reste une transcendance dans l'immanence. Son statut ontologique reste en suspens : en excès par rapport à la structure, en attente de lecture. C'est seulement *dans* la lecture que le dynamisme de configuration achève son parcours. Et c'est *au-delà* de la lecture, dans l'action effective, instruite par les oeuvres reçues, que la configuration du texte se transmute en refiguration.³²

Dins d'aquest *estadi refiguratiu*, el lector recusa trasmudar-se en un simple expectant. Efectivament, no combrega amb la passivitat. Lluny d'això, qui llegeix s'apropia del protagonisme de la història. Se sap el centre del relat. Tant és així que el lector és qui –fefaentment– acaba l'obra. Sintetitzat per Ricoeur: «Le texte ne devient oeuvre que dans l'interaction entre texte et récepteur».³³

La lectura aposta per un dinamisme que promou una actualització inconformista davant del text. El lector refunda l'escriptura amb el seu infatigable bagatge. Ricoeur, doncs, aborda les històries afalagant el renovament lector: «C'est l'acte de lire qui accompagne la configuration du récit et actualise sa capacité à être suivie. Suivre une histoire, c'est l'actualiser en lecture».³⁴

Endemés, el text llegit és fonamental per a construir el text vital. Allò que llegim forma, deforma i transforma la nostra conducta. De fet, les lectures són extensors que reconfiguren el nostre itinerari més ingènit. Modelen l'ofici de viure. Ras i curt: no hi ha vida sense narració, com tampoc narració sense vida.

Embrancats en aquesta òptica, llegir tensiona –hàbilment– tota aquesta vibració mimètica. En el fons, la *triple mimesi* adoba un traçat que parteix de l'acció (*mimesi I*), recorre el text (*mimesi II*) i retorna a l'acció (*mimesi III*). Sens dubte, un

32 P. RICOEUR, *Temps et récit. Le temps raconté*, ja citat, 286 i 287.

33 P. RICOEUR, *Temps et récit. L'intrigue et le récit historique*, ja citat, 146.

34 *Ibid.*, 145.

triangle fructífer entre els angles *prenarratiu*, *narratiu* i *postnarratiu*. Justificat per Ouaknin:

Il existe en fait dans tout récit trois réalités et trois temps qui correspondent aux trois *mimesis* : la réalité extérieure, la réalité dans le livre, la réalité du lecteur; trois temps : temps prénarratif, temps narratif (interne au récit), temps postnarratif; trois temps qui, articulés au temps du récit, appartiennent encore à la sphère de la narrativité. La temporalité humaine émerge de la complexe dialectique de ces trois temps et réalités.³⁵

Apercebut també per Ricoeur: «C'est dans un sens voisin que je parle ailleurs de l'arc herméneutique qui s'élève de la vie, traverse l'oeuvre littéraire et retourne à la vie».³⁶

Adherits a una altra fortalesa, Levinas és el tercer gran impacte que volem entomar.³⁷ Sense embuts, el legítim mestre d'Ouaknin. Una asserció provada quan el deixeble li dedica un estudi sencer a la seva figura.³⁸ En concret, i del filòsof lituà, el nostre home capta i amplia el terme *fecunditat*.³⁹ Indicats per Levinas:

La relation avec un tel avenir, irréductible au pouvoir sur des possibles, nous l'appelons fécondité. [...] Dans la fécondité le moi transcende le monde de la lumière. Non pas pour se dissoudre dans l'anonymat de l'il y a, mais pour aller plus loin que la lumière, pour aller *ailleurs*.⁴⁰

35 Vegeu M.-A. OUAKNIN, *Bibliothérapie. Lire, c'est guérir*, ja citat, 322.

36 P. RICOEUR, *Temps et récit. Le temps raconté*, ja citat, 286 (nota 1).

37 Per a acostar-se a Levinas seleccionem les obres següents: M. BLANCHOT, *L'entretien infini*, París, Gallimard, 1969; C. CHALIER, *Figures du féminin. Lecture d'Emmanuel Lévinas*, París, La nuit surveillée, 1982; ID., *Lévinas. L'utopie de l'humain*, París, Albin Michel, 1993; J. DERRIDA, *L'écriture et la différence*, París, Seuil, 1967; A. FINKIELKRAUT, *La sagesse de l'amour*, París, Gallimard, 1985; S. MALKA, *Lire Lévinas*, París, Cerf, 1984 i A. RENAUT, *L'ère de l'individu*, París, Gallimard, 1989.

38 Vegeu M.-A. OUAKNIN, *Méditations érotiques. Essai sur Emmanuel Lévinas*, París, Payot & Rivages, 1998.

39 E. LEVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, París, Kluwer Academic, 2006, 299-302.

Així les coses, llegir permet enarborar els ressorts de la creativitat. La fecunditat, verament, estimula a una creació altra. Es tracta d'un feaç exercici de transcendència. La lectura desborda imaginació per allà on transita. Una inèrcia que Levinas impulsa quan comenta la qüestió talmúdica al llarg de la seva obra.⁴¹

Levinas té la virtut de filosofar sense descuidar la seva cosmovisió jueva. Com detalla Ouaknin: «Remarquons aussi que Lévinas n'est pas un “ philosophe juif ”, mais un philosophe qui a rencontré dans le judaïsme un enseignement philosophique qui peut être entendu par l'humanité dans son ensemble».⁴²

D'aquesta manera, el pensament levinassià teixeix una unitat plural. Relliga, audaçment, filosofia i judaisme.⁴³ D'aquí que s'acompanyi del *Talmud* per a parlar de la fecunditat lectora. El text talmúdic és una invitació irrefrenable a la productivitat, al sobreiximent. Llegir sempre inclina el seu valor a germinar un xic més enllà. La fecunditat, com sabem, ultrapassa tot allò ja escrit. Després de tot, Levinas planteja el fenomen lector dins el marc d'una *filosofia del llibre*. Una tendència que proveeix una millor percepció de l'entitat humana.

Levinas, esmentant el *Talmud*, ho aclareix: «La dimension du divin s'ouvre à partir du visage humain».⁴⁴ Anàlogament, també ho ratifica Ouaknin: «Lévinas opère ainsi un renversement d'éclairage : c'est l'homme qui devient le centre de la réflexion et de l'interprétation des textes et non plus Dieu : le *Talmud* est un

40 *Ibid.*, 300 i 301.

41 Levinas, bàsicament, dialoga amb el *Talmud* en obres com: *Quatre lectures talmudiques*, París, Minuit, 1968; *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, París, Minuit, 1977; *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, París, Minuit, 1982 i *Nouvelles lectures talmudiques*, París, Minuit, 1996.

42 M.-A. OUAKNIN, *Méditations érotiques. Essai sur Emmanuel Lévinas*, ja citat, 118.

43 Malka també defensa no desconnectar els conglomerats filosòfic i judaic: «On s'est plu parfois, en parlant de Lévinas, à distinguer entre la “ grande oeuvre ” –*Totalité et infini, Autrement qu'être...*– et les autres ouvrages, ceux que l'on a rangés sous la rubrique de “ religieux ”. Comment ne pas voir que ce sont là deux facettes d'une seule oeuvre, tissées dans la même étoffe ? [...] Oeuvre philosophique et oeuvre juive ? L'une est enserrée dans l'autre. C'est même ce qui donne à la pensée son aspect novateur, dérangent, stimulant...» (S. MALKA, *Lire Lévinas*, ja citat, 79).

44 Vegeu E. LEVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, ja citat, 76.

humanisme».⁴⁵

Per raó d'això, la filosofia talmúdica enfilada per Levinas accentua que l'humà no només ha de ser un «animal dotat de llenguatge» (*zôon logon echôn*), sinó que la síntesi aristotèlica ha de poder aplegar també una altra formulació: un *animal dotat al llibre*. Un perfil antropològic que emfasitza que allò llibresc disposa d'un genuí rang filosòfic. Entès així:

L' « animal doué de langage » d'Aristote n'a jamais été pensé, dans son ontologie, jusqu'au livre, ni interrogé sur le statut de son rapport religieux au livre. Ce rapport n'a jamais mérité, dans les « promotions » philosophiques des catégories, le rang d'une modalité aussi déterminante pour la condition – ou incondition – de l'humain, et aussi essentielle et irréductible, que le langage lui-même ou la pensée ou l'activité technique, comme si la lecture n'était que l'une des péripéties de la circulation des informations et le livre qu'une chose entre choses.⁴⁶

Per a Levinas, la genialitat del *Talmud* està en notar que la lectura és una agitació que transcorre del voler dir al poder dir. És a dir, qualsevol text diu més del que diu. Un sòl fecund atès que llegir emana una especial intel·ligència prospectiva. Espigolat pel mateix Levinas, el poder dir sempre depassa el voler dir:

Les procédés de lecture que l'on vient de voir à l'oeuvre suggèrent d'abord que l'énoncé commenté excède le vouloir-dire d'où il procède, que son pouvoir-dire dépasse son vouloir-dire, qu'il contient plus qu'il ne contient, qu'un surplus de sens, peut-être inépuisable, reste enfermé dans les structures syntaxiques de la phrase, dans ses groupes de mots, dans ses vocables, phonèmes et lettres, dans toute cette matérialité du dire, virtuellement toujours signifiant.⁴⁷

45 M.-A. OUAKNIN, *Méditations érotiques. Essai sur Emmanuel Lévinas*, ja citat, 115.

46 Vegeu E. LEVINAS, *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, ja citat, 8.

47 *Ibid.*, 135.

Ara bé, Ouaknin adverteix que aquest *diferencial hermenèutic* entre voler i poder s'ha de saber desmarcar de l'exegesi romàntica nuada en ple segle XIX. Ben puntualitzat:

Pour lever toute ambiguïté il faut certainement préciser que cette transcendance des mots par le pouvoir-dire n'a rien à voir avec son herméneutique de type romantique comme on la rencontre chez Schleiermacher, où le rôle de l'interprète est d'effectuer de façon consciente le chemin nécessairement inconscient qui a donné naissance à l'oeuvre.⁴⁸

D'aquest caire, el llibre esdevé fecund a causa de la seva arquitectura volumètrica. El volum, capacitat d'engruiximent, és qui pren l'autèntica responsabilitat de la crescuda del text. Per aquest motiu, créixer fa possible que tot text pugui convertir-se en un gran text. La fecunditat, vingui d'on vingui, és un cant a la *polifonia* que neutralitza el to estèril de la *cacofonia*. En suma, una multiplicitat exegetica que dona plena significació a la lectura.

Escodrinats els principals influxos (*Arendt-acció*, *Ricoeur-triple mimesi* i *Levinas-fecunditat*), Ouaknin també tempta d'altres contrades: literatura, matemàtiques, psicoanàlisi, hassidisme...⁴⁹ Tot plegat, sediments que cristal·litzen en una obra ben excèntrica. Uns equilibris, però, que el nostre rabí cus amb brillantor. Al capdavant, conrea bé tots aquests parentius i genera un discurs propi, excels i innovador.⁵⁰

48 M.-A. OUKNIN, *Méditations érotiques. Essai sur Emmanuel Lévinas*, ja citat, 93.

49 En el cas del hassidisme, vegeu M.-A. OUKNIN, *Tsimtsoum. Introduction à la méditation hébraïque*, París, Albin Michel, 1992.

50 La nostra autoria ja ha estat motiu d'una tesi doctoral. Llegiu J.-J. BAILLY, *Éros et infini. Essai sur les écrits de Marc-Alain Ouaknin*, Brussel·les, Université Libre de Bruxelles, 2005.

2.3. Una saviesa al voltant de lletres i números

L'acuitat jueva recorda que la saviesa és una trobada entre lletres (*sippur*) i números (*sefirà*). Un assoliment que barreja 32 vies: 22 grafies (totes les lletres de l'alefat) i 10 xifres (aquelles inserides del 0 al 9). Un lligall que prové d'un dels textos més enigmàtics de la tradició hebrea. Ens referim al *Séfer Yetsirà* (segle III-IV dC): conegut com el *Llibre de la Creació*. Sens dubte, el text seminal de la branca més especulativa i esotèrica del judaisme.⁵¹

Nítidament, la producció d'Ouaknin gira al voltant d'aquesta saviesa.⁵² Els seus arguments són un intent d'obrir la paraula religiosa (*Torà*). Una empresa que l'arreglera en l'esclat gràfic del *Talmud* (22 lletres) i en l'esclat numèric del *Zóhar* (10 números). Ambdós projectes són lectures apassionants i ineludibles per al debat religiós de la Llei. Abracen, una i altra, l'enigma de la paraula desconeguda: aquella encara no escrita.⁵³ És ben admès que els silencis de la *Torà* faciliten l'aparició de la diferència dins el *Talmud* i el *Zóhar*. Unes interpretacions que afavoreixen l'abundància del trajecte. Així, Ouaknin, filtra l'ambient talmúdic i cabalístic arreu del seu prolífic cultiu.

Al seu torn, Derrida ofereix idèntic timbre: «La destinée qui interpelle le Juif et l'interpose entre la voix et le chiffre».⁵⁴

Al costat de la *Torà* (Llei escrita) s'hi emplaça el *Talmud* (Llei oral). L'adveniment talmúdic respon a aquelles interpretacions sobrevingudes del text toraic. En un

51 Sobre el *Séfer Yetsirà*, hi ha una excel·lent edició bilingüe (hebreu-català) que recull el misteri d'aquesta obra. En aquest sentit, vegeu *Llibre de la Creació*, edició i traducció de Manuel Forcano, Barcelona, Fragmenta, 2012. Concretament, no us perdeu el rigor del seu aparat crític: 9-47.

52 M.-A. OUKNIN, *Concerto pour quatre consonnes sans voyelles. Au-delà du principe d'identité*, ja citat, 295-297.

53 La força interpretativa de l'hebreu mai no deixa de sorprendre. Usant la permutació (habilitat lectora que consisteix en crear nous mots llegint un vocable del dret i del revés) trobem sentit a l'avenir de la paraula. Succintament, el grup triconsonàntic «rhm» llegit del dret dona *rehem* (matriu) i del revés *mahar* (demà). Per tant, una connexió que manté que el futur espera de fertilitat. Vegeu M.-A. OUKNIN, *Le Livre brûlé. Philosophie du Talmud*, ja citat, 126.

54 Consulteu J. DERRIDA, *L'écriture et la différence*, ja citat, 110.

inici, comentaris només orals i, més tard, aquesta oralitat es transforma també en escriptura. El cos central del *Talmud* abarca del segle II aC fins al segle VI dC.⁵⁵ Nogensmenys, però, hi ha afegits talmúdics posteriors degut al seu teixit sempitern. *Talmud* prové del puntal triconsonàntic «lmd» que significa estudiar. Essent així, aquest estudi té per missió no abandonar mai la joia del comentari.

És simptomàtic copsar que el *Talmud* s'enceta amb una qüestió: «A partir de quan?» (*Meematai*). Un distintiu que lloa la pregunta per damunt de la resposta. Davant d'aquesta convicció, el *Talmud* es proclama com un pensament pregunta. Massa sovint, malauradament, Occident ha privilegiat la contesta a canvi de bandejar l'interrogant.⁵⁶ L'anomalia brota en no incloure la *problemàtica* dins la *temàtica*. Ouaknin afilea prou bé el llapis: «Ici est formulée la distinction fondamentale entre la “ thématique ” et la “ problématique ”. L'erreur provient de l'oubli de cette distinction : ne retenant que le “ thème ” et oubliant le “ problème ”, le savoir devient une science positive».⁵⁷

El *corpus talmúdic* engloba quatre bastides: *Misnà*, *Guemarà*, *Raixí* i *Tossafot*. La *Misnà* són els comentaris que susciten els textos bíblics. Mentre que la *Guemarà* són aquelles precisions arran de la *Misnà*. El vincle entre elles aclareix:

D'une part, la *Guemara* précise la *Mishna* en ce qu'elle aboutit soit à déterminer le sens, soit à dégager des conclusions de détail qui sont comme des « décisions » circonstanciées. Mais, d'autre part, la *Guemara* reste plus proche du bouillonnement des discussions orales, qu'elle tend à restituer. Si elle suit historiquement la *Mishna*, et la complète (*guamar* : achever), on pourrait néanmoins suggérer qu'elle la précède d'un point de vue dialogique.⁵⁸

55 M.-A. OUKNIN, *Le Livre brûlé. Philosophie du Talmud*, ja citat, 50.

56 Vegeu E. LEVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, París, Vrin, 1982, 136.

57 M.-A. OUKNIN, *Le Livre brûlé. Philosophie du Talmud*, ja citat, 150 (nota 1).

58 *Ibid.*, 58. Cronològicament, els mestres de la *Misnà* són: els *Sofrim* (escribes), els *Zugot* (parelles) i els *Tannaïm* (repetidors). Més tard, recalen els mestres de la *Guemarà*: els *Amoraïm* (intèrprets) i els *Saboraïm* (pensadors).

Pel que fa als blocs restants, hem de parlar dels comentaris de *Raixí* i els de *Tossafot*. *Raixí* és l'acrònim del mestre Rabí Salomó ben Ishaq (c.1040-1105?) qui va habitar a la ciutat francesa de Troyes. Els seus comentaris són molt apreciats perquè proporcionen sagacitat i concisió a un text carregat de subtileses. Fins i tot, un petit adagi se'n fa ressò: «Au temps de *Rashi*, chaque goutte d'encre était une pierre précieuse». ⁵⁹ Aquests comentaris, allotjats al marge intern de la pàgina talmúdica, contribueixen –fàcilment– a expandir el missatge i a rompre l'elitisme arrogant dels més saberuts.

Els *Tossafot*, en canvi, són addicions capitalitzades pels gendres de *Raixí* que anhelan perllongar les múltiples controvèrsies. D'habitud, aquestes postil·les queden anotades al marge extern del full. Això no obstant, l'estil varia radicalment:

Le style des *Tossafot* est totalement différent de celui de *Rashi*. Il ne s'agit pas d'un commentaire suivi. Ils reprennent des points difficiles du texte, les comparent avec d'autres passages et montrent les contradictions qu'ils essaient ensuite de résoudre. Souvent, les *Tossafot* en remontent à *Rashi* lui-même : ils argumentent et montrent en quoi le commentaire de *Rashi* présente des difficultés. ⁶⁰

Canviant de terç, el *Zóhar* (també anomenat *Llibre de l'Esplendor*) és l'altre gran amor d'Ouaknin. Una passió cabalística que va més enllà d'un mer passatemps. De fet, el mot *càbala* parteix de la trena «qbl» i significa rebre. Una rebuda que s'ha de impregnar del renovellament de cada generació. Aquí no val assumir amb passivitat. Ans al contrari, s'incorpora tot construït. El *Zóhar* neix com un desig de nova obertura. En consonància: «Un ensemble de commentaires qui ne considèrent plus le récit comme racontant le passé mais s'adressant aux lecteurs présents et à venir». ⁶¹

59 *Ibid.*, 62.

60 *Ibid.*, 63.

61 M.-A. OUAKNIN, *Concerto pour quatre consonnes sans voyelles. Au-delà du principe d'identité*, ja citat, 22.

Recrear el sentit, interpretar, és la gran prioritat de l'enginyeria cabalística. Ressenyat per Ouaknin: «La Cabale est nécessairement une herméneutique, une interprétation, qui produit par la différence des sens une véritable Histoire, qui est le temps».⁶²

En aquest sentit, ser cabalista esdevé una praxi existencial que busca passar de l'*insuls* (univocitat) al *convuls* (plurivocitat). Per a fer-ho, s'utilitza la guematria: «La *guematria* n'est pas un jeu de “ chiffres et lettres ” mais une méthode d'interprétation, une méthode d'ouverture et de déploiement du sens».⁶³ És a dir, cada consonant té una assignació numèrica. Les nou primeres lletres pertoquen a les xifres de l'1 al 9, les nou següents s'associen als números del 10 al 90 i les quatre darreres equivalen a 100, 200, 300 i 400.

Una al·lusió pot ajudar-nos a bon digerir tot aquest bellugueig: en hebreu, mare és *em* (1 + 40 = 41), pare és *av* (1 + 2 = 3) i infant és *yehed* (10 + 30 + 4 = 44).⁶⁴ Com s'observa, el valor de la unió maternopaternal coincideix amb el valor de l'infant. Així doncs, podem assegurar que no hi ha cap racó de món, evidentment emparaulat, sense correspondència mètrica. En veritat, aquesta energia semàntica recau en el convenciment que enmig de l'interval de cada lletra s'hi confabulen noves filiacions a pensar.

Com escriu Gilles Deleuze (1925-1995?): «Plus important que la pensée, il y a ce qui donne à penser, plus important que le philosophe, le poète».⁶⁵

62 *Ibid.*, 23.

63 *Ibid.*, 303.

64 Llegiu J. BOTTÉRO, M.-A. OUAKNIN i J. MOINGT, *La plus belle histoire de Dieu. Qui est le Dieu de la Bible ?*, ja citat, 74.

65 G. DELEUZE, *Proust et les signes*, París, PUF, 1987, 58.

TERCERA OBERTURA
Els textos fundacionals del judaisme

Els mots són petites cases, on hi ha celler i graner
Gaston Bachelard

3.1. La biblioteca divina (*Tanakh*): *Torà*, *Neviim* i *Ketuvim*

El poble jueu camina acompanyat per diversos llibres sagrats. La Revelació s'acomoda a través d'un pòsit plural. Aquesta biblioteca remet als següents textos fundacionals: *Torà*, *Neviim* i *Ketuvim*. El judaisme, com s'observa, no vesteix el seu cànon servint-se d'una sola *hagiografia*. Així doncs, aquesta sapiència respon a la puixança d'uns mots abeurats per diferents brolls.

En efecte, la Bíblia hebraica s'anomena *Tanakh*. Segons la seva etimologia:

On peut rapprocher ce mot *tanakh* d'un verbe à l'impératif *teanekh*, « redresse-toi », « tiens-toi droit ». Ce mot vient de la racine *ankh* qui veut dire « se tenir vertical » et a donné le mot *anokhi* qui signifie « je ». Se tenir debout verticalement requiert l'équilibre, ce qui se dit *izoun* en hébreu et qui est de la même racine qu'*ozèn*, qui veut dire « oreille ». Par ces filiations sémantiques, on peut traduire le mot *tanakh* de la façon suivante : sois dans une écoute telle qu'elle te donne la force de te tenir en équilibre et dans une attitude verticale telle que tu puisses assumer et prononcer en toute sa force le « je » que tu désires être.¹

La *Tanakh*, a nivell literal, és un acrònim que correspon –justament– a les inicials de *Torà* (la Llei), *Neviim* (els profetes) i *Ketuvim* (els escrits).

La *Torà* fa referència als cinc llibres de Moisès (*Humaix*): Gènesi (*Bereixit*, el començament: la creació del món i els episodis d'Abraham junt amb la seva descendència), Èxode (*Xemot*, els noms: l'èxode, el decàleg sinaític i el santuari), Levític (*Vayiqrà*, Ell apel·la: les prescripcions socioreligioses i les lleis sacrificials), Nombres (*Bamidbar*, en el desert: els 40 anys de travessia i la mort imminent de Moisès) i Deuteronomi (*Devarim*, les paraules: el testament de Moisès).

¹ Vegeu M.-A. OUKNIN, *Mystères de la Bible*, París, Assouline, 2008, 45.

Tota aquesta *pentagrafia*, sens dubte, esdevé el memorial més determinant –i alhora– garant de la resta del Testament. Ouaknin, de bell nou, acudeix a l'anàlisi etimològica:

Le mot *torah*, qui est le plus souvent utilisé de manière générique pour désigner la Bible hébraïque, vient d'une racine intéressante, « yrh », qui a deux significations : « tirer à l'arc » et « enseigner ». Certains linguistes rapprochent les deux sens en montrant comment l'art du tir à l'arc et l'enseignement procèdent de la même symbolique. Cet art crée d'emblée une relation spatiale entre un ici et un là-bas, une transcendance du lieu. Savoir qu'à chaque fois que nous sommes quelque part il y a toujours un autre point de vue, et que situé dans cet autre point de vue, il y aurait encore un autre point de vue. C'est le sens du mot *chamayim*, que tous les traducteurs traduisent (à tort) par « ciel » ou « cieux », dans le premier verset de la *Genèse*. Le Sforzo commente avec génie le mot *chamayim* comme double *cham*, double là-bas, c'est-à-dire double point de vue. Cette remarque est fondamentale car elle introduit un relativisme des perspectives dans un texte où la vérité est souvent brandie comme une arme et non comme une main tendue. [...] La Torah est une manière de lancer une flèche du savoir dans le cœur de l'élève de telle manière qu'il puisse le développer et le rendre fécond. En effet, un des sens dérivés de cette racine est le mot *yoré*, la pluie bénéfique qui entre dans la terre de manière à l'irriguer afin qu'elle soit plus féconde. On retrouve d'ailleurs cette idée de fécondité en rapprochant « yrh » de « hrh », « concevoir », « être enceinte ».²

Aquesta fecunditat, ara, segueix endavant amb els *Neviïm*. Uns profetes dividits entre els *primers profetes* (Josuè, Jutges, Samuel i Reis), els *3 grans profetes* (Isaïes, Jeremies i Ezequiel) i els *12 petits profetes* (Osees, Joel, Amós, Abdies, Jonàs, Miquees, Nahum, Habacuc, Sofonies, Ageu, Zacaries i Malaquies).

² *Ibid.*, 45 i 46.

La denominació «petits» no designa pas la qualitat del profeta, sinó simplement la llargària del text.

Tots ells responen a una *memòria nominal*. Unes cròniques que expliquen els seus avatars de generació en generació. Expressat per Ouaknin:

Le Livre introduit la notion d'identité narrative, de cohésion et de cohérence psychique pour le lecteur, qui n'est plus un individu seul, mais déjà engagé dans une lignée, avec des ascendants et des descendants, une mémoire, des racines et, dès lors, la force de construire un futur. Cette identité narrative est marquée dans la Bible par la notion de nom, qui a la même valeur numérique que le Livre :
340. Le Livre, c'est le nom, avoir un nom.³

En aquest sentit, la noció de nom ens transporta a la idea de responsabilitat. L'alteritat és el gest de qualsevol profeta. Un nom, una persona, que està a disposició d'un altre: heus-me aquí! (*hineni!*). En altres paraules: resto al teu costat per a atendre la teva apel·lació. O bé: «Respecter l'autre, en ce qu'il a de plus propre, son nom, c'est accepter sa position, là-bas, c'est-à-dire un autre point de vue».⁴

Quant als *Ketuvim*, aquests no s'enclaven dins la categoria pròpiament històrica. De fet, poc que narren la història jueva o els relats dels profetes. Aquí, l'ocupació versa en els escrits de saviesa o de caràcter simbòlic. En detall, l'agrupació és la següent: els *Llibres poètics* (Salms, Proverbis i Job), els *Cinc rotlles* (Càntic dels Càntics, Ruth, Lamentacions, Eclesiastès i Esther) i els *Llibres antics* (Daniel, Esdres, Nehemies i Cròniques).

Comptat i debatut, la *Tanakh* brilla per la seva enorme coherència. Malgrat les variades autories, els estrats epocals diferenciats, la diversitat en les temàtiques,

³ *Ibid.*, 58 i 59.

⁴ *Ibid.*, 61.

els estils llunyedats... hi ha una energia comuna que circumda tota l'obra. Cada part, com sabem, és un peça crucial que procura per tot l'organisme. Una simfonia on cada nota dialoga amb el global de la partitura a fi de trobar la millor harmonia. Per tant, la genialitat del text afavoreix la possibilitat de desvetllar una lectura ben apassionada. Ouaknin corona:

Le livre, lui, est bien là, l'oeuvre est là toute entière, présente et offerte à la lecture et à la recherche. Oeuvre collective d'un ensemble d'artistes, créateurs, écrivains, poètes, historiens, géographes, prophètes inspirés, la Bible constitue dès lors, dans la réception, une unité parfaite et affiche une cohérence sans faille. Toute image et toute figure, toute phrase et tout mot peuvent y être compris à la lumière de tous les autres dont la somme harmonieuse vient bâtir le corpus. Rien dans le texte, d'historique ou de littéraire, de doctrinal ou d'idéologique, ne saurait gêner la mise en acte de ces virtualités synchroniques et concertantes. C'est grâce à cette cohérence du corpus qu'une intertextualité va pouvoir se mettre en place, dont les conséquences interprétatives sont d'une richesse infinie.⁵

En darrer terme, mencionar que l'Aliança (*Berit*) remet –en hebreu– a l'incipit amb el qual s'intitula el Gènesi: *Bereixit*. La filigrana, doncs, està servida: al començament, l'Aliança.

⁵ *Ibid.*, 55.

3.2. L'hebreu com a llengua mosaica

Històricament, les arrels de l'hebreu vénen del mont Sinaí. Allà comença també el debut de l'escriptura fonètica. El punt àlgid és la revelació de les *Deu Paraules* per part de Jahvè a Moisès. El segon disseny diu així: «No et facis cap escultura, ni cap imatge de res del que hi ha dalt del cel, a baix a la terra o a les aigües de sota la terra» (*Èxode*, 20:4).

Aquest és l'instant en què l'escriptura, netament, abandona la fase dels *pictogrames* (lletres-imatge). A partir d'ara, queda prohibit plasmar la realitat en forma d'icona.⁶ La pictogràfica hebrea, herència de l'esclavatge d'Egipte, ha de ser reemplaçada per abstraccions més inconnexes: d'antuvi, *ideogrames* (lletres-idea); i més tard, *fonogrames* (lletres-so). Vet aquí, la trajectòria arqueogràfica de l'escriptura: imatges, idees i sons.⁷

Alguns investigadors, William Foxwell Albright (c.1891-1971?), Ignace Jay Gelb (c.1907-1985?) i Ada Yardeni (c.1950), mostren com el precepte diví es posa en marxa.⁸ Així doncs, l'escriptura presinaítica (sistema de signes no fonogràmics) deixa irremeiablement pas a l'escriptura sinaítica (sistema de signes fonogràmics). Si Sumer és el bressol de l'*escriptura pictoideogràfica* (3000 aC), el Sinaí és el niu de l'*escriptura fonoalfabètica* (1500 aC).

Al detall, la fórmula consisteix a reduir cada paraula al so de la seva primera inicial i deslligar aquest nou caràcter de la significació d'ús anterior. Tot i això, el traç

6 Cal recordar que la prohibició de la imatgeria és un dels trets més distintius adoptats pel monoteisme hebreu a fi de desmarcar-se de l'antic politeisme. Sobre aquest desplaçament, vegeu J. ASSMANN, *La distinció mosaica o el precí del monoteisme*, Madrid, Akal, 2006, 112-120.

7 L'arqueografia, reconèixer els dissenys primitius, és un viatge al nucli més íntim de l'escriptura. Una manera d'escutar la forma inicial dels primers registres. Veïnatge que és complementari a l'*aspecte evolutiu* (seguir el procés intern del grafisme) i a l'*aspecte etimològic* (saber el significat primogènit del mot). Llegiu M.-A. OUKNIN, *Les mystères de l'alphabet. L'origine de l'écriture*, ja citat, 77-86.

8 Vegeu W. F. ALBRIGHT, *The protosinaitic inscriptions and their decipherment*, Londres, Harvard, 1966; I. J. GELB, *Pour une théorie de l'écriture*, París, Flammarion, 1973 i A. YARDENI, *The book of hebrew script*, Jerusalem, Ktav Haivri, 1991.

sonor resultant recorda –en part– el motiu gràfic de la seva naixença. Per exemple, l'expressió *mem* (aigua, en hebreu) perd tota significació quan s'escurça al so «m». Essent així, la grafia «m» s'aparta de la natura *aigua* encara que el seu esbós conservi l'onatge propi del líquid. Tot aquest procés rep el nom d'acrofonia (situar-se a l'extrem del so). Una invenció radical que va permetre –fa 3500 anys– un gest de veritable democràcia: l'alfabet a l'abast de tothom. Per desgràcia, però, aquesta fita és només tangible (i no, plenament) durant la contemporaneïtat.

Hem d'incidir que qualsevol llengua occidental té com a antecedent immediat el substrat sinaític: una revolució pionera en la mudança d'imatges a sons. Sense anar més lluny, l'alfabet grec (versió clàssica) deriva dels antics fenicis: el cananeu. Un llegat que surt –via Sinaí i cap a la terra de Canaan– l'any 1000 aC. En particular, allò que fan els grecs és una còpia del fenici semític.⁹ La variant fructifica a través d'un simple afegit de vocals. O sigui, la conversió d'algunes consonants fenícies vocalitzades a vocals nues. És així, com l'*alfabet consonanticovocàlic* arriba –sota l'empara grega– a Occident: segle VIII aC.

L'hebreu, amb la seva privació iconogràfica, comporta d'altres derivades. Una d'elles és decantar l'*horitzó espiritual* en detriment del *camp sensorial*. Així, la immanència sígnica (escriptura directa: grafisme no fonètic) queda abolida per la transcendència sígnica (escriptura al·lusiva: grafisme fonètic). En aquest tombant, també cal destacar el nou suport d'impressió. Per a començar, les gravacions foren esculpides a la pedra (*dimensió cultual*), però, a poc a poc, aquest *modus faciendi* cedeix protagonisme a la versatilitat del paper (*dimensió cultural*).¹⁰

9 La següent relació corrobora el calc grec: *àlef, bet, guímel, dàlet...* (estrena de l'*alfabet consonàntic sinaític*) equival a *alfa, beta, gamma, delta...* (estrena de l'*alfabet consonanticovocàlic grec*).

10 Durant la destrucció del segon temple hebreu, a mans de l'armada romana, és el rabí Johanan ben Zakaí qui torna a prioritzar la mentalitat *cultural* a la *cultual* (70 dC). La llegenda diu que fou ell qui va anunciar a Vespasià el seu nou rang: de general a emperador. Cofoi amb la nova, el nou cèsar li va concedir una petició. La demanda rabínica, insòlita: obrir una escola talmúdica. El mestre, efectivament, aposta per un temple indestructible (el saber: *cultura del Llibre*); mentre que desatén la reconstrucció del vell temple (el costum: *culte a la pedra*). En l'actualitat, aquesta perseverança encara és vigent. Com és sabut, Jerusalem només conserva un vestigi d'aquest temple succedent al del rei Salomó: el mur de les lamentacions. Devots a la memòria, el poble jueu mai més ha tornat a exhibir l'esplendor de cap temple. Consulteu M.-A. OUKNIN,

En aquest sentit, el *Llibre* s'alça com un embat clau en la inauguració de la cultura.¹¹

La llengua hebrea és una gramàtica que anima a la interpretació: filologia creadora. Tal com dèiem més amunt, el seu alefat està compost per 22 lletres: totes consonants i cap vocal. Tanmateix, però, algunes d'aquestes consonants són de fonació vocàlica (*matres lectionis*), puix que la seva tasca és facilitar la complexa pronúncia. És obvi: cap llengua, sense vocalitzar, podria expressar-se. Un idioma és entenedor quan passa –inexorablement– per la vibració vocàlica. Per això, les arrels consonàntiques hebrees tenen una semàntica múltiple depenent de l'enllaç vocal que situem entre cada consonant.¹²

No hi ha dubte que aquests *punts vocàlics* són l'energia vital per a qualsevol mot. Ara bé, pot pensar-se que una pràctica tan arbitrària dificulta en excés l'entesa. Justament, la realitat és una altra. En el judaisme, llegir –interpretar– és una activitat adreçada a refermar els vincles comunitaris. L'inici és privat, però l'eixir és públic. Parafraçant a Levinas: «La leçon de vérité ne tient pas dans la conscience d'un seul homme, elle éclate vers autrui».¹³

Tota parla s'adelita d'aquest senyal exegètic. Una conjuntura provocada per la capacitat simbòlica humana. Ras i curt: no hi ha llengua que no interpreti. No obstant això, és palpable que el codi hebreu grava ja aquesta pràctica en la seva més estricta pregonesa. De fet, interpretar és el millor recull d'aquest existir quiditatiu semita. Senzillament, la seva exclusivitat radica en un record diari.

Les symboles du judaïsme, París, Assouline, 1995, 120-125.

11 Sobre la primacia del *Llibre* en la cultura, vegeu J. ASSMANN, *La distinció mosaica o el precio del monoteïsmo*, ja citat, 121-126.

12 Una expansió d'aquesta polisèmia hebrea pot advertir-se en l'agrupació triconsonàntica «tbh», la qual en funció del desig vocàlic pot ecllosionar en diversos significants: arca, caixa o cofre; però també, llenguatge o paraula. Llegiu M.-A. OUKNIN, *Concerto pour quatre consonnes sans voyelles. Au-delà du principe d'identité*, ja citat, 63-65.

13 E. LEVINAS, *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, ja citat, 99 i 100. Igualment, el saber no flueix per a ser viscut en solitari, sinó per a ser compartit en comunitat.

Per a la col·lectivitat jueva, existir és coextensiu a l'aprenentatge lectoescriptor. L'hebreu, més que cap altra llengua, és una fórmula molt *sui generis* d'intel·ligir la vida. Aleshores, no és rar, que la vivència s'acomodi a l'entorn de l'exegesi llibresca:

L'Hébreu, dans sa signification étymologique, est l'être du passage (*Laavor*), de la rupture (*Avéra*), de la transgression (*Avéra*), de la transmission, de la production et de la création (*Oubar, Méoubéret, Ibour Hahodéch*) ; il est aussi celui qui prend ce qui est extérieur à lui en considération (*Baavour ché...*). [...] Pour l'homme-hébreu, exister, c'est devenir. L'homme-hébreu n'est pas quelque chose qui est, mais quelque chose qui sera. Il s'agit de se créer. L'homme hébreu sera donc dans un devenir constant, dans un devenir qui est à-venir.¹⁴

Un altre matís que reforça aquest judici, a part del *consonantisme*, és la falta de puntuació de la *Tanakh*.¹⁵ És indiscutible que una obra neuràlgica com aquesta (hebraisme sense puntuar: ni comes, ni punts), atia un xic més el corrent interpretatiu. Altra vegada, hi ha un estatut congènit entre judaïcitat i interpretació.

En definitiva, no hem d'oblidar que qualsevol exegesi és *de facto* una lectura. Una posada en escena de la nostra subjectivitat. Enfront del *pensament únic* s'hi interposa el *pensament lector*. Un vessament perpetu que trenca tot intent de rigidesa. D'aquesta manera, la lectura activa cada cop la paraula. Ofereix al text aquell *novum* encara no expressat. Llegir, no en va, és actualitzar l'escriptura; parar orella davant la realitat existent. En d'altres paraules: allò contextual sempre vitalitza allò textual. Li dona aquell aire fresc, renovat, només possible gràcies a cada *hic et nunc*. Verament, la presencialitat del llegir és creació altra.

14 M.-A. OUKNIN, *Le Livre brûlé. Philosophie du Talmud*, ja citat, 120.

15 La *Tanakh* està escrita –pràcticament tota– en hebreu; llevat dels escrits del profeta Daniel que han pervingut en arameu. Ambdues llengües arrenquen de l'alfabet protosinaític i mantenen el mateix fervor per l'exegesi: absència –neta– de vocals i falta de puntuació. D'aquí, la tasca lloable d'aquells jueus hel·lenitzats, 70 savis, que varen atrevir-se a una traducció grega dels textos: la *Septuaginta* (*Bíblia dels Setanta*, segle III-II aC).

En aquest medi és on campa la nostra autoria. Ouaknin conviu amb tota aquesta efervescència desfermada. Lectura i interpretació ininterrompuda:

Dans la tradition hébraïque, le langage est d'abord un spectacle. La Révélation est d'abord vision ! « Et tout le peuple *vit* les voix... (*Exode*, 20:18) ». Le visible, ce serait les voix devenues écriture. [...] La langue hébraïque ne fige pas dans le présent le monde et l'ensemble de la réalité, mais qui, au contraire, opère le passage vers l'absence ; fonction de cette langue qui aura justement la capacité d'éclater, de se pulvériser elle-même en mille morceaux, pour opérer une déréalisation du réel.¹⁶

16 Llegiu M.-A. OUAKNIN, *Le Livre brûlé. Philosophie du Talmud*, ja citat, 119.

3.3. Els formats del Tetragrama: de l'oral a l'escriptura

La història del Tetragrama és també la història dels seus formats.¹⁷ L'antiguitat, d'antuvi, dona forma al seu missatge a través de l'oralitat. La literatura, a despit de la seva etimologia (lletra; *littera*, en llatí), fou oral durant bona part dels seus inicis. Una realitat que no pot ser descuidada. De fet, la recepció –abans d'atènyer llibres i lectors– facultava oradors i públic variat.

Després d'aquesta primera fase, s'opta per gravar les diverses històries arran del Tetragrama. Així doncs, la plèthora discursiva s'articula ara servint-se d'unes tauletes de fang. Un format molt habitual en l'època arcaica, degut a la seva senzillesa i versatilitat. El punxó (de metall, d'os o de vori) era l'estri amb el qual s'escrivia. A més, el mateix estilet servia d'esborrador ja que la part superior era plana.¹⁸ Aquesta civilització, amant de l'argila (3000 aC), s'emplaçava en el cor de la Mesopotàmia: entre el Tigris (a l'est) i l'Eufrates (a l'oest). Un paisatge de terra vermella que assaona els primers capítols de l'antropologia bíblica. Seguint a Ouaknin:

Cette civilisation de l'argile est si importante pour le texte biblique que l'homme de la Genèse est fabriqué avec la poussière du sol, *adama*, qui signifie « la rouge » d'après la couleur de l'argile de cette région, et donne son nom à l'homme *Adam*, « le Rouge ». Argile qui servit aussi à fabriquer les briques qui édifièrent, toujours selon le même texte de la Genèse, la célèbre tour de Babel située dans la plaine de Shinar, au coeur même de la Mésopotamie.¹⁹

17 Vegeu A. MANGUEL, *Una historia de la lectura*, Madrid, Alianza Editorial, 2007, 183-213.

18 É. LALOU (Ed.), *Les tablettes à écrire de l'antiquité à l'époque moderne*, Turnhout, Brepols, 1992.

19 M.-A. OUKNIN, *Mystères de la Bible*, ja citat, 266. Referent a la influència mesopotàmica dins la Bíblia, consulte J. BOTTÉRO i H. MONSACRÉ, *Babylone et la Bible*, Paris, Les Belles Lettres, 1994. Aquí, és obvi, hi ha un capítol dedicat –especialment– al poema babilònic de la creació (*Enuma elish*). D'aquesta joia, i en un català excels, podeu llegir la següent versió: *El poema Babilònic de la Creació i altres cosmogonies menors*, introducció, traducció i notes a càrrec de Lluís Feliu i Adelina Millet, Barcelona, Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona i Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2004.

Un altre format d'escriptura prové de les inscripcions esculpides a la pedra. Sens dubte, el verset més famós és aquell on Moisès, a petició del Tetragrama, puja al Sinaí a rebre les *Taules de la Llei*. De baixada, i colèric per la blasfèmia del seu poble, va esberlar les dues pedres granítiques (*Èxode*, 32:15-20). A parer del nostre rabí:

Don de la Loi et don du bris. La Loi comme impossible objet. L'origine de ce bris éclaire sa signification intrinsèque. Moïse doit redescendre de la montagne avec la Loi. Moïse tarde à descendre; et par la faute d'une erreur de calcul, les enfants d'Israël perdent patience et fabriquent l'idole, le veau d'or. L'idolâtrie commence avec l'impatience. L'impatience est idolâtrie. Vouloir tout, de suite, c'est vouloir un être figé : Dieu-tout-de-suite, Dieu pétrifié, Dieu mort : veau d'or !²⁰

Escriure sobre la pedra reclama, paradoxalment, molta paciència i atenció. Així aviat es convertí en un art de gran refinament, el qual els hebreus l'aprengueren fruit del seu pas per Egipte.

Un nou gir es produeix amb l'arribada del papir. Material que comporta un millor suport: el rotlle. La matèria prima procedia de les ribes del Nil. El papir és un element suau, flexible i força durador en ambients secs. Aquests fulls, de mida variable, sorgeixen com a resultat d'unir les diferents tiges. Plini el Vell (c23-79?), durant l'imperi romà, és qui millor ha relatat el procés d'elaboració.²¹

L'escriptura del rotlle ve disposada verticalment, cosa que permetia al lector –a mesura que llegia– desembolicar-lo amb la mà dreta i, tot seguit, embolicar-lo amb l'esquerra.²² Només s'escrivia en una cara (*recto*) i es deixava l'altra buida (*verso*). D'habitud, els seus extrems eren reforçats per uns pals de fusta (o de vori, si l'exemplar era molt luxós) anomenats *umbilici*. Quant a l'emmagatzematge,

20 M.-A. OUKNIN, *Mystères de la Bible*, ja citat, 270 (nota 10).

21 PLINI el VELL, *Naturalis Historia*, Llibre XIII, 74-82.

22 D'aquesta ritmicitat, en llatí, se'n deriva el verb *explicare*.

servien unes estanteries piramidals o bé unes caixes. D'altra, sense coberta, bastaven unes meres etiquetes per a localitzar-los.

A l'hora d'escriure, l'utensili més emprat era una mena de pinzell que s'extreia dels joncs. Referent a la tinta, aquesta s'elaborava amb fum i goma aràbiga. Assecada la mescla, només calia mullar els filaments i començar a imprimir. Per contra, si es volia esborrar, una llima era suficient ja que no penetrava gaire el paper.²³

Posats a cercar aquestes entrades dins el text bíblic, observem com el mot llibre (*séfer*, en hebreu) apareix ben d'hora. Concretament: la seva presència es troba en la genealogia dels descendents d'Adam (*Gènesi*, 5:1-32). Mentre que el vocable tinta, s'acomoda en els escrits de Baruc –dictats per Jeremies– a petició de Jahvè (*Jeremies*, 36:1-19).²⁴

En qüestions de forma, una altra revolució serà decisiva. Vet aquí: la substitució del rotlle de paper pel còdex de pergami (segle IV dC).²⁵ El còdex és molt més còmode: pot llegir-se recolzat en una taula, permet consultar amb més facilitat els es d'una obra i, sobretot, hi ha espai suficient per a anotar els diversos escolis. Uns comentaris que, abans, amb el paper, s'ensenyaven de memòria.

La producció del pergami depèn de la família dels remugants (vedells, ovelles o cabres). Un cop aconseguida la seva pell, de primer cal assecar-la, més tard raspar-la i, per últim, fregar-la amb un guix a fi d'aconseguir un color més blanquinós. Per descomptat, aquesta textura és molt més sòlida i consistent que no pas el relleu papiraci.²⁶

23 Per als textos papiracis, vegeu R. S. BAGNALL (Ed.), *The Oxford handbook of papyrology*, Oxford, Oxford University Press, 2009, 256-301.

24 M.-A. OUKNIN, *Mystères de la Bible*, ja citat, 288 i 289.

25 En aquest context, precisament, apareix la *Vulgata* de sant Jeroni (segle V dC). Una *Bíblia* impresa en pergami i ja en forma de còdex. En llatí, aquesta inclou la completesa del llegat: l'*herència veterotestamentària* (jueva i grega: s'hi afegeixen també els textos deuterocanònics) i l'*herència neotestamentària* (els evangelis de Jesús). Un treball de traducció que resta oficialitzat durant el concili de Trento (segle XVI).

26 Llegiu J. BARTOLOMÉ; M. C. GONZÁLEZ i M. QUIJADA (Eds.), *La escritura y el libro en la antigüedad*, Madrid, Ediciones Clásicas, 2004.

Durant aquesta transició del paper al pergamí, la *lectura col·lectiva* (pública) era la modalitat que més primava. Una lectura declamada en veu alta enmig d'un auditori. Aquesta modalitat, destinada a ser escoltada, retirava força a una teatralitat on calia marcar sempre una bona entonació. A poc a poc, però, la *lectura silenciosa* (privada) va anar quallant; fins al punt, que, l'activitat comunitària va derivar en residual a favor de l'experiència en solitari.²⁷

En el fons, per al judaisme, allò important és llegir sigui quina sigui la seva faicó. Novament, Ouaknin situa el debat:

Ainsi donc, la révélation du Sinaï est révélation d'un *texte*. Voilà pour nous la révolution apportée par la Bible. Le rapport premier et essentiel des juifs avec Dieu, c'est le rapport à un texte, celui de la Torah, qu'il s'agit de comprendre dans toutes ses dimensions. La mystique juive a une formule étonnante pour le dire : « Le Saint (Dieu) Béni soit-Il et sa Torah ne font qu'un ».²⁸

27 Sobre aquest debat, consulteu A. K. GAVRILOV, «Techniques of reading in classical antiquity», *The Classical Quarterly*, Cambridge, Cambridge University Press, 47, 1997, 56-73. Des d'una òptica més general, vegeu G. CAVALLO i R. CHARTIER (Eds.), *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Madrid, Taurus, 1998.

28 J. BOTTÉRO, M.-A. OUKNIN i J. MOINGT, *La plus belle histoire de Dieu. Qui est le Dieu de la Bible ?*, ja citat, 64.

3.4. Un enfocament literari

Ouaknin pren el judaisme com un afer literari. Tota l'herència hebrea (*Tanakh*, *Talmud* i *Zóhar*) conforma la literatura més rellevant de l'antiguitat. Uns relats que expliquen, a balquena, la nostra peripècia humana: tostemps, ambigua i finita.

Aquests *Llibres Sagrats* abelleixen la literatura. En el seu interior ja s'indica que la realitat no pot viure separada de la seva fórmula verbal. Tant sí com no, el real passa pel verb. Un filtre que denota emparaulament i, per tant, també una visió literària. Així doncs, un suport eficient que mostra la seva potència només encetar la lectura: «Déu digué: “Que hi hagi llum”. I hi hagué llum» (*Gènesi*, 1:3). L'esdeveniment és meravellós: adquireixen realitat –en un sol gest– literatura, món i existència.

L'escriptura, veritablement, fa possible aquesta simultaneïtat epifànica: la unió entre literatura i realitat. En el cas bíblic, la realitat no antecedeix a la literatura; com tampoc, la literatura és una ombra mimètica de la realitat. Per a l'ocasió, escriptura i món s'aixequen a l'uníson. Sense aquest trobament, el món restaria completament inert ja que faltarien les paraules creadores. Des d'aquest punt de vista: «tout texte est inspiré : il contient plus qu'il ne contient. L'exégèse de toute littérature tient à la façon dont le sens visible que les lettres suggèrent se situe déjà dans l'impensé».²⁹

Tota aquesta *literatura bíblica* professa debilitat pel rerefons mitològic.³⁰ Un llenguatge que extén la seva semàntica més enllà de la configuració aparent. El mite és un emblema llegendari que sempre llaura a favor de la comunitat: ordena les lleis, comparteix tendència en el culte, assenta el calendari, porta el casal, i, sobretot, marca un sistema moral. Per aquest motiu, allò mític –agombolat en les formes literàries– resisteix bé l'embat engalipador de les categories més

29 M.-A. OUAKNIN, *Invitation au Talmud*, París, Flammarion, 2008, 109.

30 Sobre el mite, vegeu L. DUCH, *Mite i cultura. Aproximació a la logomítica I*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1995, 167-206.

psicològiques. La introspecció, aquí, no hi té cabuda.

Òbviament, Ouaknin se serveix d'aquest caràcter simbòlic per a formalitzar les seves intencions. Parlant del *Talmud*, afirma:

Il n'y a pas de rite sans mythe, par mythe nous entendons des paroles narratives qui structurent une identité (identité narrative) dont le rite est une gestuelle traduisant cette identité en actes symboliques. Le travail d'exégèse talmudique est de comprendre l'articulation entre les *rites* et leurs *mythes* fondateurs, articulation que nous appelons le *rythme* à partir duquel s'organise une socialité dialogique.³¹

Així mateix, aquest ús de les paràboles genera un autèntic despertador gràfic. En aquests textos, el sentit literal posseeix mèrit relatiu; a no ser, que pugui afegir-s'hi el sentit al·legòric.³² El relat –simplement– fa d'esperó davant d'una activitat interpretativa que es presenta inacabable. Un model obert de recorregut sense fi. De fet, no hi ha escriptura de valor que no aspiri a elevar la significança del món. A saber:

Le sens qui se lève dans une authentique expression de l'humain excède le contenu psychologique de l'intention de l'écrivain, qu'il soit prophète, philosophe ou poète. En s'exprimant, l'intention traverse des courants des significations portés objectivement par le langage et l'expérience d'un peuple. Ces courants assurent au *dit* son équilibre, sa réussite et ses résonances. Le *dire* fait vibrer ce qui, en lui, précède la *pensé*. L'interprétation le dégage. Elle n'est pas seulement perception, elle est constitution du sens.³³

31 M.-A. OUKNIN, *Méditations érotiques. Essai sur Emmanuel Lévinas*, ja citat, 109.

32 Referent a l'explicació al·legòrica del mite, vegeu L. DUCH, *Mite i interpretació. Aproximació a la logomítica II*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1996, 11-28.

33 M.-A. OUKNIN, *Invitation au Talmud*, ja citat, 108 i 109.

Verament, l'oscil·lació entre ambdós sentits –literal i al·legòric– no és pas una *possibilitat* a l'igual que en d'altres obres literàries, sinó que, en el nostre cas, deriva vers una *responsabilitat* ineludible. Sense aquest vaivé, el text pateix una paràlisi perillosa: talment, mortal. Ouaknin, filòsof de la vida:

Ainsi, le rapport au livre n'est pas seulement un accident de l'existence, mais une des conditions *sine qua non* de la possibilité même de la vie. Le rapport au livre est un *existential*. Une définition, ou plus précisément une in-définition de l'homme, doit inclure ce rapport au livre et à l'écriture !³⁴

Aquesta *aproximació existencial* propicia que el Text es balandregi del quotidià al profètic permanentment. Una vibració que remet al caràcter més descriptiu; però, també, als horitzons més remots i insospitats. Altrament dit: l'immanent acaba sent l'espenta necessària per a mostrar el transcendent.

A tot això, aquesta literatura s'ancora al bell mig del que anomenem tradició. Un lliurament que reclama d'un moviment on dos contraris s'articulen junts: una coimplicació entre oposats (*complexio oppositorum*). Efectivament, la tradició demanda que la permanència amari canvi (canvi en la permanència); i el canvi traspuï permanència (permanència en el canvi)³⁵. Ouaknin, sota la influència de Franz Rosenzweig (†1886-1929³), dilucida:

La Tradition doit être comprise non seulement comme action de réception et de transmission, mais comme récréation du sens. Cette re-création est alors Révélation. La Révélation n'est pas dans la réception de la parole révélée – parole parlée –, mais dans son

34 *Ibid.*, 116.

35 En llatí, la doble arrel etimològica del mot tradició (*tradere* i *transmittere*) subratlla idèntic vessament. *Tradere* fa referència a la base material (continuïtat); mentre que *transmittere* apunta a la base espiritual (discontinuïtat). Si la coincidència entre aquests dos antagònics (continuïtat i discontinuïtat) no arriba, aleshores, restem davant d'un perillós *tradicionalisme*. Sobre aquesta qüestió, vegeu L. DUCH, *La paraula trencada. Assaigs d'antropologia*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2007, 20-23.

renouvellement. Cette Création-Révélation devient Libération ou Rédemption, car elle arrache l'être à son enlèvement dans le déjà-là.³⁶

Igualment, Gershom Scholem (1897-1982), bo i parlant de l'estudi cabalístic, relleva una idea similar:

La Kabbale nous a livré cette sentence qui a été largement acceptée : la Tora a un visage spécial pour chaque Juif. La Tora comporte un sens particulier qui en peut être saisi que par lui ; et, par conséquent, chaque Juif ne peut accomplir sa vocation propre qu'une fois qu'il a rencontré ce visage et qu'il est capable d'en faire apport à la tradition.³⁷

Per descomptat, tota l'obra d'Ouaknin pot definir-se com un gran comentari al voltant d'aquest moment fundador que enclou la tradició. Vist així:

Il peut y avoir, et il y a probablement dans toute vie, un instant initial d'une telle intensité, d'une telle force qu'il infléchit la vie entière. [...] L'écriture d'un texte, d'un récit, d'une pièce de théâtre ou d'un roman est souvent le signe de la rencontre avec le « moment fondateur ». Ou peut-être est-il plus juste de dire qu'on écrit pour découvrir le « moment fondateur », le point initial, la « commotion d'être » qui nous a fait véritablement surgir au coeur de l'existence !³⁸

Succintament, doncs, l'existir judaic s'adreça a una lectura atenta que anhela tensionar la tradició –dins d'aquesta literatura fundadora– a costa dels seus diversos sentits.

36 M.-A. OUKNIN, *Invitation au Talmud*, ja citat, 104. Per a entendre la tradició, com a síntesi entre la creació, la revelació i la redempció, vegeu F. ROSENZWEIG, *La estrella de la redención*, Salamanca, Sígueme, 1997. Arran de Rosenzweig, escatiu també R. MATE, *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Barcelona, Anthropos, 1997, 178-187.

37 SCHOLEM, G., *Le messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme*, París, Calmann-Lévy, 1974, 417.

38 Vegeu M.-A. OUKNIN, *C'est pour cela qu'on aime les libellules*, ja citat, 15.

QUARTA OBERTURA

La literatura i la metàfora dels seus elements

La veritable vida, aquella plenament viscuda, és la literatura
Marcel Proust

4.1. Literatura i teoria literària

La literatura, des dels seus vestigis més arcaics, posem per cas el plany desolador de Gilgamesh –rei d'Uruk– pel seu amic Enkidu, fa evident la seva distinció estètica.¹ Un tret que serveix per a separar els llenguatges ordinari i literari. El segon, com s'intueix, depassa l'estricta realitat. Talment és «com si» la cosa passés de debò. Aquí, a diferència del llenguatge comú, s'activa la funció narrativa. Per tot això, convindrem aviat, que la literatura s'aferma a través d'un ús poètic del llenguatge.²

En aquest sentit, Ouaknin també s'hi afegeix. De forma brillant, indica el hiatus que convida a *ratllar* la lletra (ordinària) i, al mateix temps, a cercar la seva vena més artística: «littérature». Per a ell, la literatura esdevé aquest caràcter trencador que abandona el real (immanent) a favor de l'imaginatiu (transcendent). Tal com diu: «Littérature ! Fictions, fissures, éclatements qui offrent la possibilité d'un *pouvoir-être-autrement*, d'une transcendance !».³

La literatura, aquesta dimensió retòrica respecte al llenguatge referencial, habita al costat del que s'ha anomenat *teoria literària*.⁴ Un corpus que inclou dues disciplines d'ordre filològic: la *crítica textual* i la *història literària*. Així doncs, podem afirmar que la teoria s'ocupa –en exclusivitat– de codificar la *praxis* d'ambdues bases. Avui dia, la seva funció és merament descriptiva: analitza i valora els múltiples discursos. En canvi, durant la vellúria, aquesta codificació destil·lava

1 Vegeu *El poema de Gilgamesh*, introducció, traducció i notes a càrrec de Lluís Feliu i Adelina Millet, Barcelona, Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona i Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2007.

2 Sobre aquest assumpte, vegeu S. OLIVA, *Poesia i veritat*, Barcelona, Edicions de 1984, 2015, 9-33. Aquí, Oliva, reivindica –abans que res– l'hegemonia de la *forma* en qualsevol producció literària i, en especial, dins el camp de la poesia. A saber: la veritat, en poesia, resideix en la *forma*. Igualment, també rebla –escudant-se en el seu magisteri– que en art (literatura) no hi ha *formes i continguts*, sinó tan sols *formes i interpretacions*. Tot plegat, és clar, degut al seu caràcter simbòlic.

3 M.-A. OUKNIN, *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*, París, Seuil, 1994, 15.

4 Fem notar que Ouaknin s'ha vist influenciat per la teoria literària francesa dels darrers decennis. En les seves bibliografies hi destaquen noms, com ara: Barthes, Blanchot, Derrida, Foucault, Kristeva i Todorov.

normativitat. A recordar, per exemple, l'episodi on Plató justificava l'expulsió dels poetes de la *polis*, atès que la seva activitat –inscrite en les passions– atemptava contra la raó (*La República*, Llibre X).

Certament, aquesta doble gramàtica ve de lluny. D'una banda, la *crítica textual* (aquells estudis que preparen al lector –de manera inicial– a fi d'entrar en una obra), és tan antiga com la mateixa literatura. De fet, els aparats crítics sorgeixen davant la necessitat imperiosa de transmetre els textos canònics. I de l'altra, la *història literària* (aquells condicionants externs que fixen l'obra, a nivell: polític, social, econòmic, biogràfic...), apareguda en ple segle XIX i deutora del positivisme històric. El seu fundador, a França, va ser Gustave Lanson (c1857-1934⁵): qui, més tard, l'any 1919, fou nomenat director de l'*École Normale Supérieure*.⁵

Sumat i garbellat, l'interès d'Ouaknin per la *teoria literària* s'emplaça en el terreny de la *crítica textual*. El seu mèrit rau en aquesta exegesi, constant i precisa, sempre al servei del lector, dels textos bíblics. Quins sentits, encara per desvetllar, hauran d'eixir d'allò que s'albira entre les lletres? Heus aquí, la seva tasca: tan admirable, com ingent.⁶

D'aquesta faisó, l'ànim del rabí vers la *crítica textual* arrenca de la *vis polemica* que hi roman. En efecte, l'atraïment ve derivat per l'activació problemàtica de lletres i mots. Un alçaprem que posa en quarantena qualsevol sobreentès. Al capdavall, l'obra d'Ouaknin no és res més que una escapatòria a tot formalisme. Respecte d'això:

5 Tocant a la *crítica textual* i a la *història literària*, vegeu A. COMPAGNON, *Le démon de la théorie. Littérature et sens commun*, París, Seuil, 1998, 7-28.

6 Ouaknin, actualment, s'ocupa d'un projecte gegantí: prepara una nova versió bilingüe (hebreu-francès), de la *Tanakh*. Una feina que despatxa a través dels seus coneixements talmúdics i cabalístics. En la darrera conversa, m'explicava l'error de traducció –pervingut, encara avui– comès pels savis de la *Bíblia Septuaginta* (III-II aC). L'inici habitual, diu així: «Al principi, Deu creà el cel i la terra» (*Gènesi*, 1:1). Tanmateix, la seva agudeses –Déu no té ni principi ni final– ens ofereix una altra possibilitat. Més plausible, vessa diferent: «Quan Déu va començar a crear el cel i la terra». Això, per descomptat, il·lustra a quins nivells arriba la seva *crítica textual*.

Écriture et effacement, dire et dé-dire, lire et dé-lire. Dès qu'un Maître propose une pensée, son interlocuteur l'ébranle de sa position, de sa positivité ; déstabilisation incessante, pensée athétique qui résiste à la synchronisation et crée un séjour pour l'infini, pour l'éthique. [...] Cet arrachement, cet ébranlement de sens fondent aussi un espace politique où la politique est justement l'espace de cet arrachement par le *polémos* qui ouvre à la « vérité » en nous arrachant du sens habituel a-problématique du monde.⁷

Sens dubte, la *teoria literària* –a mitjan segle XX– va allargar vivament la seva capillaritat. Tant és així que un bon grapat de corrents, encara avui, traspunten des d'angles ben variats. La tirallonga, dilatada: el formalisme rus, el marxisme, el *New Criticism* nord-americà, la fenomenologia alemanya, l'estructuralisme i el postestructuralisme francesos, l'hermenèutica, la psicoanàlisi, el feminisme...⁸ Entre aquest ampli estol, Ouaknin també s'hi decanta. Concretament, s'arrapa a una filiació molt especial de l'hermenèutica: l'*hermenèutica existencial*. Segons comenta:

La « différence herméneutique » permet de soustraire la langue, le texte, et ceux qui les parlent, à une sorte de cadavérisation où les mots n'auraient plus le pouvoir de signifier une actualité effective ou émotionnelle. La « différence herméneutique » incarne une résistance au langage institué, au langage des institutions. Cette résistance, véritable combat, rouvre les mots ; la parole retrouve son caractère existentiel.⁹

Un procediment que, bo i sabent els elements principals del fet literari (autor, text, món i lector), vehicula el seu massiu en aquest darrer participant.¹⁰ Tanmateix,

7 M.-A. OUAKNIN, *Méditations érotiques. Essai sur Emmanuel Lévinas*, ja citat, 146 i 147.

8 Vegeu R. WELLEK i A. WARREN, *Teoría literaria*, Madrid, Gredos, 2009.

9 M.-A. OUAKNIN, *Méditations érotiques. Essai sur Emmanuel Lévinas*, ja citat, 153.

10 Aquests elements propis de la literatura (*autor, text, lector i món*) són una continuïtat de la *teoria comunicativa* desplegada per Roman Jakobson: *emissor, missatge, receptor, context, canal i codi*.

Ouaknin no aposta per inclinacions radicals.¹¹ Ans al contrari. El seu posicionament, m'atreveixo a dir, escau a metaforitzar la baula que uneix els diversos actors. És a dir, malgrat que subratlla la lectura, aquesta no abandona mai els altres pilars: autor, text i món. A tot això, la metàfora resultant apuntaria a una mena d'escambell: on el seient fóra el lector; i les potes, la resta de puntals. Resumit per ell: «On peut les renvoyer dos à dos, mais elles ne s'annulent pas l'une l'autre, car il y a du vrai de chaque côté».¹²

En suma, l'intent d'Ouaknin pretén emfatitzar que cap edifici pot alçar-se sense bastiments. Per a la *teoria literària*, segurament, aquest esdevingui el seu autèntic filó.

11 Amb relació a postures extremistes, s'agraeixen les següents clàries: «[...] les prises de position sur l'art et la littérature s'organisent par couples d'oppositions, souvent héritées d'un passé de polémique, et conçues comme des antinomies indépassables, des alternatives absolues, en termes de tout ou rien, qui structurent la pensée, mais aussi l'emprisonnent dans une série de faux dilemmes» (P. BOURDIEU, *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, París, Seuil, 1992, 272).

12 M.-A. OUKNIN, *Zeugma. Mémoire biblique et déluges contemporains*, París, Seuil, 2008, 499.

4.2. El lector: l'efecte de la recepció

El lector, des de l'òptica d'Ouaknin, ocupa un lloc preeminent en tot el seu discurs. De fet, algunes escoles –a l'estela de l'hermenèutica– han envigorit encara més el seu postulat jueu. En aquest sentit, podríem anomenar: l'*Estètica de la recepció* (Ingarden, Iser i Jauss) i la *Reader-response Theory* (Eco i Fish).¹³ A continuació, voldríem desgranar l'argumentari del nostre rabí i, al mateix temps, analitzar aquelles ressonàncies que s'estableixen amb els moviments ara esmentats.

Ouaknin coneix la perplexitat del fet literari. La lectura, com sabem, actua de garant a l'hora de vitalitzar autor, text i món. Altrament: un llibre només vola si el lector bat les seves pàgines. A pesar d'això, no és menys cert, que llegir també necessita d'autor, text i món a fi de presentar-se com a tal. Amb tot, el seu projecte prova de conciliar les diverses parts.

Així doncs, en aquest espai de trobada, Ouaknin parteix de la premissa que la literatura s'agita en la lectura. Tot text és incomplet: inacabat. Per tant, interpel·la a la immediata participació del lector. En paraules seves:

13 D'antuvi, en teoria literària, la *recepció* fou considerada en termes d'escriptura. O sigui, quina fortuna feia una obra en relació amb d'altres obres. No obstant això, actualment, la recepció s'adscriu en l'efecte que proporciona l'obra en la resposta (*Wirkung*) del lector. Així les coses, l'*Estètica de la recepció*, a grans trets, contempla dos segments de pensament: l'encalç a través del *lector implícit* (Wolfgang Iser) i l'ocupació al voltant del *lector històric* (Hans Robert Jauss). El primer, de caràcter intern: identifica aquells «llocs d'indeterminació» (*Unbestimmtheitsstellen*) que activen l'«estructura apel·lativa del text» (*Appelstruktur der Texte*). Talment, el marge de maniobra que ens dona l'autoria quan interpretem un text. I el segon, de tall extern: fa referència a l'«horitzó d'expectatives» (*Erwartungshorizont*) en què cada època assumeix qualsevol text. A tal punt, doncs, parlariem d'aquell bagatge que conforma la competència d'un lector. Per a més informació, R. WARNING (Ed.), *Estètica de la recepció*, Madrid, Visor, 1989, 133-196. En aquesta mateixa línia, però amb tints més radicals, hi trobem la *Reader-response Theory* (Umberto Eco i Stanley Fish), la qual respon –com a contrapunt– als principis del *New Criticism* (Ivor Armstrong Richards i Thomas Stearns Eliot). Eco i Fish defensen una obertura total de l'obra: vingui de la instància que vingui. Mentre que Richards i Eliot, als antípodes, centren la seva acció únicament en la interioritat del text: *close reading*. Vegeu J. LLOVET (Ed.), *Teoria de la literatura. Corrents de la teoria literària al segle XX*, Barcelona, Columna, 1996, 111-126.

Les conséquences de cette idée sont, dans le judaïsme, que l'on ne doit jamais prendre un texte au pied de la lettre. Chaque verset, chaque mot, chaque lettre peut et doit être spécialement « commenté ». [...] La liberté d'action que l'on peut acquérir est plus importante que de rester enfermé sans se transformer.¹⁴

De manera similar, també s'expressa Wolfgang Iser (†1926-2007?) quan parla del *potencial d'efectes*:

El texto es un potencial de efectos, que sólo es posible actualizar en el proceso de lectura. [...] De esta correlación ya no puede distanciarse el lector. Más bien se funde con el texto, en una misma situación, mediante la actividad o la que aquél impulsa; el lector crea así las condiciones que son necesarias para que el texto pueda realizar su efecto.¹⁵

Efectivament, el text és una estructura potencial –concretada pel lector– que es comprèn condicionat pel bagatge de cadascú. En conseqüència, aquesta comprensió mai pot adjectivar-se d'innocent. De fet, emparar-se en una suposada transparència és una farsa de totes totes. A saber: «D'une certaine manière, aucune lecture “ fidèle ” n'est jamais importante et aucune lecture importante n'est jamais vraiment “ fidèle ”». ¹⁶

Cal denunciar, com ara reblava Ouaknin, aquesta total objectivitat i autonomia del text. No hi ha un accés pur i directe al llibre. Llegir és reivindicar una subjectivitat i contingència completes. Umberto Eco (†1932), en to sorneguer, escriu: «Hubo una amplia polémica sobre la objetividad, y muchos de nosotros sostenemos que (con excepción del parte de las precipitaciones atmosféricas) no puede existir lo verdaderamente objetivo». ¹⁷

14 M.-A. OUAKNIN, *La Tora expliquée aux enfants*, París, Seuil, 2009, 29 i 40.

15 W. ISER, *El acto de leer*, Madrid, Taurus, 1987, 11 i 28.

16 M.-A. OUAKNIN, *Invitation au Talmud*, ja citat, 117.

17 U. ECO, *Cinco escritos morales*, Barcelona, Lumen, 1998, 67. Del mateix autor, vegeu també

Aleshores, en aquesta dialèctica entre lector i text, el primer sempre viatja a les palpentes. No té una visió completa del seu itinerari. Una situació que pretén equilibrar, d'una banda, la sincronia del formalisme textual i, de l'altra, la diacronia del factor hermenèutic. El lector, es vulgui o no, és un esperit obert que participa d'aquest joc textual. En vista d'això, Ouaknin torna a esperonar l'antiga tradició: l'*aisthesis* (recreació lectora), la *poiesis* (creació autora) i la *catarsis* (alliberació plaent, commovedora, degut a la lectura).

La literatura és allò que *ens* passa mentre llegim. Comprendre un text, al cap i a la fi, és comprendre's a causa d'aquest mateix text. Millor espigolat: «Ce n'est pas seulement le texte qui est compris, mais le lecteur. Il se comprend. Comprendre un texte, c'est, dès l'abord, l'appliquer à soi-même. Comprendre, c'est toujours aussi se comprendre devant le texte !».¹⁸

Encara més: la lectura ens apercep d'una *experiència retrogressiva*. Enrere (*retro*), perquè força a reformular les nostres trames; i, endavant (*progressiva*), perquè cal recollir els nous indicis que s'ofereixen. Veritablement, tota novetat obliga a reconsiderar allò que tenim i, endemés, ens projecta cap a futurs horitzons.

Ouaknin, de cap manera, anhela una primàcia absoluta del lector deslligada dels altres suports. Un acantonament d'aquest estil condueix a una autèntica *aporía*: un camí sense sortida. Defensar a ultrança la lectura (desconnectada d'autor, text i món) comporta un exercici estèril de la seqüència.

Lector in fabula. La cooperación interpretativa en el texto narrativo, Barcelona, Lumen, 1999, 50-66.

18 M.-A. OUAKNIN, *Invitation au Talmud*, ja citat, 123. Proust, també jueu, hi coincideix: «En réalité, chaque lecteur est quand il lit le propre lecteur de soi-même. L'ouvrage de l'écrivain n'est qu'une espèce d'instrument d'optique qu'il offre au lecteur afin de lui permettre de discerner ce que sans ce livre il n'eût peut-être pas vu en soi-même» (M. PROUST, *À la recherche du temps perdu. Le temps retrouvé*, París, Gallimard, 1989, 489 i 490). Del mateix literat, vegeu *Sobre la lectura*, València, Pre-Textos, 2002. Aquest opuscle és el prefaci de la traducció que fa Proust d'una obra de Ruskin: *Sésame et les lys* (1906). Òbviament, Proust s'arreglera al costat del lector: té una visió privada de la lectura.

Consegüentment, aquest llegir acompanyat vivifica la tensió. Es tracta, doncs, d'una flexió «entre». Un equilibri, en realitat, sorgit des de la lectura però desmarcat de qualsevol intenció que anul·li la resta de pesos.

És per això que l'exegesi dels textos rau en un diàleg interminable. Tant és així que Ouaknin insta a no caure en cap sol·lipsisme. Des de la lectura, no podem aïllar les altres referències que també intervenen. A parer seu: «De ce point de vue, tout texte est inspiré : il contient plus qu'il ne contient. L'exégèse de toute littérature tient à la façon dont le sens visible que les lettres suggèrent se situe déjà dans l'impensé».¹⁹

Entès així, es vol defugir de qualsevol fal·làcia que situï tot el gruix en un únic vector. Des d'una marcació holística, no s'accepta cap superioritat (tostemps pretesa) que desacrediti l'ordit en benefici exclusiu d'una constant. Per tant, ben lluny de carregar tota la responsabilitat a l'autor (*intentional fallacy*), al text (*textual fallacy*), al món (*referential fallacy*) i, és clar, també al lector (*affective fallacy*). Per descomptat, quatre il·lusions que no convenen.

Ouaknin, per a evitar aquests atzucacs, pren la lectura com aquella amplitud que es forja des de la presència dels altres elements. Una addició que enriqueix i, damunt, reforça la lectura. En definitiva, i inspirats per Montaigne (c.1533-1592?), fóra una gran temeritat perdre's a un mateix (*lectura*) per culpa de perdre els diversos proveïdors (*autor, text i món*).²⁰

19 M.-A. OUKNIN, *Invitation au Talmud*, ja citat, 109.

20 Davant d'aquesta consideració, llegiu l'apologia dedicada a Ramon Sibiuda: l'assaig central –i més llarg– del *senyor de la Muntanya* (M. de MONTAIGNE, *Assaigs. Llibre segon*, traducció de Vicent Alonso, Barcelona, Proa, 2008, 173-448).

4.3. L'autor: l'efecte de la intenció

Desgranar l'autor, però, des d'una perspectiva lectora, suposa l'anàlisi que adoba Ouaknin. Novament, *l'Estètica de la recepció* pot ajudar-nos a copsar millor l'entramat judaic. Per aquest motiu, l'emparaulament voltarà entre Iser (*lector implícit*) i Jauss (*lector històric*). Dos pensaments distints, malgrat pertànyer a la mateixa escola, a partir dels quals estimarem les bases del judaisme sobre aquesta qüestió.

En el primer cas, l'autoria prova de cercar el seu lector ideal. Aquell lector que sembla pressentir la intenció inicial de l'autor. Iser, quan detalla el lector implícit, ens acosta vers aquesta lectura capaç de llevar el propòsit de l'autor. Una competència que acontenta l'ànim corporatiu de qui crea. En aquest sentit, l'autoria queda satisfeta si els *llocs d'indeterminació* són aprofitats pel lector implícit a fi d'endegar la seva apel·lació ideal. Redactat per Iser:

El lector implícito no posee una existencia real, pues encarna la totalidad de la preorientación que un texto de ficción ofrece a sus posibles lectores. Consecuentemente, el lector implícito no está anclado en un sustrato empírico, sino que se funda en la estructura del texto mismo.²¹

El lector implícit s'alimenta del text de resultes d'una escriptura guiada per l'autor. És l'autor qui pretén proporcionar l'exegesi correcta mitjançant l'airejat entre les lletres. Justament, el text reclama al lector que s'adigui a les intencions de l'autor. Les instruccions, palmàries: «El concepto de lector implícito describe una estructura del texto en la que el receptor siempre está ya pensando de antemano».²²

21 W. ISER, *El acto de leer*, ja citat, 64.

22 *Ibid.*, 64.

Així les coses, sovint s'acusa a Iser –sota la cuirassa del lector implícit– d'aixoplugar la cara més coercitiva de l'autor. Segons Ouaknin, pressionar vers una lectura ideal (igualar intenció i recepció) és reduir perillosament l'equívoc a l'unívoc. Un tancament que s'aferrissa en un monolingüisme d'urc idolàtric. Resseguint el rabí:

Il y a interprétation pour montrer que, contrairement aux prétentions de l'idéologie, le sens se construit patiemment, qu'il ne s'identifie pas à une vérité toute faite qu'il suffirait de s'approprier une fois pour toutes et d'imposer aux autres. [...] L'interprétation, c'est la patience du sens. Il faut savoir renoncer, comme dit Flaubert, à « la rage de vouloir conclure ». L'impatience, c'est l'idolâtrie ! Le Messie sera toujours en retard... L'idolâtrie commence avec l'impatience.²³

Tota la cultura lectora del judaisme, Ouaknin inclòs, critica aquesta restricció interpretativa del lector implícit. Cap autoria pot acabar amb els significats infinits i mai concloents del judaisme. L'autor no pot programar les reaccions dels lectors. Com tampoc, oferir un model de lectura que cancel·li tota la plasticitat que exsuden els textos. Davant la pluralitat de les interpretacions, el judaisme admet i atia el repte exegètic. Des de l'antiga saviesa jueva, el vincle amb el *Llibre* (i, de retruc, amb la resta de textos) ens disposa a una màxima obertura. D'altra manera, no s'entén:

Toujours en train de lire et d'interpréter. L'interprétation n'est pas un jeu futile, mais bien une attitude fondamentale voire fondatrice de l'humain. C'est une méthode qui met en marche les fonctions affectives, spirituelles et intellectuelles de l'homme. Par l'interprétation se produit une dynamisation du psychisme et de l'homme dans son ensemble, à qui est rendue sa tâche essentielle d'invention et d'activité d'ouverture... Ce que nous venons de dire résume parfaitement l'objectif épistémologique que s'est donné la pensée juive, qui à travers

23 M.-A. OUAKNIN, *Dieu et l'art de la pêche à la ligne*, Paris, Bayard, 2001, 80 i 81.

plusieurs milliers de pages, au-delà des multiples thèmes exposés, vise une pédagogie de l'ouverture, un déploiement de l'imagination créatrice et un déblocage des voies de l'esprit. Par l'interprétation, l'homme devient un « homme infinitif » tendu dans un mouvement de transcendance vers l'infini.²⁴

En canvi, si confiem en el lector històric de Hans Robert Jauss (†1921-1997?), aquest s'ajusta –des d'una versió contemporània– a l'exegesi immemorial jueva. Una línia on l'autor no té una funció directiva, atès que respecta l'*horitzó d'expectatives* de cada lector. Aquest procedir implica rellevar dues qualitats: la primera, no hi ha sentits intemporals ni axiologia eterna; i la segona, cada època cultiva les seves expectacions. Així doncs, els textos s'allargassen per un lector, concretat històricament, a qui l'autor no pot sotmetre'l als seus designis interpretatius. Certament, la vida d'una obra no acaba amb l'autoria i els seus coetanis, sinó que es va actualitzant a mesura que penetren noves claus epocals:

La vie de l'oeuvre littéraire dans l'histoire est inconcevable sans la participation active de ceux auxquels elle est destinée. C'est leur intervention qui fait entrer l'oeuvre dans la continuité mouvante de l'expérience littéraire, où l'horizon ne cesse de changer. [...] L'historicité de la littérature et son caractère de communication impliquent entre l'oeuvre traditionnelle, le public et l'oeuvre nouvelle un rapport d'échange et d'évolution. [...] Si l'on considère ainsi l'histoire de la littérature, sous l'angle de cette continuité que crée le dialogue entre l'oeuvre et le public, on dépasse aussi la dichotomie de l'aspect esthétique et de l'aspect historique, et l'on rétablit le lien rompu par l'historicisme entre les oeuvres du passé et l'expérience littéraire d'aujourd'hui. [...] Déjà l'accueil fait à l'oeuvre par ses premiers lecteurs

²⁴ *Ibid.*, 79. Sartre, des de l'existencialisme, també s'hi pronuncia: «L'acte créateur n'est qu'un moment incomplet et abstrait de la production d'une oeuvre ; si l'auteur existait seul, il pourrait écrire tant qu'il voudrait, jamais l'oeuvre comme *objet* ne verrait le jour et il faudrait qu'il posât la plume ou désespérât. Mais l'opération d'écrire implique celle de lire comme son corrélatif dialectique et ces deux actes connexes nécessitent deux agents distincts» (J.-P. SARTRE, *Qu'est-ce que la littérature ?* Paris, Gallimard, 1948, 93).

implique un jugement de valeur esthétique, porté par d'autres oeuvres lues antérieurement. Cette première appréhension de l'oeuvre peut ensuite se développer et s'enrichir de génération en génération, et va constituer à travers l'histoire une « chaîne de réceptions » qui décidera de l'importance historique de l'oeuvre et manifesterà son rang dans la hiérarchie esthétique.²⁵

Traçat també per Ouaknin:

Les conséquences de cette idée sont, dans le judaïsme, que l'on ne doit jamais prendre un texte au pied de la lettre. Chaque verset, chaque mot, chaque lettre peut et doit être « commenté ». Ces commentaires, anciens ou nouveaux, regroupent des centaines de milliers de textes, qui constituent la « Tora orale ». [...] De bouche à oreille, de génération en génération, chacune ajoutant sa part de commentaire.²⁶

L'intent de comprendre un text ha de poder vèncer la temptació de recórrer a una guia de lectura, on els embats semblen quedar resolts gràcies a un solucionari. Actuacions d'aquesta mena únicament afavoreixen la propaganda de l'ensinistrament. El lector històric esquiva aquesta apologia i no vol ser enquadrat en cap receptari. Precisament, cada època lectora –i segons les seves expectatives– accepta una hermenèutica que no ambiciona rebaixar les dificultats i obstacles inherents a tota obra. Com apuntàvem, Ouaknin sosté una interpretació alliberada d'aquests clixés predeterminats, els quals només invaliden la riquesa en favor de plantejaments anèmics. Vet aquí:

25 H. R. JAUSS, *Pour une esthétique de la réception*, París, Gallimard, 1978, 45.

26 M.-A. OUKNIN, *La Tora expliquée aux enfants*, ja citat, 29 i 31. L'apòleg de Borges, «Pierre Menard, autor del Quijote», és una provocació que constata que el mateix text –però, redactat en èpoques distanciades i per autors diferents (Cervantes i Menard)– dóna lloc a sentits, contextos i intencions desiguals. Llegiu J. L. BORGES, *Ficciones*, Madrid, Alianza Editorial, 1971, 56 i 57.

En créant, en innovant, l'homme se construit et fait échec au danger des pensées préfabriquées. Comme la nouvelle interprétation est *son* interprétation, il prend conscience non seulement de sa place propre et unique, mais aussi de sa responsabilité propre et unique, du chemin personnel qu'il doit emprunter, de l'édifice particulier qu'il doit construire. [...] Cela implique que le lecteur sorte de sa passivité, en croyant qu'il n'a qu'à « absorber » le sens et qu'il n'a aucune part à son élaboration.²⁷

Vist així, el judaisme rebutja qualsevol tipus d'institucionalització del llenguatge. Comptat i debatut, la seva lluita vol emancipar-se d'un jou –supeditat a l'autoria– que obliga a lectures úniques i uniformes.

27 M.-A. OUKNIN, *Les Dix Commandements*, Paris, Seuil, 1999, 85 i 86.

4.4. L'obra: l'efecte de la literarietat

L'obra, en relació amb la lectura, suposa escatir dos eixos d'abast antagònic. D'una banda, aquella literarietat que neutralitza el lector; i de l'altra, aquells textos que contempen la plena autonomia lectora. Davant d'aquest escenari, passarem al detall.²⁸

En el primer cas, aquella branca on el lector queda engolit dins el mateix text, dos corrents s'han erigit en els darrers decennis. Bàsicament, hem de parlar del *formalisme* i l'*estructuralisme*. El formalisme és el retorn del text a la seva immanència. És a dir, qualsevol obra s'enceta i s'acaba en si mateixa. Un tarannà que centra l'atenció –solament– en la seva essència. Postura que implica explorar la pregonesa del text, per bé que s'obvia la ment de l'autor i la reacció dels lectors. Per tant, aquesta pràctica defensa un replegament orgànic de la literatura.

De tot això, l'exponent més palmari s'adiu amb el *New Criticism* nord-americà. Una escola on el desllorigador passa pel que s'ha anomenat *close reading*: una lectura minuciosa, atenta, dirigida només a la base textual. Segons aquesta terminologia, l'única finalitat rau en llegir bé el text (*tolle lege*, en llatí) atès que allò contextual és merament accessori. A saber: la riquesa d'una obra no ve marcada per la seva esfera externa (lector, autor i/o món), sinó per la vàlua dels seus rèdits interns (text).²⁹

28 Per a un abordatge inicial d'aquest apartat, seguïu J. LLOVET (Coord.), *Teoría literaria y literatura comparada*, Barcelona, Ariel, 2012.

29 Dins la cultura judeocristiana existeixen diverses aproximacions davant el Text. El judaisme, de gènesi oberta, aposta per lectures mai acabades. En canvi, el cristianisme catòlic va fixar els textos a l'empara d'una exegesi monolingüe que, a la vegada, restava sota el control de les elits eclesials. Una situació que es perllongà des del *Concili de Trento* (1545-1563) fins el *Concili Vaticà II* (1962-1965). Per escriure, el cristianisme protestant ha tingut un contacte directe amb el sagrat –sense transitar per cap jerarquia– cosa que ha significat valorar el text per damunt de tot. De fet, el *New Criticism* beu d'aquesta lectura puritana. No hem d'oblidar que els seus màxims banderers (Richards, Eliot, Empson...) són descendents d'aquella tripulació anglesa del *Mayflower* (segle XVI): homes i dones de facció luterana que llegien la *Bíblia* en i des del text. Per a més informació, vegeu J. LLOVET (Ed.), *Teoria de la literatura. Corrents de la teoria literària al segle XX*, ja citat, 111-114.

De fet, un dels fundadors d'aquesta estela, Ivor Armstrong Richards (1893-1979), se serveix del text per a intentar vèncer la pluralitat interpretativa. Davant l'obra literària vol acabar amb aquelles lectures, seguint les directrius del mateix text, que no s'adequen al que semblaria una comprensió correcta. Una espècie de manual d'instruccions on se'ns diu com cal llegir sense cometre cap contrasentit.

Així doncs, Richards, defensa els principis d'una lectura rigorosa que –suposadament– corregiria les desviacions i interferències originades en el text. En comptes d'assaonar una hermenèutica que encari els reptes exegètics, tal com fa Ouaknin, prefereix escortar un lector que anhela ser competent en superar malentesos.³⁰

Quant a l'estructuralisme, aquest també denota igual sintonia. Aquesta opció remet a la situació originària de l'obra. Una anàlisi on l'interès queda plasmat en la intensitat del dedins. Ferdinand de Saussure (1857-1913), fundador de la lingüística moderna, indica l'autosuficiència del text quan privilegia el *valor* (llaços entre els signes: marca sincrònica, interna) a la *significació* (llaços entre les paraules i les coses: marca diacrònica, externa).³¹ Això suposa, en última instància, la primacia de la *llengua* (sistema d'elements lèxics, gramàtics i fonològics interrelacionats) enfront de la *parla* (manifestació individual i concreta subordinada a la llengua).

Des d'aquest tombant, de nou, el text exorcitza la resta d'agents. Especialment, el lector que s'hi troba diluït dins la seva ferramenta. L'obra viu la seva vida des de l'estructura, bo i sotmetent els altres actors a una mecànica que els hi impedeix qualsevol lluïssor. En suma, un estatut ontològic –tancat i estable– que converteix

30 Llegiu I. A. RICHARDS, *Lectura y crítica. (Practical Criticism)*, Barcelona, Seix Barral, 1967. La màxima d'aquest moviment avé clara i distinta: «Un poema no ha de significar, sinó ser».

31 Referent a això, vegeu F. de SAUSSURE, *Curs de lingüística general*, Barcelona, Edicions 62, 1990, 159-170. Aquí, l'autor, se serveix d'una bonica analogia. Podem copsar, un cop tallat un full de paper, la idea anterior: cada tros té un anvers i un revers (*significació*) i cada tros exhibeix un tall que l'amistança amb el veí respectiu (*valor*).

el text en amo i senyor de tota la peça.

En una altra òrbita, podem trobar aquelles autories que advoquen per una obra còmplice amb el lector. Dins d'aquest grup hi fructifica Ouaknin. El nostre rabí no anul·la la varietat exegètica a canvi de la base textual. Ans al contrari. Intenta enardir, des del text, tota la magnitud del seu potencial. Aquí no hi ha una interpretació millor que una altra. Totes elles aporten la seva vivor. Ras i curt: Llegir és llegir altrament.

Aquesta és la saviesa que mai podem oblidar. Per al judaisme, la construcció individual –com també, social– s'incardina a través de la lectura, l'estudi i l'exegesi. Així, la relació amb el text deriva en un nexa vital. Ouaknin, citant el *Talmud*, estira el comentari:

Le discours est l'occasion de la découverte de la pensée talmudique, où l'homme fait l'expérience de l'abandon de la souveraine coïncidence avec soi, de la perte du repos et de la complaisance. Cette expérience de la mise en question transforme incessamment l'être de l'homme talmudique qui devient « homme-question » et non plus seulement un homme qui pose des questions. Dans le refus de tomber dans le temps « définitif » et pour préserver la grandeur du temps « infinitif », le Talmud met l'accent sur la mise en mouvement du sens contre le dogmatisme de la Vérité.³²

En aquest context, tota obra respon a múltiples interpretacions. No hi ha una sola resposta que legítimi la lectura idònia. Els textos, curulls de fertilitat, ofereixen al lector opcions variades entre les quals haver d'escollir. Decidir-se, aleshores, significa triar una proposta davant d'una munió ben extensa. Ouaknin torna a insistir:

32 M.-A. OUKNIN i F.-A. MÉNAGER, *Bar-Mitsva. Un livre pour grandir*, París, Assouline, 2005, 277.

Le texte implique la lecture et des lecteurs. La lecture juive des Écritures, et ainsi la compréhension juive de Dieu, n'est pas lecture fidéiste, répétition passive d'un texte qui existe enfermé en son sens unique une fois pour toutes. La lecture signifie d'emblée exégèse, interprétation, herméneutique, étude, commentaire du commentaire, qui renouvellent les lettres immuables et le souffle du Dieu vivant.³³

Un lector que dinamitza el text s'aixeca per a trencar amb el determinisme mental que suposen certs posicionaments. Interpretar, sens dubte, permet alliberar-se d'algunes fixacions temeràries. Com sabem, els textos són perpètuas realitats inacabades que –únicament– aspiren a una missió madurativa. El propi Ouaknin s'hi defineix:

Le contraire de l'inachevé n'est pas « l'achèvement », cela s'entendrait comme le fait qu'on achève un animal ou un condamné. L'esprit suit une maturation qui ne conduit pas nécessairement à un cerveau « achevé » mais toujours ouvert à d'autres transformations et maturations.³⁴

En el fons, aquells textos abrandats per l'*hermenèutica lectora* no busquen res més –que no sigui– la maduració proporcionada per l'obertura. La interpretació, vista així, dibuixa un viatge vers algun lloc sempre inacabat. Una indefinició mai entesa com un obstacle, sinó com una benvolença.

33 *Ibid.*, 283 (nota 1).

34 *Ibid.*, 283 (nota 2).

4.5. El món: l'efecte de la representació

Ve de lluny identificar el text com una representació del món. És a dir, mostrar l'estètic sota els efectes d'una *mimesi*. Concretament, cal remuntar-nos a la Grècia clàssica. Plató parla de la *diegesi* quan s'hi vol referir (*La República*, Llibre III).³⁵ Segons ell, aquesta diegesi –el relat– pot classificar-se en tres nivells: *simple* (el text s'escriu en estil indirecte), *mimètic* o *imitatiu* (la redacció expressa un to directe: la tragèdia) i *mixt* (ambdues possibilitats s'hi barregen: la *Ilíada*). Dins d'aquesta terna, la *diegesi mimètica* hi té un paper galdós. Plató creu que l'imitatiu no convé, atès que hom degrada la veritat a l'igualar –passivament– la còpia a l'original. D'aquí que, el fundador de l'Acadèmia, consideri la mimesi com una activitat subversiva: un perill encarnat pels poetes, com abans hem esmentat, els quals calia desterrar per haver pervertit la veritat i l'ordre social a través de l'educació dels ciutadans.

Això no obstant, Aristòtil amplia perspicaçment aquesta noció a la *Poètica*.³⁶ D'ara endavant, la mimesi no abarcarà solament la tragèdia (art dramàtic) sinó també la *diegesi simple*: l'epopeia (art èpic). D'aquesta manera, Aristòtil reconeix que la mimesi absorbeix tota l'acció del *mythos*: «L'epopeia, doncs, i la poesia tràgica, com la comèdia i la poesia ditiràmica i, en gran part, l'aulètica i la citarística, totes resulten ésser imitacions, en conjunt».³⁷ Una extensió que acabarà designant, fins i tot, altres arts imitatives. En aquest sentit, anys més tard, Horaci (c.65-8? aC) asseverava idèntica dilatació: *ut pictura, poesis*.³⁸ Breument, doncs, per al filòsof d'Estagira, la mimesi és la representació de les accions humanes per mitjà del llenguatge. Millor encara: la disposició narrativa de la realitat (els fets) en història.

35 PLATÓ, *La República*, text i traducció de Manuel Balasch i Recort, Barcelona, Editorial Alpha, 2004. Sobre la *diegesi*: Llibre III, 392d-394a.

36 ARISTÒTIL, *Poètica. Constitució d'Atenes*, text i traducció de Josep Farran i Mayoral, Barcelona, Editorial Alpha, 1946. Referent a la *mimesi*: capítols I-IV.

37 *Ibid.*, capítol I, 1447a 14.

38 HORACI, *Art poètica*, introducció, traducció i notes de Narcís Figueras, Barcelona, La Magrana, 2012. Per a localitzar el *dictum* anterior (*ut pictura, poesis*: «com la pintura, així és la poesia»), aneu al verset 361.

D'antic, així, la mimesi roman capital per a definir la literatura i concebre les seves adhesions amb la realitat. Tot un massiu que ha arribat, *mutatis mutandis*, fins els nostres dies. D'aquesta manera, la teoria literària s'articula ambigua davant l'efecte mimètic: uns corrents, durant el segle XIX, reivindiquen la connexió entre el text i el món; i d'altres, en ple segle XX, han insistit en l'autonomia del primer i l'eclipsi del segon. Certament, dues línies ben distintes per a seguir repensant la mimesi.

En el primer cas, la tradició aristotèlica marca la trajectòria que, més tard, també exsuda en el realisme, el romanticisme i el naturalisme. Aquí, la literatura, té com a objectiu representar el món. Una facultat exhibida ja en els primers anys de vida «perquè imitar és inherent a la natura de l'home des de la infantesa, i en això difereix dels altres animals: que és el més imitador de tots i que adquireix les primeres coneixences per mitjà de la imitació; i tothom es delecta amb les imitacions».³⁹ D'antuvi, en època moderna, el realisme fóra l'exponent d'aquest desig creatiu relligat al món. Hi ha la fermesa que el llenguatge pot copiar la realitat. La literatura, a l'igual que un espill, vol representar fidelment l'exterior. Per aquest motiu, la *transparència* és la idea que travessa tota la història del realisme.

Des de l'altre girant, els corrents més crítics han sostingut que el món és un referent il·lusori. Els textos no prenen com a referència la realitat, sinó que es valen per si mateixos. Altrament dit: les propietats formals anul·len la funció referencial del text. Sota aquest recer hi podem trobar: el formalisme, l'estructuralisme i la semiòtica. Precisament, des d'aquest darrer timbre, Roland Barthes (1915-1980?) ressaltava que l'arbitrarietat del signe implica l'autonomia del text envers la realitat. En paraules seves:

La fonction du récit n'est pas de « représenter », elle est de constituer un spectacle qui nous reste encore très énigmatique, mais qui ne saurait être d'ordre mimétique. [...] « ce qui se passe » dans le récit

39 ARISTÒTIL, *Poètica*. *Constitució d'Atenes*, ja citat, capítol IV, 1448b 6.

n'est, du point de vue référentiel (réel), à la lettre : *rien* ; « ce qui arrive », c'est le langage tout seul, l'aventure du langage, dont la venue ne cesse jamais d'être fêtée.⁴⁰

Aquest festeig del llenguatge, gràcies a la seva independència, porta a foragitar qualsevol representació. Dins els textos, ara, la referència esdevé totalment contingent. A saber: el missatge ignora –per complet– el paisatge. En efecte, la relació lingüística ja no vehicula la paraula amb la cosa, el signe amb el referent, el text amb el món, sinó un signe amb un altre signe. Aquí, per força, el text només pot ser interpretat descodificant la seva multiplicitat sígnica. Michel Foucault (1926-1984[?]) resumeix l'assumpte:

La littérature moderne s'enferme dans une intransitivité radicale, elle devient pure et simple affirmation d'un langage qui n'a pour loi que d'affirmer [...] son existence escarpée ; elle n'a plus qu'à se recourber dans un perpétuel retour sur soi, comme si son discours ne pouvait avoir pour contenu que de dire sa propre forme.⁴¹

Així les coses, l'escenari dibuixat remet a posicions binàries. Una desafecció entre una sortida referencial (nuar el text al món) i una sortida antireferencial (sobirania plena del text). Nogensmenys, però, aquest binarisme condueix solament a una disputa paralitzant entre posicions irreconciliables. En conseqüència: urgeix fer un pas endavant i poder sortir d'aquest atzucac.

Aquesta és la tasca que amb deler prova Ouaknin. De fet, se serveix de la seva condició rabínica per a establir les bases de la seva argumentació. Resseguint aquesta traça, i a diferència del cristianisme (Déu es fa home), el judaisme declara que el món és text (Jahvè inclòs). Al·legat pel rabí:

40 R. BARTHES, *L'aventure sémiologique*, París, Seuil, 1985, 206.

41 Vegeu M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, París, Gallimard, 1966, 313.

Selon la tradition juive, c'est par le texte que Dieu crée le monde. Les scribes, héritiers de la plus haute tradition, ont défini un texte qui est devenu le modèle même du monde, un texte plus essentiel que le monde. Si j'estime que le monde ne correspond pas à ce que dit le texte, c'est parce que je perçois mal le monde, et non parce que le texte est faux. Autrement dit, c'est en comprenant la Torah, définitivement fixée, que je comprends le sens du monde et de la vie dans le monde. D'où la nécessité de ne plus toucher à la Torah. Ajouter ou retrancher une lettre, ce serait détruire le monde.⁴²

La part final d'aquesta citació requereix un breu comentari. En aquesta ocasió, cal fixar-se en la tensioactivitat entre *Torà* i *Talmud*. Justament, tal com hem dit, el *Talmud* interpreta infinitament la *Torà*. Llis i ras: s'ajusta a les noves generacions. Un *aggiornamento*, però, que no suposa canviar res de l'original; puix que qualsevol elisió o afegit significaria un autèntic daltabaix. Així doncs, restem davant d'un dinamisme –tostemps creatiu; a la vegada que insospitat– al voltant d'una intermitència entre l'obrir i el tancar.

Per raó d'això, Ouaknin concep el món en qualitat textual. Una encarnació força peculiar que també integra l'humà. Tanmateix, s'allunya de les escoles antireferencials perquè opta pel lector, i no pas per un règim endogen, a l'hora de vitalitzar els textos. Una fórmula on qui llegeix dialoga amb els mots a cor què vols: d'aquí i d'allà. D'aquesta tendència se n'ha anomenat *intertextualitat*. O sigui, la cerca d'una familiaritat entre còmplices i estranys. Assenyalat per Julia Kristeva (1941): «Tout texte se construit comme mosaïque de citations, tout texte est absorption et transformation d'un autre texte».⁴³

Ara bé, allò que realment importa és que aquesta germinació s'adoba amb el suport del lector. Kristeva, altre cop: «Le texte n'est pas un phénomène

42 J. BOTTÉRO, M.-A. OUAKNIN i J. MOINGT, *La plus belle histoire de Dieu. Qui est le Dieu de la Bible ?*, ja citat, 59.

43 J. KRISTEVA, *Séméiotikè. Recherches pour une sémanalyse*, Paris, Seuil, 1969, 146.

linguistique, autrement dit, il n'est pas la signification structurée qui se présente dans un corpus linguistique vu comme une structure plate ; il est son engendrement». ⁴⁴ No hi ha dubte, doncs: aquest engendrament no es fa sol. Ouaknin, llavors, pren un terme talmúdic (*gezerà shavà*) per tal de justificar la intervenció del lector. Un lector que remou la intertextualitat amb vista a apamar millor el món. Diu així:

Un fondement de l'altération-altérité, qui est le support de la dynamique de la capacité inventive, est la *guezéra chava*. La traduction classique de cette expression talmudique est « l'analogie sémantique ». La *guezéra chava* est le pilier par excellence de la pensée talmudique et midrachique. La *guezéra chava* est le dialogue entre les textes ; elle est, au sens propre, l'intertextualité. Elle permet à un texte de ne jamais être seulement lui-même, de représenter toujours plus qu'un texte. Cela signifie pour le sujet-lecteur l'impossibilité de s'enraciner dans un sens : le texte n'est pas un objet clos et fini ; il est toujours en train de se faire ; il se travaille lui-même à travers un entrelacs perpétuel. ⁴⁵

O bé:

Dans l'entre-deux des mots et des textes, la parole du lecteur a le pouvoir de réinventer la langue. Il lui revient, dans sa parole d'interprétation, d'éveiller et de réveiller toute la signification temporelle de la langue, d'en saper toutes les sédimentations sémantiques. Le « choc sémantique » entre deux espaces textuels complètement étrangers l'un à l'autre ouvre un nouvel espace où le sens ne peut être rabattu ni sur une doctrine ni sur une idéologie. Tout dogmatisme s'en trouve par essence exclu. ⁴⁶

44 *Ibid.*, 224 (nota 23).

45 M.-A. OUAKNIN, *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*, ja citat, 43 i 44.

46 *Ibid.*, 48.

Altra vegada, el *Talmud* –servint-se de la intertextualitat lectora– combat sense treva la malura dogmàtica. Una finalitat que resta condicionada a la vivesa de la varietat semàntica. Per tot plegat, llegir reclama una actitud mal·leable amb el text; alhora que recrimina una rigidesa agenèsica. Fet i pastat, els canvis del món apel·len també als capgirells del text.

CINQUENA OBERTURA
La lectura com a antropogènesi

Le mot est l'homme, sa mémoire et son devenir
Edmond Jabès

5.1. Espai i temps en la lectura

Indubtablement, la lectura suposa assumir la coordenada espaciotemporal de l'ésser humà. Una fesomia que ens ha d'indicar l'arrelament i els fruits de la sement lectora. Espai i temps, doncs, acorden aquesta disposició antropològica tan singular. Abreujat per Manuel Castells (1942): «El espacio y el tiempo son las dimensiones fundamentales de la vida humana».¹

Aquesta realitat compta amb una doble formulació. La primera és una espaciotemporalitat genèrica (estructural: igual per a tothom); i la segona, una espaciotemporalitat concreta (situacional: distinta per a cadascú). En d'altres paraules: allò comú i intrínsec només pot manifestar-se des d'allò propi i extrínsec. Per tant, l'atribut espaciotemporal conjuga estructura (una i general) amb situació (variada i personal).

Fer notar, a més, que l'espai (extensió) i el temps (durada) no afloren per separat. Existeix una interacció efectiva i afectiva entre ambdues coordenades. Són dues cares d'una mateixa moneda. Una coimplicació captada en la lectura quan l'espacialitat s'extén temporalment i la temporalitat s'expressa espacialment. Al cap i a la fi, llegir no deixa de ser un artifici creat des d'espais i temps subjectius. En aquest sentit, resulta sorprenent copsar el clima lector (espai i temps) que governa i contrasta en les cases d'estudi jueves. Ouaknin, *in extenso*:

Pour comprendre, il suffit de regarder ce qu'on fait, encore aujourd'hui, dans une maison d'étude, un *Beth Hamidrach*. Désordre, brouhaha, gesticulation véhémement, allées et venues incessantes, voilà ce que vous apercevez au premier regard. C'est l'inverse de la quiétude monastique, car le silence n'est pas ici la règle. Sur les tables, souvent mal alignées, foisonnent, pêle-mêle, les livres de la Torah, du Talmud,

¹ M. CASTELLS, *La era de la información: economía, sociedad y cultura. La sociedad red*, Madrid, Alianza Editorial, 1997, 409.

de Maïmonide (un très important philosophe et commentateur juif du Moyen Age), du *Choulhan Aroukh* (code de la Loi juive), des livres empilés les uns sur les autres. Les étudiants, généralement l'un en face de l'autre – assis, debout, un genou sur une chaise –, sont penchés sur les textes. Ils lisent à haute voix, se balancent d'avant en arrière, de gauche à droite. Ils ponctuent leur lecture de gestes, frappent frénétiquement les livres ou la table, feuilletent avec fébrilité les pages des commentaires pris et remis rapidement dans les rayons de l'immense bibliothèque qui fait le tour de la salle... Dans l'interprétation, ils sont rarement d'accord sur le passage étudié – heureusement ! – et ils vont consulter le maître. Celui-ci explique, prend position sur les thèses des uns et des autres, calme pour un instant la « guerre des sens » que se livrent ses consultants. Il n'est pas rare de voir, plus loin, un étudiant endormi, les bras croisés sur un texte du Talmud. A côté de lui, un autre boit un café et fume une cigarette, l'air méditatif et concentré. Cette effervescence est permanente. De jour comme de nuit résonne le bruissement ininterrompu de l'étude. Les textes du Talmud ont cette même apparence de désordre, avec ces commentaires et ces discussions sans fin, maîtres entre eux ou maîtres avec les élèves.²

Citat així, la lectura professada en l'escola talmúdica (*leixivà*) difereix d'aquells espais i temps lectors desenrotllats a les nostres aules: entotsolament, privadesa, calma, silenci, assossec... Dues propostes, diametralment ben dispare.

Examinat en solitari, l'*espai* és un vector associat a l'orientació i a la direccionalitat. Ajuda a instal·lar-nos en el món. Ampliat per Michel de Certeau (1925-1986): «L'espace est un croisement de mobiles. Il est en quelque sort animé par l'ensemble des mouvements qui s'y déploient».³

2 J. BOTTÉRO, M.-A. OUKNIN i J. MOINGT, *La plus belle histoire de Dieu. Qui est le Dieu de la Bible ?*, ja citat, 65 i 66.

3 M. de CERTEAU, *L'invention du quotidien. Arts de faire*, París, Gallimard, 1990, 173.

Mircea Eliade (1907-1986³), un altre clàssic en aquestes temàtiques, distingeix entre el *sagrat* i el *profà*.⁴ Una frontera que entrelluca un espai sagrat (text) d'un espai profà (lector). Veritablement, el text és aquell sagrat que necessita del lector per tal de profanar la seva filatura. Sense aquesta incursió, la paraula resta sempre nul·la de vida.

Dit això, llegir canalitza un espai on l'experiència actua d'eix vertebrador. La lectura com a espai experiencial va a la cerca de l'exterioritat. Abraça la diferència textual sostinguda des de la nostra unitat. No endebades, interpretar equival a interpretar-se. Una panoràmica que exalta l'*homo viator*: col·locar-se i descol·locar-se sense cessar.

Retornant a Certeau, aquest afirma que la lectura transcorre en un *espai practicat*. És a dir, l'espai lector es transforma en practicat quan la intervenció humana llavors productivament. Portat a col·lació: «*L'espace est un lieu pratiqué*. Ainsi la rue géométriquement définie par un urbanisme est transformée en espace par des marcheurs. De même, la lecture est l'espace produit par la pratique du lieu que constitue un système de signes – un écrit».⁵ Així doncs, l'espai de lectura s'afiança com a obra oberta. Una remissió sense fi –trenada per múltiples viarany– en l'intent de construir un teló mai acabat.

Pel que fa al *temps*, l'activitat lectora rebutja una temporalitat centrípeta i solipsista. Com insinua Levinas, el temps és una trobada amb l'alteritat.⁶ Una tesi col·ligada amb la lectura –bo i sabent– el seu impuls vers l'externalització. Entomat per Ouaknin:

Chaque société est toujours l'institution implicite d'une certaine conception du temps. Non pas que chaque société ait sa manière propre à elle de vivre le temps, mais chaque société est une manière

4 M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, Madrid, Guadarrama, 1979, 25-61.

5 M. de CERTEAU, *L'invention du quotidien. Arts de faire*, ja citat, 173.

6 E. LEVINAS, *Le temps et l'autre*, París, PUF, 2007, 68 i 69.

de *faire le temps*. « Faire le temps » repose sur une prise de position de principe qui énonce que le temps est le temps de l'*altération-altérité*, de l'*éclatement*, de l'*émergence*, de la *création*.⁷

De fet, llegir compromet la seva presència a una explosió temporal reunida en el seu afany d'alteració. En síntesi: «La parole est éclat de lire et éclat de temps».⁸

Zemane és el mot hebreu per a nomenar el temps. Un testimoniatge que aflora dos cops en el *Llibre d'Esther*, i quatre, en total, dins la *Tanakh*. Inquirint la seva bicefàlia (*ze/mane*), aquesta significa: *vet aci el manà*. Una crida, argumentada amb anterioritat, subjecta a la interrogació. D'aquesta manera, una de les pautes que acciona el temps a tall de qüestionament s'alinea al costat de la lectura en tant que alteritat. Extret del següent paràgraf:

Le mot *zemane*, « temps », verrait donc son apparition dans l'espace qui existe entre le « Texte » et son interprétation. Le « temps » serait l'espace même de la « différence herméneutique ». La « différence herméneutique » qui se produit à partir du questionnement, à partir de l'ébranlement du sens donné, est le temps qui se lit, en hébreu, littéralement, comme un « voici la question ! »: *Zémane* se lit *Zé manne*. Parole adressée de l'un à l'autre homme pour questionner le sens du monde.⁹

A favor seu, la lectura pot erigir-se en una excel·lent contrapartida davant l'imparable devessall cronològic. Enfront del *temps mesurat*, l'experiència lectora dona preeminència al *temps viscut*. Una dicotomia que els grecs també van exhibir entre *khronos* (flux calculador) i *aion* (flux biogràfic).

7 M.-A. OUKNIN, *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*, ja citat, 233. Igualment, dins el mateix llibre, resulta suggeridor tot l'apartat dedicat al temps: *Qu'est-ce que le temps ?*, 232-237.

8 M.-A. OUKNIN, *C'est pour cela qu'on aime les libellules*, ja citat, 46.

9 M.-A. OUKNIN, *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*, ja citat, 235.

Lluís Duch (c1936) remata l'angulació: «Escriure, viure, morir, gaudir, patir sempre s'esdevenen *en el temps propi d'algú*, mai en un “temps genèric o categorial” i constituït exclusivament per la cronologia».¹⁰

¹⁰ Vegeu L. DUCH, *Simbolisme i salut. Antropologia de la vida quotidiana*, volum 1, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1999, 119.

5.2. Llegir i ambigüitat

El temps gaudeix d'una complicitat que s'extén al llarg de tres moments: *passat*, *present* i *futur*. En rigor, aquest trident no és una mera successió d'instantos sinó un conglomerat de diversa índole.¹¹ Tres vectors que interpolats edificuen l'embrió temporal. Tant és així que només una sola mancança desacredita l'enteresa del conjunt.

Amb tot, la nostra presència física únicament s'acompleix des del present. Ara bé, aquest present roman tothora connectat a passat i a futur.¹² Ricoeur, incitat per sant Agustí (c.354-430?), glossa: «Ce qui importe, c'est la manière dont la praxis quotidienne *ordonne* l'un par rapport à l'autre le présent du futur, le présent du passé, le présent du présent. Car c'est cette articulation pratique qui constitue le plus élémentaire inducteur de récit».¹³

De fet, l'ofici humà sempre s'encomana a una *intersecció d'absències*. Concretament, passat i futur són aquests buits que recorren la plenitud del present. Present de passat (rememorar) i present de futur (anticipar) donen sortida a aquesta *retrogressivitat*. Un vaivé que recull l'*ambigüitat* de la convergència. Altrament dit: el temps viu de la continuïtat en la discontinuïtat (passat que vol contextualitzar-se en l'avui) i de la discontinuïtat en la continuïtat (futur que vol projectar-se des de l'avui).

Així vist, llegir també aplega aquesta mateixa oscil·lació. El text mostra una fixació que remet a la continuïtat (permanència) i la lectura engega un movedís que trasllada a la discontinuïtat (canvi). Sumat i garbellat, una companyia que empeny

11 Vegeu P. RICOEUR, *Temps et récit. L'intrigue et le récit historique*, ja citat, 122 i 124.

12 Efectivament, cap presència pot desvincular-se del passat (*memòria*) i del futur (*utopia*). Tanmateix, advertir que la memòria no és un passat sempre passat (*historiografia*), ni tampoc que la utopia sigui un no-lloc desesperançat que no pugui –algun dia– convertir-se en lloc (*atopia*). Més acurat, dirigiu-vos a J. BOTTÉRO, M.-A. OUAKNIN i J. MOINGT, *La plus belle histoire de Dieu. Qui est le Dieu de la Bible ?*, ja citat, 55-57.

13 P. RICOEUR, *Temps et récit. L'intrigue et le récit historique*, ja citat, 119.

fèrtilment recurrència i progressió. Com apunta Duch:

L'*objectivitat* dels textos, fixats i enquadrats en el moment de llur redacció, necessita de la *subjectivitat* d'uns lectors que, en l'acte de llegir, els atorguen una nova vida, un gruix de sentit que no havia estat sospitat ni en el temps de llur redacció ni en les successives lectures que se n'han fet. [...] La conseqüència de tot plegat és que l'acció de llegir és un procés dinàmic, que sempre roman inacabat perquè cada lector tan sols pot obrir el sentit d'un text determinat processualment i individualment. Amb això voldria posar en relleu que l'acció de llegir és molt més que el desxiframent d'uns signes impresos sobre un paper.¹⁴

Altres cop ressonen les fórmules agustinianes. Justament, aquesta tensió entre *intentio* (concordar) i *distentio* (discordar). Una compenetració que encreua un binomi plantejat més amunt: *concordància discordant* i *discordància concordant*. Combinatòria que anul·la qualsevol possibilitat de cercle viciós. Aquí, el vici, queda invalidat per l'avanç interpretatiu.¹⁵

Ouaknin, per descomptat, afronta aquest posicionament des de la seva òptica jueva. Dins el *Zóhar*, el mot *bina* es tradueix per la preposició «entre». Observació important car aquesta deu forja la diferència que s'obté a través de l'espai deixat per dues instàncies. En el nostre cas, l'«entre» separa text i lector. Explicitat per l'autoria: «“ Toute ma vie, j'ai grandi entre les Maîtres ”. Rabbi Nahman de Braslav interprète cette sentence de la *Michna* des *Pirqué Avot* de la manière suivante : J'ai grandi “ entre ” (*bina*), c'est-à-dire dans l'espace de néant, dans le vide qui sépare et unit les Maîtres en situation de dialogue».¹⁶

Maurice Blanchot (†1907-2003?), anys abans, també ho havia escatit: «Un néant plus essentiel que le Néant même, le vide de l'entre-deux, un intervalle qui

14 Vegeu L. DUCH, *Simbolisme i salut. Antropologia de la vida quotidiana*, volum 1, ja citat, 152.

15 P. RICOEUR, *Temps et récit. L'intrigue et le récit historique*, ja citat, 140.

16 M.-A. OUAKNIN, *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*, ja citat, 42.

toujours se creuse et en se creusant se gonfle, le rien comme oeuvre et mouvement».¹⁷

Dins d'aquest interval que agita l'*entre-dos* (l'estàtic textual i la mobilitat lectora), s'hi confecciona la germinació de l'*entre-dit*. Un espai distat per cada lletra, el qual oxigena i amplifica la textualitat dels continguts. A gratient, aquesta ventilació és qui dispara la resposta exegetica. Així i tot, Ouaknin, rebla un xic més: «Le sens n'est ni dans le mot d'origine ni dans le mot d'arrivée mais entre les deux, il est l' " inter-dit " ».¹⁸

Aquest fragment ens mena cap a una *hiperdialèctica*. Una tercera via que mescla *ad infinitum* allò que hi ha (dit) amb allò que ve (dir). Per tant, la seva pretensió no és ajustar-se a una «síntesi» a la hegeliana. O sigui, una fugida endavant que acabi –per sempre més– amb la discussió salvífica entre «tesi» i «antítesi». Precisament, l'*entre-dit* declina aquesta dialèctica capaç d'absorbir ambdós postulats antagònics en una síntesi mortífera. Llís i ras: si s'atura el diàleg, s'acaba la vida.¹⁹

17 Vegeu M. BLANCHOT, *L'entretien infini*, ja citat, 8.

18 M.-A. OUAKNIN, *C'est pour cela qu'on aime les libellules*, ja citat, 78.

19 *Ibid.*, 83.

5.3. L'humà esdevé qüestionament

A voltes, hi ha preguntes que no disposen de resposta. Encara millor: sovint, hi ha respostes que mai poden eixugar el vigor del qüestionament. Atresorat per Blanchot:

La vraie question n'attend pas la réponse. Et s'il y a réponse, celle-ci n'apaise pas la question et, même si elle y met fin, elle ne met pas fin à l'attente qui est la question de la question. Toute réponse doit reprendre en elle l'essence de la question, qui n'est pas éteinte par ce qui y répond.²⁰

Prosseguint aquesta estela, l'interrogant antropològic (*què és l'humà?*), pregunta filosòfica per excel·lència, esmerça igual idiosincràsia.²¹ Efectivament, intentar definir la propietat humana és saludar la indefinició. Malgrat l'esforç, el massiu no s'exhaureix mai del tot. Així doncs, és normal que les preguntes fundacionals (*Grundfragen*) ressonin perennement: protologia (*d'on vinc?*) i escatologia (*cap a on vaig?*).

D'aquesta guisa, Ouaknin recala en la tradició hebraica per a exposar l'entrellat humà. Suggestiu pel *Zóhar*, l'humà (*Adam*) queda associat al *què?* (*ma*). Ambdós mots, per separat, sumen 45.²² Una concordança que entaula una sinergia entre l'humà i la interrogació. Altrament dit: l'humà esdevé qüestionament. Com assereix el rabí:

20 M. BLANCHOT, *L'entretien infini*, ja citat, 16.

21 Kant ja subscriu que el vertader interrogant filosòfic descansa en el si de l'antropologia. Precisament, redueix el seu *criticisme interrogatiu* (epistemològic: *què puc conèixer?*, ètic: *què he de fer?* i estètic: *què puc esperar?*) a derivada antropològica: *què és l'humà?* Respecte d'això, guaitau I. KANT, *Lógica*, Buenos Aires, Corregidor, 2010.

22 Llegiu J. BOTTÉRO, M.-A. OUAKNIN i J. MOINGT, *La plus belle histoire de Dieu. Qui est le Dieu de la Bible ?*, ja citat, 74. Una altra convergència s'estableix amb el simbolisme que hebreu i llatí disposen arran de l'humà. En les dues llengües, hebrea (*Adam-adama*) i llatina (*homo-humus*), l'humà resta adscrit a la terra. Igualment, un altre *dictum* també ens ho recorda: *homo de humo*. Més informació a M.-A. OUAKNIN, *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*, ja citat, 125.

La problématique de la question, du questionnement, de l'interrogation, de l'étonnement, qui devinrent pour moi un thème central de la pensée et de l'existence en général. [...] C'est alors que je proposai le terme de « quoibilité », fondé sur le mot « quoi ? » mais qui faisait aussi résonner le fait d'être « coi » : question et silence.²³

O bé: «L'homme est un “ quoi ? ”, un “ qu'est-ce que ? ”. Son essence est *essance*, force d'un questionnement dynamique que nous avons nommé “ quoibilité ”».²⁴

La *quoibilité* és un neologisme que argumenta que existir és transcendir. La seva etimologia llatina (*ex/sistere*) així ho atesta: significa col·locar-se a fora, sortir d'un mateix. En resum: traspasar. L'humà, entès com a *ésser interrogatiu*, és el gran responsable d'aquesta maniobra centrífuga. Certament, gràcies a qüestionar-nos podem viure existencialment.²⁵ Ouaknin torna a brollar: «“ Exister ”, c'est interpréter, c'est-à-dire être ouvert à l'altérité et à l'étrangeté du monde, être à l'écoute des vibrations interrogatives qui constituent l'essence vitale du monde, des textes et des hommes».²⁶

Deposat això, no estranya la proposta antropològica de Levinas per la qual l'humà ha de poder adir-se altrament o anar més enllà de la seva essència.²⁷ Per aquesta raó, trabuca *essence* per *essance*. Una petita dislocació, però, d'un ample calat. A saber: l'essència humana canvia a *essància* quan aquesta és capaç d'assumir l'exterioritat. Un gir, un salt anàrquic, atès que s'allunya de les entranyes de

23 M.-A. OUKNIN, *C'est pour cela qu'on aime les libellules*, ja citat, 45.

24 *Ibid.*, 165.

25 Ben remarcat: «Le questionnement ne s'intéresse pas à l'objet, mais avant tout à l'homme qui interroge» (M.-A. OUKNIN, *Le Livre brûlé. Philosophie du Talmud*, ja citat, 254).

26 M.-A. OUKNIN, *C'est pour cela qu'on aime les libellules*, ja citat, 71. L'hebreu, a més, ja marca la semblança existent entre nom (*shem*) i més enllà (*sham*). Així doncs, la voluntat de qualsevol nom és irrompre més enllà de la seva nominació: «Le nom a tellement d'importance dans la tradition hébraïque qu'il devient le moteur de l'Histoire, la possibilité même du déploiement du temps de l'Histoire. Ainsi on peut rappeler qu'*Avram* et *Saraï*, couple stérile, doivent d'abord changer de nom – ils deviennent *Avraham* et *Sarah* –, ce n'est que par la suite qu'ils accèdent à la fécondité» (M.-A. OUKNIN, *Bibliothérapie. Lire, c'est guérir*, ja citat, 89).

27 Vegeu E. LEVINAS, *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*, Paris, Kluwer Academic, 2006.

l'*arkhé*. Sumàriament: l'humà vira en ésser existencial fruit de l'*essància*. Recollit per Levinas: «Le terme *essence* – que nous n'osons pas écrire *essance* – désigne l'esse distingué de l'*ens* – le processus ou l'événement d'être – le *Sein* différent du *Seiendes*». ²⁸ Visurat també per Ouaknin: «Les hommes, tout comme les textes, ne sont pas stables et statiques, mais sans substance et transitoires. [...] *Être* est un verbe et non un substantif». ²⁹

En rigor, la finalitat del plantejament és invertir el *corrent arqueològic* de la fenomenologia husserliana, aquell que persegueix una lògica del dedins (transcendental), per un *corrent anarcològic* sorgit d'una fenomenologia crítica que exulta una lògica del defora (existencial). Justament, és en aquesta última tendència on cal allotjar un *ésser flexionant* esqui a la substància. ³⁰

Àdhuc, podríem atrevir-nos a reinventar el *cogito cartesià*. La sentència, aleshores seria: *interrogo, per tant existeixo*. Un plexe que acredita una identitat que fluctua entre la identificació i la desidentificació. ³¹ Aquest humà, construït interrogativament, s'acomoda de fer-se i desfer-se. Motiu pel qual, la identitat és cada vegada una nova identitat. En d'altres paraules: no tenim una única personalitat, sinó múltiples personalitats. Ouaknin assenyala aquest aspecte: «Le rôle de toute question est justement d'ouvrir l'être à la possibilité de son futur». ³²

28 *Ibid.*, 13 (nota 1).

29 M.-A. OUAKNIN, *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*, ja citat, 40. Al capdavall, aquesta antropologia no substantiva ve a reforçar l'*ésser fluvial* d'Heràclit (*panta rhei*): l'humà no és, esdevé. Més tard, en veu llatina, tenim aquella dita inspirada en les *Geòrgiques* de Virgili: *homines non nascuntur, sed finguntur*.

30 Llegiu M.-A. OUAKNIN, *Méditations érotiques. Essai sur Emmanuel Lévinas*, ja citat, 36-44. Sobre una *hermenèutica fenomenològica* enfocada a la recerca educativa, vegeu M. VAN MANEN, *Investigación educativa y experiencia vivida: ciencia humana para una pedagogía de la acción y la sensibilidad*, Barcelona, Idea Books, 2003.

31 Aquesta *dialèctica identitària* (identificació-desidentificació) és captada també per Ricoeur. En el seu cas, anomena aquesta flexió identitat-*idem* i identitat-*ipse*. *Idem* és la identitat de la fixació. La seva estima és la continuïtat: l'estàtic. I per contra, *ipse* és la identitat del mòbil. La seva pretensió és el canvi: la dinàmica. Més ampliat a P. RICOEUR, *Temps et récit. Le temps raconté*, ja citat, 439-448.

32 M.-A. OUAKNIN, *C'est pour cela qu'on aime les libellules*, ja citat, 103.

Endemés, aquesta *antropologia qüestionant* conté un potent símbol bíblic: el manà (*Èxode*, 16:31-35). El manà és l'aliment que Jahvè envia al poble d'Israel per a resistir la travessia del desert. Durant 40 anys fou l'únic nutrient a ingerir. Tanmateix, no podem oblidar allò que representa. El manà simbolitza la interrogació. Una confluència que mai pot caure en desús. Avisats per Ouaknin: «*La manne est littéralement la question, le questionnement : " Qu'est-ce ? ". Le " refus de la manne " peut donc se traduire par un refus du questionnement : la faute, c'est ce refus*». ³³

Realment, la falta davant del manà és buidar la seva fortitud interrogativa. Una evidència que ocorre quan els comandats per Moisès es queixen de la rutina de la menja. En aquest punt, la falta és haver esgotat el qüestionament. Una mancança que mina –greument– la nostra humanitat. De fet, el manà més que calmar la gana, l'anima. Una afecció que subratlla la necessitat d'escapolir-se d'allò repetitiu i circular. ³⁴

Tot plegat, l'*humà-qüestió* és algú que perturba la tranquil·litat de la vida. A gratcient, un insatisfet (*in/satis/factum*): mai prou madur per a renunciar a la designificació. Una aventura que pressuposa ometre l'aquietud i abastar la inquietud. Preguntar, veritablement, és trencar amb la planúria del mateix. Rompre l'ús determinat del discurs: «*La question est le moment fondamental de la désignification ; on pourrait dire que la question posée " en vérité ", c'est-à-dire dans la vérité de l'ouverture, du dénouement, implique une amémorisation désignifiante*». ³⁵

33 M.-A. OUKNIN, *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*, ja citat, 215.

34 L'ànim del manà es concreta amb l'actitud qüestionadora de la mainada. Sens dubte, els menuts tenen un sentit profund de la filosofia: s'erigeixen com a autèntics portaveus de la pregunta. I és que no hem de desdenyar la conjunció entre filosofar i interrogar. Suscitat per Jaspers: «Filosofia vol dir fer camí. Les seves preguntes són més essencials que les seves respostes, i cada resposta es converteix en una nova pregunta» (K. JASPERS, *Introducció a la filosofia. Dotze conferències radiofòniques*, Barcelona, Edicions 62, 1993, 58). No obstant això, Levinas en denuncia la seva perversió: «La philosophie occidentale est une philosophie de la réponse – c'est la réponse qui compte ; c'est le résultat, comme dit Hegel» (E. LEVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, ja citat, 136).

35 M.-A. OUKNIN, *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*, ja citat, 211.

O bé: «Chaque homme doit essayer de faire émerger ce qu'il y a d'unique en lui, ce en quoi il est le possesseur d'une question, la sienne, qui fait de lui un " qu'est-ce que c'est ? " bien particulier, différencié». ³⁶

Així les coses, aquesta antropologia –adherida a l'interrogant– posa al descobert la nostra constitució. De temps reculats, com sabem, l'humà va menjar els fruits llaminers de l'Arbre del Coneixement (*Gènesi*, 3). Una realitat que, malgrat la prohibició divina, ens ha dotat d'una coneixença que pregunta i se sap pregunta. La desobediència, és obvi, va suposar l'expulsió definitiva de l'Edèn. Un càstig que, a perpetuïtat, ens ha obligat a exiliar-nos del nostre bressol; i, en compensació, servir-nos d'un coneixement accionat per qui neix pregunta. Sense paradís, no hi ha plenitud; i sense plenitud, no hi ha virginitat. Heus aquí com arrenca l'*homo quaerens*.

Un disseny que assumeix que el significat de la vida, si aquesta és prou temptadora, rau en un nomadisme d'empelt qüestionant. En el fons, llegir, no passa de ser una projecció d'aquest qüestionament vital. No endebades, la lectura amara plena conformitat amb l'essència *humana*. Una avinença que fa possible atiar la vibració antropològica.

36 M.-A. OUKNIN, *Le Livre brûlé. Philosophie du Talmud*, ja citat, 15.

5.4. El condicionant gràfic: *être-pour-la-lettre*

Els humans vivim ancorats en les *imatges*. D'ordinari, les nostres identifications s'agombolen al voltant de la figuració. Per remot que sigui el grup humà (pretèrit o contemporani), allò al·lusiú sempre congrua allò humà. Aproximar-nos a aquesta concreció és admetre la humanitat des d'un vèrtex transanimal. Concretament, aquesta *transanimalitat* –possibilitat d'ultrapassar l'instint– recull la força de la imatge (*Bild*).³⁷ Un artefacte que ens isola del món més animal. Sense imatges, no cal dir, s'esvaeix tota versemblança d'*anthropos*.

En realitat, una imatge no és una presentació (*Vorstellung*) sinó una representació (*Darstellung*). Una manera peculiar d'expressió entre els humans. Qualsevol subjecte fa valer aquesta potencialitat. El nostre vincle amb el món no es troba en la immediatesa: un contacte directe. Al revés, totes les nostres experiències abunden en la mediació. El mediat, i no l'immediat, és el tret que modela el nostre existir. Bàsicament, les imatges cristal·litzen a dos nivells: l'ancoratge sonor i l'ancoratge visual. Ambdues fixacions indueixen a l'aparició de lletres i paraules (en ocasions, *sonores-orals* i, en d'altres, *visuals-textuals*).³⁸ Ben mirat, lletres i paraules no deixen de ser imatges que simbolitzen la pluralitat del biogràfic.

Essent així, l'escriptura –anvers de la lectura– és qui certifica aquestes *imatges visuals-textuals* que inauguren el magma de les cultures gràfiques. Advertit anteriorment, traspunta una clara fusió entre l'inici humà i les imatges lletrades (pictograma, ideograma i fonograma). Notificat per Ouaknin: «L'homme dit le monde et se dit avec des mots. Il est, selon la formule du Targoum, *rouah*

37 Jonas, pensador alemany, és qui reconeix l'humà en qualitat d'ésser *transanimal*. Segons l'autor, aquesta transanimalitat (insuficiència instintiva) ve marcada per tres característiques: l'eina (*Werkzeug*), la imatge (*Bild*) i la tomba (*Grab*). Llegiu H. JONAS, *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, Barcelona, Herder, 1998, 39-55.

38 Avui dia, les imatges visuals no només són textuals. S'hi uneixen també aquelles de traç tecnològic. Occident fa decennis que confia –a bastament– en les tecnologies (*homme écran*). Amb l'acrònim TIC (Tecnologies de la Informació i la Comunicació) s'hi difon tota la seva globalitat. Breument: el llibre ja cohabita amb tot un gavadal de ginys electrònics. Per exemple: el mateix eBook. Més extens a M. CASTELLS, *La era de la informació: economía, sociedad y cultura. La sociedad red*, Madrid, Alianza Editorial, 1997.

mellalela, souffle parlant, “ homme de paroles ”». ³⁹ Igualment, interrogats per Derrida: «Écrire, n'est-ce pas encore confondre l'ontologie et la grammaire ?». ⁴⁰

Continuant el símil, en francès, la quasi homofonia entre *être* i *lettre* convida a la suggestió. D'aquesta amistat, en surt: *être-pour-la-lettre*. Un combinat que s'allargassa i ens porta a un altre enforcall: *l'homme-au-livre*. ⁴¹ En conseqüència, al principi ja hi ha la condició gràfica de l'humà. Nogensmenys, però, aquí cal alertar d'un apèndix preposicional. Hem de separar *el* principi (*el* començament, *l'inici*) de *al* principi (*al* començament, *a l'inici*). Mentre que el primer s'afilia al buit (quelcom original i inexpressable); el segon, contràriament, s'adhereix a la paraula (quelcom situat i expressable). ⁴²

Per tant, la nostra inicial condició gràfica llisca sempre en un context temporal i històric. Precisament, per al judaisme, una vertadera salvaguarda atès que el temps desdiu la famosa prohibició a la imatgeria: «Il y a ici une réflexion sous-jacente à l'interdit de la représentation dans le judaïsme : l'image interdite est celle qui arrête le temps, où la diachronie du temps se transforme en synchronie, où le dire se transforme en dit». ⁴³

Dit això, la necessitat gràfica –fixació de l'oral en signes– respon a una crida de la memòria. Els mestres de la tradició, saben millor que ningú, el valor de recórrer a l'escripturat per a mantenir vívid allò transmès. Sense aquesta premissa, freqüentment, el verb deslletrat esdevé fonedís. ⁴⁴

39 M.-A. OUAKNIN, *Concerto pour quatre consonnes sans voyelles. Au-delà du principe d'identité*, ja citat, 29.

40 Vegeu J. DERRIDA, *L'écriture et la différence*, ja citat, 116.

41 Sense abandonar aquesta agudesia, la llengua alemanya també sucumbeix al repte: *Sein-zum-Buch*.

42 Consulteu R. PANIKKAR, *Benaurada senzillesa. El monjo com a arquetipus universal*, Barcelona, Edicions 62, 2000, 10. El judaisme, a balquena, coneix aquest discerniment. Així, la primera lletra de la *Torà* no és l'*àlef* (lletra inaugural de l'alefat: encarna *el* principi-origen), sinó la *bet* (segona lletra de l'alefat i grafia inicial del mot *Bereixit*-Gènesi: encarna *al* principi-inici). Una distinció que vol significar que cadascú, quan neix, no comença des de zero (originar), sinó que ja està inserit en una tradició (iniciar). Arran d'aquesta problemàtica, vegeu M.-A. OUAKNIN, *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*, ja citat, 80, 167 i 276-278.

43 *Ibid.*, 363 (nota 31).

44 A pesar d'això, fóra bo esmentar les objeccions platòniques arran de l'escriptura. Plató, qui va

Baal Xem Tov (c.1698-1760²), fundador modern del hassidisme, divulga també aquesta annexió a les lletres. En ple segle XVIII, el seu llegat no descarta l'episodi de l'arca: «Jahvè diu a Noè: “Entra a l'arca amb tota la teva família; veig que ets just enmig d'aquesta generació”» (*Gènesi*, 7:1). D'aquesta faisó, l'insigne místic troba que l'arca (*teva*) pot dilatar en un significat molt més afí: mot.⁴⁵ Aleshores, el retoc pren nova volada: «Entra al *mot* amb tota la teva família». Un oferiment que pretén recordar l'aliança de la humanitat amb la lletra.

El *Zóhar*, membre il·lustre d'aquest misticisme, arbora d'altres connexions. Ara el reclam se centra en el *llibre* i la *boca*. Un travat d'identica puntuació: 85.⁴⁶ El llibre (*sepher*), prova diàfana del nostre grafisme, s'assimila a una boca (*pe*) quan aquesta opera com a espai de paraula. Ras i curt: si la boca parla, el llibre creix. Un entarimat que converteix el llibre en etern prefaci. La paraula ha de poder immiscir-se en el silenci del lapse per tal d'engrandir el volum del llibre. Defensat per Ouaknin: «Chaque parole est un pas de plus pour atteindre les profondeurs du silence. Les mots ne sont pas là pour déchirer le silence mais pour l'accentuer».⁴⁷

Escriure és una forma de dialogar amb un mateix i amb els altres. Un conreu que elimina qualsevol intent d'assaig definitiu. Altrament dit: la redacció empena una constant que ens aparta periòdicament de l'unívoc. A parer d'Ouaknin: «Écrire n'est pas la redite d'un ensemble de thèses définitives que nous aurions en notre possession, mais le souci de trouver et de formuler ce qu'on ne sait pas ou ce qu'on sait mal».⁴⁸

viure en la cruïlla de l'oralitat, honora i es decanta pel coneixement oral en detriment d'allò escrit: el *mite de Theuth*. PLATÓ, *Fedre*, text i traducció de Manuel Balasch i Recort, Barcelona, Editorial Alpha, 1988, 274b-275e. Segles més tard, i en època llatina, aquests recels al voltant de l'escriptura continuaven. Prou conegut és l'aforisme que ho il·lustra: *verba volant, scripta manent*. Aquí, però, cal avisar d'un doble sentit: per als romans, significava una lloança a la paraula oral, la qual volava més alt que no pas la paraula escrita; en canvi, per a nosaltres, si no hi ha la constància del paper, entenem que «les paraules se les emporta el vent».

45 M.-A. OUAKNIN, *Concerto pour quatre consonnes sans voyelles. Au-delà du principe d'identité*, ja citat, 63-65.

46 M.-A. OUAKNIN, *Le Livre brûlé. Philosophie du Talmud*, ja citat, 241-242.

47 M.-A. OUAKNIN, *Concerto pour quatre consonnes sans voyelles. Au-delà du principe d'identité*, ja citat, 23.

48 M.-A. OUAKNIN, *C'est pour cela qu'on aime les libellules*, ja citat, 16.

Alhora, l'escriptura provoca poder-nos entendre des de la nostra alteritat: jo mateix com a altre. Una avinentesa que implica sortir d'un mateix i percebre les nostres altres disponibilitats. Ricoeur acaba d'afinar tota aquesta propensió: «Se comprendre, c'est se comprendre devant le texte et recevoir de lui les conditions d'un soi autre que le moi qui vient à la lecture».⁴⁹

49 Vegeu P. RICOEUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, ja citat, 31.

5.5. El condicionant lector: cremar sense consumir-se

Aquesta capçalera redunda en la tradició del foc. Una herència invocada i transferida en el text prototestamentari: «L'àngel de Jahvè se li aparegué en una flama de foc enmig de la bardissa. Va mirar, i la bardissa cremava sense consumir-se» (*Èxode*, 3:2).⁵⁰ Justament, és el rabí Nahman de Brastlav (c.1772-1810[?]) qui, a final del segle XVIII, revitalitza tot aquest memorial a l'entorn de la lectura. En aquest sentit, el *Llibre cremat* ve a ser una al·legoria del succés lector.⁵¹ Llegir reproduceix aquest foc que crema sense consumir la completesa del text. Un cremar que respira –tothora– la infinitud de la interpretació.

En hebreu, foc (*ech*) comprèn les lletres *àlef* i *xin*: primera i penúltima de l'alefat. Una qüestió gens banal ja que abusar comporta la ruïna de la totalitat. En vista d'això, el foc indica que la lectura mai pot sotmetre's a un recorregut amb final de trajecte (*àlef-tav*). Des d'aquest vessant, cremar és suprimir l'hermetisme del concloent i desvetllar el brançal exegetíc.⁵² Reprès per Ouaknin:

Le « feu » est ce qui introduit dans un rapport caressant au « presque objet ». Il reste toujours « un-je-ne-sais-quoi », un « presque-rien », comme dirait V. Jankélévitch, qui est ouverture de l'infini. Le feu, comme rapport au monde, comme impossible rapport au monde, crée un espace à l'intérieur duquel le temps est possible comme déroulement vers l'à-venir ouvert à l'avenir du temps.⁵³

50 El primer mot del *Bereixit* ja remet a una anàlisi sobre el foc. Un cop dividit el seu perfil, obtenim un doble resultat: *berit* (primerament) i *ech* (foc). Vet aquí: tota primeria arrenca amb el foc en tant que lectura. Llegiu M.-A. OUAKNIN, *Le Livre brûlé. Philosophie du Talmud*, ja citat, 405-406.

51 Rabí Nahman de Brastlav, però, sol·licita una crema literal de tota la seva obra. Tanmateix, el seu prec només desemboca en una sola combustió: el *Llibre cremat* (1808). Un llibre excepcional que existeix –des de la seva inexistència– per a recrear una metàfora lectora arran del foc. Davant d'això, convé evocar la similitud del mestre hassídic amb Kafka. Ambdós moren joves d'una tuberculosi i, a més, reclamen a les seves amistats (rabí Nathan de Nemirov i Max Brod) anihilar tot allò que havien escrit. Per fortuna, els seus clams foren desobeïts i, avui, tothom, pot assaborir la qualitat de les seves pàgines. Més ampliat a M.-A. OUAKNIN, *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*, ja citat, 339-340.

52 *Ibid.*, 49.

53 M.-A. OUAKNIN, *Le Livre brûlé. Philosophie du Talmud*, ja citat, 406.

Efectivament, llegir és obrir el temps a una interrelació entre el *foc negre* (allò dit) i el *foc blanc* (allò no dit). Una trobada que propicia activar el factor matricial dels mots. A saber: aquí les flames no volen exterminar el seu aliment sinó conservar-lo per tal de crear *foc nou*. De fet, únicament els *textos ardents* són capaços d'enriquir-se a mans d'un dir novel·lós. Una assumpció que pertany al dir mentre desdiu allò dit.

Per tot això, el *llibre cremat* oficia tribut al subjecte a través de la *paraula parlant*.⁵⁴ Una gramàtica de caire enciclopèdic que simultanieja totes i cadascuna de les accepcions. Aquesta paraula –amant de l'espaiament pel seu immens parlar– fa esclatar les lletres en mil bocins. Així doncs, llegir és una crescuda infinita on cada lletra és més que una lletra.⁵⁵ Per aquest motiu, la seva volumetria pot estendre's exponencialment: lletra-mot, mot-frase, frase-paràgraf, paràgraf-pàgina, pàgina-capítol, capítol-llibre, llibre-biblioteca, biblioteca-món, món-univers... Levinas ho escurça en clau aforística: «Volume du livre en guise d'espace vital !».⁵⁶

Aquesta amplitud gràfica intensifica una paraula que no s'ajusta a la consuetud. La seva cinètica impedeix tota paràlisi. L'immutable no té cap mena de cabuda dins aquesta dilatació. A favor seu, el foc de la lectura excedeix qualsevol cenyiment. Ouaknin també retrata aquest trànsit: «Ses lettres dansaient. Elles sortaient et entraient. Chaque lettre était une flamme. Le livre était un feu».⁵⁷

Aprofitant la paràbola, cada lletra és una flama que treballa a tall d'esborrador. Ara bé, un esborrall ben paradoxal: cada elisió prové de la fecunditat d'introduir nous afegits i complements. Tal com s'esbrossa: «Lire, c'est entendre les résonances, les assonances et les silences».⁵⁸

54 Aquí usem el contrast entre *paraula parlant* i *paraula parlada*. Sobre aquesta dialèctica, consulteu M. MERLEAU-PONTY, *La phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945, 226-229.

55 Puntuat pel nostre rabí: «Chaque lettre est un monde, chaque mot, un univers» (M.-A. OUKNIN, *Le Livre brûlé. Philosophie du Talmud*, ja citat, 259).

56 E. LEVINAS, *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, ja citat, 159.

57 M.-A. OUKNIN, *C'est pour cela qu'on aime les libellules*, ja citat, 44.

58 *Ibid.*, 167.

Així descrit, el *llibre cremat* no s'afilera al costat de la destrucció sinó a mercè de la creació.⁵⁹ Una afinitat que constata que la lectura més que analitzar-se pel seu contingut, cal aproximar-s'hi des de la seva excedència. O sigui, transportats per la perícia del creixement. Una estirada que denota que tot llibre està foguejat per un *temps discontinu*, novador, del llibre a venir. En un to distint: «Les lettres s'enlacent. S'enlacent et s'embrassent. S'embrassent et s'unissent».⁶⁰

Inesquívablement, el nervi medul·lar del judaisme ve regit per la interpretació. Un agulló ja vertebrat en la *Torà*: «I afegí: “Jo sóc el Déu del teu pare, el Déu d'Abraham, el Déu d'Isaac i el Déu de Jacob”» (*Èxode*, 3:6). Afirmació capital puix que anuncia que Jahvè no s'ha de concebre igual per a tothom, sinó referenciat a mida de cadascú.⁶¹ Excel·lit per Ouaknin:

Pourquoi ne pas dire : Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, au lieu de répéter trois fois Dieu ? En fin de compte, c'est le même Dieu ! Eh bien non ! La perception qu' Abraham a de Dieu n'est pas celle d'Isaac ou de Jacob. [...] Ce n'est pas un Dieu unique, mais un Dieu Un, dont la vocation est d'inciter chacun à faire ce qui lui semble juste.⁶²

En rigor, doncs, Jahvè és el veraç banderer d'aquest atreviment exhibit en l'exegesi. El judaisme, realment, viu sobretot d'aquest «conflicte de les interpretacions».⁶³

59 Puntuat, de nou, pel rabí: «Le “ Livre Brûlé ” est le “ livre sauvé ”» (M.-A. OUAKNIN, *Le Livre brûlé. Philosophie du Talmud*, ja citat, 238).

60 M.-A. OUAKNIN, *C'est pour cela qu'on aime les libellules*, ja citat, 52.

61 A saber: «“ Connais toi toi-même ” ne signifie pas découvre ton essence, mais “ connais par toi-même ”» (M.-A. OUAKNIN, *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*, ja citat, 136). Certament, la màxima dèlfica que lidera el saber filosòfic grec clama també a la llibertat exegetica. Endemés, cal recordar que aquest axioma fou cèlebre entre els egipcis i, per tant, traspasat ben d'hora al poble jueu. Per a més informació, G. REALE i D. ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico. Antigüedad y Edad Media*, Barcelona, Herder, 2004, 25.

62 J. BOTTÉRO, M.-A. OUAKNIN i J. MOINGT, *La plus belle histoire de Dieu. Qui est le Dieu de la Bible ?*, ja citat, 82 i 83.

63 Ricoeur és qui encunya aquest terme just després del *Maig francès* (1968). Referent al lligam entre hermenèutica i religió, vegeu P. RICOEUR, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, París, Seuil, 1969, 501-650.

Ben indicat: «Selon une formule d'un grand penseur juif contemporain, Armand Abécassis, le peuple juif n'est pas le " peuple du Livre ", mais le " peuple de l'interprétation du Livre "». ⁶⁴

Una situació que Gadamer també apercep quan defineix la comprensió (interpretar) sota el cuny d'una «fusió d'horitzons». Tal com diu: «*Comprendre es siempre el proceso de fusión de estos presuntos "horizontes para sí mismos"*». ⁶⁵ Consegüentment, aquesta fusió –tothora conflictiva, mai resolta del tot– posa a treballar l'horitzó lector amb l'horitzó textual. Estimat per Ricoeur: «Mais la lecture pose à nouveau le problème de la fusion de deux horizons, celui du texte et celui du lecteur, et donc l'intersection du monde du texte avec le monde du lecteur». ⁶⁶

Comptat i debatut, la lectura és aquest moviment incansable entre significar i designificar. Un *ball de lletres* que insisteix en el sobrepuig de l'exegesi: la *transcendència*. ⁶⁷ Fins i tot, Ouaknin usa la metàfora del vol per a referir-se al massiu lector. Llegir consigna l'aleteig d'un ocell d'allò que –prèviament– s'ha escrit amb la seva ploma. *C'est pour cela qu'on aime les anges*: «Chaque ange possédait six ailes. Deux recouvraient les pieds. Deux recouvraient le visage. Deux leur permettaient de voler». ⁶⁸

Nogensmenys, però, tota aquesta pràctica exegètica no s'ha de confondre amb un joc trivial i vulgar. Ans al contrari, engrossir la lectura a través de la interpretació avé un procediment reconegut en la conflictivitat pròpia dels textos. Ouaknin alerta del tema: «Le " qu'est-ce ? " n'est pas un jeu ; ce n'est pas non plus une vaine spéculation prétentieuse et vide sur des significations verbales sans contenu». ⁶⁹

64 J. BOTTÉRO, M.-A. OUAKNIN i J. MOINGT, *La plus belle histoire de Dieu. Qui est le Dieu de la Bible ?*, ja citat, 67.

65 Vegeu H.-G. GADAMER, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, ja citat, 376 i 377.

66 P. RICOEUR, *Temps et récit. L'intrigue et le récit historique*, ja citat, 149.

67 La fonètica francesa torna a ajudar-nos quan relaciona *ball* i *transcendència*. Una mixtura que espera el següent gir: *transcendan(s)e*. Desgraneu M.-A. OUAKNIN, *C'est pour cela qu'on aime les libellules*, ja citat, 157.

68 *Ibid.*, 23.

69 M.-A. OUAKNIN, *Le Livre brûlé. Philosophie du Talmud*, ja citat, 254.

Encara més: gràcies a la tenacitat de la metàfrasi s'assoleix desactivar la *ceguera idolàtrica*. Mesura que ens allunya –sortosament– de la lluentor del *sentit únic*. Una falsa il·lusió monolítica inscrita ja en el passatge insurrecte del vedell d'or: «L'endemà Moisès digué al poble: “Heu comès un gran pecat. Ara, doncs, pujaré a trobar Jahvè, i potser obtindré el perdó del vostre pecat”. Moisès se'n tornà a trobar Jahvè i va dir: “Ah, aquest poble ha comès un gran pecat, s'ha fet un déu d'or”» (*Èxode*, 32:30-31).

Enfront de la falta, treu cap un ensenyament rotund: prohibit sucumbir a l'ídol. Refusar la idolatria connota no clausurar la diversitat de la paraula. L'ídol, com sabem, anul·la qualsevol distància amb la realitat. Es tracta, doncs, d'un miratge perillós car no disposa d'un aparell crític que provoqui arraconar la intransigència. Ben puntejat:

Un signe devient idole lorsqu'on prétend lui faire dévoiler la totalité de ses sens. L'homme est idolâtre lorsqu'il pense son rapport au monde comme rapport au sens déjà totalement dévoilé, non problématique, non historique : lorsque, une fois pensé, le monde est sensé une fois pour toutes.⁷⁰

Fruit d'això, el paper de la lectura és desmantellar tota aquesta temeritat a través de l'anarquia. Un *modus faciendi* que es caracteritza per no perforar l'interior, sinó espletar vers l'exterior. Aquí domina l'exogàmia en detriment de l'endogàmia. Sens dubte, la lectura és un niu d'heretgies en benefici de l'equívoc. Tot plegat, inferit per Ouaknin:

La différence entre l'idole et Dieu, c'est tout le judaïsme talmudique, qui préfère le conflit des interprétations à la pensée unique. D'où la question : est-ce que les juifs croient en un Dieu unique ? Et la réponse, qui peut paraître incroyable et qu'il faut, bien sûr, interpréter :

70 M.-A. OUKNIN, *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*, ja citat, 179.

en un certain sens, non !⁷¹

Vist així, la capacitat lectora segueix fidel a la llibertat humana d'inventar: «Seule l'interprétation, m'offrant la liberté d'inventer, me permet d'inventer ma liberté !».⁷²

71 J. BOTTÉRO, M.-A. OUAKNIN i J. MOINGT, *La plus belle histoire de Dieu. Qui est le Dieu de la Bible ?*, ja citat, 81.

72 M.-A. OUAKNIN, *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*, ja citat, 77.

5.6. Lectura i sentits humans

Tostemps, el cos humà s'abilla d'una sèrie de sentits. Demòcrit, pare de l'atomisme (segle V aC), verbalitza i assenta el llistat: *vista*, *oïda*, *tacte*, *gust* i *olor*.⁷³ Quant a la lectura, bàsicament, la seva operativitat redueix aquest encàrrec als tres primers focus. En l'anàlisi, volem recordar que cada factor és tractat aïlladament malgrat saber que s'actua orquestradament.

Resseguint la tirallonga, la *vista* correspon al sentit de la simultaneïtat.⁷⁴ Una concreció que capta la trama des de la immediatesa. El visual és aquell corpori que s'ocupa d'enaltir l'espai. Una dada que accentua un nexa emès per nosaltres mateixos: de dins cap a enfora. La visió, ja d'antic, sempre ha manifestat un estatus prominent. A més, el seu ferm privilegi al sensible (ciència) encara li ha donat més renom. No en va, els sabers científics no s'entendrien sense l'aportació de la vidència.

Com s'ha dit, la vista va de bracet amb la instantaneïtat. Aquesta mirada, tanmateix, no es dedica exclusivament a la planta superficial. A favor seu, la simbolització humana obliga a combinar les dimensions externa (*revelata*) i interna (*abscondita*). Així, al costat d'allò que veiem s'hi dóna també un judici més profund. Es tracta, en definitiva, «d'anar, *visualment*, del “problema” del món (i de l'home) al *misteri* del món (i de l'home)».⁷⁵

Tot plegat, remarcar que la visió esdevé profitosa per al fenomen lector. Els ulls, en el supòsit dels vidents, orienten l'amplitud del procés. Una visualitat focalitzada sobretot en l'atractiu de les imatges. Tocant la *lectio*, aquesta imatgeria s'encarna

73 Consulteu L. DUCH, *Escenaris de la corporeïtat. Antropologia de la vida quotidiana* (amb Joan-Carles Mèlich), volum 2.1, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2003, 196 (nota 49).

74 Aquí, cal ressaltar que la vista és el sentit corporal per excel·lència del pensament grec. Sobre aquesta elecció, *ibid.*, 198 (nota 55).

75 *Ibid.*, 200. En aquesta mateixa línia, vegeu J. M. ESQUIROL, *El respeto o la mirada atenta. Una ética para la era de la ciencia y la tecnología*, Barcelona, Gedisa, 2006, 57-97.

gràficament per tal d'afavorir el seu interminable potencial. Ouaknin, en parla, evocant la *revelació textual* de Jahvè:

Le récit ici est d'ailleurs étonnant, car il parle d'une « vision des voix » : « Et tout le peuple vit les voix ». Pour les commentateurs, il s'agit de la vision du texte gravé sur les Tables et révélé au mont Sinaï. Dieu lui-même reste en retrait, invisible. Il prend figure et même Il s'incarne, Il prend corps dans une voix, dans sa parole qui se grave ensuite visiblement sur des tables de pierre, les Tables de la Loi. Ainsi donc, la révélation du Sinaï est révélation d'un *texte*. Voilà pour nous la révolution apportée par la Bible.⁷⁶

Llegir, inexcusablement, insta a *tenir ull*. Cap experiència formativa pot evadir l'oportunitat d'ensenyar a mirar.⁷⁷ Puixança que radica en incloure l'*infinit* (misteri textual) dins el *finit* (enunciat textual). En el fons, una «mirada atenta» que, sense aturador, trapelleja entre línies.⁷⁸

La segona corporeïtat és l'*oïda*.⁷⁹ Un sentit que ens transporta a la substitució. Oir vincula una aparició acústica amb una aparició física. En conseqüència, hom pot imaginar el físic només des del rastre acústic. A tall d'exemple, sentir una veu coneguda fa pensar –imminentment– en la persona interessada. És a dir, passem de l'esdevenir a l'existir.⁸⁰

76 J. BOTTÉRO, M.-A. OUKNIN i J. MOINGT, *La plus belle histoire de Dieu. Qui est le Dieu de la Bible ?*, ja citat, 64.

77 Al detall, veure i mirar són dos infinitius distints. Veure (*videre*) s'adreça a l'arbitrari i repunta passivitat. Oposadament, mirar (*mirare*) és selectiu i fa acompanyar-se de la voluntat. De fet, veure-hi mai garanteix saber mirar.

78 J. M. ESQUIROL, *El respeto o la mirada atenta. Una ética para la era de la ciencia y la tecnología*, ja citat, 64-73.

79 En aquest cas, subratllar que l'*oïda* ostenta la primacia dels sentits corporals en la tradició hebrea. Un predomini, gens estrany, atès que l'audible és el gran pilar de l'alteritat. Sens dubte, el primer contacte amb l'altre sempre arriba quan l'escoltem. Sobre aquesta dominança, examineu L. DUCH, *Escenaris de la corporeïtat. Antropologia de la vida quotidiana* (amb Joan-Carles Mèlich), volum 2.1, ja citat, 198 (nota 55). Endemés, fixar-xe que el contorn d'una orel·la –òrgan que acull l'equilibri– s'assembla prou bé a un interrogant. Per tant, escoltar a l'altre significa també qüestionar-nos.

80 Vegeu H. JONAS, *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, Madrid, Trotta, 2000, 191-216.

L'audible, per definició, és aquell distintiu que prestigia el temps. Un afer que comença lluny del nostre ésser: de fora cap a endins. Certament, l'oïda no parteix de l'interior sinó que arriba d'una exterioritat independent a nosaltres. Contraposat al sentit visual:

En relació amb la vista sóc un subjecte *actiu*, amb un cert grau d'autonomia, mentre que en l'audició, forçosament, m'haig de mantenir en una obligada *passivitat*, sóc determinat pels sons que provenen d'una deu exterior i aliena a la meua voluntat. El subjecte que escolta es troba en mans del seu entorn sonor. Per contra, en el fet de fixar la vista en aquest o en aquell objecte, la iniciativa correspon al subjecte humà; en el fet d'escoltar, per contra, s'exigeix la constant predisposició i atenció d'un subjecte que vol fer-se càrrec d'un missatge per a assentir-hi, rebatre'l, agrair-lo, odiar-lo, passar-hi indiferent.⁸¹

Dit això, constatar que l'audició avé una facultat primordial en la lectura. En aquest terreny, de fet, presenta una autèntica hegemonia si ho comparem amb la resta de sentits. Actua com a veritable punta de llança. Al cap i a la fi, llegir no és res més que escoltar-nos gràcies a la veu de l'altre: *Shéma, Israel (Deuteronomi, 6:4)*. Ouaknin, en els següents mots, penetra en la composició auditiva de la *lectio*: «D'immenses oreilles, faites pour l'écoute généreuse de la parole du passant et du visiteur, vigilance particulièrement aiguë pour le langage de la nature et pour les mots en général».⁸²

Així doncs, la lectura sol·licita i reclama *parar orella*. Novament, l'educació ha de poder transmetre tot aquest bagatge. Per aquest motiu, no és irrisori insistir en la rellevància incontestable d'aprendre a escoltar.⁸³

81 L. DUCH, *Escenaris de la corporeïtat. Antropologia de la vida quotidiana* (amb Joan-Carles Mèlich), volum 2.1, ja citat, 202.

82 M.-A. OUKNIN, *C'est pour cela qu'on aime les libellules*, ja citat, 17.

83 L'auditiu, com sabem, també atresora duplicitat lèxica: sentir i escoltar. Sentir (*audire*) és la percepció d'un so sense la nostra proclivitat. A l'extrem, escoltar (*auscultare*) és un acte deliberat que anhela atansar-se a l'altre. Més informació a F. TORRALBA, *L'art de saber*

I per últim, volem emparaular al voltant del *tacte*.⁸⁴ Una exploració que té com a característica la proximitat. Al contrari de la vista, el tàctil no s'incorpora a l'ímpetu de la immediatesa sinó que esperona una marxa sensitiva. Desplaçament, ben necessari, a fi de poder percebre allò desitjat. Això significa que, en l'exercici del tacte, «es dóna un moviment, una mena d'avançar i de recórrer un espai, la qual cosa equival a dir que les qualitats tàctils percebudes posseeixen un indubtable caràcter processual».⁸⁵

La tactilitat, volgudament, intervé també en l'actuació lectora. Llegir no ateny només a un mer contacte. La seva volumetria imposa més enllà i opta per una completa captació tàctil. Això significa considerar les múltiples propietats que s'hi desprenen, alhora que desatendre aquells elements isolats.⁸⁶

Llavors és quan el tacte ve a ser una mena de *supersentit*. La seva manca d'especialització el converteix en un ingredient versàtil. No endebades, presenta una expressivitat que li permet complementar i perllongar l'arquejat sensitiu.⁸⁷

Sabedors d'aquest dinamisme, qui avara la lectura ha de procurar *tenir mà esquerra*. Una argúcia que consisteix en adaptar-se a les exigències de cada text. Requisit fruit també d'aprenentatge. A voltes, davant una dificultat textual cal

escoltar, Barcelona, Pagès, 2006, 13-73.

84 El tacte, com la vista, reflecteix la corporeïtat masculina. Sense embuts, ambdues expressions tendeixen a la masculinitat. Posició que s'aparta de l'oïda car aquesta perfila i traspua feminitat. En aquest sentit, llegir esdevé una acció femenina quan l'alteritat (sortir d'un mateix) arriba degut a l'escolta textual. Ouaknin, respecte d'això, comenta la primera al·lusió que la *Torà* dedica a la dona (*Gènesi*, 2:18): «Le verset dit : “ Je vais lui faire une aide *contre lui* ”. [...] Que signifie cette expression énigmatique “ contre lui ” ? La femme a-t-elle pour vocation d'être “ contre ” l'homme ? [...] La femme ne surgit pas comme complément à l'homme, mais elle est prise *de* l'homme afin de le faire sortir de la totalité de son propre moi. Elle vient *kénèguedo*, comme “ opposition ” et comme “ récit ” afin d'offrir et de rendre possibles d'autres figures de soi. Ainsi peut-on dire que la femme est un “ roman ” ; elle introduit fiction et scission, elle est le récit de la brisure en l'homme» (M.-A. OUAKNIN, *Concerto pour quatre consonnes sans voyelles. Au-delà du principe d'identité*, ja citat, 255 i 256).

85 L. DUCH, *Escenaris de la corporeïtat. Antropologia de la vida quotidiana* (amb Joan-Carles Mèlich), volum 2.1, ja citat, 203.

86 H. JONAS, *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, ja citat, 197.

87 Un exponent d'aquesta polivalència tàctil vindria a ser l'escriptura inventada per Braille. Aquí, la mà, és la visió que habilita els invidents a llegir.

situar-se de tal manera que no impliqui esgotar tot el seu grossor. En síntesi: ensenyar a llegir implica aguditzar vista, oïda i tacte.

5.7. La bibliofarmacologia

L'humà és un *cos parlant*. Una vida inspirada per l'alè (*ruah*) de la paraula. Irrecusablement, el llenguatge etziba el món. Essent així, els llibres –mots àvids de lectura– guanyen un pes merescut. Concreció que intima colze a colze amb la *bibliofarmacologia*.⁸⁸ A saber: lectures en qualitat de fàrmacs. Ara bé, aquesta farmacopea pot modificar la nostra conducta per a bé (salut) i per a mal (malaltia). Una ambigüitat que funda la *biblioteràpia* (cura llibresca) i la *bibliopatologia* (descura llibresca). Ben concís: «De la parole de l'autre peuvent naître chagrin, terreur, angoisse, joie, enthousiasme».⁸⁹

Ambdues experiències són hermenèutiques temporals. Allò que ens passa ve a ser en relació amb el temps: *tal fas, tal viuràs*. En rigor, les guaricions trameten a les *cronoteràpies* (temps joiós amant de la salut) i les aficcions s'arrapen a les *cronopatologies* (temps dolorós propici a la malaltia). Realment, hi ha lectures que desprenen *mots sanadors*, i d'altres, que infligeixen *mots malaltissos*. Així doncs, obrir o tancar el *tempo* es tradueix en fortuna o infortuni per a l'exegesi. Tanmateix, el denominador comú d'aquesta *complexio* és l'accés a un temps humà mitjançant el relat. Ouaknin resumeix Ricoeur: «Le livre est un tempo-objet, un “ objet porteur de temps ”, et que la lecture interprétative est une “ petite fabrique du temps ” et d'identité narrative».⁹⁰

Llegir és aquesta experiència apercebuda com a *pathei mathos*.⁹¹ O sigui, aquell aprenentatge que commou el que som. Nogensmenys, però, aquest plexe té un doble raser. Per un cantó, *tenir una experiència*. Fermetat que connecta –*ad hoc*– possessió i repetició. Aquí, tot està programat per endavant. Res ens pot agafar

88 Respecte a la *bibliofarmacologia*, examineu J. LARROSA, *La experiencia de la lectura. Estudios sobre literatura y formación*, Barcelona, Laertes, 1998, 102-111.

89 Llegiu M.-A. OUKNIN, *Bibliothérapie. Lire, c'est guérir*, ja citat, 16.

90 *Ibid.*, 23.

91 Concernent a l'experiència, seguïu J. LARROSA, *La experiencia de la lectura. Estudios sobre literatura y formación*, ja citat, 22-30. Novament, l'alemany ens apropa a una millor reflexió. *Erfahrung* (experiència) prové de l'infinitiu *fahren* (viatjar). Per tant, la lectura –en tant que experiència– és un viatge pels mots desavinent amb l'apatia.

desprevinguts. Un semblant propi del saber científic quan capgira experiència per experiment. Larrosa adverteix el viratge:

La ciencia moderna, la que se inicia en Bacon y alcanza su formulación más elaborada en Descartes, desconfía de la experiencia. Y trata de convertirla en un elemento del *método*, es decir, del camino seguro de la ciencia. La experiencia no es ya el medio de ese saber que transforma la vida de los hombres en su singularidad, sino el método de la ciencia objetiva, de la ciencia que se da como tarea la apropiación y el dominio del mundo. Aparece así la idea de una ciencia experimental. Pero ahí la experiencia se ha convertido en experimento, es decir, en una etapa en el camino seguro y predecible que lleva a la ciencia. La experiencia ya no es lo que nos pasa y el modo como le atribuimos un sentido, sino el modo como el mundo nos vuelve su cara legible, la serie de regularidades a partir de las que podemos conocer la verdad de lo que son las cosas y dominarlas.⁹²

I per l'altre, *fer una experiència*. Una faç que deixa empremta i auxilia a escapar de la consuetud. *Stricto sensu*, la lectura segueix aquesta força desocupant. L'afectació lectora acuita a l'autodesposseïció: expatriar-se del dedins per a repatriar-se en el defora. Ara interrogats:

Pero ¿no es justamente el efecto de los libros?, ¿no es el lector obsesivo el paradigma del que vive vicariamente vidas ajenas e irreales, del que desrealiza su propia identidad, del que por definición no tiene nombre?, ¿no es la lectura un refugio narcótico en un tiempo fuera del tiempo y en una realidad fuera de la realidad, donde podemos escapar por un momento al vacío de nuestras propias vidas?⁹³

92 *Ibid.*, 24 i 25.

93 *Ibid.*, 108.

Tot plegat, Ouaknin ho condensa:

« Avoir » renvoie à la possession, au connaître, à l'installation dans la satisfaction, à la confiance que procure l'acquis. Dans l'« avoir » l'expérience est confirmée par la répétition. Mais en tant qu'expérience répétée et confirmée, elle n'est pas quelque chose qui se « fait nouveau ». Dès lors, on prévoit ce qui auparavant était inattendu. « Avoir » une expérience du texte, c'est le comprendre, s'en saisir, le posséder, parce qu'il se fait corps dans et par la répétition. [...] « Faire » une expérience, c'est s'inscrire dans l'ouverture, dans l'« ouvrir ». Ainsi l'« homme d'expérience » – dans notre contexte, l'interprète – n'est pas seulement celui qui est devenu tel grâce à des expériences acquises, mais celui qui est ouvert à des expériences.⁹⁴

Així les coses, qui *té experiències* d'allò l'legit roman subjugat a la *cronopatologia*. La lectura porta un verí que s'escampa arreu del text (dogmatisme). Per contra, el lector que *fa experiències* del lletrat deixa portar-se per la *cronoteràpia*. Temporalitat remeiera dins l'acció lectora (eclecticisme). Un revulsiu d'èctasi incerta:

A partir de aquí, está claro que la experiencia de la lectura tiene siempre una dimensión de incertidumbre que no se puede reducir. Y, además, puesto que no puede anticiparse el resultado, la experiencia de la lectura es intransitiva: no es el camino hacia un objetivo pre-visto, hacia una meta que se conoce de antemano, sino que es una apertura hacia lo desconocido, hacia lo que no es posible anticipar y pre-ver.⁹⁵

Abundant una mica més, la teràpia (*terupha*) comença a conviure amb els llibres ja en la *Torà*: «I digué: “Si escoltes bé la veu de Jahvè, el teu Déu, fas allò que els seus ulls aproven, estàs atent als seus manaments i observes tots els seus estatuts, no faré caure damunt teu cap de les malalties que he fet caure damunt

94 M.-A. OUKNIN, *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*, ja citat, VI i VII.

95 J. LARROSA, *La experiencia de la lectura. Estudios sobre literatura y formación*, ja citat, 29.

els egipcis, perquè jo, Jahvè, sóc el teu metge”» (*Èxode*, 15:26). Així és: el Déu-text es presenta a títol de guariment. Aleshores, a partir d'aquest inici, qualsevol llibre pot oferir un sentit curatiu. Visurat per Proust:

Se dan no obstante ciertos casos, ciertos casos patológicos por decirlo así, de depresión espiritual, en los que la lectura puede convertirse en una especie de disciplina terapéutica y encargarse, por medio de incitaciones reiteradas, de volver a introducir a perpetuidad a una mente perezosa en la vía del espíritu. Los libros desempeñan entonces para ésta un papel análogo al de los psicoterapeutas con ciertos neurasténicos.⁹⁶

O bé: «Toute lecture implique un phénomène d'interprétation, que l'acte d'interprétation est inhérent à la lecture et que l'interprétation est en soi une thérapie».⁹⁷

En conseqüència, la teràpia té una actitud preventiva –ahora, però, també prospectiva– la qual pren cura de l'holisme humà: s'hi beneeix idènticament cos i ànima. Ouaknin, amb astúcia, amplia l'escoli: «Ainsi, contrairement aux médecins (*iatrikè*), qui *traitent le corps et l'âme par le corps*, les thérapeutes mettent en oeuvre une *therapeia* qui *traite l'âme et le corps par l'âme*, en se servant de la parole».⁹⁸

Fins i tot, aquesta *biblioteràpia* pot comparar-se amb una catarsi (*katharsis*). Llegir purifica i purga el nostre ésser. A favor seu, el lector entra en un estat catàrtic quan retroba el plaer dels mots. Capacitat per a passar d'un estat d'ésser a un altre estat d'ésser.⁹⁹

96 Vegeu M. PROUST, *Sobre la lectura*, ja citat, 39.

97 M.-A. OUAKNIN, *Bibliothérapie. Lire, c'est guérir*, ja citat, 21.

98 *Ibid.*, 16.

99 *Ibid.*, 20.

Diametralment enllà, la *bibliopatologia* cau en malaltia (*maladie*) degut a no poder rompre el maldir (*maladire*) de la seva textualitat.¹⁰⁰ Portat a col·lació: «Il est aussi le “ mal dire ” qui, glissant vers le “ mal à dire ”, produit l'aspect pathologique d'une situation».¹⁰¹

Una maldiença causada per la totalitat d'uns mots que malviuen en un cercle asfixiant.¹⁰² El text, tancat en si mateix, s'arrauleix en no tastar mai l'alteritat interpretativa. En va, aquesta plenitud només llueix l'obstrucció del seu entotsolament.

Fruit d'això, les pàgines absents d'una paraula alliberadora nien la pesantor de qui llegeix. Assaltats pel rabí: «Mais qu'est-ce qu'une parole libre ? C'est une interprétation du monde et de soi qui échappe à toute systématisation et à toute idéologie !».¹⁰³

En suma, la lectura és aquesta vida en diàleg.¹⁰⁴ Proposició –que no imposició– al vol de les paraules. Una dansa contrària a qualsevol metzina ideològica. Dialogar requereix escoltar aquelles altres raons per venir. Màxima indigència d'una nova inventiva. Al capdavall, llegir és aquesta medicina en la qual el temps persisteix humanament.

100 A retenir: «En hébreu, la “ chute », le verbe “ tomber ” se disent par la racine *halo* (*hèt-lamed-hé*), qui signifie aussi “ être malade ”. N'utilise-t-on pas justement en français l'expression “ *tomber* malade ” ? Le nom comme *là bas* et *au-delà* par le projet, est le chemin inverse de celui de la chute» (*Ibid.*, 112).

101 M.-A. OUKNIN, *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*, ja citat, 142.

102 Sense bocinalla: «En hébreu, le mot “ maladie ” se dit *mahala*, de la racine *mahol*, “ faire une ronde », “ tracer un cercle ”. Pour sortir de la maladie, il faut sortir de l'enfermement, de l'image du cercle, briser le cercle !» (M.-A. OUKNIN, *Bibliothérapie. Lire, c'est guérir*, ja citat, 78). Endemés, fer esment que en castellà existeix el vocable *majara*: estar boig, guillat.

103 *Ibid.*, 113.

104 Per desgràcia, avui la població encara emmalalteix pel tancament de la paraula: autisme, esquizofrènia, paranoia. Inapel·lablement, reptes educatius que no podem eludir.

SISENA OBERTURA
L'experiència formadora de la lectura

Es premia malament a un mestre, si sempre es roman deixeble
Friedrich Nietzsche

6.1. L'estudiar del deixeble: *làmed*

Dins el camp pedagògic, la didàctica és aquella matèria que triangula la seva pròpia fonamentació: *deixeble*, *mestre* i *text*.¹ Un encontre també nítid en l'acció lectora. Efectivament, llegir no exclou cap d'aquests suports. De fet, en el text hi pivoten escriptor (qui redacta i vol ensenyar) i lector (qui atén i vol aprendre).

Ara introduïts, la *làmed* (dotzena lletra de l'alefat) representa l'estudi i, per veïnatge, abraça també l'estela del deixeble. Les grafies hebrees, en oposició als alfabet occidentals, no reposen en una línia inferior sinó que pengen d'una línia superior impossible de creuar. Amb tot, una excepció confirma la regla: la *làmed*.² Exactament, l'única lletra que vessa per damunt del límit. Exprimit amb bellesa pel *Talmud*: una torre que vola pels aires.³

Així doncs, el deixeble és aquell qui estudia –bo i convenient– que ha de superar la línia limítrofa de l'escriptura.⁴ Intitulat per Levinas, llegir és anar *au-delà du verset*. D'igual forma, la *Torà* assaona idèntica maduresa quan associa la primera amb l'última lletra del seu text (*bet-làmed*). Una mixtura que engresca la següent proposta: *al començament, l'estudi*. Declaració gens trivial atès que entreveu una peculiar sensibilitat a l'hora de discernir el món.⁵

Estudiar, compromís de tot deixeble, reporta a una lectura oberta a la incontinença. Aquí les restriccions brillen per la seva absència. Eixamplat per Vladimir Jankélévitch (†1903-1985):

1 AA. DD., *Diccionario de pedagogía*, volum I, Barcelona, Labor, 1970, 267 i 268.

2La lletra *làmed* deriva de l'agrupació triconsonàntica «lmd». Carcassa trilateral que escriptura també *Talmud* (l'estudi fet llibre) i *talmid* (deixeble). Per tant, diversos retrunys alliberen accepcions anàlogues: «Pour le Talmud, l'acte de résistance au “ langage des institutions ”. La lutte avec le texte rouvre les mots à leurs sens multiples. L'institution tend au langage unique, univoque, uniforme, au sens unique, qui fonde son intolérance et sa dureté envers les individus. Au contraire, en libérant les significations du texte, le sujet et sa parole accèdent à la liberté» (M.-A. OUKNIN, *Les dix Commandements*, ja citat, 84).

3 M.-A. OUKNIN, *Le Livre brûlé. Philosophie du Talmud*, ja citat, 213-216.

4 M.-A. OUKNIN, *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*, ja citat, 282-284.

5 M.-A. OUKNIN, *Concerto pour quatre consonnes sans voyelles. Au-delà du principe d'identité*, ja citat, 300.

L'*Étude* consiste à penser tout ce qui dans une question est pensable, et ceci à fond, quoi qu'il en coûte. Il s'agit de démêler l'inextricable et de ne s'arrêter qu'à partir du moment où il devient impossible d'aller au-delà ; en vue de cette recherche rigoureuse, les mots qui servent de support à la pensée doivent être employés dans toutes les positions possibles, dans les locutions les plus variées ; il faut les tourner, les retourner sous toutes leurs faces, dans l'espoir qu'une lueur en jaillira, les palper et ausculter leurs sonorités pour percevoir le secret de leur sens, les assonances et résonances des mots n'ont-elles pas une vertu inspiratrice ? Cette rigueur doit être atteinte parfois au prix d'un discours illisible : il s'en faut de peu, en effet, qu'on ne se contredise ; il suffit de continuer sur la même ligne, de glisser sur la même pente, et l'on s'éloigne de plus en plus du point de départ, et le point de départ finit par démentir le point d'arrivée.⁶

L'estudi, amb justesa, és aquest trànsit exogen que s'arrisca a crear novetat. Esprem una lectura lluny de l'origen fundacional. Res a veure amb la fenomenologia d'Edmund Husserl (1859-1938?), la qual equipara estudiar a un trajecte endogen a fi de recuperar l'essència (*Wesen*). O sigui, un camí vers l'inaugural subjugat per la qüestió en retorn (*Rückfragen*). De fet, les diverses reduccions fenomenològiques (*epokhé*) minven l'estudi a l'exclusivitat de l'*eidós*. Un aïllament clos en l'essència de les coses mateixes: *Zu den Sachen selbst!*⁷

En conseqüència, l'estudiar del deixeble (*l'àmed*) s'oposa radicalment a tota aquesta propensió a l'essencialisme. Justament, el seu recorregut és bolcar l'*arqueologia eidètica* per una *anarcologia asincrònica*. Llís i ras: saltem del tancament essencial a l'obertura existencial. Un gir copernicà no descurat de lectura:

6 Vegeu V. JANKÉLÉVITCH, *Quelque part dans l'inachevé*, París, Gallimard, 1978, 18. La cursiva és nostra i respon al reemplaçament del vocable «filosofia» per «estudi».

7 M.-A. OUKNIN, *Le Livre brûlé. Philosophie du Talmud*, ja citat, 143 i 144.

*Lire n'est pas l'agrégation du monde dans une parole mais son éclatement. La lecture à l'opposé du logos grec ne cherche pas à récolter, à mettre à l'abri et à conserver. [...] La lecture des lettres signifie l'exigence de la simultanéité du dire et du dédire qui permet au monde de ne pas être enfermé dans les conditions de son énonciation.*⁸

En vista d'això, l'estudi no té cap altra finalitat que el seu aprenentatge. Tot deixeble aprèn quan s'entesta a sortir fora de si. Una distensió que surt al pas quan llegim. Aprendre és entremetre's en els *marges* que deixen les grafies. El deixeble no és aquell qui repeteix les lectures del mestre, sinó qui persevera en trobar-ne d'altres.⁹

Saber canviar d'estadi, excedir talment fa la *làmed*, suposa avenir-se a l'*explicació*. Ouaknin ens ho comenta, tot detallant la tasca cabalista:

Après une fréquentation assidue de ces textes, on comprend que la non-analyse est un choix pédagogique fondamental. En effet, les auteurs cabalistes veulent laisser la pensée dans un état originaire, embryonnaire, qui précède tout développement, tout déploiement, toute *explication*. La pensée est littéralement *compliquée* : pliée sur elle-même, en elle-même. L'étude consiste ainsi à passer de la *complication* à l'*explication*.¹⁰

En aquest sentit, el deixeble sempre ha d'estar encarat al mestre.¹¹ Un tarannà que té la *lectio* com a vàlvula d'escapament per tal d'obrir i prolongar les pliques del magisteri (*ex/plicar*).

8 M.-A. OUAKNIN, *Tsimtsoum. Introduction à la méditation hébraïque*, ja citat, 100 i 101.

9 M.-A. OUAKNIN, *Le Livre brûlé. Philosophie du Talmud*, ja citat, 36.

10 M.-A. OUAKNIN, *Concerto pour quatre consonnes sans voyelles. Au-delà du principe d'identité*, ja citat, 18.

11 M.-A. OUAKNIN, *Le Livre brûlé. Philosophie du Talmud*, ja citat, 29.

6.2. La contracció o replegament del mestre: *tsimtsum*

Educar és la responsabilitat de qualsevol mestre. Una resposta que rau en abandonar les guies traçades (*ex/ducere*).¹² Indiscutiblement, aquell qui no persuadeix amb una *lectura transfronterera* mai pot inculcar la interrogació al seu alumnat. En aquest cas, la similitud entre educar (*exducere*) i seduir (*seducere*) són palmàries. En efecte, privats de seducció –tenir l'ordinari per habitud– implica desarmar tota educació.

Els mestres, a diferència dels professors, eduquen a través del sobrevalor que radien les seves lliçons. No es dediquen a oferir continguts merament lineals. Així, assistir a la lliçó d'un mestre (*lectio*) és escoltar el seu treball lector. Des d'aquest vessant, qualsevol lliçó invita a llegir. Una xarxa on cada nus és un *llibre* que reclama un *nou llibre*. Imantació que evoca, convoca i provoca a la crida de les lletres.

En realitat, ensenyants i aprenents tenen el verí inoculat del qüestionament. Gràcies a això, tot mestre té un costat de deixeble; a l'igual que tot deixeble té tocs de mestre. Una promptitud que no pot abolir la curiositat inferida per la interrogació.¹³ Aquesta permuta dels agents ve descrita per la narració de Moisès i Josuè (*Deuteronomi*, 3:21-29). Succintament, Moisès grava aquests versets amb *llàgrimes de tinta* quan Jahvè li nega accedir a l'altra riba del riu Jordà: la Terra Promesa.

Un imperatiu dramàtic, però cabdal, puix que conté el pas de la *transmissió* i *transgressió* de la paraula. Moisès (*mestre*) ha de donar el seu magisteri a Josuè

12 En llatí, *ducere* (guiar) se substantiva *dux-ducis* (guia, cap, líder...). Una concreció que, pervertida, escriu els episodis més funestos del segon terç del segle XX: *Führer* (nacionalsocialisme), *Duce* (feixisme) i *Caudillo* (franquisme). Tres designacions d'identica corruptela: conduir a una suposada *veritat omnipotent*. Per contra, educar desautoritza tot aquest fanatisme reunit i encadenat a les guies. L'educació, per tant, esdevé el gran antídoto enfront d'aquesta quimera. Referent a això, i sobretot a l'antisemitisme, vegeu M.-A. OUKNIN, *Concerto pour quatre consonnes sans voyelles. Au-delà du principe d'identité*, ja citat, 131-135.

13 M.-A. OUKNIN, *C'est pour cela qu'on aime les libellules*, ja citat, 110 i 111.

(*deixeble*) qui ara és el portador d'aquesta nova flama per confins ignots. Ouaknin glossa el passatge:

Josué est la figure du Disciple, et, en tant que tel, le Maître (Moïse) se devait de lui faire place, de se retirer devant lui. Le retrait de la totalité, ce sont les larmes. *Déma*, mot dont les lettres dans un ordre différent en hébreu, signifient le savoir (*Mada*). Le Maître comprend à un certain moment – même si cela lui est difficile – qu'il doit s'absenter, absence qui commence par une impossibilité d'écrire avec une encre visible. C'est le disciple qui termine le livre du Maître. Mais qui est le Maître ? Le disciple ? [...] Dieu dit à Moïse : “ la transmission a eu lieu car maintenant *tu as un Maître* ; et qui est-il ? C'est Josué ”.¹⁴

D'aquest posat, mestre i deixeble comparteixen creixement. Maduren plegats cap a misteris encara per saludar. Només així, arriba la vertadera educació: marxar del sender ja dibuixat a l'avançada.¹⁵

Isaac Lúria (c.1534-1572[?]), reconegut cabalista del segle XVI, aboca més reflexió a l'assumpte. Arran de Jahvè, afirma que el diví té llicència per a poder-se retirar (*tsimtsoum*).¹⁶ Un tret que comporta un *replegament* dirigit a hostatjar l'alteritat. A posta, Jahvè trenca la seva majoria i facilita un espai per a l'establiment de la diferència. *Contracció* que empeny al natalici a força d'un gest matricial.¹⁷ Com segueix, una deïtat femenina i maternal.

14 M.-A. OUAKNIN, *Le Livre brûlé. Philosophie du Talmud*, ja citat, 34.

15 M.-A. OUAKNIN, *C'est pour cela qu'on aime les libellules*, ja citat, 77.

16 La *Càbala* de Lúria posseeix tres etapes crucials: el *tsimtsoum*-retirada, la *xevirà*-ruptura i el *tiqun*-reparació. Per a una millor aproximació, llegiu M.-A. OUAKNIN, *Tsimtsoum. Introduction à la méditation hébraïque*, ja citat, 30-44.

17 Paradoxalment, la vitalitat del *teisme* passa per la seva contracció: allotjar la diferència. Sense encongiment (infidelitat) no hi ha apassionament (fidelitat). Atlan és del mateix parer quan defensa la lectura com un *ateisme de l'escriptura*. Una audàcia que corrobora el nexa d'ambdues postures. Respecte d'això, preneu H. ATLAN, *La Bible au présent*, París, Gallimard, 1982, 86.

En clau educativa, el mestre ressegueix el mateix retrocés. Un recolliment que fa viable la vinguda del deixeble. Educar, de cap manera, s'ha d'identificar a una transmissió total. El mestratge sempre ha de guardar algun as sota la màniga. Manera per la qual el deixeble pot aflorar. Vist així, l'impuls retràctil (*mestre*) és el garant de tota novetat (*deixeble*). Per això, el mestre mai vol ser imitat sinó que, al contrari, fomenta el gruix d'unes lectures diferents a les seves.

Al capdavant, tot *magister* ensenya a través d'una presència (atracció) que es manifesta en format d'absència (retracció). Tal com incideix Ouaknin:

La présence du Maître dans la relation au disciple est son absence. Le Maître enseigne, c'est-à-dire qu'il fait signe, il signifie par le détour du signe, sa présence est ainsi différée, et, dans ce retrait (*tsimtsoum*), le disciple peut advenir à lui-même. La cécité du Maître signifie l'effacement des visages, de la maîtrise du sens et, corollairement, épiphanie, révélation du visage d'Autrui. [...] Enseignement dans la « présence-absence », dans la « parole-silence », dans la « manifestation-retrait ».¹⁸

O bé:

La parole et l'écrit du Maître contiennent l'absence, le silence, le retrait, la possibilité tangible du commentaire. La parole ou l'écrit qui ne réaliseraient pas cette condition détruiraient le rapport d'infinité que nous avons évoqué. Mais le disciple transmet à son tour le retrait du Maître, et sa parole n'est pas un plein qui vient combler un vide réalisant le commentaire dans un de ses sens fondamentaux.¹⁹

Comptat i debatut, el mestre aprofita la seva absència (*tsimtsoum*) per a donar relleu al seu *testimoni*. Moisès, per bé que no travessa el riu Jordà, segueix viu en

18 M.-A. OUAKNIN, *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*, ja citat, 288 i 289.

19 *Ibid.*, 289.

les lectures professades per Josuè. Aquesta transmissió de la memòria, sens dubte, fonamenta un dels ensenyaments bàsics del pensament jueu.

6.3. La revelació-revolució del text: *golah*

Tot text està escrit per a ser llegit.²⁰ Aquesta premissa roman indispensable per a atiar l'escriptura. Cap autoria hauria d'oblidar el rol del lector, car del seu ressò en depèn la supervivència del text. Precisament, la lectura subratlla que els mots mai habiten en solitud. Sempre, si es vol, hi ha un superàvit de sentit: al costat d'un text hi ha altres textos. Per tant, els llibres no es defineixen pel seu *contingut* (el fons: la temàtica), sinó pel seu *continent* (la forma: l'arquitectura). Levinas ho defensa: «Structure du livre des livres en tant qu'admettant l'exégèse, ayant le privilège de contenir plus qu'il en contient».²¹

Reverdit, ara, per Ouaknin:

L'interprétation n'est rien d'autre que la création du surplus de sens qui permet l'éclatement et la transcendance. Le paradoxe est le suivant : le livre est livre lorsqu'il n'est plus livre. [...] D'autre part, nous voyons aussi d'emblée le rapport étroit qui existe entre le livre et l'interprétation, car le livre n'existe que s'il y a interprétation, c'est-à-dire débordement.²²

Per tot això, el text és una *revelació feta revolució*. Usa la revolta de la lectura per a convertir-se en text actiu. Un caràcter que marca el nucli dur del seu abillament, perquè un llibre –desproveït d'activitat– mai té cap mena de senderi. Aquesta revelació, xopa de revolució, desborda per complet l'imprès de les pàgines. Així doncs, no hi ha racó que es presti a la contenció. Ouaknin coincideix amb l'ambivalència: «Qu'est-ce que la Révélation ? C'est la possibilité d'une révolution dans le système fermé de la totalité du monde, de la raison ; rupture due à un

20 A ressenyar: «La obra escrita que habla a un futuro lector existe como tal obra porque espera o busca respuesta. Si nadie escribe por escribir, todo escrito lo es para un lector. Por consiguiente, cualquier obra reclama en su misma estructura temporal al futuro lector o al intérprete para quien, en el fondo, se escribe» (E. LLEDÓ, *El silencio de la escritura*, Madrid, Espasa Calpe, 1999, 81).

21 E. LEVINAS, *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, ja citat, 135.

22 M.-A. OUAKNIN, *Le Livre brûlé. Philosophie du Talmud*, ja citat, 226 i 228 (nota 11).

mouvement venu du dehors, mais qui n'annule pas la raison pour autant».²³

L'hebreu retorna a la mateixa agudesa. La tripleta gràfica «glh» (*golah*) remet tant a revelació com a revolució.²⁴ Una sintonia que propaga l'adveniment camaleònic del text. Manifestació canviant dins l'ordenació pròpia de l'escriptura. Per aquesta raó, el textual s'assimila a una textura on filar representa la revelació-revolució de l'ordit (verticalitat) i la trama (horitzontalitat). Millor expressat:

On peut remarquer qu'aucun mot ne souffre une lecture traditionnelle. Les mots « entiers » passent de l'horizontale à la verticale. Ceux qui restent dans la position traditionnelle se voient éclatés et dispersés. Nous sommes véritablement en face d'un «texte» qu'il faut entendre selon son étymologie : tissu, texture, construits par l'entrelacement de fils verticaux (la chaîne) et de fils horizontaux (la trame). [...] Le « Livre des Engendrements », comme archétype du « Texte », fait « éclater la surface de la langue et permet de briser la mécanique conceptuelle qui met en place une linéarité historique et nous fait entrer dans la lecture d'une histoire stratifiée à temporalité coupée, récursive, dialectique, irréductible à un sens unique, mais faite de types de pratiques signifiantes dont la série plurielle reste sans origine, ni fin ».²⁵

Altres filòsofs han il·lustrat també aquesta coexistència entre revelació i revolució. Malgrat les diferències, tothom convergeix en la tensió dels factors. Entre d'altres: Blanchot (*astre/desastre*), Levinas (*dir/desdir*), Derrida (*seminació/disseminació*).²⁶ Fet i fet, els textos només poden existir en la fructificació de l'escriptura (*revelat*) en la desescriptura (*revoltat*).²⁷

23 M.-A. OUKNIN, *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*, ja citat, 328.

24 La tradició hebrea festeja la revelació-revolució (*golah*) durant la diada de *Xavuot*. Una celebració que recorda, cada juny, el *Decàleg* revelat al Sinaí. Per a fer-ho, cadascú ha de revolucionar la *revelació toraica* a través d'aquest dia d'estudi. Més detalls a M.-A. OUKNIN, *Les symboles du judaïsme*, ja citat, 98-101.

25 M.-A. OUKNIN, *Le Livre brûlé. Philosophie du Talmud*, ja citat, 149 i 150.

26 Sobre aquesta coimplicació, reviseu M. BLANCHOT, *L'écriture du désastre*, París, Gallimard, 1980; E. LEVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, París, Kluwer Academic, 2006 i J. DERRIDA, *La dissémination*, París, Seuil, 1972.

27 M.-A. OUKNIN, *Le Livre brûlé. Philosophie du Talmud*, ja citat, 239 (nota 8).

Als antípodes, trobem els textos platònics. A parer d'Ouaknin, diàlegs orfes de la força del duet revelació-revolució. En aquest punt, l'obra de Plató certifica una *dialèctica immanent* falcada en la reminiscència i la maièutica. Els seus personatges, sempre retrets, donen respostes lacòniques que mai poden enfervorir un text desenfrenat. Ben lluny, no cal dir, s'hi emplaça la *dialèctica transcendent* on l'energia de la *golah* ofega el desistir a favor de l'existir. Apreciat pel rabí:

En ce sens la dialectique platonicienne est une « dialectique immanente ». L'interlocuteur, dans bon nombre de cas, se contente de dire : « Oui... ! », « Non... », « C'est exact... », « Je le pense aussi... », etc. C'est en fait le personnage central du dialogue qui formule les questions et les réponses. [...] Apprendre n'est pas l'acquisition d'un savoir déjà là, se trouvant de toute éternité chez l'élève ; apprendre n'est pas « réminiscence » et l'enseignement n'est pas une « maïeutique ».²⁸

Degudament, els llibres fugen d'una *immanència reaccionària* per a afrontar una *transcendència revolucionària*. Un devesall que insta a la constitució revelada i febril del llibre. Altra vegada Ouaknin:

La Révélation et le Livre sont deux termes totalement contemporains. La Révélation commence avec le Livre. Le Livre est la Révélation. Entrer dans le Livre comme on entre dans l'Histoire qui est en train de s'écrire, c'est entendre la Parole qui se révèle – ici et maintenant.²⁹

Per últim, i recordant seccions precedents, l'autoritat del mestre s'empara –tothora– en aquesta adjacència a donar-se infinitament transformat. Bona postil·la: «On considère que plus un Maître est proche de la Révélation du Sinaï, plus son autorité est grande».³⁰

²⁸ *Ibid.*, 136 i 137.

²⁹ *Ibid.*, 21.

³⁰ *Ibid.*, 84.

6.4. Modalitats lectores: lectura intencional i lectura vivencial

La funció lectora, *grosso modo*, pot classificar-se en dues tribunes: una, intencional, i l'altra, vivencial.³¹ Òbviament, ambdues modalitats són coextensives a la temptativa humana. La *lectura intencional* ateny a un gest interessat on qui llegeix pren distància sobre el text. Interès que procura assegurar allò ja sabut, tot evitant qualsevol bri de sorpresa. Es tracta, així, de reforçar una coneixença adquirida prèviament. En sentit estricte, existeix una innocuïtat dins aquesta divisió lectora. A saber: lector i text modelen una *sincronia* incapaç de superar el límit lineal. Concomitància que afigura un planer displicent a l'hora de sobresaltar allò dit.

A l'extrem, en canvi, s'abraona la *lectura vivencial*. Un gènere empès a traspassar la linealitat del text. Aquí ja no interessa limitar-se a la simple igualtat. Des d'aquesta positura, qui llegeix agafa protagonisme i s'involucra –plenament– fins quedar trastocat per la mateixa paraula. Una vivor que incorpora el *novum* i guanya en volumetria textual. Retirada l'egologia, lector i text dissenteixen en una feraç *diacronia*. Perfectament resumit:

Éclatement d'un espace littéraire. Le texte ne sera plus abordé dans sa linéarité, mais dans sa spatialité, son volume. Ou peut-être doit-on dire que l'éclatement du texte est ce qui va permettre le passage du texte-ligne au texte-volume. Tous les éléments du texte vont être sujets à cet éclatement, cette ouverture : les lettres, les mots, les phrases, les livres... Ouverture jusqu'à l'effacement des lettres, des mots, des phrases et des livres...³²

Per tot plegat, la *lectura intencional* persegueix un mer seguiment de la realitat. Una manera peculiar de desplaçar-se (pàgina amunt; pàgina avall), on l'interès

31 Incís a part, mereix el que s'ha volgut qualificar de *lectura diagonal*. Un estil lector caracteritzat per un insuls repàs visual del text. Actitud que desvaloritza l'autèntic germen de la lectura: el *temps-alteritat*.

32 M.-A. OUKNIN, *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*, ja citat, III i IV.

només s'adreça en no forçar el text. Per contra, la *lectura vivencial* anhela trobar un suplement de fantasia dins la literatura. Un viatge emocionant que trenca amb tot allò establert. Certament, uns volen escapar de la planícia; i d'altres, s'incomoden davant un desconegut que els tempta.³³

Sigui com vulgui, Abraham és qui personalitza aquest realç lector. El patriarca ve a representar l'errància. Un moviment que mai defalleix a la recerca de nous desafiaments. Aquest no parar quiet comporta habitar en un camí curull d'itineraris. Així les coses, els mots sempre estan en ruta i –de cap manera– definits amb antelació. Per això, la vivència aboca a un camí lector on l'aspiració, no es cap altra, que sortir de mare. Tal com rubrica Ouaknin:

Peut-être le chemin est-il ce qui nous fait sortir de... et non pas ce qui nous achemine. Chemin de la sortie d'Égypte, par exemple. Le chemin serait de l'ordre de la séparation : c'est d'ailleurs ce qu'il appert de la première occurrence du mot *derekh* (chemin) qui apparaît dans le livre de la *Genèse* au moment où Adam est jeté hors de Jardin.³⁴

O bé: «Rien n'est écrit du chemin. C'est nous qui le traçons et l'inventons au fur et à mesure que nous avançons».³⁵ En aquest sentit, aquests dos pilars (*intencional* i *vivencial*) guarden una estreta relació amb aquella comparativa espremuda entre *destí* i *història*. Al capdavall, i molt esquemàticament, el llenguatge humà queda reduït a una doble focalització: *logicocausal* (destí) i *cineticoexistencial* (història).³⁶

D'una banda, el *predestinat* s'enllaça amb l'*intencional* de resultes de no voler problematitzar el temps. Tot passa tal qual marca el guió. Una imposició que no accepta cap mena de revolta. Llegir els grans autors de les tragèdies gregues (sobretot, Sòfocles 496-406? aC) palesa aquesta invariabilitat del destí.

33 D'aquestes idees, i d'altres, consulteu J. FUSTER, *Diccionari per a ociosos*, Barcelona, Edicions 62, 2009, 151-157.

34 M.-A. OUAKNIN, *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*, ja citat, 120.

35 M.-A. OUAKNIN, *C'est pour cela qu'on aime les libellules*, ja citat, 46.

36 *Ibid.*, 72.

I de l'altra, l'*històric* s'agermana al *vivencial* en el moment que la innovació participa com a problemàtica temporal. Un ànim que emfasitza el complet rompiment del determinisme. Dins la lectura, aquesta abscisió es dona en un context plural on l'escolta no coincideix amb l'estricta solidesa del text.³⁷ Ouaknin, evidentment, pren cartes sobre l'assumpte: «L'Histoire est plus forte que le destin !».³⁸ Més avall, s'hi recrea a bastament:

Sors de ton destin ! Sors de ton astrologie ! Cela est commenté dans le Talmud par l'expression *En mazal léisraël*, c'est-à-dire littéralement, « il n'y a pas d'astre pour Israël ! » [...] « Il n'y a pas d'astres pour Israël » signifie que l'homme n'a pas à se soumettre au destin astrologique, au déterminisme astral ou au déterminisme tout court. La soumission à l'astre est un « désastre » selon le jeu de mots forgé par Maurice Blanchot. L'histoire du peuple en général et de l'individu en particulier réside précisément dans ce « ne pas être destiné ». L'action des hommes, leurs gestes et leurs paroles peuvent produire des ruptures, des cassures, des infléchissements possibles du cours de l'histoire. « Le destin (*mektoub*) en précède pas l'Histoire, il la suit ».³⁹

Àdhuc, Jan Patocka (c1907-1977?) s'expressa en termes similars quan segrega l'humà en *prehistòric* (acceptar el món passivament: atestació) i *històric* (interrogar el món activament: contestació).⁴⁰ Ouaknin, novament, no perd pistonada:

Mais l'attitude préhistorique n'est pas un destin définitif. À tout moment l'homme a la force de renverser la situation, l'homme problématique-historique peut entrer en scène à tout moment. Il prend alors une attitude de refus et entre dans le questionnement.⁴¹

37 M.-A. OUAKNIN, *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*, ja citat, 185.

38 M.-A. OUAKNIN, *C'est pour cela qu'on aime les libellules*, ja citat, 46.

39 *Ibid.*, 152.

40 Vegeu J. PATOCKA, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Paris, Verdier, 1981, 27.

41 M.-A. OUAKNIN, *C'est pour cela qu'on aime les libellules*, ja citat, 153. En paral·lel, llegiu també M.-A. OUAKNIN, *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*, ja citat, 176-179.

Per tot això, la inclinació jueva reclama una lectura que pugui passar de l'erm (prehistòric, intencional) al productiu (històric, vivencial).

6.5. L'autoritat i la crítica en la lectura

D'entrada, el mot *autoritat* prové d'una doble referència llatina. *Augeo* (verb) i *auctor* (substantiu) són els responsables del seu encuny. Unes categories gramaticals que condueixen a la mateixa semàntica: augmentar, créixer, regruixir... Parafrasejant a Émile Benveniste (1902-1976):

Se califica de *auctor*, en todos los dominios, a aquel que «promueve», que toma una iniciativa, que es el primero en producir alguna actividad, aquel que funda, aquel que garantiza y, finalmente, al «autor». [...] Toda palabra pronunciada con autoridad determina un cambio en el mundo, crea algo. Es *auctor* el que promueve, el que «hace existir».⁴²

Llegir, realment, si s'acara amb intel·ligència (*intus-legere*), enceta un procés d'imparable crescuda. D'aquesta manera, l'autoritat lectora facilita l'acreixement de les nostres vivències. Promoció que foragita qualsevol intent de gramàtica autoritària. Així i tot, la presència de l'*autoritarisme* manifesta l'actitud monolingua del poder (*potestas*). En efecte, una lectura potestativa acaba amb l'autoria del lector ja que no admet sobrepassar l'única interpretació validada per l'*statu quo*. Aquest escenari, per dissort, és massa habitual a Occident on *pensar* s'ha igualat a *pensar-se*. Com delata Ouaknin:

Il y a une histoire de la philosophie, mais il y a aussi une philosophie de l'histoire de la philosophie. Le résultat est connu : « Causalité, finalité, motivation, réflexe, fonction, structure ». Tous ces mots « ne sont que des noms de plume ou de guerre de la Raison nécessaire et suffisante ». La philosophie occidentale, coextensive d'une logique identitaire et en même temps consubstantielle à l'ontologie qui lui correspond, s'est imposée comme le représentant exclusif du

42 É. BENVENISTE, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas. Economía, parentesco, sociedad*, Madrid, Taurus, 1983, 327. Fins i tot, en aquesta mateixa pàgina, Benveniste afirma que l'etimologia d'autoritat té un inici religiós.

processus de penser (ou peut-être, pour être juste, faudrait-il dire « de l'arrêt du processus de penser »). La thèse centrale de cette ontologie ? L'être est être déterminé. Sa logique ? Celle de la détermination, de la catégorisation, dont les signes se réduisent souvent à ceux de l'inclusion et de l'exclusion.⁴³

Així les coses, la creixença del lector que dimana del textual (*auctoritas*) assenyala la nostra *identitat reflexiva*. Una qualitat que relliga perfectament amb la inherència crítica de l'humà. La insuficiència instintiva, suplida per la capacitat simbòlica, atorga a l'*anthropos* la viabilitat del moviment crític.

Positivament, la *crítica* és l'art de buscar nous criteris.⁴⁴ Un repeu que dóna la benvinguda a l'*animal quaerens*. A saber: la nostra aptitud per cercar (*quaerere*) i avivar la pregunta (*quaestio*). Dit així, fa evident que qui interroga és un digne cercador.

Per tot això, criticar convida a una font inesgotable d'alternatives. Un perfil que pondera i sospesa millor els actius del món. Altrament dit: el crític té per missió actualitzar el símbol a perpetuïtat. Fórmula que evita qualsevol tipus de dogmatisme.⁴⁵

Relatiu a la *lectio*, fóra bo anunciar la seva naturalesa crítica. A la menuda: una lectura sense crítica no és lectura. La crítica lectora, doncs, permet obrir unes

43 M.-A. OUAKNIN, *Concerto pour quatre consonnes sans voyelles. Au-delà du principe d'identité*, ja citat, 135.

44 A voltes, però, criticar es confon amb ser criticaire. Un perill que cal sortejar de resultes de la seva viciada definició: criticar-ho tot per sistema.

45 El dogmatisme, en el seu si, comença per un mateix. Un tret que ens duu a pensar que la vertadera crítica arrenca en l'autocrítica. Asseveració que repassa també Ouaknin quan distingeix *norma* i *dogma*. Diu així: «La loi est une " norme " et non un " dogme ". Toute l'entreprise talmudique de l'interprétation repose sur cette distinction essentielle. Ainsi, la loi comme " norme " n'est-elle pas une contrainte mais, au contraire, la possibilité même de l'ouverture. [...] En revanche, lorsque s'instaure le " dogme ", c'est-à-dire quand une interprétation, un modèle se présentent comme " contenu de connaissance définitive ", il y a constitution d'un " corpus à la fois théorique et normatif auquel tout un chacun est tenu de croire et de se soumettre au nom de la vérité » (M.-A. OUAKNIN, *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*, ja citat, 20).

ruptures que ajuden a una correcta instal·lació dins el present de cadascú. Concretament, llegir processa un acte salvífic quan opera el *continuum* de la crítica. Ser crític allibera les pàgines d'una mediocre igualtat. Un atribut al qual estem sotmesos arran del nostre balanceig incessant entre *kosmos* i *khaos*.

Ouaknin usa l'exultació per a recrear tota aquesta atmosfera. A l'igual que la crítica, exultar empenya a saltar endavant a bé d'aconseguir altres criteris. Ben arrelat: «L'étymologie de “ saut ” est *saltum* en latin ; sauter vient de *saltare*. Un saut à l'extérieur devient ainsi un *exsaltum* qui a donné en français le mot exultation». ⁴⁶

Així mateix, qui exulta la lectura genera un *plus* que fins llavors desconeixia. És obvi: la *donació posterior* supera quasi sempre la *recepció inicial*. Transmetre un text, si aquest ha passat pel sedàs de la crítica, fa que donem més d'allò que hem rebut. Vet aquí, la nostra competència en heretar una rebuda (*fixació*) i en oferir a heretar una donació (*mobilitat*). Sens dubte, de cap a cap, som éssers *hereus*.

Sempre i arreu, l'art de la crítica (*kritiké tekhné*) entusiasma una subversivitat la qual reconeix l'increment en la donació. Llegir no pot ocultar el depassament de la seva funció herètica. En rigor, quelcom imprescindible atès que vivim en la més terminant de les provisionalitats.

46 M.-A. OUAKNIN, *C'est pour cela qu'on aime les libellules*, ja citat, 157. De lectura obligada és l'apartat següent: *L'exulte, l'insulte et le résulte* (*Ibid.*, 166-169).

SETENA OBERTURA

La lectura i la traducció

Qui tradueix literalment és un mentider; qui afegeix res, un blasfem
Talmud (Meguil·là 3:41)

7.1. L'erotisme de la carícia

Acariciar demana obrir la mà i estendre els dits. Una sensibilitat que emprèn la traducció. Traduir és aquest lliscar –suaument– *per damunt* les grafies.¹ Complicitat lectora a l'aventura de noves i velles significacions. La carícia, dinàmica refinada, no pot igualar-se al concepte (*Begriff*)²: el qual té per virtut engrapar el text com una presa. Així, el fregadís mai va a la caça i captura d'allò palpat. Únicament, el tancament de la mà (figura un puny) empresona i esclafa la sinergia dels textos.

La *carícia* aterra en filosofia gràcies a la ploma de Levinas. Parlem, concretament, de *Le temps et l'autre* (1979).³ En aquest recull, publicat a instància d'un seguit de conferències, la carícia ja promou la seva *anticonceptualitat*. Embellit per Levinas:

La caresse est un mode d'être du sujet, où le sujet dans le contact d'un autre va au-delà de ce contact. Le contact en tant que sensation fait partie du monde de la lumière. Mais ce qui est caressé n'est pas touché à proprement parler. Ce n'est pas le velouté ou la tiédeur de cette main donnée dans le contact que cherche la caresse. Cette recherche de la caresse en constitue l'essence par le fait que la caresse ne sait pas ce qu'elle cherche. Ce « ne pas savoir », ce désordonné fondamental en est l'essentiel. Elle est comme un jeu avec quelque chose qui se dérobe, et un jeu absolument sans projet ni plan, non pas avec ce qui peut devenir nôtre et nous, mais avec quelque

1 Aquí, la locució «per damunt» no s'ha de capir en el sentit lleuger o superficial. Al revés, es tracta d'una picada d'ullet a la lletra *lâmed*. Signe que, com s'ha dit, simbolitza l'exegesi a l'eivar el seu corpus més enllà del permès.

2 El mot *Begriff* (concepte) té un lligam fonètic molt atractiu amb la nostra llengua. Si ens quedem només amb *griff* (sorgit del verb alemany *greifen*) resulta senzill entroncar-ho amb *garfi* (sorgit del verb català *garfir*). En ambdós casos, el significat és engrapar: atrapar amb les grapes. Aleshores, com Ouaknin, podem sostenir que la *carícia* s'oposa al *concepte*, ja que aquest obliga a la violència del garfi. Arran d'això, vegeu M.-A. OUAKNIN, *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*, ja citat, 23 (nota 7).

3 E. LEVINAS, *Le temps et l'autre*, ja citat, 77-84. No obstant això, Levinas també ha escrit altres pàgines poetitzant la voluptat de la carícia. A destacar: *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, ja citat, 286-299 i *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*, ja citat, 143-148.

chose d'autre, toujours autre, toujours inaccessible, toujours à venir. La caresse est l'attente de cet avenir pur, sans contenu. Elle est faite de cet accroissement de faim, de promesses toujours plus riches, ouvrant des perspectives nouvelles sur l'insaisissable. Elle s'alimente de faims innombrables. Cette intentionalité de la volupté, intentionalité unique de l'avenir lui-même, et non pas attente d'un fait futur, a toujours été méconnue par l'analyse philosophique.⁴

Traduire un text, veritablement, irradia aquest erotisme. Una insinuació que aplega ensems visibilitat i invisibilitat.⁵ La picardia rau en la intermitència entre ésser (acostar-se) i *no-ésser* (retirar-se). A gratcient, la traducció manté amb els textos una relació sense relació: mostrar-se i ocultar-se a l'uníson. Ouaknin, agraït, homenatja Jankélévitch: «Il y a toujours entre le texte et le traducteur une distance infinitésimale, un “ je ne sais quoi ”, un “ presque rien ” qui fonde l'impossible étroite».⁶

Com sabem, aquest *gairebé* contacte (acaronar) expulsa tota rapacitat vinculada als llibres. En vista d'això, traduir no ateny a la quadratura de la ciència (*scientia*) sinó a l'embocadura de la saviesa (*sapientia*). La tendresa, i no el poder, és la font de la seva genialitat.⁷ En d'altres paraules: traduir defuig la limpidesa de la llum a canvi d'acceptar la contaminació de l'ombra. Levinas retreu a Plató aquest enlluernament:

Relation avec l'autre qui ne sera jamais le fait de saisir une possibilité. Il faudrait la caractériser en des termes qui tranchent sur les relations qui décrivent la lumière. Je pense que la relation érotique nous en fournit le prototype. L'Eros, fort comme la mort, nous fournira la base de l'analyse de cette relation avec le mystère. A condition de l'exposer

4 E. LEVINAS, *Le temps et l'autre*, ja citat, 82 i 83.

5 Àdhuc, el vestigi talmúdic parla sense complexos de l'erotisme diví: «L'image de la transcendance serait, selon le Talmud, deux seins de femme qui apparaissent “ visibles et invisibles ” sous un voile» (M.-A. OUAKNIN, *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*, ja citat, 90).

6 *Ibid.*, 89.

7 *Ibid.*, 18.

dans des termes tout à fait différents de ceux du platonisme qui est un monde de la lumière.⁸

D'aquest caient, ara s'entén l'antipatia talmúdica vers els *manuals*. Compendis que alaben l'aprehensió dels mots a fi d'aconseguir una lluminositat sense ombres. Faltats de carícies, reclosos per una mà totalitzadora, aquests textos desafien el món mitjançant una veritat «clara i distinta». Un tarannà, propi també, d'aquelles traduccions que no saben conjuguar els distints plans: versió i original. Atenent a Ouaknin:

Ces commentaires mettent en cause un rapport au texte qui le saisit comme totalité déjà achevée, comme un objet à prendre et à assimiler, comme un manuel qui, dans son rapport à la main, annule la transcendance et l'extase du temps : enfermement dans le « maintenant ». Cette attitude est considérée par le Talmud comme une « faute » extrêmement grave, qui suggère de « lire aux éclats » comme réparation de cette attitude négative.⁹

Amb tot, l'arribada de la carícia resta quasi inaudita en la història del pensament occidental. Llevat d'algunes excepcions, Occident sempre ha reputat el camí triomfal de l'ésser. Per tant, acariciar ha estat sobrer perquè mobilitza un *antilogos*, amant de la incertitud i del relatiu, que interromp constantment qualsevol conat de monòlit lector. D'acord amb nosaltres:

La « caresse » soutient que l'unique vérité divine peut et doit se décomposer en une pluralité de vérités relatives que les hommes peuvent partager. La relativité de la « caresse » exclut la vérité totalitaire. [...] La philosophie gréco-occidentale se présente comme réalisation de l'Être, c'est-à-dire comme sa libération par la suppression de la multiplicité. La connaissance a, depuis Platon, la

8 Llegiu E. LEVINAS, *Le temps et l'autre*, ja citat, 64.

9 M.-A. OUKNIN, *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*, ja citat, 150.

forme d'une marche vers l'unité : apparition au sein d'une multiplicité d'êtres d'un système raisonnable où ces êtres ne sont que des objets prédéterminés. Pour la philosophie occidentale, la connaissance est la suppression de l'Autre par la *saisie*, la *prise*. Dans la philosophie de la caresse, la connaissance a un sens tout à fait différent. Le mouvement est alors d'une transcendance vers l'Autre, qui ne signifie pas appropriation de *ce qui est* mais son respect.¹⁰

En el judaisme, efectivament, la preponderància pel llibre fa dispensar-li un *tracte* especial, el qual –més tard– es converteix en *tacte* quan toca encarar la traducció. A parer d'Alberto Sucasas (r1958):

Según la tradición rabínica, la escena hermenéutica –relación del judío con la Escritura– posee, por sí misma, significación religiosa; no se trata únicamente de que, en la lectura del texto de la Ley, el creyente entre en relación con el vestigio escrito de la palabra divina, sino que la propia divinidad se halla presente allí donde una comunidad de lectores se consagra al estudio. [...] Se entenderá, entonces, la tendencia a ritualizar el acontecimiento textual. El trato con el Libro se convierte en liturgia, pues lo que el lector tiene entre sus manos ostenta los caracteres del objeto cultural.¹¹

En suma, doncs, la traducció galaneja d'un erotisme tothora indefinit que es debat en una activitat tan complexa, i poc reconeguda, com necessària.

10 *Ibid.*, 260 i 261.

11 Vegeu A. SUCASAS, *El rostro y el texto. La unidad de ética y hermenéutica*, Barcelona, Anthropos, 2001, 259.

7.2. Traducció i memòria

La tasca de traduir podria assimilar-se a un cordó umbilical. De fet, remet a una lectura que enllaça passat i futur des del present. Altrament: posa en relació diversos lectors (actuals i venidors) servint-se d'un text que pot ser pretèrit o bé contemporani. Aquesta realitat, barreja de cruïlles, ja ve recollida pel mateix judaisme.

En hebreu, la noció de *memòria* distingeix una doble fecunditat: *xamor* i *zakhor*. Una tensió pervinguda en la simbologia semita a través dels filacteris (*tefil·lín*). Heus aquí: dues capsetes de cuir. Una col·locada al braç esquerre; i l'altra, enmig del front. Unes cintes, també de cuir, subjecten el conjunt. Aquest gest, a excepció de sàbats i altres festivitats, és pràctica diària matinal entre els creients. Encara més: el poble jueu ho viu com una obligació, una *mitsvà* al record.¹² Seguint a Yosef Hayim Yerushalmi (†1932-2009):

Sólo en Israel, y en ninguna otra parte, se siente que la orden de recordar es un imperativo religioso para un pueblo entero. Sus reverberaciones están en todas partes, pero alcanzan un *crescendo* en la historia del Deuteronomio y en los profetas.¹³

No és estrany, doncs, que el contingut de cada caixa siguin uns pergamins al·lusius a l'Èxode (13:1-10 i 13:11-16) i al *Deuteronomi* (4:4-9 i 11:13-21). L'acció, però, va un xic més enllà.

12 En aquest apartat no escatirem entre *memòria* i *record*. Aquí, coincidim amb Metz: «Frente a ellas finalmente tienen valor secundario también otras distinciones como aquella entre “recuerdo” (*Gedächtnis*) y “memoria” (*Erinnerung*), y parece de poca ayuda el aligeramiento de la temática de la memoria mediante semejante clasificación conceptual; pues la distinción entre “recuerdo” y “memoria” no es demostrable unívoca y unitariamente ni por el uso de la palabra ni por la historia del concepto». Llegiu J. B. METZ, *Por una cultura de la memoria*, Barcelona, Anthropos, 1999, 2.

13 Y. H. YERUSHALMI, *Zajor. La historia judía y la memoria judía*, Barcelona, Anthropos, 2002, 8.

De la caixa del front, poèticament anomenada «memorial entre els teus ulls» (*zikarone beyn énekha*), l'expressió *zikarone*¹⁴ apareix en tots els textos llevat d'una vegada que és transvestida per un altre mot: *totafot*. Una paraula... africana!

Així doncs, quin nexa hi ha entre allò jueu i allò africà? Observem el binomi resultant: *zikarone-totafot*. La traducció ens porta al següent mandat: *no t'oblidis d'allò africà!* Més exactament: recorda que el passat ha d'obrir-se al futur. Allò africà (estranger, desconegut), aquesta novetat que irromp per ser altre, és qui funda la memòria. En conseqüència: el passat ha de recordar-se en el present (*zikarone*), per a després anticipar-se cap al futur (*totafot*). Rabí Nahman de Brastlav, de manera incisiva, sintetitza l'enigma: «Recorda el teu futur».¹⁵

Igualment, *xamor* i *zakhor* respiren anàloga sintonia.¹⁶ *Xamor* és la memòria d'allò *idem*. Una memòria centrada en la igualtat, en la fixació. El seu desig és la continuïtat. Així, allò estàtic és la seva forma de ser. Per contra, *zakhor* és la memòria d'allò *ipse*. Una memòria ubicada en l'alteritat, en el moviment. La seva pretensió és la discontinuïtat. Aquí, allò dinàmic és el seu tret.¹⁷

Segons la tradició mosaica, la memòria resulta de nuar ambdues situacions: *xamor-zakhor*, *zikarone-totafot*, *rememorar-anticipar*. Es tracta, veritablement, d'una *coincidentia oppositorum*. Dos contraris que concorren sota una mateixa dinàmica. A pesar d'això, la falta d'un dels seus elements convertiria la plasticitat en mortífera.

D'aquesta faisó, la traducció acciona tot aquest exercici. La seva tasca posa de relleu l'ambivalència de la memòria (*xamor-zakhor*). El passat arriba al present i

14 Palesar, simplement, que *zikarone* i *zakhor* tenen la mateixa arrel triconsonàntica: «zkr».

15 M.-A. OUKNIN, *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*, ja citat, 195.

16 Per influència hebrea, més tard, la llengua grega efectua el mateix plexe: *mneme* (memòria-*xamor*) i *anamnesis* (memòria-*zakhor*).

17 Sobre una memòria-*idem* i una memòria-*ipse*, vegeu P. RICOEUR, *Temps et récit. Le temps raconté*, ja citat, 439-448.

es reactualitza notant que l'esdeveniment torna a impregnar. Rosenzweig ho clava:

El recuerdo histórico no es ningún punto fijo en el pasado que vaya estando cada año un año más pasado, sino que es un recuerdo siempre igual de cercano, que propiamente no ha pasado, sino que es recuerdo eternamente presente. Cada uno en particular debe ver la salida de Egipto como si él mismo hubiera participado en ella.¹⁸

La traducció, en aquest sentit, possibilita enaltir uns textos dibuixant un nou embolcall. Un succés que embelleix el seu pelatge: arriben uns mots (*memòria-xamor*) i, aquests, marxen renovats (*memòria-zakhor*). És a dir, es fa quotidià allò rebut. Aquesta voluntat és ben explícita en una sinagoga:

«Sinaí» es el nombre de un acontecimiento único, como tal localizable en el espacio y datable en el tiempo. Y, sin embargo, ostenta igualmente el carácter de un paradigma o prototipo susceptible de infinitas actualizaciones. En cada lectura del texto bíblico, el judío reitera la teofanía primordial, pues la lectura de la Palabra escrita equivale a su audición original; en vez de devaluar el ejercicio de lectura como copia degradada de la teofanía primitiva, la conciencia judía le atribuye el prestigio de ésta. Ante el libro, cada lector encarna la figura mosaica. Como si el espacio textual tuviese también la estructura de un palimpsesto, pudiendo entreverse, a través de los signos escritos, la escena primitiva.¹⁹

En el fons, la traducció es belluga entre una *memòria històrica* i una *memòria existencial*. Quant a l'històric, s'intensifica només la via de la permanència (*xamor* sense *zakhor*). Consegüentment: el traductor porta el passat en el present, però, aquest passat, continua sent passat. No es rememora anticipant. Una feina,

18 Vegeu F. ROSENZWEIG, *La estrella de la redención*, Salamanca, Sígueme, 1997, 361 i 362.
19 A. SUCASAS, *El rostro y el texto. La unidad de ética y hermenéutica*, ja citat, 260.

doncs, estrictament de museïtzació. Pura arxivística. I quant a l'existencial, trobem que el present evoca el passat alhora que inclou el futur (*xamor* amb *zakhor*). La traducció, aquí, se serveix de tot l'arc temporal per a elaborar el seu missatge.²⁰

En paral·lel, els compassos de *xamor* i *zakhor* han estat exposats per altres autories i amb divisions similars: Henry Bergson (c1859-1941?: *memòria hàbit* i *memòria representativa*), Gerdien Jonker (c1948: *memòria estàtica* i *memòria dinàmica*) o bé Tzvetan Todorov (c1939: *memòria literal* i *memòria exemplar*).²¹ Per raó d'això, una traducció excel·leix quan és capaç de transmetre ambdues absències (passat i futur) en l'actualitat de cada present.

20 L'etimologia llatina de «tradició» respira idèntic tarannà: *tradere* (conservar) i *transmittere* (revolucionar).

21 Vegeu H. BERGSON, *Memoria y vida*, Madrid, Alianza Editorial, 1977, 47-87; G. JONKER, *The Topography of Remembrance. The Dead, Tradition and Collective Memory in Mesopotamia*, Nova York, E. J. Brill, 1995, 6-22 i T. TODOROV, *Los abusos de la memoria*, Barcelona, Paidós, 2000, 29-33.

7.3. La tasca del traductor

El traductor és aquell qui fa de mitjancer entre l'autor i el lector de l'obra. El seu propòsit derivatiu, transformador, ideològic, dista de l'autor, més orientat a la creació primitiva. La tasca s'assimila a l'alquímia, requereix d'un treball gairebé artesanal capaç de reconstruir els pensaments de l'obra original en el propi idioma. En efecte, les dues produccions es troben íntimament relacionades, una sorgeix de l'altra i la sobreviu, donant-li una expansió renovada per a la posteritat, com a obra referencial en altres llengües, i per a altres lectors, que faran reviure les seves paraules.

Alberto Manguel (c1948), tenaç explorador del llenguatge, afirma que «la traducción es el acto supremo de la comprensión».²² El traductor, com a lector que llegeix amb la intenció de reescriure les obres en una altra llengua, realitza diverses lectures simultànies, un procediment meticulós a la recerca del sentit, de la comprensió màxima de totes aquelles nocions que s'amaguen entre les paraules, un vaivé que acaba materialitzant-se en un nou text anèleg.

El traductor, pròpiament, acostuma a fer una lectura del *sentit literal* al *sentit literari*, apreciament la plasticitat del llenguatge, l'ordre de les paraules, les expressions. Altrament: pot llegir a través d'una *lectura volumètrica*. És a dir, provant d'intuir –dins el text– l'eco d'aquelles lectures que van formar part de la biblioteca de l'autor i que, d'alguna manera, respiren aires de família. Igualment, com qualsevol altre lector, llegeix a partir de la seva pròpia experiència. En aquest sentit, un exercici de memòria, i sovint de salut, en què va evocant la pròpia biografia, recreant –de nou– els records i intentant reformular allò viscut.

Resseguint a Manguel: «El texto que leemos adquiere la proyección de nuestra propia experiencia, la sombra, por así decirlo, de quienes somos».²³ En aquesta

22 A. MANGUEL, *Una historia de la lectura*, ja citat, 368.

23 *Ibid.*, 369.

interpretació queden lluny les inquietuds que van inspirar al propi autor, de fet, moltes vegades són desconegudes i, fins i tot, poden resultar molestes, atès que en aquest tipus de lectura el que es prioritza és el diàleg amb el text, com a reflex de la pròpia persona.

Sigui com vulgui, el traductor, a partir d'una acurada lectura, ha de saber trobar en l'obra original aquelles expressions lingüístiques que poden assimilar-se a la llengua de traducció. La seva funció, segons Walter Benjamin (1892-1940), consisteix en: «encontrar en la lengua a la que se traduce una actitud que pueda despertar en dicha lengua un eco del original».²⁴

Una cerca, doncs, que ha d'aspirar a anar més enllà de la mera reproducció, no es tracta de pretendre assolir la semblança, sinó de cercar aquella forma que permeti conservar el contingut essencial, talment com si es llegís l'original. La tasca del traductor, a saber, ha d'anar més enllà del literal, no demana una reproducció exacta del text, sinó que cal abastar el literari, comprenent la profunditat dels pensaments de l'autor per tal de poder transmetre'n el sentit sense distorsionar-lo. Ouaknin recrea tota aquesta atmosfera:

La parole ne vient rien combler. Au contraire, elle introduit le blanc, l'espace, l'intervalle, la distance. Elle est balbutiement ; telle la parole de Moïse, tel le son brisé et hésitant du *Chofar*. La parole est rire, danse et jeu. Elle ouvre la parole à elle-même ; elle s'oppose au langage préfabriqué du cliché, de la publicité, de la politique. Elle est contre le « nous-disons-tous-ensemble-la-même-chose ».²⁵

El text, altrament, ha d'adaptar-se a l'època i a la tendència del llenguatge, per tal de poder dirigir-se al públic d'una manera actualitzada. El traductor explora totes aquelles possibilitats de la llengua per tal de trobar la figuració més adient, talment com si fos un artista de les arts plàstiques. Una forma que, alhora, no pot ser

24 Llegiu W. BENJAMIN, *Angelus novus*, Barcelona, Edhasa, 1971, 136.

25 M.-A. OUAKNIN, *Ouvertures hassidiques*, París, Jacques Grancher, 1990, 110 i 111.

passiva ni estàtica, sinó que ha de ser, necessàriament, transitòria i provisional, ja que no hi ha una traducció definitiva, tot i que la voluntat sigui orientar-se vers ella. Ouaknin, altre cop:

Le fait qu'un même texte puisse offrir d'innombrables interprétations implique qu'il n'y a pas d'interprétation « juste ». Ce qui conduit en fait à sortir de la logique binaire du vrai et du faux, pour entrer dans ce que nous appellerons la « logique du sens ». [...] À cette forme de pensée correspond une parole dont la modalité maintient l'exigence dynamique. Il s'agit, à nos yeux, de la « parole questionnante », de la question.²⁶

Algunes veus apunten, nogensmenys, a la impossibilitat d'una bona traducció degut a les pròpies dissemblances entre llengües. Aquestes entenen la pluralitat lingüística com un fet tràgic. Una visió que prové d'una determinada interpretació de la narració bíblica de la Torre de Babel (*Gènesi*, 11), la qual entén la confusió com un vertader cataclisme. Són les mateixes que aspiren a la idea paradisiàca d'habitar harmònicament amb una llengua comuna (*koiné*). Així doncs, una idea que remet a la univocitat com a font d'entesa; i a la diversitat com a font de discrepàncies i estranyesa. En aquest segon cas, és clar, fóra inevitable fer-se acompanyar de la traducció.

Aquestes interpretacions, però, obvien que habitar en un paradís d'aquestes característiques, suposaria caure en la unicitat, en la pèrdua de la diversitat com a característica inherent a la naturalesa humana i, irremeiablement, en l'anul·lació de l'estat estructural de l'humà com a traductor. Duch ens ho detalla:

En efecte, la llengua original permetria als qui habiten en el paradís una presència immediata, sense interferències mediàtiques, amb una total absència d'ambigüitats, dilemes i interpretacions, sense relacio-

²⁶ *Ibid.*, 155 i 156.

nalitat simbòlica per tant, d'un amb si mateix, amb els altres, amb Déu.²⁷

Per aquest motiu, no hi ha volta enrere. L'humà resta molt lluny d'aquella fase virginal, en la qual campava la suficiència de la immediatesa. Justament, la traducció assenyala aquest abandonament. Llis i ras: els humans necessitem de les mediacions per a subsistir. En conseqüència: el traductor no fa altra cosa que ajudar-nos a instal·lar en la precarietat humana. I sap, com ningú, que es tracta d'un viatge dinàmic, curull de contínues acomodacions, a fi de realitzar-nos.

Al seu torn, la diversitat lingüística, està pregonament lligada als homes. Cada llengua té unes característiques i una riquesa particulars, una manera determinada de comprendre el món. Això, però, lluny de suposar un impediment, engrandeix les possibilitats de la traducció. Proposat per Benjamin:

Tomadas aisladamente, las lenguas son incompletas y sus significados nunca aparecen en ellas en una independencia relativa, como en las palabras aisladas o proposiciones, sino que se encuentran más bien en una continua transformación, a la espera de aflorar como la pura lengua de la armonía de todos esos modos de significar.²⁸

Una *llengua pura*, que no s'ha d'entendre pas físicament, sinó com el transcurs vers un final messiànic on la «traducció se alumbrava en la eterna supervivència de sus obras y en el infinito renacer de la lenguas».²⁹

27 L.DUCH, *La substància de l'efímer. Assaigs d'antropologia*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2002, 176. La traducció coexisteix íntimament amb la persona. Des que l'infant neix en el si d'una societat, aquest s'insereix en unes tradicions concretes, en unes «estructures d'acollida» que li permeten entrar en cultura, mitjançant transmissions que haurà d'anar traduint per tal de construir-se com a subjecte. Endemés el seu trajecte –en qualitat d'*homo viator*– esdevindrà un plexe hermenèutic en mediació amb la realitat.

28 W. BENJAMIN, *Angelus novus*, ja citat, 134.

29 *Ibid.*, 134.

Per tant, la possibilitat de traducció existeix. De fet, en la base de la varietat de formes lingüístiques, coincideixen uns *principis d'unitat* que confirmen el seu parentiu i que, al capdavall, permeten aquestes anades i tornades malgrat les distàncies que hi pugui haver entre les llengües.³⁰ George Steiner (c1929) s'hi manifesta:

The accidental, historically moulded differences between tongues are, no doubt, formidable. But underlying these there are principles of unity, of invariance, of organized form, which determine the specific genius of human speech. Amid immense diversities of exterior shape, all languages are «cut from the same pattern».³¹

Per aquesta raó, la comesa del traductor no consisteix en elaborar un text equivalent, car les llengües –entre elles– tampoc ho són. Per tant, requereix d'una indagació contínua en que se salva, es perd i, al mateix temps, es guanya. Així doncs, la finalitat rau en un apropament a l'idioma de l'autoria per a transmetre'n el sentit, sabent que, d'alguna manera, part de l'estètica comunicativa s'esgarriarà indefectiblement i, una altra part, apareixerà amb força i es complementarà. Dins aquest mateix dinamisme, el traductor s'ha de deixar embellir, a l'igual que sacsejar, per la llengua de l'autor, de manera que pugui aprofundir en els detalls més ínfims «donde la palabra, la imagen y el sonido se confunden en un sola cosa; ha de ampliar y profundizar su idioma con el extranjero».³²

En síntesi, la traducció nodreix el text d'un nou significat que demana, d'antuvi, una actitud responsable per part de qui tradueix. Una aproximació que Ouaknin disposa així:

30 Steiner anomena a aquests principis «grammatica universalis». Una idea encetada per Bacon, i aprofundida per Chomsky, on hi afirma que «without a *grammatica universalis*, there could be no hope of genuine discourse among men, nor any rational science of language» (G. STEINER, *After Babel. Aspects of language and translation*, Nova York, Oxford University Press, 1998, 98).

31 *Ibid.*, 98.

32 W. BENJAMIN, *Angelus novus*, ja citat, 141 i 142.

La responsabilité se fonde sur l'idée que chaque époque doit comprendre à sa manière le texte transmis. Le véritable sens d'un texte, tel qu'il s'adresse à l'interprète ne dépend pas de ces facteurs occasionnels que représentent l'auteur et son premier public. Du moins, ne s'y épuise-t-il pas. Ainsi peut-on énoncer que le sens d'un texte – si c'est un grand texte – dépasse son auteur non pas occasionnellement, mais toujours : c'est pourquoi la compréhension n'est pas une attitude uniquement reproductive, mais aussi, représente toujours une attitude productive. Il ne s'agit pas de mieux comprendre, mais de comprendre autrement. Dans ce cadre, la distance temporelle doit être considérée comme une possibilité positive et productive donnée à la compréhension.³³

33 M.-A. OUKNIN, *Ouvertures hassidiques*, ja citat, 116.

7.4. L'ètica com a límit interpretatiu

L'humà és un *animal hermeneuticus*. L'hermenèutica vertebrava l'articulació de la lectura. Tothom qui llegeix, volgudament o no, interpreta. Amb tot, la tradició occidental planteja dues branques desiguals: l'*hermenèutica essencial* (grega) i l'*hermenèutica existencial* (judaica).

Tocant a la primera, s'hi desplega una interpretació que ambiciona comprendre a qui escriu. La intencionalitat resulta palpable: atrapar i retenir l'ànim de l'autoria. Ouaknin hi divergeix:

La lecture ne vise pas la compréhension d'une vie étrangère s'exprimant à travers les objectivations de l'écriture. [...] Le rôle de la lecture n'est plus de comprendre l'auteur (vision romantique de l'interprétation) mais de mettre au jour le nouveau monde proposé dans le texte.³⁴

Aquest procedir encaixa –perfectament– amb la noció grega d'*aletheia*. Des d'aquest angle, interpretar s'entén a manera de descoberta. Una veritat que destapa allò que ja existia tapat. Ouaknin, no cal dir, segueix distant: «L'hermenèutique n'est pas une découverte mais une invention».³⁵

O bé: «Lire n'est pas l'agrégation du monde dans une parole, mais son éclatement. La lecture talmudique, à l'opposé du *logos* grec, ne cherche pas à récolter, à mettre à l'abri et à conserver».³⁶

Així vist, el nostre rabí ha de proposar una alternativa. En aquest segon tocant, la seva aposta s'anomena *lire aux éclats*. Una expressió que entreveu una hermenèutica impregnada d'un llegir esclatant. L'exegesi, aquí, treballa en un

34 M.-A. OUKNIN, *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*, ja citat, 56 i 57.

35 *Ibid.*, 136.

36 *Ibid.*, 151 i 152.

sobreeixement novel·los i continuat. Segons ell: «“ Lire aux éclats ” est une philosophie du dépassement et de l'ouverture, une philosophie de la Création, c'est-à-dire de l'action significative et créative de sens par excellence».³⁷

Per tant, aquest *esclat hermenèutic* nega tota lectura arrapada a conceptes i a dogmes. Motiu pel qual, el seu flux recrea constants *fissions*: «L'existence se donne là où le mot défaille, où il se brise, où il s'éclate».³⁸

No endebades, interpretar implica un *aggiornamento* de la textualitat. Els mots deixen de ser morts amb la benedicció (*benedictio*) de la contemporaneïtat. Verament, l'hermenèutica judaica s'inscriu en aquesta actualització oceànica. Tot i això, no hem de reduir aquesta tendència a un simple esbargiment. Com exclama Ouaknin: «Ainsi l'interprétation n'est-elle pas un jeu superflu, et la fureur d'interpréter est une fureur de vivre !».³⁹

Milan Kundera (†1992), en un llibre excepcional, assenyala el requisit d'alteritat que domina en la lectura. Aquest, no és cap altre que *poder-ésser-altre*: «Découvrir ce que seul un roman peut découvrir, c'est la seule raison d'être d'un roman. Le roman qui en découvre pas une portion jusqu'alors inconnue de l'existence est immoral».⁴⁰

En efecte, llegir pressuposa el pivot de l'ètica: «L'éthique est fondée sur l'herméneutique car c'est dans l'interprétation que l'homme peut trouver le chemin de cet être autrement».⁴¹

37 *Ibid.*, XIX. Israel, com sabem, multiplica el *Llibre* en llibres: «Livre unique, dans lequel s'enroule une suite prodigieuse de livres, bibliothèque non seulement universelle, mais qui tient lieu de l'univers et plus vaste, plus énigmatique que lui» (M. BLANCHOT, *L'entretien infini*, ja citat, 575).

38 M.-A. OUKNIN, *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*, ja citat, 133.

39 *Ibid.*, 12.

40 M. KUNDERA, *L'art du roman*, París, Gallimard, 1986, 18. Referent a una ètica de la lectura, vegeu M.-A. OUKNIN, *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*, ja citat, 262-265.

41 *Ibid.*, 275.

Una ètica que esdevé temps en un espai reservat a l'altre. Justament, llegir aporta aquesta alteritat a fi de renovar els ritmes de cada pàgina.⁴² Impuls que aboca a una *deferència* vers la *diferència* per a no incórrer en *indiferència*. Sens dubte, el lector acull el text a través d'un gest vital amb el benentès que no pot traïr la seva inquietud.

En aquest sentit, l'ètica és *filosofia primera*. Pràctica que elogia la saviesa de l'amor: un reconeixement a l'exterioritat dels mots. Aquests, mai assedegats, resten sempre salvatges. En realitat, la seva intempèrie declina qualsevol intent de fonamentació. Així, l'ètica lectora no està dirigida per cap convenció apriorística sota l'aparença d'un codi.⁴³ Tot i això, la paradoxa està servida:

Le paradoxe est le suivant : il y a, d'une part, l'exigence de donner un fondement ultime à notre position éthique et politique et, d'autre part, il existe l'exigence proprement moderne de demeurer lucide quant à l'impossibilité de *fonder en raison* cette position.⁴⁴

En l'hora present, l'experiència temporal en la lectura habita completament amenaçada. Un temps hiperaccelerat adultera bona part de les nostres relacions. Avisats per Anna Pagès (r1965):

No puede hacerse visible el tiempo más que en su objetivación, cuya presencia define la prisa, la urgencia, las citas. Los encuentros se convierten en reuniones, los deseos en objetivos, las enseñanzas en competencias. El culto al tiempo en el mundo moderno es la cara explícita de su obturación como experiencia.⁴⁵

42 *Ibid.*, 220 i 221.

43 Davant la distinció entre *moral* i *ètica*, llegiu J.-C. MÈLICH, *Ética de la compasión*, Barcelona, Herder, 2010, 89-252.

44 *Ibid.*, 327.

45 A. PAGÈS, *Al filo del pasado. Filosofía hermenéutica y transmisión cultural*, Barcelona, Herder, 2006, 173.

Dit això, l'hermenèutica esclatant desobtura aquest perill –bo i oferint– una alteritat infinita des del grafisme. Ara bé, aquesta exegesi radical ho autoritza tot? Qualsevol interpretació s'accepta? Per descomptat, interrogants legítims que entaulen i debaten a l'entorn dels límits interpretatius.⁴⁶

Com sabem, en democràcia, pot dir-se tot. Però, és clar, no tot té el mateix valor. Si fos així, viuríem immersos en un relativisme absolut: pensar que tot val per igual.⁴⁷ Robert Maggiori (†1947) ho assenyala: «Qu'on ne fasse pas passer l'égalité des droits à l'expression pour l'égalité des expressions».⁴⁸

Altres cops, la *Torà* ens dóna la clau de volta: «En cas d'aixecar-me un altar de pedres, no les tallaràs, perquè, tocades per la teva espasa, ja són profanades» (*Èxode*, 20:25). Aquest verset, en opinió d'Ouaknin, explica quins són els límits d'allò que denominem *lire aux éclats*. Aquí, la paraula justa és espasa.⁴⁹

Certament, hi ha una interpretació que posa en entredit l'excelsitud de l'obertura: violentar l'altre. Llavors aquelles lectures que activen i difonen violència s'han d'eliminar per obscenes. Pura pornografia. La mateixa ètica, aquella que exalça llegir *autrement qu'être*, marca el punt d'inflexió del límit interpretatiu. Una protecció necessària davant la impudícia d'algunes exegesis. Ben considerat:

Il est légitime alors de s'interroger sur les limites de cette subjectivité et de ce droit à la parole dans l'interprétation. L'herméneutique existentielle où chacun s'implique à partir de sa propre histoire ne doit pas devenir affaire d'opinions, « un dire n'importe quoi », ou un parler pour ne rien dire. Le débat démocratique est fondé sur le droit de tout dire, mais cela ne veut pas dire qu'il y a une égalité de contenus de

46 Sobre els límits interpretatius, guaiteu M.-A. OUKNIN, *Concerto pour quatre consonnes sans voyelles. Au-delà du principe d'identité*, ja citat, 263-266.

47 Per descomptat, no tots els llibres valen per igual. El temps actua de garant. Per a més informació, llegiu E. TEIXIDOR, *La lectura i la vida*, Barcelona, Columna, 2007, 57-74.

48 R. MAGGIORI, *De la convivance*, París, Fayard, 1985, 140.

49 M.-A. OUKNIN, *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*, ja citat, 265 i 266.

tous les dires. [...] Le texte biblique pose la question de ces limites et en propose une réponse. Tout est-il dicible ? Tout, sauf ce qui naît de la violence et qui conduit à la violence !⁵⁰

Per dissort, la història relata els pitjors episodis dedicats a la violència. Una atrocitat que s'enceta quan responem en lloc de l'altre i segrestem la seva autonomia. El *Decàleg*, en el novè dissigni, parla d'això: «No llevis fals testimoni contra el teu proïsme» (*Èxode*, 20:16).⁵¹ Altrament dit: cap interpretació ha de ser excusa suficient per a prendre les armes. Millor encara: en nom de Déu, la veritat, la ciència, la política... no podem desembeinar més espases.⁵²

A recordar: no hi ha violència, només violents.

50 *Ibid.*, XV i XVI.

51 M.-A. OUKNIN, *Les Dix Commandements*, ja citat, 215-244.

52 A nivell bíblic, el sacrifici fallit d'Isaac a mans del seu pare, Abraham, ensenya que en nom de Déu no podem cometre cap crim (*Gènesi*, 22:10-12).

VUITENA OBERTURA

La lectura i l'esperança

Perquè el temps és vida. I la vida és dins el cor
Michael Ende

8.1. Aproximació terminològica

Viktor Frankl (c1905-1997?), filòsof i psiquiatre vienès, ens mostra com la pèrdua de sentit va provocar la condemna definitiva per a tots aquells presoners del *Lager*. En canvi, mantenir un objectiu a atènyer, cercar quelcom per a viure, significava ser més apte de cara a una supervivència. Magistralment narrat:

El hombre tiene la peculiaridad de que no puede vivir si no mira al futuro: *sub specie aeternitatis*. Y esto constituye su salvación en los momentos más difíciles de su existencia, aún cuando a veces tenga que aplicarse a la tarea con sus cinco sentidos.¹

Malgrat les guerres, els occiments i les angoixes que han caracteritzat el transcurs de la història de la humanitat, l'esperança sempre ha irromput amb força. Talment, com diu Gertrude von Le Fort (c1876-1971?), l'esperança sempre limita amb la desesperació –bo i representant– un senyal de coratge, a vegades, fins i tot, d'heroisme.²

L'esperança esdevé aquell acte d'espera de quelcom millor.³ Un anhel que ha suposat l'impuls de prosperitat oposant-se a les vicissituds d'infortuni i destrucció. Aquest revifament constant de les cendres, ens reafirma que l'esperança forma part de l'estructura fonamental de les persones. Altrament dit: un desig d'un esdevenidor de felicitat.

1 V. FRANKL, *El hombre en busca de sentido*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 1998, 93.

2 Vegeu L. DUCH, *La paraula trencada. Assaigs d'antropologia*, ja citat, 49.

3 A parer de Löwith: «La esperanza es un mal que parece ser algo bueno, pues ella está en camino a algo mejor que se espera. Sin embargo, esperar un futuro mejor parece desesperante, pues difícilmente haya futuro que no desengañe nuestras esperanzas cuando aquello que se espera se ha hecho presente. Las esperanzas del hombre son "ciegas", esto es, no racionales sino equívocas, engañosas e ilusorias. No obstante: el hombre mortal no puede vivir sin este dudoso don de Zeus, como tampoco puede vivir sin el fuego robado por Prometeo. Sin esperanza, *de-esperans*, el hombre quedaría sumido en la desesperación» (K. LÖWITH, *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Buenos Aires, Katz, 2007, 247).

Tanmateix, cal acotar bé el terme. No parlem de la previsió, del control d'allò imprevist –una acció, més aviat tècnica, que es caracteritza per la programació i l'administració del futur–, sinó d'aquell ímpetu essencial, d'aquell acte d'amor, a l'hora d'imaginar un futur millor.⁴ En tot cas, l'esperança suposa un esforç, un desafiament, als fets que la vida ens presenta incessantment. Vet aquí: un refús a la injustícia i a la impotència. L'humà esperançat espera i està obert a l'esdevenir: una fórmula per a vèncer el pessimisme i el desencís.

Aquesta recerca de sentit es desplega quan l'humà vol insertar-se en la història, a redós d'una tradició que li permet albirar el futur. Una instal·lació que es concreta, un cop abandonats els ritmes cíclics, en un ajustament lineal de la temporalitat.⁵ Per tant, l'esperança no rau en la renovació d'allò primordial, sinó en una obertura que s'estén en el decurs històric.⁶ Sostret de Karl Löwith (c.1897-1973?):

Esperanza y fe están, esencialmente referidas al futuro, y no puede haber un auténtico futuro si los tiempos pasados y futuros son fases de igual valor dentro de un retorno cíclico, sin comienzo ni fin. Sobre la base de un perpetuo curso de determinados ciclos, sólo podríamos esperar una rotación ciega de miseria y felicidad, es decir, de felicidad engañosa y miseria real, pero no de bienaventuranza eterna; una repetición sin fin de lo mismo, pero nada nuevo, definitivo, redentor.⁷

4 Aquí val la pena recordar l'al·legat d'Orwell (1984) en contra del stalinisme, per tal d'evidenciar que el control extrem pot arribar a comportar la supressió de la individualitat. Una societat sotmesa, conforme, que acaba reproduint i propagant el sistema. En definitiva, un col·lectiu submergit en el desencant, en la falta d'esperança.

5 Aquí cal distingir dues visions socials. D'una banda, les societats primitives que conceben l'humà com un ens orientat cosmològicament dins el cercle vital de l'etern retorn; i de l'altra, aquelles societats històriques que el copsen com una entitat centrada en la linealitat temporal. De cara a ampliar aquesta diferència epistemològica, vegeu Eliade, *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza Editorial, 2002. Segons aquest autor, les societats primitives comprenen que el seu univers vital gira al voltant d'un etern retorn. És a dir, en la repetició d'accions ja realitzades en les primeries de la formació del món. En aquest sentit, a diferència del posat històric, allò profà únicament té tremp en la renovació del fet original.

6 L'esperança, dins les societats centrades en l'etern retorn, només pot fer referència a aquelles accions que es repeteixen en el decurs del cicle. En canvi, des d'una perspectiva moderna, l'esperança se situa en les possibilitats de l'humà en tant que ésser històric i de futur.

7 K. LÖWITH, *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, ja citat, 199.

En aquest marc, l'humà cristal·litza com un ésser singular i històric. Ja no compta amb la seguretat i l'ordre antics, sinó que ha de fer front a un món canviant. Josef Pieper (†1904-1997⁸), d'aquesta faisó, descriu l'*anthropos* com un animal de futur, en camí. Concretament: de l'*status viatoris* a l'*status comprehensoris*. Millor expressat: «Los conceptos *status viatoris* y *status comprehensoris* caracterizan de forma absoluta los modos de ser primarios de toda criatura, ante todo el hombre».⁸

Verament, un ésser incomplet –en adaptació contínua– que cerca més enllà dels seus límits. Talment, la plenitud no existeix car tota insuficiència cerca la seva suficiència. Un camí, doncs, d'èxits i fracassos; però, per damunt de tot, obert al futur.

La pràctica lectora, no endebades, és una de les mediacions que ens ajuden a instal·lar-nos en la nostra situacionalitat. Una experiència que, com hem vist, pot enviar-nos a una esperança a través del narratiu. Els textos, gràcies als seus buits, allotgen l'*encara-no*: solc que alimenta qualsevol desig.

Vist així, aquesta *esperança interlletra* edifica una força regeneradora que «da amplitud a los hombres en lugar de angostarlos».⁹ L'humà, com a ésser de possibilitats, cerca realitzar-se per tal d'aconseguir una experiència millor. Per tant, podem relacionar l'esperança amb l'optimisme. Un optimisme que vol abellir l'esdevenidor.

8 Llegiu J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, Madrid, Rialp, 2003, 370.

9 E. BLOCH, *El principio esperanza*, volum I, Madrid, Aguilar, 1977, XI.

8.2. Esperança i judaisme

L'esperança, en sentit modern, s'ubica dins la linealitat temporal. Precisament, és el moment d'arrencada del pensament històric, el qual té com a arrels el judaisme. La irrupció de la tradició semita comporta un gir en la concepció del temps, deixant enrere la reiteració (*etern return*) i donant pas al temps lineal. Una escomesa necessària per a la introducció de la consciència històrica.¹⁰

El poble hebreu, contràriament a les societats arcaiques que basaven les seves activitats culturals en la mitologia, passa a considerar el valor dels fets per ells mateixos sense necessitat que remetin a arquetips primordials. Aquesta concepció suposa l'aparició de la linealitat temporal. Per primer cop, els fets se succeeixen de forma ordenada: hi ha un començament (la creació), un transcurs (on es troba l'home) i l'espera d'un final. Tot plegat: una història. La història de Déu i el seu poble.

Aquest nou escenari dóna pas a una flamant concepció de l'humà: un subjecte ara situat en l'eix de la història.¹¹ Un capgirell que suposa, nogensmenys, una nova manera de situar-se, pensar i ser. Endemés, també comporta un afegit de responsabilitat ja que l'humà, en tant que ésser únic i irrepetible, ha de saber trobar la resposta més adient als fets que se li presenten, conscient que fora de la reiteració ja no hi ha possibilitat de segones voltes.

¹⁰ El naixement de la consciència històrica s'atribueix a la revelació jueva (després, també cristiana) i, més tard, al naixement progressiu de la modernitat amb el triomf del nou paradigma científic: Copèrnic, Galileu, Kepler o bé Newton. Si bé les semblances són substancials (singularitat, irrepetibilitat) també cal esmentar les diferències. La linealitat judeocristiana es concep com història sagrada (a saber: els textos bíblics narren una història revelada per Déu); en canvi, la linealitat moderna es trama des d'un discurs profà (bàsicament, matematicoformal), en el qual no hi intervé cap entitat supranatural. Per a més informació, vegeu L. DUCH, *Armes espirituals i materials: religió. Antropologia de la vida quotidiana*, volum 4.1, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2001, 260-271.

¹¹ Cal precisar l'origen jueu del sentit històric enfront de Grècia i la confusió que se'n pugui derivar. De fet, «ni Tucídides ni Heròdotos nos dan una historia general de Grecia, precisamente porque no tenían conciencia del devenir histórico. Los hechos que ellos narran son hechos que ellos presenciaron. No es, pues, de los griegos donde nos viene el sentido histórico. La conciencia histórica nos viene del Antiguo Testamento». (C. ROJAS, *Pensamiento filosófico puertorriqueño*, San Juan, Isla Negra Editores, 2002, 249).

Per aquest motiu, Jean Servier (c1918-2000?) recalca que el naixement del pensament occidental, a l'espera del Messies, cal situar-lo en la sortida d'Egipte cap a la Terra Promesa: «La pensée occidentale est née au cours de la marche d'Israël vers la Terre Promise et pendant l'attente de la venue du Messie, le Roi issu de la race de David». ¹²

El jueu, així, des del començament del seu caminar (*Èxode*, 12:37) adopta «la creació, la inestabilitat i el canvi com a referències obligades de llur existència». ¹³ Una distinció que es referma per la capacitat apàtrida del judaisme, i per la seva desvinculació espacial en tant que entitat política lligada a un Estat. ¹⁴ Referenciat per Reyes Mate (c1942):

El exilio libera al pueblo judío de todo arraigo en el mito del suelo patrio. La revelación con la tierra es de *ausencia*. La Historia de Israel comienza con la migración de Abraham, invitado a abandonar su tierra e irse a la «que Dios le mostrará». Luego los judíos se constituyen como pueblo en el mismo exilio gracias a él: primero en Egipto y luego en Babilonia. Por eso el exilio no es tanto una categoría política cuanto ontológica: marca la distancia respecto a lo que la tierra significa (propia historia, propio Estado) hasta el punto de que en su propia tierra el judío estaría en exilio. ¹⁵

12 J. SERVIER, *Histoire de l'utopie*, París, Gallimard, 1967, 19.

13 L. DUCH, *Armes espirituales i materials: religió. Antropologia de la vida quotidiana*, volum 4.1, ja citat, 248.

14 En aquest punt, caldria escatir alguns aspectes actuals que entren en contradicció amb aquesta creença. Per exemple: el projecte endegat pel moviment sionista de l'edificació d'un estat jueu a Palestina, antiga Judea. Curiosament, l'himne nacional d'Israel s'anomena *L'esperança (Ha-Tiqvâ)* i acaba així: «L'esperança bimil·lenària de ser un poble lliure al nostre país, el país de Sió i de Yeruixalàyim» (Naftali Herz Imber, 1878). Una esperança, tanmateix, que s'encavalla amb el missatge de l'èxode i la tendència messiànica. Respecte d'això, Bloch argumenta que «si el judaïsme es un movimiento profético, es decir un movimiento hacia lo pensado hace tres mil años en Sión, entonces el judaísmo tiene su lugar entre los pueblos y no en un protectorado inglés en el ángulo oriental del Mediterráneo» (E. BLOCH, *El principio esperanza*, volum II, Madrid, Aguilar, 1979, 180).

15 R. MATE, *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, ja citat, 165.

Per tant, des de la noció històrica jueva, per al poble d'Israel allò primigeni no són les trifulgues en tant que poble-estat lligat a un espai, sinó la comunitat mateixa situada en un flux temporal. Prima el temps enfront de l'espai. O sigui, l'altre: la resposta ètica promoguda per Jahvè. Levinas *dixit*:

La relation avec l'avenir, la présence de l'avenir dans le présent semble encore s'accomplir dans le face-à-face avec autrui. La situation de face-à-face serait l'accomplissement même du temps ; l'empiétement du présent sur l'avenir n'est pas le fait d'un sujet seul, mais la relation intersubjective. La condition du temps est dans le rapport entre humains ou dans l'histoire.¹⁶

També Ouaknin: «La porte dans le Nom est ainsi une porte dans le temps, dans un temps qui n'accepte pas l'installation dans le “ main-tenant ”»¹⁷

En definitiva, per als jueus la vida és un recorregut en un temps d'espera, d'esperança, en què arribarà la promesa de Déu. Així mateix, la seva consciència històrica es puntualitza entre la promesa del creador i el seu acompliment. Un trajecte temporal que va de la creació a la salvació. Una salvació, però, que pot esdevenir en tot temps. Consegüentment: no hi ha un successió d'esdeveniments que portin al final, sinó que aquest pot irrompre en qualsevol instant. En aquest sentit, la revelació de Déu sempre és viva i la memòria avé quelcom indispensable per al seu manteniment.

No en va, la història i la memòria representen la integritat de la seva realitat. El sentit històric, alhora, es materialitza a través d'una responsabilitat personal davant dels fets: la necessitat de prendre una actitud crítica del present a partir de la revisió del passat, ja que d'això en dependrà el seu dinamisme vital.

16 E. LEVINAS, *Le temps et l'autre*, ja citat, 68 i 69.

17 M.-A. OUKNIN, *Méditations érotiques. Essai sur Emmanuel Lévinas*, ja citat, 66.

Per aquest fet, quan un lector jueu s'acosta a la *Torà* ha d'anar més enllà d'una lectura mecànica, ha de sentir com vibren les paraules, com un mitjà per a ajudar-lo a eixamplar l'esperit. Una interpretació que ha de sorgir de la responsabilitat de cada persona com a subjecte. Explicitat per Abraham Joshua Heschel (†1907-1972):

The word must not freeze into habit; it must remain an event. To disregard the importance of continuous understanding is an evasion of the living challenge of the prophets, an escape from the urgency of responsible experience of every man, a denial of the deeper meaning of «the oral Torah».¹⁸

Comptat i debatut, la concepció històrica d'Israel està enfocada a l'espera d'un esdeveniment suprahistòric. En aquesta espera, allò essencial és l'escolta, la interpretació i la resposta a Déu i al proïsme. D'aquesta manera, la comunitat i la persona esdevenen fonamentals per a professar aquesta actitud ètica, la qual es tradueix en una esperança activa que s'inclina a establir les relacions amb l'altre, com si, talment, el Regne hagués cristal·litzat.

18 A. J. HESCHEL, *God in search of man. A philosophy of Judaism*, Nova York, Farrar, Straus and Giroux, 1976, 273.

8.3. El messianisme jueu

Totes les religions basades en el messianisme comparteixen una esperança vers un ordre nou i millor, una força tensional que mira cap al futur. La mateixa *Torà* (*Salms*, 132) en seria un bon testimoni.

Amb l'arribada del Messies, l'*ungit*, tenim la certesa que s'acomplirà la utopia màxima, l'alliberament del poble i l'arribada de la plenitud. Una utopia, però, que en comptes de tancar-se en un projecte social determinat prèviament, deixa el camí obert: es concep com un lloc a-tòpic. Allò essencial no és el model social, sinó la projecció que pot ser portadora d'esperança. En altres paraules, la idea principal no és l'estació final, sinó l'impuls a seguir. Igualment, segons una facció dels judaisme, la noció del Messies personificat queda desdibuixada. Una tendència que com apunta Ouaknin s'estén a partir de l'influent rabí Lúria:

La nation d'un homme-messie disparaît. Il n'y a plus un sauveur de l'humanité qui rachète l'humanité par sa simple existence et sa simple souffrance. [...] Le Messie devient le peuple d'Israël tout entier. C'est le peuple d'Israël dans son ensemble qui se prépare à réparer la cassure originelle.¹⁹

Aquesta espera entesa com a reparació comporta un sentit de responsabilitat de caràcter intern i personal. Tal com diu Lúria: «notre rôle est de réparer le monde intérieur et extérieur par nos actions».²⁰ Així, el temps s'entén en tant que perfeccionament en «une route conduisant à la réalisation de la promesse divine».²¹

Davant d'això, la *Torà* no es presenta com quelcom finit, sinó capaç de revelar-se en cada moment. La irrupció atemporal demana una lectura infinita del text. En

19 M.-A. OUAKNIN, *Tsimtsoum. Introduction à la méditation hébraïque*, ja citat, 44.

20 *Ibid.*, 43.

21 J. SERVIER, *Histoire de l'utopie*, ja citat, 50.

paraules de Heschel:

Revelations lasted a moment; the text is permanent in time and space. «The Torah is not haven»; we are guided by the world, and it is the word, the text, which is our light in the darkness of platitudes and errors. We must neither reduce revelation to a matter of fact nor spiritualize the Bible and destroy its factual integrity.²²

Per aquesta visió, la concepció de Jahvè deriva fonamentalment messiànica. Jahvè és el Déu de l'èxode que trenca amb l'esteticisme anterior. Un èxode que es reflecteix en la seva mateixa llavor quan li diu a Moisès: «Eh'je ascher eh'je» (Èxode, 3:14). Vessat en català: jo sóc el que seré en l'alliberació. Una expressió que tant pot significar ser com esdevenir. Com apunta Hilari Ragner (c1928):

El qui era, el qui és i el qui ve. És una referència a la revelació del Nom a Moisès, Ex 3,14. [...] La forma verba hebrea emprada [*hyh*, ésser o existir] tant pot indicar present com futur: «Jo sóc el que seré amb tu, i amb Israel». És el sentit de la salvació «el Senyor és (sigui, serà) amb tu (amb vosaltres)» i del nom messiànic *Emmanu-El* («Déu és amb nosaltres»). Rashí, rabí medieval, parafraseja així la relació del Sinaí: «Jo seré amb ells en aquesta aflicció allò que seré amb ells quan estiguin sotmesos a altres reialmes».²³

Seguint el pare Ragner, Déu té una categoria de futur: un *Deus Spes* anunciat per Moisès al poble d'Israel. Enunciat per Laënnec Hurbon (c1940): «Le Dieu de Moïse, en effet, est le Dieu qui prend le parti du peuple opprimé sous le joug de l'esclavage et se met en route avec lui, dans un acte de rébellion, vers la terre de

22 A. J. HESCHEL, *God in search of man. A philosophy of Judaism*, ja citat, 259.

23 H. RAGUER, *Llegir avui l'apocalipsi*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1997, 34 i 35. Aquest passatge bíblic ha estat molt discutit. Per a uns, el sentit adient és «jo sóc el que sóc» una afirmació de l'ésser com a oposició als altres déus que no són veraders. Per a d'altres, es tracta d'una reposada evasiva per a no revelar el nom de Déu. En darrer lloc, en línia amb el pensament hebreu, es comprèn en sentit salvífic: el Déu que acompanya el poble en la seva salvació.

la liberté».²⁴

Altrament, la interpretació de la figura de Moisès també és rellevant. La seva aparició s'atribueix a un salt de la consciència religiosa sense precedents: «un acontecimiento que contradice radicalmente las religiones de la devoción al mundo o del destino mítico-astral».²⁵ Amb la seva intervenció la visió religiosa canvia, se substitueix l'*objectiu conclús* per l'*objectiu promès* que requereix, d'antuvi, ser conquerit. I, alhora, desapareixen el reguitzell dels antics déus visibles i es manifesta un Déu invisible que s'assimila a la justícia.²⁶ De nou Hurbon:

Avec Moïse, le messianisme trouve son terrain de décollage et résistera contre toute tendance à l'identification et à l'installation du Dieu de la Promesse. Jusque sous la description de la figure de Messie. [...] L'élan messianique sera sauf, car s'est l'appel du Royaume de liberté qui continuera à prédominer.²⁷

En el significat del messianisme preval, doncs, el sentiment de responsabilitat de l'humà com a participant actiu en el decurs de la història. Una història que no es comprèn com una fatalitat, sinó com una aventura oberta a la interpretació i a l'actualització de l'humanisme. Ouaknin rebla:

Contre l'humanisme classique Lévinas propose un "humanisme de l'autre homme", remettant en cause la détermination monadologique du Moi. Humanisme qui pense la subjectivité, héritier du Messie, comme transcendance et la transcendance comme communication.²⁸

24 L. HURBON, *Ernst Bloch. Utopie et espérance*, París, Cerf, 1974, 94.

25 E. BLOCH, *El principio esperanza*, volum III, Madrid, Aguilar, 1980, 343.

26 *Ibid.*, 347-362.

27 L. HURBON, *Ernst Bloch. Utopie et espérance*, ja citat, 95.

28 M.-A. OUAKNIN, *Méditations érotiques. Essai sur Emmanuel Lévinas*, ja citat, 129.

8.4. Un rabí lector d'Ernst Bloch

Bloch, malgrat no considerar-se un jueu ortodox, en tota la seva obra s'hi traspuja judaisme. Lletraferit i curiós de mena, va poder conèixer des de ben jove, gràcies a la biblioteca de Mannheim –al costat de Ludwigshafen, la seva ciutat natal– les principals obres de la filosofia i la literatura d'Occident. Filòsof d'extraordinària memòria i convençut de la necessitat d'una transformació de la societat en base al socialisme, va dedicar gran part de la seva vida a cercar aquelles expressions culturals produïdes al llarg de la història. És a dir, aquells rastres d'esperança que podien aspirar a la conducció vers la llibertat a través de les composicions literàries, filosòfiques, plàstiques i musicals.

Una de les seves publicacions centrals fou *Das Prinzip Hoffnung* (1954-1959). De fet, constitueix una veritable enciclopèdia de traces d'esperances, en què hi apareixen, sobretot, aquells personatges literaris més revolucionaris, reformadors, somiadors que s'han orientat a l'esperança. Figures en què s'hi pot llegir l'alliberament cap a camins oberts, els quals ens poden ajudar a assolir una major harmonia.²⁹

Bloch planteja una filosofia orientada a la utopia. La paraula, des de la cosmovisió jueva ja comentada, no s'entén com allò irrealitzable (un *a-topos*). Ans al contrari, es presenta com un impuls, una tendència filantròpica vers una millor civilització que pot arribar, però que no està assegurada, motiu pel qual s'ha d'avivar de l'acció humana.

El filòsof concep l'humà com un ésser incomplet, inquiet, que mira cap al futur. Entén que posseïx una esperança activa, una capacitat de recerca identitària, d'exploració i transformació. Vist així, expressa la necessitat d'adoptar una postura

²⁹ No és estrany, doncs, que una de les seves primeres obres estigui dedicada a Müntzer, qui fou propulsor de la *Deutscher Bauernkrieg* (Guerra dels pagesos alemanys, 1524 i 1525). Referent a això, vegeu E. BLOCH, *Thomas Müntzer. Teólogo de la Revolución*. Madrid, Antonio Machado Libros, 2002.

activa (no contemplativa) per tal de fer créixer la humanització, constituïda en el que anomena *optimisme militant*, capaç d'establir una dialèctica amb el procés del món i poder-hi fer front.

Defineix la utopia com una dimensió estructural de l'humà, que s'evidencia en els *somnis diürns* presents en el dia a dia de la nostra quotidianitat. Ara bé, tot i que part d'aquests somnis es refereixen a coses banals i senzilles, altres, en canvi, són de caràcter inconformista i arrelen en el desig de canvi de la realitat present. És aquí on Bloch situa el nucli de l'esperança, una esperança viva, on la persona, més enllà de la simple observació, ha de prendre un paper actiu per tal de poder enriquir i redirigir els somnis. Tal com diu:

Los sueños soñados despierto pueden, por eso, hacerse verdaderamente más intensos, es decir, más lúcidos, más desagradables, más conocidos, más entendidos y más en mediación con las cosas. A fin de que el trigo que quiere madurar pueda ser estimulado y recolectado.³⁰

Evidencia, doncs, la necessitat d'una esperança responsable, on cada persona té la seva importància dins la comunitat, en tant que, com a subjecte de possibilitat, pot contribuir al col·lectiu en l'edificació del que ell anomena pàtria, *heimat*. Una contribució que s'ha d'emprendre a partir d'una acció crítica d'allò existent que pugui emmenar a allò nou.

Ouaknin se sent atret per aquesta atmosfera, atès que Bloch iguala pensar a traspasar, transcendir, anar cap endavant; un impuls que, necessàriament, requereix de voluntat i participació. En definitiva, ens presenta una *docta spes*. Una esperança intel·ligida, que ensenya, i que ha d'erigir-se establint una dialèctica amb la matèria utòpica del món. Una esperança fonamentada, i en base a la no-desesperació (perquè les possibilitats del món encara són obertes),

30 E. BLOCH, *El principio esperanza*, volum I, ja citat, XII.

però tampoc confiada, ja que el món, tot i que no vagi bé, segueix en procés.

El seu testimoni mostra una manera molt particular d'acostar-se al text (pròpia, és clar, de la tradició hebrea) centrada en la meditació del detall, en la cerca de petges, d'impulsos esperançadors, de restes utòpiques que puguin causar vibració al lector com a ésser de possibilitat. Altrament dit: percebre entre les paraules aquell anhel de canvi que pugui orientar-lo en el seu disseny personal. Davant d'això, el lector adopta un rol semblant al d'un detectiu que busca desxifrar el món –bo i sabent– que mai podrà cloure del tot la càrrega al·lusiva dels senyals. Subratllat per Hans Mayer (1907-2001):

Toda literatura descubridora desde Sófocles hasta Agatha Christie empieza con la frase «aquí hay gato encerrado». Y al final de nuestra investigación nos encontramos ante la frase paralela «permanece el gato encerrado».³¹

D'igual forma, convé indicar les paraules d'Hurbon en relació a Bloch i a la lectura. Aquí van:

Bloch ne livre pas de recettes d'action, ni de vérités toutes faites. Le lecteur doit accepter la confrontation en se dépouillant de la carapace des évidences pour trouver par lui-même, en dehors de toute garantie extérieure, le chemin de l'espérance.³²

Ouaknin, per descomptat, apel·la a una *aproximació existencial* per a definir idèntica situació:

L'approche existentielle repose sur l'implication personnelle de l'interprète dans l'événement de la compréhension. L'interprète est littéralement « inter-essé » par le texte qu'il commente et comprend ; les

31 AA. DD., *En favor de Bloch*, Madrid, Taurus, 1979, 24.

32 L. HURBON, *Ernst Bloch. Utopie et espérance*, ja citat, 17 i 18.

idées propres de l'interprète sont, dès l'origine, impliquées dans la reviviscence du sens du texte ; son horizon personnel devient déterminant. Mais il ne l'est pas à la manière d'un point de vue personnel qu'on maintient ou qu'on impose, mais plutôt comme une opinion ou une possibilité qu'on fait entrer en jeu, qu'on met en jeu et qui aide à une appropriation véritable de ce qui est dit dans le texte.³³

Per a Bloch, la filosofia també beu del mateix impuls esperançador: «la filosofía tendrá que tener conciencia moral del mañana, parcialidad por el futuro, saber de la esperanza, o no tendrá ya saber ninguno».³⁴ Un enfocament que es contraposa, clarament, a l'anamnesi platònica en què s'accentuava la reminiscència al passat.

Cal dir que l'afany utòpic s'ha materialitzat al llarg de la història per mitjà de moltes teories que han erigit projectes socials i plantejaments d'estat ideals. Tot plegat, com a resposta al desengany respecte als ja existents.³⁵ Tanmateix, però, aquests escrits han estat titllats d'innocents i, fins i tot, d'ineficaços pel fet de plantejar projectes fantasiosos allunyats de la realitat:

Lo utópico coincide tan poco con la fantasía política, que es precisa la totalidad de la filosofía (una totalidad, a veces totalmente olvidada) para entender adecuadamente en su contenido lo que se expresa con la palabra utopía.³⁶

Bloch, aquí, distingirà el que són les *utopies abstractes*, segons ell il·lusions d'estat programades al detall; i el *pensament utòpic* que sorgeix del desig de construir un món diferent, considerant Karl Marx (1818-1883) el primer que

33 M.-A. OUKNIN, *Ouvertures hassidiques*, ja citat, 116 i 117.

34 E. BLOCH, *El principio esperanza*, volum I, ja citat, XIII.

35 Destacar, en l'antiguitat, la utopia de *La República*. Un desaire de Plató a la democràcia atenenca. En època medieval trobem sant Agustí, i la seva, *De civitate Dei*. I, més tard, en època moderna, els exponents són diversos: More, Campanella, Bacon, Owen, Cabet...

36 E. BLOCH, *El principio esperanza*, volum I, ja citat, XXIV.

relacionarà la utopia revolucionària a partir d'una dialèctica històrica.³⁷ Igualment, assenyala la necessitat de distingir les esperances enganyoses, *corruptio optimi pessima*, fruit de les utopies mal compreses, així com també en apuntar vers a *utopies concretes* i autèntiques en base al realisme.

Així, el principi utòpic es troba en tots els moviments de llibertat i, al mateix temps, forma part de la consciència moral sorgida de l'Èxode i de la mateixa concepció de l'home com a ésser inacabat que anhela realitzar-se. En aquest sentit, la utopia es concep com un desig, com un impuls inserit en el món cap al *novum*, d'aquell ésser que encara no està complet però que tendeix al seu acompliment. Ara bé, Bloch també adverteix que aquest principi no ha pogut quallar en les societats *arcaicomítiques* ni, tampoc, en les *urbanoracionalistes*, ja que ambdues només accepten allò conclús, efectivament donat, tancant les possibilitats d'un procés obert, característica d'un futur autèntic.

Bloch, d'aquesta manera, ens presenta un humà que es nega a acceptar la realitat tal com és, que té possibilitat de volumetria i anhel de ser i reinventar-se. Un humà obert al futur, però en tensió entre el passat i el present, que pot arribar a fer tangibles els seus desitjos: «el futuro que todavía no ha llegado se hace visible en el pasado, y el pasado vindicativo y heredado, transmitido y cumplido, se hace visible en el futuro».³⁸

Aquest humà encarat al futur, Bloch el veu com l'*homo absconditus*, aquell que s'ha de revelar, *homo revelatus*, l'humà en qüestionament que segueix les traces de l'esperança cap a un futur obert. Visurat per Hurbon:

37 «Todo lo que no es fantástico en las visiones de esperanza, todo lo real-posible tiene sus orígenes en Marx, labora -variando en cada caso, racionando según las situaciones- en la transformación socialista del mundo. Por virtud de ello, la arquitectura de la esperanza se hace así realmente una arquitectura del hombre, del hombre que sola la había percibido como un sueño y como vislumbre elevado, harto elevado, se hace una arquitectura de la tierra nueva» (E. BLOCH, *El principio esperanza*, volum I, ja citat, XXVI).

38 E. BLOCH, *El principio esperanza*, volum I, ja citat, XVII.

La réalité de l'homme est encore cachée, inconnue pour lui-même tout autant que la réalité de Dieu: *homo absconditus, Deus absconditus*. Ces visages non encore découverts de l'homme s'annoncent pour Bloch dans la révélation biblique du Dieu à venir, du Dieu-Exode, espérance de libération.³⁹

Ouaknin, com s'intueix, s'agafa en aquest darrer plexe (*homo absconditus, homo revelatus*) per tal d'indicar el vaivé de la lectura. Efectivament, l'acte de llegir comporta aquesta intermitència entre ambdues posicions. Una energia que empenta vers l'esperança de cercar –incansablement– noves interpretacions a quina més sorprenent.

Sumat i garbellat, tot desemboca en un univers narratiu que només s'entén quan s'entrecreuen allò quotidià i allò sagrat: l'existència i l'eternitat. A parer nostre, no hi ha en Ouaknin determinació històrica que no pugui projectar-se dins el trascendental; com tampoc, caràcter profètic que no pugui trobar explicacions en l'experiència del quotidià.

39 L. HURBON, *Ernst Bloch. Utopie et espérance*, ja citat, 94.

MÀXIMA OBERTURA
A guisa de conclusions

El llibre i la sorra no tenen ni principi ni final
Jorge Luis Borges

A guisa de conclusions

Aquest estudi creix en el camp dels *studia humanitatis*. Un viatge fascinant pels indrets més sinuosos de la biblioteca. Per això, aquesta *lectura com a antropogènesi* vol remarcar el naixement humà en tant que llibresc, i en conseqüència, també lector. De fet, el judaisme coneix –millor que ningú– tota aquesta ritualitat. Des de la caiguda del Paradís, l'humà ha esdevingut un ésser mediat. És a dir, s'ha de servir d'utensilis per a viure i conèixer el món. La lectura, és clar, és un d'aquests agents.

Fruit d'això, l'edifici s'aguanta en una antropologia del qüestionament. Estructura que destaca l'espai-temps de la interrogació humana. L'humà és una *quoibilité* que desafia per complet els dictats del món. Un ésser interrogatiu que –avivat per la lectura– encara emfasitza més la seva existència transcendent.

Llegir, amb certesa, és una activitat formadora que desprèn ambigüitat. Lector i text corroboren idèntica atmosfera en la seva trobada. Remarca que entoma una doble variant: *lectura intencional* i *lectura vivencial*. La primera només deleix pels coneixements. Tot s'ha de reduir als seus interessos. Una inclinació que delimita un mur (*hiatus*) entre la subjectivitat i allò cognoscent. Per tant, aquí no hi ha transformació personal atès que l'apropiació de continguts sols reforça el si lector. En canvi, l'altre postulat és ben al contrari. Es tracta d'una relació íntima on els canvis afloren a bastament. Altrament dit: hi apareix l'experiència (allò que ens passa). Una contaminació que pressuposa la nostra capacitat d'escolta davant la lectura. Justament, el sentit corporal més eminent en aquesta situació.

Interpretar és la deu creadora de la lectura. Una acció que acaronent el text llavors fecunditat. D'aquesta manera, l'exegesi es converteix en una hiperdialèctica. És a dir, una interpretació infinita que no vol acabar mai en una síntesi definitiva. Motiu pel qual, el pensament lector s'oposa sempre al pensament únic (idolatria).

En aquest sentit, l'hermenèutica (poder ser altrament) és el garant de l'ètica. Una ètica que, de manera coincident, fa esclatar els textos (cronoteràpia) però també situa la seva limitació (cronopatologia). Així doncs, qualsevol violència a l'alteritat s'ha d'assumir com una ignominiosa lectura indecent.

Endemés, incidir en la connexió que trava aquesta pedagogia de la lectura amb els autèntics protagonistes lectors: deixeble, mestre i text. Una triangulació que activa *làmed*, *tsimtsum* i *golah* com a noves metàfores de la lectura.

Per acabar, ressaltar els dos darrers apartats: la traducció i l'esperança. Efectivament, aquest lector que Ouaknin situa en el centre de l'escambell (sense eliminar la resta d'actors: autor, text i món) se serveix de la seva *capax symbolorum* per a aportar novetat a l'hora de traduir –ofici que mai valorem prou– i, alhora, ofereix una perspectiva d'esperança per a uns humans sovint mancats d'il·lusió.

BIBLIOGRAFIES

Marc-Alain Ouaknin

- *Le Livre brûlé. Philosophie du Talmud*, París, Lieu Commun, 1986. Nova edició: París, Seuil, 1994. [Hi ha traducció en castellà: *El Libro quemado. Filosofía del Talmud*, traducció d'Alberto Sucasas, Barcelona, Ríopiedras, 1999].
- *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*, París, Lieu Commun, 1989. Nova edició: París, Seuil, 1994. [Hi ha traducció en castellà: *Elogio de la caricia*, traducció de Sabine Mamou i Julio Maruri, Madrid, Trotta, 2006].
- *Ouvertures hassidiques*, París, Jacques Grancher, 1990.
- *Concerto pour quatre consonnes sans voyelles. Au-delà du principe d'identité*, París, Balland, 1991. Nova edició: París, Payot & Rivages, 1998.
- *Méditations érotiques. Essai sur Emmanuel Lévinas*, París, Balland, 1992. Nova edició: París, Payot & Rivages, 1998.
- *Tsimtsoum. Introduction à la méditation hébraïque*, París, Albin Michel, 1992.
- *Le Livre des prénoms bibliques et hébraïques* (amb Dory Rotnemer), París, Albin Michel, 1993. Nova edició: París, Albin Michel, 1997.
- *À toi je donne mes histoires* (amb Dory Rotnemer), París, Gallimard, 1994.
- *Bibliothérapie. Lire, c'est guérir*, París, Seuil, 1994.
- *Les symboles du judaïsme*, París, Assouline, 1995.
- *La Bible de l'humour juif* (amb Dory Rotnemer), París, Ramsay, 1995.
- *Le colloque des anges*, París, Fata Morgana, 1995.
- *Le Promeneur de Jérusalem* (amb Dory Rotnemer), París, Ramsay, 1995. Nova edició: París, Bibliophane, 2003.
- *La plus belle histoire de Dieu. Qui est le Dieu de la Bible ?* (amb Jean Bottéro i Joseph Moingt), París, Seuil, 1997. [Hi ha traducció en català: *La història més bella de Déu. Qui és el Déu de la Bíblia?*, traducció d'Anna Casassas, Barcelona, Edicions 62, 1998].
- *Les mystères de l'alphabet. L'origine de l'écriture*, París, Assouline, 1997.

- *C'est pour cela qu'on aime les libellules*, París, Calmann-Lévy, 1998.
- *Les Dix Commandements*, París, Seuil, 1999.
- *Abraham ! Abraham !* (amb Dory Rotnemer), París, Rocher, 1999.
- *Le coq et le messie*, París, Fata Morgana, 1999.
- *Sept roses plus tard*, París, Fata Morgana, 1999.
- *Je suis le marin de tes yeux*, París, Alternatives, 2000.
- *Invitation au Talmud*, París, Flammarion, 2001. Nova edició: París, Flammarion, 2008.
- *Dieu et l'art de la pêche à la ligne*, París, Bayard, 2001.
- *Mystères de la Kabbale*, París, Assouline, 2003.
- *Mystères des chiffres*, París, Assouline, 2004. [Hi ha traducció en castellà: *El misterio de las cifras*, traducció de Jorge Salvetti i revisió tècnica de Pedro Crespo, Barcelona, Robinbook, 2006].
- *Grandes religions* (amb Dom Robert le Gall, Claude B. Levenson i Malek Chebel), París, Assouline, 2004.
- *Bar-Mitsva. Un livre pour grandir* (amb Françoise-Anne Ménager), París, Assouline, 2005.
- *Zeugma. Mémoire biblique et déluges contemporains*, París, Seuil, 2008.
- *Mystères de la Bible*, París, Assouline, 2008.
- *La Tora expliquée aux enfants*, París, Seuil, 2009.

Fonamental

Aggadoth du Talmud de Babylone (La source de Jacob – 'Ein Yaakov), traducció d'Arlette Elkaïm-Sartre i introducció a la literatura talmúdica de Marc-Alain Ouaknin, París, Verdier, 1982.

ARENDRT, H., *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993.

ARISTÒTIL, *Poètica. Constitució d'Atenes*, text i traducció de Josep Farran i Mayoral, Barcelona, Editorial Alpha, 1946.

BARTHES, R., *L'aventure sémiologique*, París, Seuil, 1985.

BENJAMIN, W., *Angelus novus*, Barcelona, Edhasa, 1971.

BLANCHOT, M., *L'entretien infini*, París, Gallimard, 1969.

– *L'écriture du désastre*, París, Gallimard, 1980.

BLOCH, E., *El principio esperanza*, volum I, Madrid, Aguilar, 1977.

– *El principio esperanza*, volum II, Madrid, Aguilar, 1979.

– *El principio esperanza*, volum III, Madrid, Aguilar, 1980.

– *Thomas Müntzer. Teólogo de la revolución*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2002.

BORGES, J. L., *Ficciones*, Madrid, Alianza Editorial, 1971.

Càntic dels Càntics de Salomó, edició i traducció de Narcís Comadira i Joan Ferrer, Barcelona, Fragmenta, 2013.

CHALIER, C., *Figures du féminin. Lecture d'Emmanuel Lévinas*, París, La nuit surveillée, 1982.

– *Lévinas. L'utopie de l'humain*, París, Albin Michel, 1993.

DELEUZE, G., *Proust et les signes*, París, PUF, 1987.

DERRIDA, J., *L'écriture et la différence*, París, Seuil, 1967.

– *La dissémination*, París, Seuil, 1972.

ECO, U., *Lector in fabula. La cooperación interpretativa en el texto narrativo*, Barcelona, Lumen, 1999.

El poema Babilònic de la Creació i altres cosmogonies menors, introducció, traducció i notes de Lluís Feliu i Adelina Millet, Barcelona, Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona i Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2004.

El poema de Gilgamesh, introducció, traducció i notes de Lluís Feliu i Adelina Millet, Barcelona, Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona i Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2007.

ELIADE, M., *Lo sagrado y lo profano*, Madrid, Guadarrama, 1979.

– *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza Editorial, 2002.

FOUCAULT, M., *Les mots et les choses*, París, Gallimard, 1966.

GADAMER, H.-G., *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1997.

– *Antología*, Salamanca, Sígueme, 2001.

HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2009.

HORACI, *Art poètica*, introducció, traducció i notes de Narcís Figueras, Barcelona, La Magrana, 2012.

INGARDEN, R., *L'oeuvre d'art littéraire*, Lausanne, L'Age d'homme, 1983.

ISER, W., *El acto de leer*, Madrid, Taurus, 1987.

JANKÉLÉVITCH, V., *Quelque part dans l'inachevé*, París, Gallimard, 1978.

JAUSS, H. R., *Pour une esthétique de la réception*, París, Gallimard, 1978.

JONAS, H., *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, Barcelona, Herder, 1998.

– *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, Madrid, Trotta, 2000.

KANT, I., *Lógica*, Buenos Aires, Corregidor, 2010.

KRISTEVA, J., *Sèmiôtikè. Recherches pour une sémanalyse*, París, Seuil, 1969.

La Bible. Torah, Nevi'im, Ketouvim, traducció de Samuel Cohen i introducció de Marc-Alain Ouaknin, París, Les Belles Lettres, 1994.

La Bíblia de Montserrat, versió dels textos originals i notes pels monjos de Montserrat, Andorra, Casal i Vall, 1986.

Le Zohar (7 volums), pròleg, anotacions i traducció de Charles Mopsik, París, Verdier, 1984, 1987, 1996, 1999, 2000 i 2001.

LEVINAS, E., *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, L'Haia, Nijhoff, 1961. Nova edició: París, Kluwer Academic, 2006.

– *Quatre lectures talmudiques*, París, Minuit, 1968. Nova edició: París, Minuit, 2005.

– *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*, L'Haia, Nijhoff, 1974. Nova edició: París, Kluwer Academic, 2006.

– *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, París, Minuit, 1977.

– *Le temps et l'autre*, París, Fata Morgana, 1979. Nova edició: París, PUF, 2007.

– *De Dieu qui vient à l'idée*, París, Vrin, 1982.

– *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, París, Minuit, 1982.

– *Nouvelles lectures talmudiques*, París, Minuit, 1996. Nova edició: París, Minuit, 2005.

Llibre de la Creació, edició i traducció de Manuel Forcano, Barcelona, Fragmenta, 2012.

LÖWITH, K., *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Buenos Aires, Katz, 2007.

MALKA, S., *Lire Lévinas*, París, Cerf, 1984.

MONTAIGNE, M. de, *Assaigs*, traducció de Vicent Alonso, Barcelona, Proa, 2008.

NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, Barcelona, Laia, 1981.

– *Fragmentos póstumos IV (1885-1889)*, Madrid, Tecnos, 2008.

OUAKNIN, J., *De génération en génération... Être juif*, París, Bibliophane, 1989.

– *Le texte et la vie. Réponses juives d'aujourd'hui*, París, Les Belles Lettres, 1995.

– *L'âme immortelle. Précis des lois et coutumes du deuil dans le judaïsme*, París, Bibliophane, 2002.

- *[Corps-âme-esprit] par un juif*, París, Le Mercure Dauphinois, 2004.
- *Kabbalah. Lettres initiatiques*, París, Le Mercure Dauphinois, 2011.
- PATOCKA, J., *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, París, Verdier, 1981.
- PLATÓ, *La República*, text i traducció de Manuel Balasch i Recort, Barcelona, Editorial Alpha, 2004.
- *Fedre*, text i traducció de Manuel Balasch i Recort, Barcelona, Editorial Alpha, 1988.
- PROUST, M., *À la recherche du temps perdu. Le temps retrouvé*, París, Gallimard, 1989.
- *Sobre la lectura*, València, Pre-Textos, 2002.
- RICOEUR, P., *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, París, Seuil, 1969.
- *Temps et récit. L'intrigue et le récit historique*, París, Seuil, 1983.
- *Temps et récit. La configuration dans le récit de fiction*, París, Seuil, 1984.
- *Temps et récit. Le temps raconté*, París, Seuil, 1985.
- *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, París, Seuil, 1986.
- ROSENZWEIG, F., *La estrella de la redención*, Salamanca, Sígueme, 1997.
- SARTRE, J.-P., *Qu'est-ce que la littérature ?* París, Gallimard, 1948.
- SCHOLEM, G., *Le messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme*, París, Calmann-Lévy, 1974.
- STEINER, G., *After Babel. Aspects of language and translation*, Nova York, Oxford University Press, 1998.
- WELLEK, R. i WARREN, A., *Teoría literaria*, Madrid, Gredos, 2009.

Referencial

AA. DD., *Diccionario de pedagogía*, volum I, Barcelona, Labor, 1970.

AA. DD., *En favor de Bloch*, Madrid, Taurus, 1979.

ALBRIGHT, W. F., *The protosinaitic inscriptions and their deciphrement*, Londres, Harvard, 1966.

ASSMANN, J., *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*, Madrid, Akal, 2006.

ATLAN, H., *La Bible au présent*, París, Gallimard, 1982.

BAGNALL, R. S. (Ed.), *The Oxford handbook of papyrology*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

BÁRCENA, F. i MÈLICH, J.-C., *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*, Barcelona, Paidós, 2000.

BARTOLOMÉ, J.; GONZÁLEZ, M. C. i QUIJADA, M. (Eds.), *La escritura y el libro en la antigüedad*, Madrid, Ediciones Clásicas, 2004.

BENVENISTE, É., *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas. Economía, parentesco, sociedad*, Madrid, Taurus, 1983.

BERGSON, H., *Memoria y vida*, Madrid, Alianza Editorial, 1977.

BOTTÉRO, J. i MONSACRÉ, H., *Babylone et la Bible*, París, Les Belles Lettres, 1994.

BOURDIEU, P., *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, París, Seuil, 1992.

BRAGUE, R., *Europa, la via romana*, Barcelona, Barcelonesa d'Edicions, 1992.

CASTELLS, M., *La era de la información: economía, sociedad y cultura. La sociedad red*, Madrid, Alianza Editorial, 1997.

CAVALLO, G. i CHARTIER, R. (Eds.), *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Madrid, Taurus, 1998.

CERTEAU, M. de, *L'invention du quotidien. Arts de faire*, París, Gallimard, 1990.

COMPAGNON, A., *Le démon de la théorie. Littérature et sens commun*, París, Seuil, 1998.

DUCH, L., *Mite i cultura. Aproximació a la logomítica I*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1995.

– *Mite i interpretació. Aproximació a la logomítica II*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1996.

– *Simbolisme i salut. Antropologia de la vida quotidiana*, volum 1, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1999.

– *Armes espirituals i materials: religió. Antropologia de la vida quotidiana*, volum 4.1, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2001.

– *La substància de l'efímer. Assaigs d'antropologia*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2002.

– *Escenaris de la corporeïtat. Antropologia de la vida quotidiana* (amb Joan-Carles Mèlich), volum 2.1, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2003.

– *La paraula trencada. Assaigs d'antropologia*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2007.

ECO, U., *Cinco escritos morales*, Barcelona, Lumen, 1998.

ESQUIROL, J. M., *El respeto o la mirada atenta. Una ética para la era de la ciencia y la tecnología*, Barcelona, Gedisa, 2006.

FINKIELKRAUT, A., *La sagesse de l'amour*, París, Gallimard, 1985.

FRANKL, V., *El hombre en busca de sentido*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 1998.

FULLAT, O., *Antropología filosófica de la educación*, Barcelona, Ariel, 1997.

– *Valores y narrativa. Axiología educativa de Occidente*, Barcelona, Publicacions i edicions de la Universitat de Barcelona, 2005.

FUSTER, J., *Diccionari per a ociosos*, Barcelona, Edicions 62, 2009.

GAVRILOV, A. K., «Techniques of reading in classical antiquity», *The Classical Quarterly*, Cambridge, Cambridge University Press, 47, 1997.

GELB, I. J., *Pour une théorie de l'écriture*, París, Flammarion, 1973.

- GRONDIN, J., *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona, Herder, 2002.
- HESCHEL, A. J., *God in search of man. A philosophy of Judaism*, Nova York, Farrar, Straus and Giroux, 1976.
- HURBON, L., *Ernst Bloch. Utopie et espérance*, París, Cerf, 1974.
- JASPERS, K., *Introducció a la filosofia. Dotze conferències radiofòniques*, Barcelona, Edicions 62, 1993.
- JONKER, G., *The Topography of Remembrance. The Dead, Tradition and Collective Memory in Mesopotamia*, Nova York, E. J. Brill, 1995.
- KEARNEY, R., *La paradoja europea*, Barcelona, Tusquets, 1998.
- KUNDERA, M., *L'art du roman*, París, Gallimard, 1986.
- LALOU, É. (Ed.), *Les tablettes à écrire de l'antiquité à l'époque moderne*, Turnhout, Brepols, 1992.
- LAPORTE, R., *Quinze variations sur un thème biographique*, París, Flammarion, 1975.
- LARROSA, J., *La experiencia de la lectura. Estudios sobre literatura y formación*, Barcelona, Laertes, 1998.
- LLEDÓ, E., *El silencio de la escritura*, Madrid, Espasa Calpe, 1999.
- LLOVET, J. (Ed.), *Teoria de la literatura. Corrents de la teoria literària al segle XX*, Barcelona, Columna, 1996.
- (Coord.), *Teoría literaria y literatura comparada*, Barcelona, Ariel, 2012.
- MAGGIORI, R., *De la convivance*, París, Fayard, 1985.
- MANGUEL, A., *Una historia de la lectura*, Madrid, Alianza Editorial, 2007.
- MATE, R., *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Barcelona, Anthropos, 1997.
- MÈLICH, J.-C., *Ética de la compasión*, Barcelona, Herder, 2010.
- MERLEAU-PONTY, M., *La phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945.
- METZ, J. B., *Por una cultura de la memoria*, Barcelona, Anthropos, 1999.

- MUGUERZA, J. i CERESO, P. (Eds.), *La filosofía hoy*, Barcelona, Crítica, 2004.
- OLIVA, S., *Poesia i veritat*, Barcelona, Edicions de 1984, 2015.
- PAGÈS, A., *Al filo del pasado. Filosofía hermenéutica y transmisión cultural*, Barcelona, Herder, 2006.
- PANIKKAR, R., *Benaurada senzillesa. El monjo com a arquetipus universal*, Barcelona, Edicions 62, 2000.
- PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, Madrid, Rialp, 2003.
- RAGUER, H., *Llegir avui l'apocalipsi*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1997.
- REALE, G. i ANTISERI, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico. Del romanticismo hasta hoy*, Barcelona, Herder, 2002.
- *Historia del pensamiento filosófico y científico. Antigüedad y Edad Media*, Barcelona, Herder, 2004.
- RENAUT, A., *L'ère de l'individu*, París, Gallimard, 1989.
- RICHARDS, I. A., *Lectura y crítica. (Practical Criticism)*, Barcelona, Seix Barral, 1967.
- ROJAS, C., *Pensamiento filosófico puertorriqueño*, San Juan, Isla Negra Editores, 2002.
- SAUSSURE, F. de, *Curs de lingüística general*, Barcelona, Edicions 62, 1990.
- SERVIER, J., *Histoire de l'utopie*, París, Gallimard, 1967.
- STEINER, G., *La idea d'Europa*, Barcelona, Arcàdia, 2006.
- SUCASAS, A., *El rostro y el texto. La unidad de ética y hermenéutica*, Barcelona, Anthropos, 2001.
- TEIXIDOR, E., *La lectura i la vida*, Barcelona, Columna, 2007.
- TODOROV, T., *Los abusos de la memoria*, Barcelona, Paidós, 2000.
- TORRALBA, F., *L'art de saber escoltar*, Barcelona, Pagès, 2006.
- TRAWNY, P., *Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos*, Barcelona, Herder, 2015.

VAN MANEN, M., *Investigación educativa y experiencia vivida: ciencia humana para una pedagogía de la acción y la sensibilidad*, Barcelona, Idea Books, 2003.

WARNING, R. (Ed.), *Estética de la recepción*, Madrid, Visor, 1989.

YARDENI, A., *The book of hebrew script*, Jerusalem, Ktav Haivri, 1991.

YERUSHALMI, Y. H., *Zajor. La historia judía y la memoria judía*, Barcelona, Anthropos, 2002.

ZARADER, M., *La dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque*, París, Seuil, 1990.