

UNIVERSITAT AUTÒNOMA DE BARCELONA
Facultat de Ciències de l'Educació
Departament de Pedagogia Sistemàtica i Social

Doctorat en Educació i Societat

Treball de recerca (12 crèdits)

*Fonaments per a una pedagogia de la lectura en l'obra
de Marc-Alain Ouaknin: 1991-2000*

Autor: Josep Lluís Rodríguez i Bosch

Director: Jordi Riba i Miralles

Bellaterra (Cerdanyola del Vallès), setembre 2010

En memòria a les absències

C O R P U S

PORTA

<i>Convit a una lectura</i>	5
-----------------------------------	---

PRIMERA OBERTURA

<i>Projecció investigadora</i>	8
--------------------------------------	---

SEGONA OBERTURA

<i>El judaisme de Marc-Alain Ouaknin</i>	15
--	----

1. L'hebreu com a llengua vehicular	15
---	----

2. Rabí i filòsof	17
-------------------------	----

3. Un amor a lletres i números	28
--------------------------------------	----

TERCERA OBERTURA

<i>Sustentació antropològica</i>	32
--	----

1. L'humà avé qüestionament	32
-----------------------------------	----

2. La condició gràfica de l'humà: <i>être-pour-la-lettre</i>	35
--	----

3. La condició lectora de l'humà: una experiència que crema sense consumir-se	38
---	----

QUARTA OBERTURA

<i>Una geografia de la lectura</i>	43
--	----

1. La lectura en un marc espaciotemporal	43
--	----

2. Modalitats lectores: lectura intencional i lectura vivencial	46
---	----

3. L'ambigüïtat de la lectura	49
-------------------------------------	----

4. La lectura i els sentits humans	51
--	----

5. L'autoritat i la crítica en la lectura	54
---	----

CINQUENA OBERTURA

<i>El protagonisme lector: deixeble, mestre i text</i>	57
--	----

1. L'estudiar del deixeble: <i>lamed</i>	57
--	----

2. La contracció o replegament del mestre: <i>tsimtsoum</i>	59
---	----

3. La revelació-revolució del text: <i>golah</i>	61
--	----

SISENA OBERTURA

<i>Moviments concomitants a la lectura</i>	64
--	----

1. L'erotisme de la carícia	64
-----------------------------------	----

2. La bibliofarmacologia	66
--------------------------------	----

3. L'ètica com a límit interpretatiu	70
--	----

MÀXIMA OBERTURA

<i>A mode de conclusions</i>	74
------------------------------------	----

BIBLIOGRAFIA	76
--------------------	----

PORTA

Convit a una lectura

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

Paul Celan

Tota porta és un element ambigu. Oberta, facilita el pas d'un espai a un altre. En canvi, tancada, obstrueix aquesta obertura. El nostre propòsit és mantenir el portell obert 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. Un gruix viu i dinàmic gràcies al seu constant faïment. En conseqüència, aquest estudi recull –sols– aquelles publicacions aparegudes durant el segle XX (1991-2000). La resta, afegit a les objeccions que puguin derivar-se, serà l'esperó a la futura tesi doctoral.

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 arquitectura. En aquest sentit, volem aportar un caient pedagògic al seu discurs. És el que anomenem una *pedagogia de la lectura*. Un apel·latiu que no respon a cap tècnica lectora. Ans al contrari, aquí abordem la lectura com a *experiència pedagògica*. Una realitat que vincula *llegir* i *biografia*, car l'arc exegètic de 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. En efecte, llegir és un *afer existencial*.

Aquesta reflexió s'aferra al terreny de les *humanitats*. Un conjunt de sabers que legitimen la seva activitat a redós d'aquelles significacions que procuren sentit a persones i a col·lectius. Concretament, hem triat la *filosofia* per a explorar tot allò tocant a la lectura –bo i resseguint– l'anàlisi textual. Per aquest motiu, el fil metodològic és l'*hermenèutica* conreada per Hans-Georg Gadamer. Hermeneuta que endreça i sistematitza el fenomen de la *comprensió* en època contemporània.²

1 Arran d'una aproximació a la *porta*, vegeu M.-A. OUKNIN, *Les mystères de l'alphabet. L'origine de l'écriture*, París, Assouline, 1997, p. 147-156. És indicatiu llegir com la lletra majúscula D (en hebreu, *dalet*) representa el dibuix d'una porta (en hebreu, *delet*). Així doncs, tota D simbolitza una porta: la vertical és l'eix proper a la paret i l'arrodoniment és el moviment que executa la fulla. Dit això, rellevar també el significat eròtic d'aquesta lletra. Fins i tot, la Bíblia esmenta l'erotisme de la D –ara invertida– quan vol insinuar la porta pública femenina (*Càntic dels càntics*, 5:4-5).

2 Jean Grondin abona 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, p. 19-20).

Quant a la interioritat del treball, ressaltar els diversos contraforts de l'estructura. D'arribada, l'emparaulament que s'aglutina a l'entorn de la *projecció investigadora*. Aquí, bàsicament, s'indica la trama de la cerca (motivació, objectiu, 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 infon la *sustentació antropològica*. Plataforma on s'esbossa l'*anthropos* i reposa el verb del nostre faedor.

Embullats, arribem al centre de la dissertació: una *geografia de la lectura*. Coment que acara el territori on aquesta es propaga. En aquest cas, la seva expansió s'enceta asseverant el seu *enclavament espaciotemporal*. Ras i curt: tota *lectio* sorgeix en un espai i en un temps. Igualment, distingim diferents modalitats lectores. D'aquesta faisó, no és el mateix llegir *intencionalment* (hi ha un interès i sabem on volem arribar) que *vivencialment* (aflora el desinterès i desconeixem el punt final). Aquest apartat s'ocupa també d'altres assumptes cabdals: l'*ambigüitat* (llegir endega un present retrogressiu, o sia, tensiona un vaivé entre passat, present i futur), els *sentits humans* (llegir activa –sobretot– oïda, visió i tacte) i l'*autoritat* i la *crítica* (llegir, si retruny amb intensitat, fa créixer i discerneix nous criteris).

El darrer tram està dedicat a tres noves seccions. Primerament, aquella encomanada als principals protagonistes de la lectura: *deixeble, mestre i text*. És palmari: el triangle educatiu per excel·lència. Segonament, els *moviments concomitants a la lectura*. Fluxos que posen l'accent en l'*erotisme de la carícia* (l'eròtica arrenca quan la lectura equival a acariciar el text; als antípodes: el grapeig), la *biblioteràpia* (salut derivada de la lectura) i l'*ètica com a límit interpretatiu* (tota interpolació té un component fronterer: no violentar l'altre). I, tercerament, el títol reservat a les *conclusions*. Unes conclusions que no desitgen tancar definitivament res, sinó obrir noves sinergies a debatre.

En última instància, dues remarques. Per 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 refusem altres tradicions de signe divergent. Una decisió justificada per tal de no incórrer en una *contradictio in terminis*. Ser curós amb el llenguatge és clau per a acostar-se amb més rigor a la *Weltanschauung* jueva.

Per altra banda, l'estudi pretén congeniar *fons* i *forma*. És a dir, allò que s'expressa en el contingut (*què*) ha de poder-se mostrar també en el continent (*com*). No es tracta, doncs, d'una *frivolitat estètica* sinó d'una *deferència ètica*. Una resposta que s'evidencia, per exemple, en el vocable *obertura*. Una ressonància molt emprada en el pensar semita. Per això, plau la idea d'usar aquest *leitmotiv* ja en la indexació. Encapçalaments, epígrafs, girs i notes també segueixen un curs similar. Certament, el deix poètic del rabí ens hi aboca amb encís.

Assedegats ja fins aquí, només agrair a tota aquella gent que sempre ha confiat en aquest modest viatge pedagògic. A elles i a ells, la meva especial gratitud. Punt i a part, mereix la contribució d'en Jordi Riba, mestre i amic, tothora atent i amatent a les meves paraules. Tots plegats, han estat els veritables impulsors d'aquesta aventura. Sense el seu ajut, no cal dir, aquestes ratlles mai no haurien pogut embrocar. Per *tot*, i *més*: mercès.

Mentrestant, la porta –de bat a bat– anima al convit. Un convit paradoxal: *una lectura sobre la lectura*.

PRIMERA OBERTURA

Projecció investigadora

Prohibit ser vell!

Rabí Nahman de Brastlav

Tostemps, investigar suposa una pugna a la vellesa. Un intent de renovar tot examen. Òbviament, el nostre afany, també manté 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 *Torà* i Abraham (transmet l'errància, el futur), el *món grec* conjuga Atenes, la *Iliada* i Ulisses (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, *memòries immemorials*, que volen aportar *direccionalitat* als seus respectius grups. Aquests blocs, és clar, 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 (després del Renaixement i de forma reiterativa) 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. Selecció que no defuig el nostre embrió occidental, atès que allò judaic –a grat o a desgrat– ens pertany. Senzillament, malgrat cert mutisme, és part irrefutable de les nostres trajectòries.²

1 A l'hora de confegir els motors d'Occident, hem inclòs també l'*originalitat romana*. Un llegat decisiu, com a mínim, en el terreny jurídic (dret romà) i en l'obra arquitectònica (Vitruvi). A resultes d'això, copsem la cultura occidental com a una estampa triangular, on Roma hi té un lloc destacat. En aquest punt, coincidim amb Rémi Brague (professor de filosofia a la *Université Panthéon-Sorbonne*, París) 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, p. 62). Tanmateix, altres erudits únicament assenyalen una gènesi bípeda d'Occident (Jerusalem i Atenes). D'aquest parer és George 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, p. 28). Steiner, aquí, no enumera Roma perquè el seu fons queda absorbit per Grècia. És el que anomenem la *grecoromanitat*.

2 Aquest emmudiment, dins el segle XX, es concreta amb Martin 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. Insistint en aquesta veta, citarem l'episodi que viu Heidegger en un col·loqui celebrat a Cerisy (dijous, 4 de setembre de 1955). Després d'acabar la seva ponència –abans havia afirmat que la filosofia brota d'un *desig*

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.

L'objectiu de la nostra recerca és revelar la *potència pedagògica* de les paraules d'Ouaknin. Un filòsof, d'antuvi, instal·lat lluny de la pedagogia. Això no obstant, quan ens capbussem en el seu planteig atreu l'opció d'erigir un veritable pont pedagògic. Aquest objectiu ve recolzat per una conjectura. Una hipòtesi forjada en la sospita que una anàlisi atenta dels textos ouakninians deriva vers una *pedagogia de la lectura*. Fonamentació basada en concebre l'acció lectora com a una tensió infinita entre *permanència* i *canvi*. Una autèntica *coincidentia oppositorum*: *canvi en la permanència* i *permanència en el canvi*. Fet i fet, la permanència no és res més que la cristal·lització del canvi, mentre que el canvi és la descristal·lització de la permanència.

Dit això, esmentem ara les divisions epistemològica i metodològica que travessen –de dalt a baix– tot aquest desllorigador. 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 la *filosofia*. Un saber no científic que lliura una aproximació singular al fenomen lector, buscant la seva legitimitat en una *veritat existencial* que procura sentit a la peripècia de llegir.

De la *metodologia*, no pot negar-se que tot saber s'adiu millor a un recorregut metodològic determinat. Així, el nostre treball –ancorat en la paraula filosòfica– 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.³

d'apel·lació– un oïdor de luxe, Paul 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». Heidegger, com s'observa, refusa qualsevol aportació del *massiu hebraic*. Àdhuc, només albira el cristianisme des del *Nou Testament* (teologia grega) ensems 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 a M.-A. OUAKNIN, *C'est pour cela qu'on aime les libellules*, París, Calmann-Lévy, 1998, p. 136-149.

3 L'*hermenèutica* gaudeix d'un traçat històric intens. En època antiga, el seu rumb opera en l'exegesi religiosa.

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.⁴ 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 *tekhne* (allò tècnic): un coneixement reglat i sistemàtic. Mentre que la *praxis* (l'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 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».⁵

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, aquesta és la tesi 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».⁶

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. 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 a 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. III Del romanticismo hasta hoy*, Barcelona, Herder, 2002, p. 555-566 i J. MUGUERZA i P. CÉREZO (eds.), *La filosofía hoy*, Barcelona, Crítica, 2004, p. 119-151.

4 H.-G. GADAMER, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1997, p. 383-396.

5 *Ibid.*, p. 23.

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

Per un altre costat, Gadamer també beu de dos precedents contemporanis: Nietzsche i Heidegger. Del primer, segueix la noció de *perspectivisme*. És a dir, tot coneixement és un coneixement en perspectiva.⁷ Cada subjecte comprèn la realitat d'acord amb el seu particular 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».⁸

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 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».⁹

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 és afirmar el *prejudici dels*

7 «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, p. 172).

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

9 H.-G. GADAMER, *op. cit.*, p. 12.

prejudicis.¹⁰ Conseqüentment, 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 encuentro nos diga algo».¹¹

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 manobra.¹² Al capdavall, és impossible esgrimir –d'una vegada per totes– cap registre. Amb tot, és notori que aquesta inclinació empeny a una manifesta *provisionalitat*. Llegir tampoc esquivia 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».¹³

10 «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.*, p. 337). Resenyem també R. KEARNEY, *op. cit.*, p. 279.

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

12 «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. OUAKNIN, *Le Livre brûlé. Philosophie du Talmud*, Paris, Seuil, 1994, p. 139).

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

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».¹⁴

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.¹⁵ 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. Es 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».¹⁶

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 continuadamente 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».¹⁷

¹⁴ *Ibid.*, p. 369-370.

¹⁵ H.-G. GADAMER, *Antología*, ja citat, p. 190.

¹⁶ H.-G. GADAMER, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, ja citat, p. 360-361.

¹⁷ *Ibid.*, p. 363.

Per descomptat, llegir abraça aquest *impuls circular*. En la nostra ocupació, aquest reg ve donat pel lligam entre el *text* i el *lector*. 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:

«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».¹⁸

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*. Endemés, declarar que l'elecció d'una metodologia ha d'anar acompanyada d'una pràctica real de prudència i honradesa que identifiqui –diàfanament– les *possibilitats i límits* de tota preferència. Tot plegat, 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».¹⁹

18 *Ibid.*, p. 333.

19 *Ibid.*, p. 333-334.

SEGONA OBERTURA

El judaisme de Marc-Alain Ouaknin

Allò que queda, però, ho funden els poetes

Friedrich Hölderlin

1. L'hebreu com a llengua vehicular

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). Netament, aquest és l'instant en què l'escriptura abandona la fase dels *pictogrames* (*lletres-imatge*). A partir d'ara, queda prohibit plasmar la realitat en forma d'icona. La pictogràmica hebrea, herència de l'esclavatge patit a Egipte, ha de ser reemplaçada per abstraccions més inconnexes: d'antuvi, *ideogrames* (*lletres-idea*); i més tard, *fonogrames* (*lletres-so*). Vet ací, la trajectòria arqueogràfica de l'escriptura: *imatges, idees i sons*.¹

Alguns investigadors (Albright, Gelb i Yardeni), mostren com el precepte diví es posa en marxa.² 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, el Sinaí és el niu de l'escriptura fonoalfabètica*. 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 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*. Altrament dit: 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 no ha estat tangible fins a la contemporaneïtat.

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

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

Degudament, 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 de l'antic fenici. Un llegat que surt –via Sinaí i a la terra de Canaan– l'any 1000 aC. En particular, allò que fan els grecs és una còpia del fenici semític.³ La variant, simplement, és l'afegit de vocals. O sia, 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 cultural*), però, poc a poc, aquest *modus faciendi* cedeix protagonisme a la versatilitat del paper (*dimensió cultural*).⁴ En aquest sentit, el *llibre* s'alça com un embat clau en la inauguració de la cultura.

En l'hora present, la llengua hebrea és una gramàtica que anima a la interpretació: *filologia creadora*. El seu *alefat* està compost per 22 lletres: tot 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.⁵ Indubtablement, 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, *interpretar* (llegir) és una activitat adreçada a refermar els vincles comunitaris. L'inici és *privat*, però l'eixir és *públic*. Parafrasejant a Levinas:

3 La següent relació corrobora el calc grec: *alef, bet, guimel, dalet...* (estrena de l'*alfabet consonàntic sinaític*) equival a *alfa, beta, gamma, delta...* (estrena de l'*alfabet consonanticovocàlic grec*).

4 Durant la destrucció –a mans de l'armada romana– del segon temple hebreu és el rabí Yohanan ben Zakaí qui torna a prioritzar la mentalitat *cultural* a la *cultural* (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. OUAKNIN, *Les symboles du judaïsme*, París, Assouline, 1995, p. 120-125.

5 Un expandiment d'aquesta *polisèmia hebrea* pot advertir-se en l'agrupació triconsonàntica «*tbh*», la qual en funció del *desig vocàlic* pot ecllosionar en distints significants: *arca, caixa, cofre*, o bé, *llenguatge, paraula*. M.-A. OUAKNIN, *Concerto pour quatre consonnes sans voyelles. Au-delà du principe d'identité*, París, Balland, 1991, p. 63-65.

«La leçon de vérité ne tient pas dans la conscience d'un seul homme, elle éclate vers autrui».⁶

Tota parla frueix d'aquest senyal exegetíc. 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.⁷ Senzillament, la seva *exclusivitat* radica en un record diari. Un altre matís que reforça aquest judici, a part del *consonantisme*, és la falta de puntuació del text bíblic hebreu (*Tanakh*). 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 vegada 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*. En aquest medi és on campa la nostra autoria. Ouaknin conviu amb tota aquesta efervescència desfermada. *Lectura-interpretació* ininterrompuda.

2. Rabí i filòsof

Marc-Alain Ouaknin neix a París l'any 1957. El seu natalici aglutina els dos grans centres culturals del judaisme. Per part de pare, rep el llinatge de la *sapiència sefardita* (nord d'Àfrica, Ibèria i antiga Babilònia), i per part de mare, la *sapiència asquenazita* (Alemanya, est d'Europa i antiga Jerusalem). Aquesta doble dinastia s'engega en l'antiguitat, formalitza ciments durant l'Edat Mitjana i ateny ben viva fins el nostre autor.⁸ En vista d'això, Ouaknin és un autèntic afortunat: coneix i transmet –com ningú– els dos brocs.

6 E. LEVINAS, *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, París, Minuit, 1982, p. 99-100. Igualment, el *saber* no flueix per a ser viscut en solitari, sinó per a ser compartit en aliança.

7 Per a la col·lectivitat jueva, existir és coextensiu a l'aprenentatge lectoescriptor. L'hebreu, més que cap altra llengua, és un mode 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» (M.-A. OUAKNIN, *Le Livre brûlé. Philosophie du Talmud*, ja citat, p. 120).

8 *Ibid.*, p. 83-84.

Ben d'hora, decideix exercir el rabinat. Una vocació molt empeltada en el si de la seva família: el seu pare, Jacques Ouaknin, encapçala una sinagoga a Marsella. A resguard, la seva feina s'inscriu en vitalitzar el Tetragrama (*Yhvh*) revelat –textualment– a la humanitat. Ouaknin, rebla:

«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».⁹

En conseqüència, el seu exercici és transmetre a la comunitat el *sentir jueu*.¹⁰ 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 gratcient, el judaisme s'encalça a través de la seva *errància*. Ser nòmada, viure exilat, conforma aquest *nou-ésser-en-el-món*.¹¹ Tal com assenyala Derrida:

«Le poète – ou le Juif – protège le désert qui protège sa parole qui ne peut parler que dans le désert».¹²

Tot rabí, *grosso modo*, procura comunicar dues menes de missatge. Per un cantó, els textos normatius (*Halakha*), i per l'altre, els textos narratius (*Aggada*). Els primers fan referència a l'aspecte més *legislatiu* del judaisme (el repòs del *Sàbat*, la circumcisió, el levirat, la prohibició de menjar 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: la *Halakha* té «tocs aggàdics» i l'*Aggada* té «visos halàkhics».¹³

Ouaknin irradia el seu rabinisme entre París i Jerusalem. A França, dirigeix el *Centre de Recherches et d'Études Juives Aleph* on cada curs hi ha una temàtica distinta a engruixir. Igualment, lidera els *Ateliers Targoum*: uns seminaris de traducció bíblica tutelats pel *Mouvement Juif Libéral*

9 *Ibid.*, p. 21.

10 Resulta suggestiu observar l'*analogia consonàntica* entre els vocables Jahvè (*Yhvh*) i jueu (*yhvdh*). 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. Llegiu M.-A. OUAKNIN, *Concerto pour quatre consonnes sans voyelles. Au-delà du principe d'identité*, ja citat, p. 127-129.

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

12 Consulteu J. DERRIDA, *L'écriture et la différence*, París, Seuil, 1967, p. 105. Arran de la poesia, mencionar que Ouaknin reuneix la doble ostentació de *jueu* i *poeta*. Concretament, el seu *opuscle poètic* congrega una exquisida trilogia: M.-A. OUAKNIN, *Le colloque des anges*, París, Fata Morgana, 1995; M.-A. OUAKNIN, *Le coq et le messie*, París, Fata Morgana, 1999; M.-A. OUAKNIN, *Sept roses plus tard*, París, Fata Morgana, 1999.

13 M.-A. OUAKNIN, *Le Livre brûlé. Philosophie du Talmud*, ja citat, p. 67-69.

de France. Tots aquests actes s'emplacen un cop cada mes. En sintonia, a Israel, realitza tasques de docència a la *Universitat de Bar-Ilan*. Allà, en qualitat de professor associat, hi dóna *Literatura comparada*.

Quant a la crida filosòfica, Ouaknin està tocat –sobretot– per tres fonts: Hannah Arendt, Paul Ricoeur i Emmanuel Levinas. Aquests abeuralls presideixen l'espina dorsal de la seva ploma. Una preponderància que s'entrelluca en les seves pàgines. Concernent a Arendt, s'hi registra la idea d'*acció*.¹⁴ 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:

«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 deseamos, 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».¹⁵

Certament, l'*acció* suposa aquest començar quelcom nou. Visibilitzar allò original pel qual hem vingut al món. Arendt, contrària al seu mestre (Heidegger), escriu que no neixem 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*). Arendt perfila el raonament:

«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».¹⁶

O bé:

«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

14 H. ARENDT, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 199-276. Pertanyent a Arendt, escatíu F. BÀRCENA i J.-C. MÈLICH, *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 63-90.

15 H. ARENDT, *op. cit.*, p. 20.

16 *Ibid.*, p. 23.

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».¹⁷

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. Com bé diu Arendt:

«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?”».¹⁸

O bé:

«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».¹⁹

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».²⁰

¹⁷ *Ibid.*, p. 265. Franz 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, p. 89).

¹⁸ H. ARENDT, *op. cit.*, p. 202.

¹⁹ *Ibid.*, p. 203.

²⁰ M.-A. OUAKNIN, *Bibliothérapie. Lire, c'est guérir*, París, Seuil, 1994, p. 257.

Una segona deu per al nostre autor és Ricoeur. Aquí, cal retenir la noció de *triple mimesi*.²¹ Segons Ricoeur, fidel a la *Poètica* d'Aristòtil, la *mimesi* enclou una *representació de l'acció*; un pòsit d'*imaginació creadora*. Innegablement, un envit ben allunyat de la *mimètica platònica*. Plató concep la mimesi com a *imitació estèril*: un calc, una còpia austera de la realitat. Per contra, Aristòtil –i de retruc Ricoeur– 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».²²

La finalitat de la *triple mimesi* no és altra que interactuar el *temps agustinià* (*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*».²³

Plantats en aquest escenari, és pertinent il·lustrar ara els tres *vectors mimètics* que descriuen l'arquejat de la lectura. La *mimesi I* 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*.²⁴ 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 ?».²⁵

21 Relatiu a la *triple mimesi*, P. RICOEUR, *Temps et récit I. L'intrigue et le récit historique*, París, Seuil, 1983, p. 105-162. En solfa amb Ricoeur, repasseu M.-A. OUKNIN, *Bibliothérapie. Lire, c'est guérir*, ja citat, p. 305-324 i F. BÀRCENA i J.-C. MÈLICH, *op. cit.*, p. 91-124.

22 P. RICOEUR, *op. cit.*, p. 70.

23 *Ibid.*, p. 105.

24 P. RICOEUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, París, Seuil, 1986, p. 183.

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

Ben mirat, expliquem històries perquè qualsevol vida humana s'ha de poder relatar. Àdhuc, aquelles veus que –històricament– resten emmudides. Ricoeur 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».²⁶

Aquesta *inherència prefigurativa*, primer tram de la mimesi, enalteix la nostra *biografia*.²⁷ Els humans, sense excepcions, participem de la *zoe*. Malgrat això, allò que ens ordena a títol humà és el *bios*. 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*».²⁸

Ricoeur, enfortint la tesi d'Arendt, construeix la *identitat* narrativament. La nostra *finitud*, de protologia a escatologia, divulga la interposició entre *història* i *ficció*.²⁹ No hi ha alternativa: creixem entre *lectures històriques* i *lectures fictícies*. Llegir, tant a nivell literal com metafòric, és l'aliment que ajuda a saber de nosaltres. Paradoxalment, aquests relats (explicats i llegits) ens identifiquen desidentificant-nos. O sia, la comprensió d'un mateix passa pel descentrament. La lectura, aquesta identificació amb l'*altre narrat*, implica anar més enllà de qui som per a conèixer qui som. 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».³⁰

26 *Ibid.*, p. 143.

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

28 P. RICOEUR, *Temps et récit III. Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985, p. 442-443.

29 Sobre la *finitud*, requerim J.-C. MÈLICH, *Filosofia de la finitud*, Barcelona, Herder, 2002.

30 P. RICOEUR, *Temps et récit III. Le temps raconté*, ja citat, p. 443.

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».³¹

Redactat per Ouaknin:

«*Mimesis II* consiste à “ prendre ” l'ensemble des éléments hétérogènes et discordants de l'expérience ordinaire et à en produire une intelligibilité».³²

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 intermediació que prové del caràcter dinàmic de la pròpia figuració. Degut a això, l'episòdic es transposa en configurat. Ricoeur és conclouent:

«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*».³³

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. Situat per Ricoeur:

«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 paradigmatic et ordre syntagmatic. En tant que relevant de l'ordre paradigmatic, tous les termes relatifs à l'action sont synchroniques, en ce sens que les relations d'intersignification qui existent entre fins, moyens, agents, circonstances et le reste, sont parfaitement réversibles. En revanche, l'ordre syntagmatic 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,

31 P. RICOEUR, *Temps et récit I. L'intrigue et le récit historique*, ja citat, p. 127. Ricoeur agrega també que la trama 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» (P. RICOEUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, ja citat, p. 14).

32 Vegeu M.-A. OUKNIN, *Bibliothérapie. Lire, c'est guérir*, ja citat, p. 317.

33 P. RICOEUR, *Temps et récit I. L'intrigue et le récit historique*, ja citat, p. 128-129. Ressegueix aquesta doble temporalitat, recordar que en alemany existeix igual contrast quan parlem de *Geschichte* (temps episòdic: fets històrics) i *Historie* (temps narratiu: relats històrics).

c'est maîtriser les règles qui gouvernent son ordre syntagmatique».³⁴

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».³⁵

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 summa 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 “ 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».³⁶

Dins 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».³⁷

34 *Ibid.*, p. 111-112.

35 *Ibid.*, p. 136.

36 P. RICOEUR, *Temps et récit III. Le temps raconté*, ja citat, p. 286-287.

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

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».³⁸

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 regressa a l'*acció (mimesi III)*. Sens dubte, un 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».³⁹

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».⁴⁰

Adherits ara a una altra fortalesa, Levinas és el tercer gran impacte que volem entomar.⁴¹ Sense embuts, el legítim mestre d'Ouaknin. Una asserció provada quan el deixeble li dedica un opuscle sencer a la seva figura.⁴² Concretament, del filòsof lituà, el nostre home capta i amplia el terme

38 *Ibid.*, p. 145.

39 Llegiu M.-A. OUKNIN, *Bibliothérapie. Lire, c'est guérir*, ja citat, p. 322.

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

41 Per a un bon acostament a Levinas seleccionem els següents estudis: M. BLANCHOT, *L'entretien infini*, París, Gallimard, 1969; C. CHALIER, *Figures du féminin. Lecture d'Emmanuel Lévinas*, París, La nuit surveillée, 1982; J. DERRIDA, *L'écriture et la différence*, París, Seuil, 1967; A. FINKIELKRAUT, *La sagesse de l'amour*, París, Gallimard, 1985; S. MALKÀ, *Lire Lévinas*, París, Cerf, 1984 i A. RENAUT, *L'ère de l'individu*, París, Gallimard, 1989. Igualment, en àmbit domèstic F. BÀRCENA i J.-C. MÈLICH, *op. cit.*, p. 125-147.

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

fecunditat.⁴³ Indicat 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*».⁴⁴

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.⁴⁵ 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».⁴⁶

D'aquesta manera, el pensament levinassià teixeix una unitat plural. Relliga –audaçment– filosofia i judaisme.⁴⁷ 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 estim 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».⁴⁸

Anàlogament, també ho ratifica Ouaknin:

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

44 *Ibid.*, p. 300-301.

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

46 M.-A. OUKNIN, *Méditations érotiques. Essai sur Emmanuel Lévinas*, ja citat, p. 118.

47 Salomon 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, *op. cit.*, p. 79).

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

«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 humanisme».⁴⁹

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».⁵⁰

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».⁵¹

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».⁵²

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

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

51 *Ibid.*, p. 135.

52 M.-A. OUAKNIN, *Méditations érotiques. Essai sur Emmanuel Lévinas*, ja citat, p. 93.

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 creixuda del text. Per aquest motiu, créixer fa possible que tot *text* pugui convertir-se en *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...⁵³ Tot plegat, sediments que quallen una obra ben excèntrica. Uns equilibris que el nostre investigat cus amb enorme brillantor. Al capdavant, conrea bé aquests quantiosos parentius i genera un discurs propi i innovador.⁵⁴

3. Un amor a lletres i números

L'acuïtat jueva recorda que la *saviesa* és una trobada entre lletres i números. Un assoliment que barreja 32 vies: 22 lletres i 10 números. Una concreció que ve emmotllada per la integritat de les consonants i les xifres inserides del 0 al 9.⁵⁵ Derrida advera idèntic postulat:

«La destinée qui interpelle le Juif et l'interpose entre la voix et le chiffre».⁵⁶

Nítidament, la producció d'Ouaknin gira al voltant d'aquesta saviesa. Els seus arguments són un intent d'obrir la paraula religiosa (*Torah*). Una empresa que l'arreglera en l'*esclat gràfic* del *Talmoud* (22 lletres) i en l'*esclat numèric* de la *Qabbala* (10 números). Ambdós projectes són lectures apassionants i ineludibles per al debat religiós de la Llei.⁵⁷ Una i altra, abracen l'enigma de la *paraula desconeguda*: aquella encara no escrita.⁵⁸ És ben admès que els silencis de la Torà faciliten l'aparició de la *diferència* dins el Talmud i la Càbala. Unes interpretacions que afavoreixen

53 A tall d'exemple, i en el cas del *hassidisme*, destrieu M.-A. OUKNIN, *Tsimtsoum. Introduction à la méditation hébraïque*, París, Albin Michel, 1992.

54 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. El següent *web* remet a una part d'aquest treball: http://theses.ulb.ac.be/ETD-db/collection/available/ULBetd-05122005-120407/restricted/Eros_et_Infini.pdf

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

56 Consulteu J. DERRIDA, *op. cit.*, p. 110.

57 Sense vacil·lar, aquest debat religiós conjumina les tres deus del judaisme: Torà, Talmud i Càbala.

58 La força interpretativa de l'hebreu mai no deixa de sorprendre. Usant la *permutació* (habilitat lectora que consisteix en crear nous vocables aprofitant un mot llegit del dret, o bé, del revés) trobem sentit a l'avenir de la paraula. Succintament, el grup triconsonàntic «*rh*m» 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, p. 126.

l'abundància del trajecte. Així, Ouaknin, filtra l'ambient talmúdic i cabalístic arreu del seu prolífic cultiu.

Al costat de la Torà (*Llei escrita*) s'hi emplaça el Talmud (*Llei oral*). L'adveniment talmúdic respon a aquelles interpretacions sobrevingudes del text toraïc. En un inici, comentaris tot just orals, i més tard, aquesta oralitat també es transforma en escriptura. El cos central del Talmud abarca del segle II aC fins al segle VI dC.⁵⁹ 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 l'inici del Talmud és 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.⁶⁰ L'anomalia brota en no incloure la *problemàtica* dins la *temàtica*. Ouaknin afilea 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».⁶¹

El *corpus talmúdic* engloba quatre bastides: *Mishna*, *Guemara*, *Rashi* i *Tossafot*. La *Mishna* són els comentaris que susciten els textos bíblics. Mentre que la *Guemara* són aquelles precisions realitzades de la *Mishna*. El lligam entre elles esclareix:

«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».⁶²

Pel que fa als blocs restants, hem de parlar dels comentaris de *Rashi* i dels comentaris dels *Tossafot*. *Rashi* és l'acrònim del mestre *Rabí Shlomo Itshaqui* (1040-1105) qui va habitar a la ciutat

⁵⁹ *Ibid.*, p. 50.

⁶⁰ E. LEVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, París, Vrin, 1982, p. 136.

⁶¹ M.-A. OUKNIN, *Le Livre brûlé. Philosophie du Talmud*, ja citat, p. 150 (nota 1).

⁶² *Ibid.*, p. 58. Cronològicament, els mestres de la *Mishna* són: els *Sophrim* (escribes), els *Zougot* (parelles) i els *Tannaïm* (repetidors). Més tard, recalen els mestres de la *Guemara*: els *Amoraïm* (intèrprets) i els *Saboraïm* (pensadors).

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». ⁶³

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 *Rashi* que anhelaven perllongar les múltiples controvèrsies. 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». ⁶⁴

D'habitud, aquestes postil·les queden anotades al marge extern del full.

Canviant de terç, la Càbala és l'altre gran amor d'Ouaknin. Una passió que va més enllà d'un mer passatemps. *Qabbala* parteix de la trena «*qbl*» i es tradueix per *rebuda*. Una rebuda que s'ha de impregnar del renovellament de cada generació. Aquí no val rebre amb passivitat. Ans al contrari, es rep tot construït. La Càbala neix com a 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». ⁶⁵

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». ⁶⁶

⁶³ *Ibid.*, p. 62.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 63.

⁶⁵ M.-A. OUAKNIN, *Concerto pour quatre consonnes sans voyelles. Au-delà du principe d'identité*, ja citat, p. 22.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 23.

En aquest sentit, ser cabalista esdevé una *praxi existencial* que busca passar de la *complicació* (univocitat) a l'*explicació* (plurivocitat). Per a fer-ho, s'utilitza la *guematria*.⁶⁷ És a dir, una assignació numèrica per a cada consonant. 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* ($10 + 30 + 4 = 44$).⁶⁸ 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 Deleuze:

«Plus important que la pensée, il y a ce qui donne à penser, plus important que le philosophe, le poète».⁶⁹

67 «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» (*Ibid.*, p. 303).

68 Llegiu J. BOTTÉRO, M.-A. OUAKNIN i J. MOINGT, *op. cit.*, p. 74.

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

TERCERA OBERTURA

Sustentació antropològica

L'home no només qüestiona, sinó que ell mateix esdevé qüestió

Edmond Jabès

1. L'humà avé 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».¹

Prosseguint aquesta estela, la pregunta filosòfica per excel·lència (*Què és l'humà?*) esmerça igual idiosincràsia.² Efectivament, intentar definir la propietat humana és saludar la indefinició. Malgrat l'esforç, el massiu no exhaureix –mai del tot– l'interrogant antropològic. Així doncs, és normal, que les preguntes fundacionals (*Grundfragen*) ressonin perennement: *d'on vinc?* (naixement) i *cap a on vaig?* (mort).

D'aquesta guisa, Ouaknin recala en la tradició hebraica per a exposar l'entrellat humà. Suggestiu per la Càbala, l'humà (*Adam*) queda associat al *què?* (*ma*). Ambdós mots, per separat, sumen 45.³ Una concordança que entaula una sinergia entre l'humà i la interrogació. Altrament dit: *l'humà avé qüestionament*. Com assereix el rabí:

«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».⁴

1 Vegeu M. BLANCHOT, *op. cit.*, p. 16.

2 Kant, a la *Logik* (1800), 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, guaiteu I. KANT, *Lógica*, Buenos Aires, Corregidor, 2010.

3 J. BOTTÉRO, M.-A. OUAKNIN i J. MOINGT, *op. cit.*, p. 74. Una altra convergència s'afiança en el simbolisme que hebreu i llatí disposen a l'entorn de l'expressió *humà*. En les dues llengües, hebrea (*Adam-adama*) i llatina (*homo-humus*), l'humà resta adscrit a la terra. Més informació a M.-A. OUAKNIN, *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*, París, Seuil, 1994, p. 125.

4 M.-A. OUAKNIN, *C'est pour cela qu'on aime les libellules*, ja citat, p. 45.

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 ”».⁵

La *quoibilité* és un neologisme que argumenta que *existir és transcendir*. La seva etimologia llatina (*exsistere*) 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.⁶ 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».⁷

Deposat això, no estranya la proposta antropològica de Levinas per la qual l'*ésser* ha de poder *adir-se altrament* o *anar més enllà de l'essència*.⁸ 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 l'*arkhe*. 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*».⁹

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».¹⁰

5 *Ibid.*, p. 165.

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

7 M.-A. OUAKNIN, *C'est pour cela qu'on aime les libellules*, ja citat, p. 71. A més, l'hebreu, ja marca la semblança existent entre nom (*chem*) i més enllà (*cham*). 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. OUAKNIN, *Bibliothérapie. Lire, c'est guérir*, ja citat, p. 89).

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

9 *Ibid.*, p. 13 (nota 1).

10 M.-A. OUAKNIN, *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*, ja citat, p. 40. A la fi, aquesta *antropologia no substantiva* ve a reforçar l'*ésser fluvial (panta rhei)* d'Heràclit: l'humà no és, esdevé.

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*.¹¹

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*.¹² 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 futuribles personalitats. Ouaknin assenyala aquest aspecte:

«Le rôle de toute question est justement d'ouvrir l'être à la possibilité de son futur».¹³

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*».¹⁴

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'ànima. Una afeció que subratlla la necessitat d'escapolir-se d'allò *repetitiu i circular*.¹⁵

11 Llegiu M.-A. OUKNIN, *Méditations érotiques. Essai sur Emmanuel Lévinas*, ja citat, p. 36-44.

12 Aquesta *dialèctica identitària* (identificació-desidentificació) és captada també per Paul 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 III. Le temps raconté*, ja citat, p. 439-448.

13 M.-A. OUKNIN, *C'est pour cela qu'on aime les libellules*, ja citat, p. 103.

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

15 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'abanderan com a autèntics portaveus de la pregunta. I és que no hem de desdenyar la conjunció entre *filosofar* i *interrogar*. Suscitat per Karl 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, p. 58). No obstant això, Emmanuel 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, p. 136).

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». ¹⁶

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». ¹⁷

Així les coses, hem de saber que aquesta antropologia –adherida a l'interrogant– actua de base d'allò denominat *pedagogia de la lectura*. Un format que té el seu aguant en una noció nòmada de l'humà. 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.

2. La condició gràfica de l'humà: *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·lusu sempre congria allò humà. Aproximar-nos a aquesta concreció és admetre la humanitat des d'un *post transanimal*. Concretament, aquesta transanimalitat –possibilitat d'ultrapassar l'instint– recull la força de la imatge (*Bild*). ¹⁸ 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

¹⁶ M.-A. OUAKNIN, *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*, ja citat, p. 211.

¹⁷ M.-A. OUAKNIN, *Le Livre brûlé. Philosophie du Talmud*, ja citat, p. 15.

¹⁸ Hans Jonas, pensador alemany, és qui reconeix l'humà com a *ésser transanimal*. Segons Jonas, 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, p. 39-55.

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*).¹⁹ 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, fonograma). Notificat per Ouaknin:

«L'homme dit le monde et se dit avec des mots. Il est, selon la formule du Targoum, *rouah mellalela*, souffle parlant, “ homme de paroles ”».²⁰

Interrogats per Derrida:

«Écrire, n'est-ce pas encore confondre l'ontologie et la grammaire ?».²¹

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*.²² 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 principi* s'afilia al *buit* (qualcom original i inexpressable), contràriament, *al principi* s'adhereix a la *paraula* (qualcom situat i expressable).²³

19 Avui dia, les *imatges visuals* no només són textuals. S'hi ajunten també aquelles de traç tecnològic. Occident fa dècenns que confia –a bastament– en les tecnologies. Amb l'acrònim TIC (Tecnologies de la Informació i de la Comunicació) s'hi difon tota la seva globalitat. Breument: el llibre cohabita ja amb el multimèdia electrònic. Més extens a M. CASTELLS, *La era de la informació: economía, sociedad y cultura. 1. La sociedad red. 2. El poder de la identidad. 3. Fin de milenio*, Madrid, Alianza, 1997.

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

21 Vegeu J. DERRIDA, *op. cit.*, p. 116.

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

23 Consulteu R. PANIKKAR, *Benaurada senzillesa. El monjo com a arquetipus universal*, Barcelona, Edicions 62, 2000, p. 10. El judaisme, a balquena, coneix aquest discerniment. Així, la primera lletra de la Torà no és l'*alef* (lletra inaugural de l'alefat: encarna *el principi*-origen), sinó la *bet* (segona lletra de l'alefat i grafia inicial del mot *Berechit*-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). Sobre aquesta problemàtica, vegeu M.-A. OUAKNIN, *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*, ja citat, p. 80, 167 i 276-278.

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».²⁴

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 desllettrat* esdevé fonedís.

Baal Chem Tov, 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*.²⁵ 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.

La Càbala, 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: 85.²⁶ 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».²⁷

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 empenta una constant que ens aparta periòdicament de l'*unívoc*. A parer d'Ouaknin:

²⁴ *Ibid.*, p. 363 (nota 31).

²⁵ M.-A. OUAKNIN, *Concerto pour quatre consonnes sans voyelles. Au-delà du principe d'identité*, ja citat, p. 63-65.

²⁶ M.-A. OUAKNIN, *Le Livre brûlé. Philosophie du Talmud*, ja citat, p. 241-242.

²⁷ M.-A. OUAKNIN, *Concerto pour quatre consonnes sans voyelles. Au-delà du principe d'identité*, ja citat, p. 23.

«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».²⁸

Ahora, 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».²⁹

3. La condició lectora de l'humà: una experiència que crema 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).³⁰ Justament, és el rabí Nahman de Brastlav qui, a cavall dels segles XVIII i XIX, 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.³¹ 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 *alef* i *chin*: 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 (*alef-tav*). Des d'aquest vessant, cremar és suprimir l'*hermetisme del concloent* i desvetllar el *brancal exegetíc*.³² Reprès per Ouaknin:

28 M.-A. OUKNIN, *C'est pour cela qu'on aime les libellules*, ja citat, p. 16.

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

30 El primer mot de la Torà (*Berechit*) ja remet a una anàlisi sobre el foc. Un cop dividit el seu perfil, obtenim un doble resultat: *berit* (primerament) i *ech* (foc). Heus ací: tota primeria arrenca amb el foc en tant que lectura. Llegiu M.-A. OUKNIN, *Le Livre brûlé. Philosophie du Talmud*, ja citat, p. 405-406.

31 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 Franz Kafka. Ambdós moren joves d'una tuberculosi, i a més, reclamen a les seves respectives amistats (rabí Nathan de Nemirov i Max Brod) anihilar tot allò que havien escrit. Per fortuna, els seus clans foren desobeïts i avui tothom pot assaborir la qualitat de les seves pàgines. Més ampliat a M.-A. OUKNIN, *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*, ja citat, p. 339-340.

32 *Ibid.*, p. 49.

«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».³³

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 novedós. 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*.³⁴ Una gramàtica de caire enciclopèdic que simultanieja totes i cadascuna de les accepcions. Aquesta paraula –amant de l'espaiement 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.³⁵ 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 !».³⁶

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».³⁷

Aprofitant la paràbola, cada lletra és una flama que treballa a mode d'esborrador. Ara bé, un esborrall ben paradoxal: cada elisió prové de la fecunditat d'introduir nous afegits i complements. Tal com s'esbrossa:

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

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

35 «Chaque lettre est un monde, chaque mot, un univers» (M.-A. OUAKNIN, *Le Livre brûlé. Philosophie du Talmud*, ja citat, p. 259).

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

37 M.-A. OUAKNIN, *C'est pour cela qu'on aime les libellules*, ja citat, p. 44.

«Lire, c'est entendre les résonances, les assonances et les silences».³⁸

Així descrit, el *llibre cremat* no s'afilera al costat de la destrucció sinó a mercè de la creació.³⁹ Una afinitat que constata que la lectura més que analitzar-se pel seu *contingut*, cal aproximar-s'hi des de la seva *excedència*. És a dir, 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 to distint:

«Les lettres s'enlacent. S'enlacent et s'embrassent. S'embrassent et s'unissent».⁴⁰

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.⁴¹ 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».⁴²

En rigor, doncs, Jahvè és el veraç abanderat d'aquest atreviment exhibit en l'exegesi. El judaisme, realment, viu sobretot d'aquest *conflicte de les interpretacions*:

«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 ”».⁴³

Una situació que Gadamer també apercep quan defineix la *comprensió* (interpretar) sota el cuny *fusió d'horitzons*:

38 *Ibid.*, p. 167.

39 «Le “ Livre Brûlé ” est le “ livre sauvé ”» (M.-A. OUKNIN, *Le Livre brûlé. Philosophie du Talmud*, ja citat, p. 238).

40 M.-A. OUKNIN, *C'est pour cela qu'on aime les libellules*, ja citat, p. 52.

41 «“ Connais toi toi-même ” ne signifie pas découvrir ton essence, mais “ connais par toi-même ”» (M.-A. OUKNIN, *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*, ja citat, p. 136). Certament, la màxima dèlfica que lidera el saber filosòfic grec clama també a la llibertat exegètica. 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. I Antigüedad y Edad Media*, Barcelona, Herder, 2004, p. 25.

42 J. BOTTÉRO, M.-A. OUKNIN i J. MOINGT, *op. cit.*, p. 82-83.

43 *Ibid.*, p. 67.

«Comprendre es siempre el proceso de fusión de estos presuntos “horizontes para sí mismos”».⁴⁴

Consegüentment, aquesta fusió conflictiva 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».⁴⁵

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*.⁴⁶ Fins i tot, Ouaknin usa la metàfora del vol per a referir-se al massiu lector. Llegir consigna l'aletieg 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».⁴⁷

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».⁴⁸

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).

44 H.-G. GADAMER, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, ja citat, p. 376-377. Tota la cursiva és de l'autor.

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

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

47 *Ibid.*, p. 23.

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

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». ⁴⁹

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'*equivoc*. 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 : en un certain sens, non !». ⁵⁰

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 !». ⁵¹

49 M.-A. OUAKNIN, *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*, ja citat, p. 179.

50 J. BOTTÉRO, M.-A. OUAKNIN i J. MOINGT, *op. cit.*, p. 81.

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

QUARTA OBERTURA

Una geografia de la lectura

Déu ha parlat una vegada, dos cops l'he entès jo

Salms 62:12

1. La lectura en un marc espaciotemporal

D'antuvi, concertar l'àmbit geogràfic de la lectura suposa assumir l'espaciotemporalitat de l'humà. Una fesomia que ens ha d'indicar l'arrelament i els fruits del cultiu lector. Espai i temps, temps i espai, acorden aquesta singular disposició antropològica. Abreujat per Castells:

«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 universal) amb *situació* (variada i personal).

Fer notar, a més, que l'*extensió* (espai) i la *durada* (temps) 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 l'*ambientació lectora* (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, de Maïmonide (un très important philosophe et commentateur juif du Moyen Age), du *Choulhan Aroukh* (code de la Loi juive), des livres

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

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 les escoles talmúdiques (*yechiva*) difereix d'aquells espais i temps lectors desenrotllats a les nostres aules: entotsolament, privadesa, calma, silenci, assossec... Dues postures, diametralment, ben dispars.

Examinat en solitari, l'*espai* és un vector associat a l'orientació i a la direccionalitat. Ajuda a instal·lar-nos en el món. En opinió de Certeau:

«L'espai és un encreuament de mòbils. D'alguna manera, es troba animat pel conjunt dels moviments que s'hi despleguen».³

Eliade, 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 violència, 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.

2 J. BOTTÉRO, M.-A. OUAKNIN i J. MOINGT, *op. cit.*, p. 65-66.

3 M. DE CERTEAU, *L'invention du quotidien*, cit. L. DUCH, *Simbolisme i salut. Antropologia de la vida quotidiana*, I, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1999, p. 117.

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

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 llavora productivament. Portat a col·lació:

«L'espai és un lloc practicat. Així, el carrer geomètricament definit per l'urbanisme és transformat en espai pels vianants. De la mateixa manera, la lectura és l'espai produït per la pràctica sobre el lloc que constitueix un sistema de signes – un escrit».⁵

Així doncs, l'espai de lectura s'afiança com a *obra oberta*. Una remissió sense fi –trenada per múltiples viaranys– 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 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'Ester* i quatre, en total, dins el *Tanakh*. Inquirint la seva bicefàlia (*ze mane*), aquesta significa: *vet ací el mannà*. Una crida, argumentada amb anterioritat, subjecta a la interrogació. D'aquesta manera, una de les pautes que acciona el *temps* a mode de *qüestionament* s'alinea al costat de la *lectura* en tant que *alteritat*. Extret del següent paràgraf:

5 M. DE CERTEAU, *L'invention du quotidien*, cit. L. DUCH, *op. cit.*, p. 118. La cursiva emana de l'original.

6 E. LEVINAS, *Le temps et l'autre*, París, Fata Morgana, 1979.

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

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

«Le mot *zemané*, “ 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 ! ”: *Zémané* 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). Duch 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

2. Modalitats lectores: lectura intencional i lectura vivencial

A l'engròs, la funció lectora pot classificar-se en dues tribunes: una, *intencional*, i l'altra, *vivencial*.¹¹ 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. *Stricto sensu*, 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.

Certament, Ulisses és el personatge arquetipus d'aquest semblant. L'*Odissea* relata la seva tornada a la llar natal d'Ítaca al costat de la pacient Penèlope. L'heroi grec, malgrat una volta accidentada (l'entrebanc més conegut és el captiveri infligit per l'amor de la nimfa Calipso), té intenció de regressar a la seguretat del caliu inaugural. Un camí que busca un final tranquil, absent de qualsevol ensurt. En conseqüència, hi ha un símil entre aquest deler i la intencionalitat d'un llegir que sols aspira a no trencar la calma. Altrament dit: retornar a la certesa immobiliària d'un mateix.

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

10 L. DUCH, *op. cit.*, p. 119. La cursiva és de l'autor.

11 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: *temps-alteritat*.

Als antípodes, 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...».¹²

En aquesta ocasió, Abraham és qui personalitza aquest realç lector. El patriarca hebreu 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 és 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'Egypte, 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».¹³

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».¹⁴

En aquest sentit, aquests dos recolzaments (*lectura intencional* i *lectura 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).¹⁵

D'una banda, el *predestinat* s'enllaça amb l'*intencional* a resultes de no voler problematitzar el temps. Tot passa tal qual marca el guió. Una imposició que no accepta cap mena de revolta. Llegir

12 M.-A. OUAKNIN, *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*, ja citat, p. III-IV.

13 *Ibid.*, p. 120.

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

15 Sobre aquesta dualitat (*destí* i *història*), *ibid.*, p. 72.

els grans autors de les tragèdies gregues (Èsquil, Eurípides, i sobretot, Sòfocles) palesa aquesta invariabilitat del destí.

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 dóna en un context plural on l'escolta no coincideix amb l'estricta solidesa del text.¹⁶

Evidentment, Ouaknin pren cartes sobre l'assumpte:

«L'Histoire est plus forte que le destin !».¹⁷

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 ”».¹⁸

Àdhuc, Patocka s'expressa en termes similars quan segrega l'humà en *prehistòric* (acceptar el món passivament: *atestació*) i *històric* (interrogar el món activament: *contestació*).¹⁹ 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».²⁰

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

16 Respecte d'això, vegeu M.-A. OUAKNIN, *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*, ja citat, p. 185.

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

18 *Ibid.*, p. 152. A tenor de la citació, espigoleu M. BLANCHOT, *L'écriture du désastre*, París, Gallimard, 1980.

19 J. PATOCKA, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, París, Verdier, 1981, p. 27.

20 M.-A. OUAKNIN, *C'est pour cela qu'on aime les libellules*, ja citat, p. 153. Paral·lelament, llegiu M.-A. OUAKNIN, *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*, ja citat, p. 176-179.

3. L'ambigüitat de la lectura

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'instants* sinó un conglomerat de diversa índole.²¹ 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.²² Ricoeur, incitat per Agustí, 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».²³

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. En d'altres paraules: 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*). Fet i fet, una companyia que empeny 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».²⁴

21 Vegeu P. RICOEUR, *Temps et récit I. L'intrigue et le récit historique*, ja citat, p. 122, 124.

22 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 per a convertir-se –algun dia– en lloc (*atopia*). Més acurat, dirigiu-vos a J. BOTTÉRO, M.-A. OUAKNIN i J. MOINGT, *op. cit.*, p. 55-57.

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

24 L. DUCH, *op. cit.*, p. 152.

Altres cops 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 la col·lisió interpretativa.²⁵

Ouaknin, per descomptat, afronta aquest posicionament des de la seva gènesi jueva. Per a la Càbala, *bina* és el mot que tradueix 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 pel nostre rabí:

«“ 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».²⁶

Blanchot, anys abans, també ho havia escatit:

«Un néant plus essentiel que le Néant même, le vide de l'entre-deux, un intervalle qui toujours se creuse et en se creusant se gonfle, le rien comme oeuvre et mouvement».²⁷

Dins 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 gratcient, 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 ”».²⁸

Aquesta citació ens reenvia 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 sia, 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. Ras i curt: si s'atura el diàleg, s'acaba la vida.²⁹

25 Vegeu P. RICOEUR, *Temps et récit I. L'intrigue et le récit historique*, ja citat, p. 140.

26 M.-A. OUKNIN, *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*, ja citat, p. 42.

27 M. BLANCHOT, *L'entretien infini*, ja citat, p. 8.

28 M.-A. OUKNIN, *C'est pour cela qu'on aime les libellules*, ja citat, p. 78.

29 *Ibid.*, p. 83.

4. La lectura i els 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*.³⁰ Quant a la lectura, bàsicament, la seva operativitat redueix aquest encàrrec als tres primers blocs. 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*.³¹ 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 dona també un judici més profund. Simplificat per Duch i Mèlich:

«Es tracta, en definitiva, d'anar, *visualment*, del “problema” del món (i de l'home) al *misteri* del món (i de l'home)».³²

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 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».³³

30 Consulteu L. DUCH i J.-C. MÈLICH, *Escenaris de la corporeïtat. Antropologia de la vida quotidiana, 2.1*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2003, p. 196 (nota 49).

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

32 *Ibid.*, p. 200.

33 J. BOTTÉRO, M.-A. OUAKNIN i J. MOINGT, *op. cit.*, p. 64.

Llegir, inexcusablement, insta a *tenir ull*. Una *pedagogia de la lectura* no pot evadir l'oportunitat d'ensenyar a mirar.³⁴ Puixança que radica en incloure l'*infinít* (misteri textual) dins el *finit* (enunciat textual). En el fons, una *mirada atenta* que trapelleja entre línies sense aturador.³⁵

La segona corporeïtat és l'*oïda*.³⁶ 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*.³⁷

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. Duch i Mèlich ho contraposen 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».³⁸

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. Ouaknin, en els següents mots, penetra en la constitució 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».³⁹

34 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 volença. Propers al refranyer: *veure-hi mai garanteix saber mirar*.

35 Llegiu J. M. ESQUIROL, *El respeto o la mirada atenta. Una ética para la era de la ciencia y la tecnología*, Barcelona, Gedisa, 2006.

36 En aquest cas, subratllar que l'*oïda* ostenta la primacia dels sentits corporals en la *tradicció 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 i J.-C. MÉLICH, *op. cit.*, p. 198 (nota 55). Endemés, fixar-se que el contorn d'una orella –òrgan que acull l'*equilibri*– s'assembla prou bé a un interrogant. Per tant, escoltar a l'altre significa també qüestionar-nos.

37 Reviseu H. JONAS, *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, Madrid, Trotta, 2000, p. 191-216.

38 L. DUCH i J.-C. MÉLICH, *op. cit.*, ja citat, p. 202.

39 M.-A. OUAKNIN, *C'est pour cela qu'on aime les libellules*, ja citat, p. 17.

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.⁴⁰

I per últim, volem emparaular al voltant del *tacte*.⁴¹ 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. Revingut per Duch i Mèlich:

«Això significa que, en l'exercici del tacte, es dona 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».⁴²

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.⁴³

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.⁴⁴

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. En síntesi: ensenyar a llegir implica aguditzar vista, oïda i tacte.

40 L'auditiu, com sabem, 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 escoltar*, Barcelona, Pagès, 2006.

41 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 traspuja 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, p. 255-256).

42 L. DUCH i J.-C. MÈLICH, *op. cit.*, ja citat, p. 203.

43 Vegeu H. JONAS, *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, ja citat, p. 197.

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

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 Benveniste:

«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”». ⁴⁵

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 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». ⁴⁶

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.

45 É. BENVENISTE, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. 1. *Economía, parentesco, sociedad*. 2. *Poder, derecho, religión*, Madrid, Taurus, 1983, p. 327. Fins i tot, en aquesta mateixa pàgina, Benveniste afirma que l'etimologia d'*autoritat* té un inici religiós.

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

Positivament, la *crítica* és l'art de buscar nous criteris.⁴⁷ Un refeu 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*.⁴⁸

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 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 empena 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 *ex-saltum* qui a donné en français le mot exultation».⁴⁹

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 ací, 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*.⁵⁰

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

48 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*. «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, p. 20).

49 M.-A. OUAKNIN, *C'est pour cela qu'on aime les libellules*, ja citat, p. 157. Per a saber-ne més, no descuideu el contrast terminològic del següent apartat: *L'exulte, l'insulte et le résulte* (*Ibid.*, p. 166-169).

50 Pel que fa a aquestes *herències* (rebre i donar), consulteu els treballs dels membres de l'*Escola de Constança*: Wolfgang Iser, Hans Robert Jauss i Roman Ingarden. Una excel·lent compilació pot trobar-se a: R. WARNING (ed.), *Estética de la recepción*, Madrid, Visor, 1989.

Sempre i arreu, l'art de la crítica (*kritike tekhnē*) 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 puix que vivim en la més terminant de les provisionalitats.

CINQUENA OBERTURA

El protagonisme lector: deixeble, mestre i text

Es premia malament a un mestre si sempre es roman deixeble

Friedrich Nietzsche

1. L'estudiar del deixeble: lamed

Dins el camp pedagògic, la *didàctica* és aquella matèria que triangula la seva pròpia fonamentació: *deixeble, mestre i text*.¹ Un enforcall 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 *lamed* (dotzena lletra de l'alefat hebreu) representa l'estudi i per veïnatge abraça també la post del deixeble. En oposició als alfabetos occidentals, les grafies hebrees no reposen en una *línia inferior* sinó que pengen d'una *línia superior* impossible de creuar. Amb tot, una excepció confirma la regla: *lamed*.² Exactament, l'única lletra que vessa per damunt del límit. Expressit 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, i ja citat, 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-lamed*). Una mixtura que engresca la següent proposta: *Al començament, l'estudi*. Declaració gens trivial atès que entreveu una peculiar sensitivitat 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 Jankélévitch:

1 AA. VV., *Diccionario de Pedagogía*, I, Barcelona, Labor, 1970, p. 267-268.

2 La lletra *lamed* 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'étude est 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. OUAKNIN, *Les Dix Commandements*, Paris, Seuil, 1999, p. 84).

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

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

5 M.-A. OUAKNIN, *Concerto pour quatre consonnes sans voyelles. Au-delà du principe d'identité*, ja citat, p. 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 de Husserl, la qual equipara estudiar a un *trajecte endogen* a fi de recuperar l'essència (*Wesen*). O sia, un camí vers l'inaugural subjugat per la qüestió en retorn (*Rückfragen*). De fet, les diverses reduccions fenomenològiques (*epokhe*) 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 (*lamed*) s'oposa radicalment a tota aquesta propensió a l'essencialisme. Justament, el seu recorregut és bolcar l'*arqueologia eidètica* per una *anarcologia asincrònica*. Ras i curt: saltem del *tancament essencial* a l'*obertura existencial*. Un gir copernicà no descurat de lectura:

«Lire n'est pas l'agrégation du monde dans une parole mais son éclatament. 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

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

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

8 M.-A. OUAKNIN, *Tsimtsoum. Introduction à la méditation hébraïque*, ja citat, p. 100-101. La cursiva emana de l'original.

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

Saber canviar d'estadi, excedir talment fa la *lamed*, suposa avenir-se a l'*explicació*. Segons Ouaknin:

«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 (*explicar*).

2. La contracció o replegament del mestre: *tsimtsoum*

Educar és la responsabilitat de qualsevol mestre. Una resposta que rau en abandonar les guies traçades (*exducere*).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 Jordà (Terra promesa).

10 M.-A. OUAKNIN, *Concerto pour quatre consonnes sans voyelles. Au-delà du principe d'identité*, ja citat, p. 18. La cursiva és de l'autor.

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

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'idèntica corruptela: conduir a una suposada *veritat omnipotent*. Per contra, *educar* desautoritza tot aquest fanatisme reunit i encadenat a les guies. *L'educació*, per tant, avé el gran antídote enfront d'aquesta quimera. Referent a això, i sobretot a l'antisemitisme, vegeu M.-A. OUAKNIN, *Concerto pour quatre consonnes sans voyelles. Au-delà du principe d'identité*, ja citat, p. 131-135.

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

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 (*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'aquesta faisó, mestre i deixeble comparteixen creixement. Maduren plegats cap a misteris encara per saludar. Només així, arriba la vertadera *educació*: partir del sender ja dibuixat a l'avançada.¹⁵

Isaac Louria, 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*.

En clau educativa, el mestre encalça 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 buit d'unes lectures diferents a les seves.

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

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

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

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

17 Paradoxalment, la vitalitat del *teisme* passa per la *contracció* de l'*ateisme*. Sense *encongiment* (infidelitat) no hi ha *apassionament* (fidelitat). Henri Atlan opina igual quan intueix la lectura com l'*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, p. 86.

«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». 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 les lectures professades per Josuè.

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 oblida el rol lector perquè sap de la seva cura a l'hora de vitalitzar els textos. 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 *tema* (contingut) sinó per la seva *arquitectura* (excedència). Levinas ho defèn:

«Structure du livre des livres en tant qu'admettant l'exégèse, ayant le privilège de contenir plus qu'il ne 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». ²²

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

19 *Ibid.*, p. 289.

20 «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, p. 81).

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

22 M.-A. OUKNIN, *Le Livre brûlé. Philosophie du Talmud*, ja citat, p. 226.

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

L'hebreu retorna a la mateixa agudesada. 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 Engendremets ”, 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, réursive, 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 sols 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, p. 328.

24 La tradició hebrea festeja la *revelació-revolució* (*golah*) durant la diada de *Chavouot*. Una celebració que recorda, cada juny, el *Decàleg* revelat al Sinai. 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, p. 98-101.

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

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, p. 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 *maïèutica*. Els seus personatges, sempre retrets, donen respostes lacòniques que mai poden enfervorir un text desenfrenat. Ben remot, 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 de vessall 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.*, p. 136-137.

29 *Ibid.*, p. 21.

30 *Ibid.*, p. 84.

SISENA OBERTURA

Moviments concomitants a la lectura

Però el temps és vida. I la vida és en el cor

Michael Ende

1. L'erotisme de la carícia

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

La *carícia* aterra en filosofia amb la ploma de Levinas: *Le temps et l'autre* (1948).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 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

1 Aquí, la locució *per damunt* no s'ha de capir en el sentit de lleuger o superficial. Al revés, es tracta d'una picada d'ull a la lletra *lamed*. Signe que, com s'ha dit, simbolitza l'exegesi a l'*elevat* el seu corpus més enllà de l'usual.

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* en tant que aquest obliga a la *violència del garfi*. Arran d'aquesta violació, consulteu M.-A. OUKNIN, *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*, ja citat, p. 23 (nota 7).

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

4 E. LEVINAS, *Le temps et l'autre*, ja citat, p. 82-83.

Acaronar un text, veritablement, irradia *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, els textos mantenen amb el lector una *relació sense relació*: mostrar-se però també ocultar-se. Ouaknin homenatja Jankélévitch:

«Il y a toujours entre le texte et le lecteur une distance infinitésimale, un “ je ne sais quoi ”, un “ presque rien ” qui fonde l'impossible étreinte».⁶

Com sabem, aquest *gairebé contacte* expulsa tota *rapacitat* vinculada als llibres. En vista d'això, la carícia no ateny a la *quadratura de la scientia* (ciència) sinó a l'*embocadura de la sapientia* (saviesa). La tendresa, i no el poder, és la font de la seva genialitat.⁷ En d'altres paraules: acariciar 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 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, aquestes lectures desafien el món mitjançant una veritat *clara i distinta*. 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 “ main-tenant ”. 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

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, p. 90).

6 *Ibid.*, p. 89.

7 *Ibid.*, p. 18.

8 E. LEVINAS, *Le temps et l'autre*, ja citat, p. 64.

9 M.-A. OUAKNIN, *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*, ja citat, p. 150.

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'èsser. 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 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

2. La bibliofarmacologia

L'humà és un *cos parlant*. Una vida inspirada per l'alè (*rouah*) 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*.¹¹ 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».¹²

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 afliccions 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 a través del relat. Ouaknin resumeix Ricoeur:

¹⁰ *Ibid.*, p. 260-261. La cursiva és de l'autor.

¹¹ Respecte a la *bibliofarmacologia*, examineu J. LARROSA, *La experiencia de la lectura. Estudios sobre literatura y formación*, Barcelona, Laertes, 1998, p. 102-111.

¹² M.-A. OUKNIN, *Bibliothérapie. Lire, c'est guérir*, ja citat, p. 16.

«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». ¹³

Llegir és aquesta *experiència* apercebuda com a *pathei mathos*.¹⁴ O sia, aquell aprenentatge que commou el que som. Nogensmenys, però, aquest plexe té un doble raser. D'un cantó, *tenir una experiència*. Fermetat que connecta –*ad hoc*– possessió i repetició. Aquí, tot està *programat* per endavant. Res ens pot *agafar* 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, desconfia 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». ¹⁵

I de 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'autodespossessió: *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?».¹⁶

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'es le com-prendre, s'en saisir, le posséder, parce qu'il se fait corps

¹³ *Ibid.*, p. 23.

¹⁴ Concernent a l'*experiència*, J. LARROSA, *La experiencia de la lectura. Estudios sobre literatura y formación*, ja citat, p. 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.

¹⁵ *Ibid.*, p. 24-25.

¹⁶ *Ibid.*, p. 108.

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». ¹⁷

Així les coses, qui *té experiències* d'allò llegit 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». ¹⁸

Abundant una mica més, la teràpia (*teroupha*) 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 farà caure damunt teu cap de les malalties que he fet caure damunt 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:

«La lecture peut devenir une sorte de discipline curative». ¹⁹

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». ²⁰

En conseqüència, la teràpia té una actitud preventiva –alhora, però, també prospectiva– la qual pren cura de l'*holisme humà*: s'hi beneeix idènticament *cos* i *ànima*. Ouaknin, amb astúcia, amplia l'escoli:

17 M.-A. OUAKNIN, *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*, ja citat, p. VI-VII.

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

19 M. PROUST, *Sur la lecture*, París, Actes Sud, 1988, p. 34.

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

«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».²¹

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*.²²

Diametralment enllà, la *bibliopatologia* cau en malaltia (*maladie*) degut a no poder rompre el maldir (*maladire*) de la seva textualitat.²³ Portat a col·lació:

«Il est aussi le “ mal dire ” qui, glissant vers le “ mal à dire ”, produit l'aspect pathologique d'une situation».²⁴

Una maldiença causada per la totalitat d'uns mots que malviuen en un cercle asfixiant.²⁵ El text, tancat en si mateix, s'arrauleix en no tastar mai l'alteritat interpretativa. En va, aquesta plenitud sols 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 !».²⁶

En suma, la lectura és aquesta vida en diàleg.²⁷ *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.

21 *Ibid.*, p. 16. La cursiva és de l'autor.

22 *Ibid.*, p. 20.

23 «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.*, p. 112).

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

25 «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, p. 78). Endemés, fer esment, que en castellà existeix el vocable *majara*: estar boig, guillat.

26 *Ibid.*, p. 113.

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

3. L'ètica com a límit interpretatiu

L'humà és un *homo hermeneuticus*. L'hermenèutica (*interpretar*) vertebrava l'articulació de la lectura. Tothom qui llegeix, interpreta. Amb tot, la tradició occidental planteja dues fraccions ben distintes: l'*hermenèutica grecoessencial* i l'*hermenèutica judaicoexistencial*.

Tocant 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».²⁸

Aquest procedir encaixa –perfectament– amb la noció grega d'*aletheia*. D'aquesta forma, *interpretar* s'entén a mode de *descoberta*. Una *veritat* que destapa allò que ja existia tapat. Ouaknin, no cal dir, segueix distant:

«L'herméneutique n'est pas une découverte mais une invention».²⁹

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, en cherche pas à récolter, à mettre à l'abri et à conserver».³⁰

Així vist, el nostre home ha de proposar una alternativa. En aquest segon tocant, la seva resposta s'anomena *lire aux éclats*. Un encuny que entreveu una hermenèutica impregnada d'un *llegir esclatant*. Aquí, l'exegesi, treballa en un *sobrecreixement* novedós 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».³¹

28 M.-A. OUAKNIN, *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*, ja citat, p. 56-57.

29 *Ibid.*, p. 136.

30 *Ibid.*, p. 151-152.

31 *Ibid.*, p. XIX. Israel no és ben bé el poble del Llibre, sinó dels 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, p. 575).

Per tant, aquest *esclat hermenèutic* nega tota lectura arrapada a *conceptes* i a *dogmes*. Motiu pel qual, el seu flux recrea constants *fissions*:

«Littérature ! Fictions, fissures, éclatements qui offrent la possibilité d'un *pouvoir-être-autrement*, d'une transcendance !». ³²

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 !». ³³

Kundera, en un llibre excepcional, assenyala el requisit d'alteritat que domina en la lectura. Aquest, no és cap altre, que *poder-ésser-altrament*:

«Découvrir ce que seul un roman peut découvrir, c'est la seule raison d'être d'un roman. Le roman qui ne découvre pas une portion jusqu'alors inconnue de l'existence est immoral». ³⁴

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». ³⁵

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. ³⁶ Impuls que aboca a una *deferència* vers la *diferència* per a no incórrer *indiferentment*. Sens dubte, el lector acull el text a través d'un *gest vital* amb el benentès de no traïr la seva inquietud.

32 M.-A. OUAKNIN, *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*, ja citat, p. 15. En francès, la paraula *littérature* ajuda a copsar millor l'expressió *lire aux éclats*. Efectuant un petit tall (*littérature*), obtenim que interpretar suposa *ratllar les lletres* per tal d'engendrar noves creacions. Ouaknin, a instància de Jabès, promou un altre moviment (*commen/taire*). En aquesta ocasió, comentar és *fer callar* un sentit ja establert. Per a més informació, *ibid.*, p. 289.

33 *Ibid.*, p. 12.

34 M. KUNDERA, *L'art du roman*, París, Gallimard, 1986, p. 18. En referència a una *ètica de la lectura*, guaitau M.-A. OUAKNIN, *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*, ja citat, p. 262-265.

35 *Ibid.*, p. 275.

36 *Ibid.*, p. 220-221.

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. 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».³⁷

En l'hora present, l'*experiència temporal* en la lectura habita completament amenaçada. Un temps hiperaccelerat adúltera bona part de les nostres relacions. Avisats per Pagès:

«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».³⁸

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*.³⁹

Com sabem, en democràcia, pot dir-se tot. Però és clar, no tot dir té el mateix valor. Si fos així, viuríem immersos en un *relativisme absolut*: pensar que tot val per igual. Maggiori ho clava:

«Qu'on ne fasse pas passer l'égalité des droits à l'expression pour l'égalité des expressions».⁴⁰

Altre cop, la Torà ens dóna la *clau de volta*: «En cas d'aixecar-me un altar de pedres, no les tallaràs, perquè, toques 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*.⁴¹

37 *Ibid.*, p. 327. La cursiva emana de l'original.

38 A. PAGÈS, *Al filo del pasado. Filosofía hermenéutica y transmisión cultural*, Barcelona, Herder, 2006, p. 173.

39 Arran dels *límits interpretatius*, llegiu M.-A. OUAKNIN, *Concerto pour quatre consonnes sans voyelles. Au-delà du principe d'identité*, ja citat, p. 263-266.

40 R. MAGGIORI, *De la convivance*, París, Fayard, 1985, p. 140.

41 Vegeu M.-A. OUAKNIN, *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*, ja citat, p. 265-266.

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 tous les dits. [...] 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 !»⁴²

Per desventura, 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 disseny, parla d'això: «No llevis fals testimoni contra el teu proïsme» (*Èxode*, 20:16).⁴³ 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*.⁴⁴

A recordar: *no hi ha violència, només violents*.

42 *Ibid.*, p. XV-XVI.

43 Desgraneu M.-A. OUKNIN, *Les Dix Commandements*, ja citat, p. 215-244.

44 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).

MÀXIMA OBERTURA

A mode de conclusions

El llibre i la sorra no tenen ni principi ni final

Jorge Luís Borges

Aquest estudi creix en el camp de les *humanitats*. Un viatge fascinant pels indrets més sinuosos de la biblioteca. Per això, aquesta *pedagogia de la lectura* no s'emmarca dins els cànons típics de la *tecnociència*. Al revés, el seu desig és apartar-se de qualsevol faïment psicocognitiu.

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 formativa* 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 *acaronant* 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 a una ignominiosa *lectura indecent*.

Per a acabar, incidir en la connexió que trava aquesta *pedagogia de la lectura* amb els autèntics protagonistes lectors: *deixeble*, *mestre* i *text*. Una triangulació que activa *lamed*, *tsimtsoum* i *golah* com a noves metàfores de la lectura.

BIBLIOGRAFIA

PRIMÀRIA

- ARENDRT, H., *The Human Condition*, Chicago, The University Chicago of Press, 1958.
[*La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993].
- BLANCHOT, M., *L'entretien infini*, París, Gallimard, 1969.
– *L'écriture du désastre*, París, Gallimard, 1980.
- DERRIDA, J., *L'écriture et la différence*, París, Seuil, 1967.
[*La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989].
- GADAMER, H.-G., *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, Mohr, 1965.
[*Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1997].
- HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1960.
[*El ser y el tiempo*, Mèxic, FCE, 1977].
- LEVINAS, E., *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, L'Haia, Nijhoff, 1961. Nova edició: París, Kluwer Academic, 2006.
[*Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 1999].
– *Quatre lectures talmudiques*, París, Minuit, 1968. Nova edició: París, Minuit, 2005.
[*Cuatro lecturas talmúdicas*, Barcelona, Riopiedras, 1996].
– *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*, L'Haia, Nijhoff, 1974. Nova edició: París, Kluwer Academic, 2006.
[*De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 1999].
– *Le temps et l'autre*, París, Fata Morgana, 1979.
[*El tiempo y el otro*, Barcelona, Paidós/ICE-UAB, 1993].
– *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, París, Minuit, 1982.
[*Más allá del versículo. Lecturas y discursos talmúdicos*, Buenos Aires, Lilmod, 2006].
- RICOEUR, P., *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, París, Seuil, 1969.
[*El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, Buenos Aires, FCE, 2003].
– *Temps et récit I. L'intrigue et le récit historique; Temps et récit II. La configuration dans le récit de fiction; Temps et récit III. Le temps raconté*, París, Seuil, 1983, 1984 i 1985.
[*Tiempo y narración*, Mèxic, Siglo XXI, 2000-2003].
– *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, París, Seuil, 1986.
[*Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, Mèxic, FCE, 2002].
- ROSENZWEIG, F., *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1988.
[*La estrella de la redención*, Salamanca, Sígueme, 1997].
- SCHOLEM, G., *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Zurich, Rhein, 1960.
[*La Cábala y su simbolismo*, Madrid, Siglo XXI, 1978].

SECUNDÀRIA

- BÁRCENA, F. i MÈLICH, J.-C., *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*, Barcelona, Paidós, 2000.
- DUCH, L., *Simbolisme i salut. Antropologia de la vida quotidiana, 1*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1999.
- *La substància de l'efímer. Assaigs d'antropologia*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2002.
- DUCH, L. i MÈLICH, J.-C., *Escenaris de la corporeïtat. Antropologia de la vida quotidiana, 2.1*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2003.
- *Ambigüitats de l'amor. Antropologia de la vida quotidiana, 2.2*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2004.
- FULLAT, O., *Valores y narrativa. Axiología educativa de Occidente*, Barcelona, Publicacions i edicions UB, 2005.
- 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.
- 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., *Filosofía de la finitud*, Barcelona, Herder, 2002.
- PAGÈS, A., *Al filo del pasado. Filosofía hermenéutica y transmisión cultural*, Barcelona, Herder, 2006.
- SUCASAS, A., *El rostro y el texto. La unidad de ética y hermenéutica*, Barcelona, Anthropos, 2001.
- WARNING, R. (ed.), *Estética de la recepción*, Madrid, Visor, 1989.

MARC-ALAIN OUAKNIN: *segle XX*

- *Le Livre brûlé. Philosophie du Talmud*, Paris, Lieu commun, 1986. Nova edició: Paris, Seuil, 1994.
[*El libro quemado. Filosofía del Talmud*, Barcelona, Riopiedras, 1999].
- *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*, Paris, Lieu commun, 1989. Nova edició: Paris, Seuil, 1994.
[*Elogio de la caricia*, Madrid, Trotta, 2006].
- *Concerto pour quatre consonnes sans voyelles. Au-delà du principe d'identité*, Paris, Balland, 1991. Nova edició: Paris, Payot & Rivages, 1998.
- *Méditations érotiques. Essai sur Emmanuel Lévinas*, Paris, Balland, 1992. Nova edició: Paris, Payot & Rivages, 1998.
- *Tsimtsoum. Introduction à la méditation hébraïque*, Paris, Albin Michel, 1992.
- *Bibliothérapie. Lire, c'est guérir*, Paris, Seuil, 1994.
- *Les symboles du judaïsme*, Paris, Assouline, 1995.
- *La Bible de l'humour juif* (amb Dory Rotnemer), Paris, Ramsay, 1995.
- *La plus belle histoire de Dieu. Qui est le Dieu de la Bible ?* (amb Jean Bottéro i Joseph Moingt), Paris, Seuil, 1997.
[*La historia más bella de Dios. ¿Quién es el Dios de la Biblia?*, Barcelona, Anagrama, 1998].
- *Le Livre des prénoms bibliques et hébraïques* (amb Dory Rotnemer), Paris, Albin Michel, 1997.
- *Les mystères de l'alphabet. L'origine de l'écriture*, Paris, Assouline, 1997.
- *C'est pour cela qu'on aime les libellules*, Paris, Calmann-Lévy, 1998.
- *Les Dix Commandements*, Paris, Seuil, 1999.