

MIRACLE I HERMENÈUTICA: DE FRANZ ROSENZWEIG A PAUL RICOEUR

ALBERT LLORCA

Universitat Autònoma de Barcelona

RESUM: La intenció general de l'article se centra en la reflexió sobre un tema poc habitual en el discurs filosòfic: l'àmbit del miracle com a objecte d'interpretació filosòfica, la qual, en explicitar les òbvies connexions teològiques del miracle, permet explorar un terreny que resulta estrany a la racionalitat clàssica.

En aquest marc, el nostre treball s'ocupa d'analitzar, d'una banda, la lògica del pensament personalista de Franz Rosenzweig al voltant de la noció de "miracle", la qual cosa el distancia de la dialèctica hegeliana que ell coneix molt bé; i, d'altra banda, d'explorar un endinsament en les complicitats intel·lectuals i humanistes entre aquest filòsof alemany i la complexa obra hermenèutica de Paul Ricoeur sobre la temàtica que ens ocupa, partint aquí del notable coneixement que el filòsof francès exhibeix sobre el pensament de Rosenzweig. En aquesta trobada hermenèutica, fem una succinta referència, com a complement il·lustratiu de l'esmentada reflexió de Paul Ricoeur, a l'aplicació que aquest autor fa a dues de les qüestions centrals de la noció de "miracle": la creació i la revelació.

PARAULES CLAU: miracle, hermenèutica, figura, testimoniatge, dialògic, profecia.

69

Miracle and hermeneutics:

from Franz Rosenzweig to Paul Ricoeur

ABSTRACT: The general intention of the article is focused on the thought of a subject not very common on the philosophic speech: the field of the miracle as an object of philosophical interpretation, on which making explicit the obvious theological connections of the miracle, allows to explore a field that results strange to the classic rationality.

On the one hand, on this field, our work attend to analyze the logic of the individual thought of Franz Rosenzweig around the conception of "miracle", which keeps him away from the hegelian dialect that he knows very good; and on the other hand, to explore deeply in the intellectual and humane complicities between the German philosopher and the complex hermeneutic work from Paul Ricoeur about the subject that we are expounding, starting from the notable knowledge that the French philosopher exhibits about the Rosenzweig thought.

On this hermeneutic meeting, we make a brief and precise reference, as an illustrative complement of the mentioned reflection of Paul Ricoeur, to the application that this author makes to two of the main questions of the notion of "miracle": the creation and the revelation.

KEY-WORDS: miracle, hermeneutics, figure, testimony, dialog, prophecy.

Introducció. Presa de posició asimètrica: Franz Rosenzweig vist per Paul Ricoeur.

Filosofar a les fronteres de la raó des de la raó¹¹: aquesta és una tasca en la qual, sovint, s'aboquen els qui, com a filòsofs, busquen un fonamental criteri de coneixement o d'assentament existencial; i aquells que, com a humans, necessiten comprendre la pauta del pas del temps i la inserció dins d'ell de la diversitat de l'experiència vital. Franz Rosenzweig encaixa en aquesta categoria, i Paul Ricoeur segrega lucidesa i competència per fer notar com en l'obra del pensador alemany –representada aquí pel seu exuberant llibre *"Der Stern der Erlösung"* (*La Estrella de la Redención*)²– s'acaronen ambdues vessants.

L'enfocament ricoeurian de *La Estrella de la Redención* té un tic pedagògic peculiar: estudiar-la des del final en direcció a l'inici, donada la dificultat de la primera part del llibre³.

Així, en la tercera part de l'obra –sobre la vida eterna–, l'eternitat designa una qualitat del temps lligada a l'experiència límit, la de la immobilització del temps (Plató parla de l'eternitat com de la "imatge immòbil del temps"). I la "vida eterna" és el punt de fugida en el qual, per Rosenzweig, convergeixen els dos modes d'eternització de l'experiència, la jueva i la cristiana. La "vida eterna" no és un "Altre Absolut"; sinó que, recordarà Ricoeur, la intenció comuna a la vida jueva i a la vida cristiana.

En la segona part, on aborda els temes de la Creació, la Revelació i la Redempció: tres àmbits que vertebrin, diu Ricoeur, el discurs de

¹ Temàtica que he desenvolupat en el meu estudi "L'irracional en l'àmbit de l'hermenèutica. Una reflexió personalista arran de la finitud humana" (Fronteres de la desraó). Barcelona, La Busca, 2006.

² Rosenzweig, F. *La Estrella de la Redención*. Traducció castellana de Miguel García Baró amb la qual he treballat en aquest estudi d'Ediciones Sígueme SAU, Salamanca, 1997.

³ L'obra té tres parts: la primera amb el títol "*Los elementos o el perpetuo antemundo*"; la segona, "*La ruta o el mundo siempre renovado*", i la tercera, "*La figura o el supramundo eterno*". Ricoeur, P. "La 'figure' dans l'Étoile de la Rédemption, de Franz Rosenzweig" (1988). Article recopilat a *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*. Paris, Du Seuil, 1994.

la fe, en el qual la filosofia i la teologia són inseparables: heus aquí el tret fonamental del “nou pensament” de Rosenzweig⁴. I per què és un discurs de la fe? Doncs, ho és en la mesura que trenca amb el discurs del saber absolut hegel·lià, que Rosenzweig coneix tan bé com rebutja⁵.

Heus així com apareix el terreny abonat per fer possible la introducció “d’experiències de miracle”. Què és el “miracle”? Des de la seva filosofia teològica, es tracta d’establir un “pont” entre la creació, la revelació i la redempció; un vincle misteriós entre aquests tres “miracles”. Llavors? El miracle és un “dir” de la creació, de la revelació i de la redempció⁶; és a dir, el llenguatge de l’experiència viva del subjecte humà. Quin és aquest llenguatge? És quelcom sobrevingut amb què es troba l’ésser humà: no en som els amos; però, afegeix Ricoeur, és el que fa que trobem juntament la metàfora i el seu sentit especulatiu⁷.

Seguint la descripció de Paul Ricoeur, quasi diríem que enfoca el miracle com “allò-que-em-passa-vist-per-mi”; és a dir, que reflecteix el que em succeeix i que alhora és interpretat pel registre hermenèutic inherent al llenguatge predicatiu.

De les tres “figures” d’aquest llenguatge del misteri, la de la Revelació és la més important, perquè és l’obertura de l’experiència humana al llenguatge, experiència de la relació viva en present de l’home davant de Déu, en la qual rep el seu nom –és un “tu” anomenat per Déu. No en va, el llenguatge de la Revelació és un llenguatge dialògic entre un jo humà i un Tu.

I tant la Creació com la Redempció són dos “miracles” per extensió de la Revelació: cap enrere –la Creació és l’exteriorització

⁴ Expressió del títol d’una obra del mateix Rosenzweig que escriu posteriorment a “*La Estrella de la Redención*” a fi d’explicar aquesta (*El nuevo pensamiento*. Ed. Visor, S.A. Madrid, 1989. Trad. De Isidoro Reguera. Vegeu el capítol 2, que subtitula “Observaciones adicionales a ‘*La Estrella de la Redención*’” (1925)). Cal afegir que, en aquesta obra, al voltant de la relació entre teologia i filosofia, afirma el pensador alemany: “...por mor de su propia cientificidad, la filosofía exige hoy que filosofen ‘teólogos’”. Eso sí, teólogos que igualmente lo sean en un sentido nuevo. Porque, como se va a ver, el teólogo que requiere la filosofía por mor de su propia cientificidad es él mismo, un teólogo que exige filosofía por mor de su honradez (Op. cit. p. 148)

⁵ Cal recordar que Rosenzweig havia presentat als vint-i-sis anys –1912–, en la seva tesi doctoral, un dels temes emblemàtics del pensament hegel·lià: “*Hegel und der Staat*” (Hegel i l’Estat).

⁶ Ricoeur, P. Art. Cit. (Lectures 3. Op. cit. p. 69).

⁷ Aquí es fa notar la concepció del “símbol” de la filosofia de l’empírica de la voluntat de Ricoeur: el símbol “diu”, però “amaga”; insinua però no explicita, no és pensament però “fa pensar” –“le symbol donne à penser” – (*Finitud et Culpabilité. La Symbolique du mal. Vol. II*. La conclusió porta per títol: “Le Symbole donne à penser”, pp. 323-332- Ed. Aubier Montaigne, Paris, 1960).

de Déu– i cap endavant –la Redempció mostra la figura del proïsme⁸. Així, Déu adquireix presència –“figura”– en passar de l’ocultació en la Creació al testimoniatge en la Revelació; i, així mateix, l’home adquireix el sentit de la seva identitat en passar de la Revelació a la visibilitat en termes de comunitat –comunió en el “nosaltres”– en la Redempció⁹.

A la fi, en la primera part de l’obra –“*Els elements o el perpetu antemón*”–, Ricoeur fa èmfasi en la ruptura de Rosenzweig amb la filosofia idealista, culminació del discurs de “*va de Jònia a Jena*”, en expressió del mateix Rosenzweig. Tot aquest recorregut s’ha produït, en opinió de Rosenzweig, mogut per l’angoixa davant de la mort¹⁰, enfront de la qual el llenguatge filosòfic havia optat per “soldar” els elements diferents de l’home, del món i de Déu en un unitat de pensament –monisme– que no satisfà cap de les tres instàncies: és la metaètica de l’home, la metalògica del món i la metafísica de Déu; tres discursos “mut” en els quals cadascuna de les tres instàncies es tanca en si mateixa. Ara, l’home és un si que no sap albirar res més enllà de si; el món és cec i sord, esclau de la seva mecànica necessària;... i Déu només s’ocupa de si mateix.

Davant d’aquest panorama que dibuixa Rosenzweig de “l’antic pensament”, Ricoeur destaca el desafiament de Rosenzweig llançat contra la unitat de pensament de la “*confraria de filòsofs*” fins arribar a Hegel, i que, a parer de Ricoeur, es perllonga en l’obra de Levinàs, “*Totalitat i Infinit*”.

Acaba Ricoeur la seva anàlisi sobre “*La Estrella de la Redención*” fent notar que no hi ha per a Rosenzweig cap disposició fixa entre Déu, l’home i el Món; la qual cosa indica la ruptura ja esmentada del sistema filosòfic idealista. Què emergeix, llavors? Una “transició”, un “potser sí” que condueix del misteri al miracle (2^a part de l’obra), i del miracle a la il·luminació (3^a part). Ricoeur sintetitza així allò que el propi Rosenzweig conclou al final del llibre: aquesta transició va a parar al “portal de la vida” que es contraposa a la primera afirmació de Rosenzweig, tot començant el primer capítol de la 1^a part del llibre, quan descriu l’inici de la filosofia tradicional: “La mort, el temor a la mort, atrau tot coneixement del tot”¹¹.

⁸ Ricoeur, P. *La “figure” dans l’Étoile de la Redemption, de Franz Rosenzweig*. art. cit. (Lectures 3. p. 70).

⁹ Art. Cit. (o. c. p. 73).

¹⁰ Rosenzweig, F. *La Estrella de la Redención*. Op. cit. p. 43.

¹¹ Ricoeur, P. *La “figure” dans l’Étoile de la Redemption, de Franz Rosenzweig*. art.cit. (Lectures 3. p. 81).

1. El miracle: tema present i constant en el pensament de Franz Rosenzweig.

En el pensament de Franz Rosenzweig, el miracle és la clau del “nou pensament” que ell creu inaugurar, i que recorre de l’inici a l’acabament “*La Estrella de la Redención*”, en la qual dóna la impressió que Rosenzweig diu “tot el que li calia dir”; de manera que la resta dels seus escrits són mers complements d’aquesta obra. El “miracle” és present, doncs, com a categoria existencial i transcendent que presideix el destí interpretant de l’home i del món...; sota el misteri diví que els disposa com a tels. És, doncs, una òptica o forma de veure el món i a si mateix inabastable per la filosofia tradicional, aquella que ha practicat d’antuvi la recerca del tot i enfront de la qual Rosenzweig proposa aquest repte: “niega la unidad de pensamiento quien, como sucede aquí, rehúsa al ser la totalidad. El que hace eso arroja su guante a todo el ilustre gremio de los filósofos, desde Jonia hasta Jena”¹². Rosenzweig ha tingut una profunda intuïció que no pot aturar i a la qual la seva fe religiosa i la seva vocació filosòfica van intrínsecament lligades.

1.1. La filosofia i la teologia segons Franz Rosenzweig.

73

Per començar, convé establir quin és el marc intel·lectual i religiós en el qual el miracle adquireix significació i protagonisme cabdal, que no és altre que el terreny comú que el pensador troba entre la filosofia i la teologia. I aquest terreny compartible fa pensar a Rosenzweig que el “miracle” té molt poc a veure amb l’arbitrarietat o amb alguna mena de poder sense orientació...; cosa que ell precisament criticà a l’Islam, el qual, segons Rosenzweig, presenta un Déu arbitrari, per a qui crear o destruir són conductes iguals¹³. En contra d’aquesta versió crítica amb l’Islam, Rosenzweig interpreta la creació del món com a expressió de poder, saber i valer: en rigor, la creació és allò que “Déu creu que ha de voler”, que és “allò que ha de ser”. Per tant, el miracle ja comença a fer-se present en el moment que l’home s’adona que els esdeveniments es van produint, no en termes de previsió total –com la ciència–, ni tampoc d’atzar –una mena d’absurditat que seria allò que el càlcul científic no controla–; sinó mitjançant la fe o esperança d’un sentit que “travessi” –com una mena de “logos”– el que passa i l’experiència del testimoniatge. S’entra així en una “lògica” diferent, no pas la del raonament inductiu o deductiu, ni tan sols analògic;

¹² Rosenzweig, F. *La Estrella de la Redención*. Op. cit. p. 52.

¹³ Rosenzweig, F. Op. cit. pp. 159-161.

sinó la “gramatical”, la de la “paraula” dirigida a l’home –no a les coses o a les relacions logicoformals–, que escolta, que actua, que viu entre els altres, que sap de la futura mort, però també de l’auguri d’una vida més enllà de la mort...

Enfront de la “clau” de la por que la filosofia tradicional ha explotat –la por a la mort–, desconnectant l’home de la mort¹⁴, Rosenzweig la jutja com una forma d’engany a l’home a fi que no s’angoixi; i l’estratègia d’aquesta mena de filosofia –la d’Occident– ha estat la de teixir el pensament del Tot, perquè el Tot –universal– sembla que no ha de morir¹⁵, a diferència del singular, que en estar aïllat, sí morirà: vet aquí perquè, conclou Rosenzweig, la filosofia s’ha acabat fent idealista.

És així que la filosofia vitalista, de Shopenhauer, passant per Shelling o Nietzsche, representa, en general, una ruptura amb aquest pensament totalitzant que sotmet la contingència a causalitat: “tot” es converteix en necessari, de manera que l’idealisme ha establert la identitat entre ser, pensar i voler¹⁶. Per a Rosenzweig, la filosofia no pot reduir-se a això, i els pensadors esmentats en són indicis, malgrat les discrepàncies que ell hi tingui en altres aspectes.

74

La filosofia, per tant, segons Rosenzweig, ha de ser “oberta”; no pas tancada en una unitat compacta o, com a molt, “evolutiva” o emanativa. La filosofia, llavors, no s’ha de tancar davant la teologia; perquè el món no només és mecànica necessària –mera objectivitat–, sinó també referència al passat i promesa de futur, vivència que es recolza en una trama anterior i en una anticipació del que cal raonablement esperar... “Creació” –món creat amb un sentit– i “Revelació” teològica o “lectura nova” del present o “cumplimiento de la promesa que tuvo lugar en la creación”¹⁷. És així que Rosenzweig estableix un “pont” entre la filosofia i la teologia: la primera elabora el “signe” del miracle, d’aquesta nova “mirada” o lectura que és “signe” de la providència divina.

1.2. La lògica del miracle.

El “miracle”, per tant, s’inaugura com a llenguatge interpretatiu-hemenèutic, a la fi –que refereix la manera de ser de l’home en el

¹⁴ Op. cit. p. 43.

¹⁵ Op. cit. p. 44.

¹⁶ Op. cit. pp. 51-53.

¹⁷ Op. cit. p. 150.

món i a través d'ell... i que, naturalment, es presenta, als ulls de Rosenzweig, com el "fill predilecte de la fe"¹⁸; i, per tant, com a camí per comprendre els fets, en paral·lel a la ciència –i sense interferir-s'hi–: "El milagro consiste en que un hombre pueda levantar el velo que cubre, por lo general, el futuro, y no en que suprima su previo estar determinado. El milagro y la profecía van juntos"¹⁹. És així que el miracle no és incompatible amb les lleis; sinó que destaca davant d'elles. Com és això? Perquè el miracle no és assimilable amb la màgia o praxi que pretén desvirtuar l'ordre natural²⁰: simplement el que farà és predir allò que, sigui de la manera que sigui –i que la ciència explicarà amb el seu llenguatge–, acabarà succeint, a saber: la providència divina²¹.

Aquest "sigui com sigui" en què el miracle no es fica, és el que les lleis naturals fixen com a "nexes" entre els fets; però no pas els continguts dels fets. En paraules de Rosenzweig, "porque todo pase naturalmente, aún no se ha dicho nada sobre "qué" pasa naturalmente"²². O sigui, que les lleis naturals diuen el "com" succeeix; no el "què" succeeix; la qual cosa és com dir també que les lleis no són contradites pel miracle i, de fet, el miracle ja és present en l'origen o Creació, en la mesura que "un día surgía a la luz con necesidad natural y conforme a la ley"²³. El mateix Rosenzweig afirma –repetint Kant– que "la llibertat és el miracle en el món fenomènic"²⁴; la qual cosa ens condueix a la convicció del que ens atreviríem a afirmar com la "necessària no necessitat de ser i d'actuar d'una manera unívoca", en referència amb el sentit de l'existència lliure de l'home en el món.

Per què està desacreditat el miracle? Per a Rosenzweig, l'explicació a aquest interrogant no rau en el desenvolupament de la ciència –i de les seves lleis–; sinó en el fet que allò essencial en el miracle –el testimoniatge d'algú que fa la predicció (el profeta) i la verificació o compliment d'aquesta– s'ha perdut: ara ja no hi ha qui recolzi, qui s'hi comprometi i testifiqui... l'acte de fe del

¹⁸ Op. cit. p. 153.

¹⁹ Op. cit. p. 137.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

²² Op. cit. p. 138.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Op. cit. p. 108.

miracle; o, el que és el mateix, ningú –o molts pocs– “se la juguen” per mantenir les seves esperances, conviccions, experiències²⁵... que serveixin de “verificació” del contingut del “miracle” en forma d’hipotètics “màrtirs”, si cal. És així que la davallada del significat del miracle, ja sigui sobre l’origen el món com a Creació o de la seva confirmació “revelada” –de fet, sabem del sentit de la Creació per la revelació rebuda per l’home–, o, fins i tot, de l’esperança de la Redempció del món en seguir els designis divins...; tot és el resultat de la grisor imposada per la filosofia del Tot, dins de la qual es configura la vida de l’home, en bona mesura, autoenganyada per la “mentida pietosa” que tal filosofia li proporciona, en abandonar la corporalitat a la mort inevitable i en centrar-se en “una ànima que fuig volant”²⁶.

A parer de Franz Rosenzweig, cal recuperar el sentit i el paper del “miracle” que el pensament escatològic –jueu i cristià– van instaurar com expressió de “fe” en la “realitat” dita en termes de Creació, Revelació i Redempció. L’home, receptor de la “paraula del miracle”, es mourà ara filosòficament en aquests paràmetres que aporta la teologia. Hom diria que la capacitat de sorpresa és la que acompanya el miracle com la presència de la Veritat en el decurs temporal, de la qual participem; però, a diferència del que pensa l’idealisme, no en som mera manifestació. Hem entrat ja, així, en la nova “clau” miraculosa.

Què és, llavors, la Creació? És el “primer miracle”, diu Rosenzweig²⁷: no hi ha un “ja” hi era; sinó que algú –Déu– el va crear de manera ordenada, com aquell qui fa una maleta, i no podem entendre-la si no hi ha la manera de trobar l’ordre de col·locació de tot dins d’ella²⁸. I, en crear aquesta ordenació, Déu s’exterioritza i es fa, per tant, visible; no s’amaga²⁹. I per què ha creat el món? Perquè “havia de voler-lo”, que no és ni arbitrarietat, ni necessitat, ni caprici³⁰. Això el condueix a pensar que el món és una fita plena d’esperit, i no una mera dinàmica natural inacabable; sinó que haurà d’acabar –no sabem quan– a la fi de la Redempció³¹.

²⁵ Op. cit. p. 139.

²⁶ Op. cit. pp. 43-45.

²⁷ Op. cit. p. 156.

²⁸ Op. cit. pp. 156-157.

²⁹ Tenim aquí, aleshores, la primera imatge o figura de *LaEstrella*: la creació, que és el visible de l’invisible: Déu ja es “mostra” i no s’amaga.

³⁰ Op. cit. p. 157.

³¹ Op. cit. p. 163.

La Creació, en conseqüència, no està acabada; sinó que és un procés: “Su estar siendo creado sería, des de su propia perspectiva, su revelarse como criatura”³². Vet aquí, que aquesta “primera revelació”, narrada amb la paraula –“Déu va dir: es faci la llum” –, prepara un auguri, l’auguri d’algú que decideix crear l’home, amb qui parlarà, a qui es “revelarà” o presentarà cara a cara, com a “tu”³³; al qual dóna una ànima i li posa un nom..., cosa que no fa als altres éssers creats. Heus aquí l’auguri del més profund “miracle”: a més de crear les coses, Déu fa una “Sobrecreació”, la de l’home, que pertany a la vida, però que va més enllà de la fi de la vida, del marc completat de les coses creades –totes han de morir³⁴. Aquesta “Sobrecreació” o renovació en la Creació que rep l’home és la Revelació³⁵. De què? De la vida després de la vida en la Creació: de l’Eternitat.

La pregunta òbvia sobre la Revelació és aquesta: i per què? Per què a l’home? No resta altra explicació que per simple generositat, per amor; que és l’explicació equidistant entre l’atzar arbitrari i la necessitat causal. En certa manera, hom diria que ara hom pot afirmar quelcom més sobre aquesta nova esfera del “miracle”: serà una resposta-percepció que l’home efectua davant del do diví de la Creació i de la vida humana en ella, i que no pot ser resolta pràcticament si no és a través de la vida amb amor.

La Revelació, doncs, és el miracle “per se”; és, sobre la base de la Creació, l’avís –l’auguri– del que va més enllà de la Creació, superant la mort de la criatura³⁶: l’anunci del miracle de l’eternitat o vida eterna..., i és la prova de l’amor de Déu a l’home, que és impuls constant i present, plenitud no depenent de res³⁷.

I quin paper pertoca a l’home? Primer de tot, estar preparat per saber sobre aquest amor miraculós, a diferència de l’home “metaètic”³⁸, tancat i “mut”. De manera que l’home ha de saber-se eixamplar, superar la seva obstinació –“hybris”– i transformar-se en un nou home, en el qual l’orgull de ser home ja no sigui obstinació, sinó

³² *Ibidem*.

³³ Op. cit. pp. 199-200.

³⁴ Op. cit. p. 200.

³⁵ Tenim ara la segona imatge o figura: la de l’amor etern de Déu.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Op. cit. p. 208.

³⁸ Op. cit. p. 212.

humilitat³⁹, que li atorgarà més repòs, més seguretat en si mateix i més esperança. De fet, l'amor de l'home a Déu, dirà Rosenzweig, serà una mena de sentiment asimètric, ja que la durabilitat i permanència de l'amor de Déu revelat ha de ser contestada per un amor –el de l'home– que sigui fidel, humil, dependent, emparat... de Déu. Allò que en Déu és permanència i presència constant, sense dubtes ni febleses, en l'home és risc de no estimar prou –Rosenzweig parla del sentit de la vergonya⁴⁰–, i, per tant, acceptació de la necessitat de confessar la manca o disminució d'amor, amb la consegüent promesa de rectificació; o el que és el mateix, l'exigència de superar el pecat i fer cas del manament de Déu: “has d'estimar”⁴¹.

A diferència de l'amor de Déu, que no ha de donar raons ni excuses, perquè és sòlid; l'amor de l'ànima humana sí que ho ha de fer, i, per tant, ha de saber demanar perdó⁴². És per això que l'amor en l'home pot tenir –i té, de fet– una funció terapèutica, de “cura”, un cop s'ha reconegut que no s'ha estimat prou, s'ha sentit vergonya i es demana perdó. I en la mesura que això es realitzi, l'home farà una passa important, perquè la Creació es dirigeixi –no està acabada, dèiem– cap a esdeveniments de reconciliació amb Déu: sap i sent de la presència de Déu en el decurs del món⁴³, està a la seva mà acostar-s'hi: per això, té sentit orar i pregar⁴⁴.

En efecte, per a Rosenzweig, el prec és l'acompliment de la Revelació en la Creació: l'amor de Déu i a Déu és l'ajuda de l'ànima per fer front a un món que té el seu decurs, el de la supervivència, i que no controla del tot: i és que la Creació és natura i història en procés, i cal, llavors, que sigui entesa com un “immens miracle”, en el qual el manament de l'amor és imprescindible, al marge de les lleis naturals i històriques. I per què? Justament perquè la Creació s'ha de completar i és la Revelació de l'amor de Déu a l'home i el manament que en reciprocitat ordena a aquest, qui ha de fer aquesta feina⁴⁵. Hom diria, llavors, que un món sense amor va a la deriva i poc en podem esperar.

³⁹ Op. cit. p. 213.

⁴⁰ Op. cit. p. 225. Aquí es fa notar, sigui dit de passada, el sentit del perdó en l'home com a acte d'humilitat –saber demanar perdó–; que descansa, en última instància, en l'amor rebut de Déu que ha d'aprendre a donar als altres.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Op. cit. p. 226.

⁴³ Op. cit. p. 230.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ Op. cit. p. 231.

I què es pot esperar del món? Aquí Rosenzweig introdueix el tercer concepte de la trilogia: la Redempció del món. És pròpiament parlant, el fi del món: finalitat davant la qual tot el que va començar, la Creació, torna a fer-se present. Per tant, es pot afirmar que la Redempció és alhora perfecció i acabament⁴⁶.

Es pot afirmar també que la Redempció és esdeveniment futur en la mesura que és la promesa de la Revelació. Quina promesa? Que el món esdevingui unit i reconciliat: és la utopia de la comunitat, del “nosaltres”⁴⁷. Però això només és possible en el “despertat” de l’home per la Revelació, que és la garantia donada al món que serà redimit i esdevindrà u amb el Regne de Déu⁴⁸. Hom pot concloure aquí que en la Redempció es conjumina la confiança en els esdeveniments de la Creació dissenyada per Déu i l’esperança en l’actuació humana alimentada per l’amor rebut de la Revelació: com dirà Rosenzweig, la “llum” que orienta l’home en el món se situa entre la Revelació i la Redempció; i, en el cas del món, entre la Creació i la Redempció⁴⁹.

1.3. Dimensió o perspectiva hermenèutica mobilitzada al voltant de la noció de “miracle”.

Es tracta, ara, de fer un apropament a les claus interpretatives hermenèutiques que es posen en joc amb motiu del discurs de Rosenzweig sobre la seva noció de “miracle”.

Ben aviat, el pensador deixa clar que el miracle és un “signe”⁵⁰; la qual cosa indica l’entrada en un llenguatge, el de la previsibilitat –profecia– com a sentit en un món fenomènic que descriuen les ciències i que el miracle no qüestiona; però que és un tema que tampoc l’afecta⁵¹. El miracle, doncs, només és tractable com un tipus de llenguatge específic, la pregunta cabdal del qual és on, en l’àmbit de la filosofia, apareix el miracle com a “signe” que expressi el segell de la Revelació, que és el “centre” del miracle⁵². I la resposta

⁴⁶ Op. cit. p. 292. Tenim aquí la tercera imatge o figura de *La Estrella*: la reconciliació dels homes en Déu.

⁴⁷ Op. cit. p. 302.

⁴⁸ Op. cit. pp. 313-314.

⁴⁹ Op. cit. p. 314.

⁵⁰ Op. cit. p. 137.

⁵¹ En l’apartat anterior, ja hem fet notar la distància entre comprendre el significat dels fets i connectar-los fenomènicament en termes de lleis científiques. En aquest punt, Rosenzweig se situa, doncs, en l’esfera de l’hermenèutica bíblica.

⁵² Op. cit. p. 151.

la troba en el que ell en diu el “llenguatge gramatical” o llenguatge real, que expressa –“parla” – el que separa l’home del món en el que viu: és el llenguatge de la Revelació, certament diferent del llenguatge simbòlic logicomatemàtic, que ell qualifica de “mut”⁵³ o del “silenci” del món. Aquest últim llenguatge, per a Rosenzweig, no serveix gaire en el món exterioritzat, en el món revelat.

Les paraules, doncs, han de ser audibles, com les “paraules-arrel”⁵⁴, que són una mena de categories gramaticals –substantiu, adjectiu...– que són les que “diuen” del món i de la seva creació. I què diuen? Que la Creació de Déu és bona⁵⁵: és a dir, que en la narració del Gènesi el llenguatge descriu les coses creades com a bones, en tant que han estat posades en l’existència⁵⁶ per Déu, i són posades segons “l’esperit de Déu”, és a dir, no deixades de qualsevol manera, sinó il·luminades, tretes de les “tenebres”. I tot això és “revelat” a l’home per Déu, que s’exterioritza i es compromet, en voler parlar amb algú, l’home, que tindrà un nom. És així que, mitjançant el llenguatge, l’home es troba “transcendit”, conduït a la vida “sobrecreatural”⁵⁷.

La Revelació, per tant, es presenta com un “diàleg” entre amant (Déu) i l’amada (l’ànima humana): i aquest diàleg s’enceta primer per l’amor del primer a la segona, no pas com una mera “misericòrdia”⁵⁸, com pensa ell que el presenta l’Islam, el qual criticarà, marcant-ne les diferències al llarg de tota l’obra. El llenguatge, així, és el mitjà que vincula l’home amb Déu en termes de descobriment de si, de reconeixement de la seva situació en el món: el “on ets” de Déu és contestat per Adam amb “sóc aquí”⁵⁹. De manera que, per la paraula, l’home descobreix el “manament de Déu” segons el qual “ha d’estimar”, més enllà d’una simple llei convencional i temporal, que no és sinó una declaració que diu “has de fer això” o “no pots fer això altre”⁶⁰ en unes condicions determinades, que poden fer-ho canviar tot. El llenguatge “real” de què parla Rosenzweig, que no és convencional ni merament

⁵³ Op. cit. p. 169.

⁵⁴ Op. cit. pp. 170-172.

⁵⁵ Op. cit. p. 189.

⁵⁶ Op. cit. p. 194.

⁵⁷ Op. cit. p. 200.

⁵⁸ Op. cit. p. 218.

⁵⁹ Op. cit. p. 221.

⁶⁰ Op. cit. p. 222.

temporal, no arriba “massa tard” com fa la llei; sinó que sorgeix com a imperatiu i present: “estima’m”. No hi ha raonaments o previsions futures –circumstancials, dèiem–: aquest és el llenguatge de la Revelació⁶¹.

Un exemple de com la Revelació es fa notar en el llenguatge de l'amor –la paraula de Déu– és, per a Rosenzweig, el “Càntic dels càntics”, en el qual es fa explícita la imatge de l'amor⁶², i que va més enllà de ser una mera metàfora al servei de l'amor mundà. Per a Rosenzweig, es tracta d'un autèntic càntic espiritual en el qual Déu parla i es mostra a l'home, estimant-lo: el càntic reflecteix un amor etern dirigit a l'home, l'ésser perible, però fent-lo tan fort com la pròpia mort⁶³.

Resta la tercera passa del miracle: la Redempció. La interpretació sobre la “lògica” del món sorgeix en el xoc entre l'amor que l'home professa a Déu en resposta a l'amor de Déu a l'home i el procés que segueix la Creació en el qual l'home ha d'inscriure's, i que no va sempre al mateix ritme que estipula aquest amor. Per això, el manament de Déu, “ha d'estimar”, ha de fer front a una dinàmica mundanal, que sovint és desencisadora, en no seguir la lògica de l'amor al proïsme⁶⁴. Però, a parer de Rosenzweig, la paraula revelada com a acte d'amor ho és –cal interpretar-la– i adquireix sentit precisament pels obstacles que troba, per la quasi nul·la sintonia amb les “lleis” del món; del contrari, l'acte d'estimar seria, simplement, devaluant-se, una simple aplicació obedient d'un decret diví donat d'un cop i per sempre⁶⁵.

Per tant, l'acte d'amor al proïsme es dirigeix al món; però no s'identifica amb el món: i el llenguatge de l'amor –la paraula de Déu– fa notar als ulls de Rosenzweig que aquell qui hom estimi, el proïsme, només és un representant de l'ésser humà objecte de l'amor de Déu; i que, per tant, aquell qui l'home estima per manament diví l'estima pel fet de ser davant seu, perquè és “l'altre de si”, la “mostra” de la “humanitat” portada pels homes i que fou i és creada i estimada per Déu⁶⁶; i per això és el “meu germà”. Hi ha aquí el fonament transcendent de la relació dialògica entre les

61 Op. cit. p. 246

62 Op. cit. p. 246.

63 Op. cit. p. 248.

64 Op. cit. p. 262.

65 Op. cit. p. 263.

66 Op. cit. p. 266.

persones: som tots “fills de Déu”.

En conseqüència, el món planteja enigmes i esperances; és allò que ha d'esdevenir com a Regne. No s'ha d'interpretar el món com un procés infinit que no va enlloc, a mena d'un “progrés” il·limitat⁶⁷, indiferent a la direcció en la qual anés. Res d'això: la Redempció ja està anticipada i esperada com l'adveniment del Regne en el nucli de la Creació, a diferència d'un simple arrossegament –progrés– per la llarga carretera del temps⁶⁸. I és l'esfera del Regne el que testifica que l'home està lligat al món... i siguin ambdós redimits⁶⁹; tot i que no confosos, perquè el manament de l'amor no diu de cap manera, afegirà Rosenzweig, que l'home s'hagi de barrejar amb el món i es “perdi” en ell; sinó al contrari: davant del caos infinit del món, l'ànima es disposa a estimar el proïsme, perquè aquest és com ella i li diu “Tu sigues tu i has de continuar essent-ho”⁷⁰.

L'amor i l'obertura a l'altre són, doncs, la mateixa cosa, en la mesura que totes les relacions humanes es donen en el món i han de ser dins d'ell –com a Creació– interpretades.

En síntesi, doncs, amb la Creació –referida per la Revelació o paraula fonamental– el món és convertit en esdeveniment, i la Redempció es convertirà en esdeveniment futur i esperat⁷¹. És per això que Rosenzweig insistirà que la “Paraula Revelada” és el miracle central, perquè és el “dir” de la Creació i alhora és la “promesa” de la Redempció. I aquesta Paraula és dirigida primerament i en exclusiva a l'home: aquest miracle central de la Paraula de Déu no prové, per tant, de l'home mateix; sinó que, quan “va obrir la boca” –va començar a parlar en respondre a Déu–, va poder usar el llenguatge “regalat” per Déu i va ser llavors un autèntic home⁷².

2. L'abast de l'hermenèutica ricoeuriana al voltant del “miracle” de la Paraula Revelada com a “figura miraculosa” en Franz Rosenzweig.

És prou sabut que el pensament de Paul Ricoeur és complex, en abordar, tot i la indiscutible direcció clarament personalista del

⁶⁷ Op. cit. p. 276.

⁶⁸ Op. cit. p. 278. La Redempció és la imatge o “figura” del Regne per venir.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ Op. cit. p. 290.

⁷¹ Op. cit. p. 301.

⁷² Op. cit. p. 314.

seu pensament, diversitat de temes i registres intel·lectuals que el fan, a vegades, difícil de classificar doctrinalment. Això explica suficientment el rodeig hermenèutic adoptat habitualment en bona part de la seva obra, especialment a partir de la dècada dels anys seixanta, amb la publicació de la segona obra de la "*Philosophie de la Volonté*", amb el títol de "*Finitude et Culpabilité*".

L'enorme abast de la seva filosofia hermenèutica recull, aleshores, temàtiques que van des dels àmbits clàssics de l'ontologia, l'antropologia i la filosofia social i política o la filosofia de la cultura, a terrenys propicis al discurs hermenèutic, en les seves variades vessants i intencions: la conflictivitat freudiana, la raó teleològica kantiana i hegeliana, les noves formulacions de la identitat i l'alteritat i llurs repercussions ètiques, la finitud humana i el pes de les ideologies, els registres del llenguatge bíblic i l'anàlisi hermenèutica de la religió...

L'objectiu d'aquesta segona part de l'article és establir el contrast entre la "nova filosofia" de Franz Rosenzweig i les claus interpretatives implicades sota el seu tema-eix del "miracle", i les aportacions que la reflexió hermenèutica de Paul Ricoeur ens ofereix, especialment en l'àmbit dels estudis bíblics i de la noció de Revelació.

2.1. Apropament general a l'hermenèutica de Paul Ricoeur.

Per començar, cal dir que el pensament hermenèutic de Ricoeur es va constituir progressivament per la necessitat prèvia de l'autor d'assolir quotes de veritat més precises, alhora que per la seva autoexigència d'afrontar i donar resposta filosòfica als reptes intel·lectuals i als esdeveniments amb què el pensador es trobà. Això permet entendre que la seva hermenèutica brolla com a pacient i acurada reflexió al voltant del que l'home és i del que l'envolta amb interrogants ja propiciats pels registres filosòfics que l'autor ja ha desenvolupat, com ho són la fenomenologia pràctica dissenyada per ell mateix⁷³ i els seus posteriors i feixucs estudis sobre l'empírica de la voluntat i la simbòlica del mal, juntament amb la seva acuradíssima atenció a l'obra freudiana, font i ocasió de "conflictes hermenèutics" que marcaran un destí imprevist en la seva obra⁷⁴. En aquest sentit, Ricoeur ha reconegut que el

⁷³ En la meua tesi doctoral "*De l'Eidètica pràctica a l'hermenèutica en el pensament de Paul Ricoeur*", vaig dedicar la meua atenció a aquest punt en la primera part (volum I). (Tesi presentada l'octubre de 1996 a la Universitat de Barcelona).

⁷⁴ En la seva obra posterior a "*Finitude et Culpabilité*" (1960) i "*Essai sur Freud*"

projecte inicial d'una "Poètica de la Voluntat" anunciada en el primer volum ja citat de "*La philosophie de la volonté*" (*Le Volontaire et l'Involontaire*) de 1950 no el va poder complir pròpiament⁷⁵, ni com a "filosofia de la religió", ni com a meditació sobre l'origen; però sí com a esforç de descobriment de l'home sobre si com a experiència de la Veritat dins de si, com ja observa el mateix Ricoeur en el seu treball: "*Negativité et affirmation originaire*"⁷⁶, tal com ell indicarà: "una poètica en el sentit de les modalitats múltiples del que jo en deia més tard una creació reglada i que il·lustren no només els grans mites sobre l'origen del mal, sinó les metàfores poètiques i les intrigues narratives; en aquest sentit, la idea de creació reglada brolla d'una antropologia filosòfica la relació de la qual amb la fe bíblica i amb la teologia resta en suspens"⁷⁷.

Centrant-nos en el que hom pot afirmar del registre hermenèutic ricoeurian, pot resultar orientador dir que, per damunt de plantejaments metòdics o de fonamentació, l'hermenèutica de Ricoeur és una virtut i un estil: la de saber preparar les condicions per a la comprensió recíproca de l'home amb el món⁷⁸. I, dins d'ella, resola un flux reflexiu que va de la precomprensió de l'existència humana finita a la comprensió recollidora –i reconciliadora– del sentit d'allò més divers que pesa sobre l'home. I això obliga a perfilar molt bé les formes simbòliques –que "diuen" i "amaguen" alhora–, a través de les quals l'home intenta instal·lar-se en el camí de la veritat. Serà en aquest punt –el del que ell anomenarà la "simbòlica del mal"⁷⁹ – en el qual es posaran en relleu els elements primaris de la futura hermenèutica ricoeuriana, perfilats, precisament, a partir de la rica aportació del discurs religiós cristià i jueu.

(1965), Ricoeur no va assolir els objectius filosòfics inicials proposats –La "Poètica" de la Voluntat– en la seva obra base "*Philosophie de la volonté I. Le Volontaire et l'Involontaire*", de 1950. Però, tot i així, la riquesa i profunditat posteriors en el terreny hermenèutic van compensar amb escreix aquest gir en el rumb de la seva obra (Vegeu el nostre estudi bibliogràfic de la seva obra: "Consideracions al voltant de l'obra recent de Paul Ricoeur" a *Comprendre. Revista Catalana de Filosofia* II, 2002/2, Barcelona).

Hom podria pensar, en aquest sentit, que l'hermenèutica ricoeuriana es presenta com la constitució d'un sostre teleològic que orientaria el sentit de l'existència, el qual seria l'àmbit que hauria d'haver estat desenvolupat per la "Poètica de la Voluntat" o esperança en l'alliberament a l'Ésser (*Tesi citada*, p. 875).

⁷⁵ Ricoeur, P. *Reflexion faite (Autobiographie Intellectuelle)*. p. 26.

⁷⁶ Ricoeur, P. Article inclòs en el llibre "*Histoire et Vérité*". Paris, Du Seuil, 1955.

⁷⁷ Ricoeur, P. *Reflexion faite (Autobiographie intellectuelle)*. Op. cit. p. 26.

⁷⁸ Llorca, A. *Tesi doctoral*. Op. cit. p. 868.

⁷⁹ Ricoeur, P. *Finitude et culpabilité* (Vol. II).

Deixant de banda les dependències de l'hermenèutica respecte a la fenomenologia, que Ricoeur fa explícites en la seva obra⁸⁰, hom pot afirmar que l'hermenèutica es presenta com un “estil” o paradigma d'enfocament filosòfic, que es caracteritza perquè pretén “deixar parlar” la realitat amb la qual l'home es troba, essent conscient de la complexitat interior que el constitueix (l'inconscient, el caràcter, la vida, la necessitat, la llibertat, la llibertat, la corporalitat...), i pretenent la comprensió recuperadora o sentit d'aquesta complexitat des de les limitacions que pesen en la seva existència finita⁸¹.

2.2. L'hermenèutica com a interpretació de l'exegesi bíblica.

Dins d'aquesta lògica de l'hermenèutica, Ricoeur desenvolupa, amb posterioritat als seus treballs sobre la “simbòlica del mal”, un nombre força elevat d'estudis relatius al pensament religiós i als lligams filosòfics que s'hi poden trobar, sense amagar-ne mai les diferències. De fet, ell mai no es va presentar com a teòleg, ni tampoc com a filòsof que fa teologia⁸², es va mantenir sempre en una posició de discerniment de dos llenguatges diferents; de manera que pensa que l'ésser humà se situa en una intersecció que no ha escollit, a saber: la del doble registre, filosoficomoral i religiós; donant-se el fet que el primer defineix l'ètica com el desig de la vida bona, amb i per als altres i en institucions justes; i el segon –el de la religió– constitueix el regne de la pietat i del do⁸³.

És evident que aquestes consideracions marquen diferències amb Franz Rosenzweig; però també cal afegir, per matisar aquesta distància mútua, que Ricoeur reconeix que en l'hermenèutica bíblica ell mateix ha incorporat conceptes i arguments de caràcter

⁸⁰ En el seu precís treball “*Phénoménologie et Herméneutique*”, article de 1974, Ricoeur argumenta la dependència mútua d'ambdues:

D'una banda, la fenomenologia és un pressupost necessari per a l'hermenèutica, en la mesura que tota pregunta sobre una cosa és una pregunta sobre el sentit d'aquesta cosa; de manera que la qüestió de procediment metòdic es transforma en la interpretació oferida per la cosa en el seu horitzó històric.

D'altra banda, l'hermenèutica és un supòsit necessari per a la fenomenologia, pel fet que tota interpretació parteix d'una intenció o explicitació d'un jo recercador de significació a la seva mida, però adonant-se que té davant seu “altres” subjectes i objectes que aporten vessants de la realitat més complexos; de manera que l'aprofundiment del jo pensant condueix, paradoxalment, a una interpretació més àmplia que inclou el sentit de la pertinença del propi subjecte pensant.

⁸¹ Llorca, A. *Tesi doctoral*, Op. cit. p. 931-932.

⁸² Ricoeur, P. *La critique et la conviction*. Op. cit. pp. 227.

⁸³ Op. cit. p. 241.

filosòfic. I pensa que una hermenèutica general en el sentit que l'entén Schleirmacher –és a dir, com a reflexió sobre el comprendre, el “lloc” del lector i la historicitat del sentit– serveix d'instrument al servei de l'hermenèutica bíblica⁸⁴. A més, considera –aquí també hi ha diferència respecte a l'enfocament de Rosenzweig– que la filosofia clàssica no pot ignorar la cultura religiosa i bíblica, i pensa que molts escrits de l'Antic Testament (Proverbis, Salms, Eclesiastès, Job...) haurien de ser llegits en concurrència amb els escrits fundadors de la cultura hel·lenística⁸⁵.

Què proposa, aleshores, Ricoeur, des de la seva hermenèutica davant dels textos del missatge bíblic?

Per començar, endinsar-se en l'hermenèutica de la religió a partir d'allò que propicia la fenomenologia de la religió, la qual troba implícitament en el pensament de Kant⁸⁶. I què ofereix aquesta fenomenologia de la religió? D'entre les varietats que permet descobrir sobre els sentiments religiosos i que ell enumera⁸⁷, Ricoeur accentua el sentiment d'estar precedit per l'ordre de la paraula de l'amor, i, en conseqüència, de sentir-se precedit –el creient– mitjançant la intencionalitat de la consciència, cap a l'alteritat integral, que es pot col·locar sota el títol general del pregar. Així, el prec es dirigeix vers aquest Altre –Déu–, pel qual la consciència humana és afectada; alhora que aquest Altre és percebut com a font de la “crida” a la qual el prec respon⁸⁸. Cal notar aquí la coincidència amb el significat que Rosenzweig dona al “prec”, que ell deriva directament de l'esdeveniment de la revelació com a certesa –regal–

86

⁸⁴ Op. cit. p. 228.

⁸⁵ Op. cit. p. 215.

⁸⁶ Ricoeur, P. *Phénoménologie de la religion. (Lectures, Aux frontières de la philosophie)*. Paris, Seuil, 1993. Ricoeur troba, a “La religió dins dels límits de la raó” de Kant, la possibilitat d'articular el que ell en diu “l'ontologia de l'obrar”, per la qual el creient “destapa” el si mateix mitjançant la lectura-interpretació de les Escriptures i la seva pràctica moral (p. 231, Op. cit.). De manera que la tasca de la religió és la de restaurar en el subjecte moral la capacitat d'obrar segons el deure moral: i així, pensa Ricoeur, es dona la regeneració de l'home en relació amb “l'economia del do” de la lògica de l'amor com a regal. L'amor serà, dirà Ricoeur, el guardià de la justícia, la qual sempre està en perill de convertir-se en càlcul interessat (*Ibidem*). És evident que Ricoeur accepta, doncs, un trànsit o articulació entre la filosofia i la teologia; tot i que creu que convé marcar les diferències –justícia / amor– entre ambdues, aspecte aquest que no manté el “nou pensament” de Rosenzweig.

⁸⁷ Per exemple, sentiments (Op. cit. pp. 263-264) de:
 Dependència absoluta de l'home respecte a Déu (Schleirmacher).
 De confiança en Déu sense reserva (K. Barth i Bultman).
 De preocupació última (P. Tillich).

⁸⁸ Op. cit. pp. 264-265.

de l'amor diví⁸⁹. La idea distintiva fenomenològica sobre la religió que Ricoeur té present entre "crida" i "resposta" com a estructura pròpia del sentiment religiós ha tingut una honorable influència i tradició en pensadors de la talla d'Emmanuel Levinàs i de Jean Luc Marion.

Un altre aspecte important en la reflexió fenomenològica sobre el fet religiós que Ricoeur té present és el del paper del llenguatge, no com a mer suport, sinó com a "forma" que organitza l'experiència religiosa, i aporta així sòlids arguments en pro del tractament hermenèutic de la religió i, que, com hem vist en la primera part de l'article, Rosenzweig ja havia desenvolupat. Ricoeur afirmarà que la religió és similar al llenguatge, en la mesura que aquest es realitza mitjançant les llengües, i la religió no existiria si no fos per les diferents religions⁹⁰. Això implica, al seu parer, que la fenomenologia de la religió passa forçosament per una hermenèutica escripturària, ja que el sentiment religiós sempre apareix "ja" interpretat segons regles canòniques de lectura i escriptura.

Com desenvolupar, llavors, aquesta hermenèutica? Ricoeur observa que la fenomenologia de la religió no pot conduir a la universalitat indivisible i, per tant, cal escollir la línia hermenèutica d'una religió determinada. Ell, diu, escull la de les Escriptures jueva i cristiana⁹¹, coincidint també en aquest punt amb Rosenzweig⁹². Però cal reconèixer que la direcció que Ricoeur atorga a la fenomenologia de la religió el predisposa cap a una hermenèutica de la religió en termes del que en diu una perspectiva teològica vers la "relació interreligiosa", de manera comparable, diu ell, a l'"hospitalitat" del llenguatge que permet tota traducció d'una

⁸⁹ Rosenzweig, F. *La Estrella de la Redención*. Op. cit. Cal recordar que, per a Rosenzweig, la inquietud de l'ànima humana en aquest món és inevitable, pel fet de no controlar-lo en la seva historicitat creadora que hi batega; ja que la Creació no està acabada, sinó que és un procés natural-històric en el qual l'home ha d'intervenir sota el "manament de l'amor de Déu" (Op. cit. p. 231).

⁹⁰ Ricoeur, P. Op. cit. p. 267.

⁹¹ Op. cit. pp. 267-268.

⁹² Tot i que Rosenzweig té clar que els "miracles" de la Creació, de la Revelació i de la Redempció del judaisme i del cristianisme no són comparables amb els continguts de les altres religions, inclòs aquí l'Islam, amb el qual ell marca diferències profundes, en acusar-lo de no haver entès el significat de la "crida" del Déu jueu i cristià. No en va, en els tres llibres de la segona part de la seva obra ("La ruta o el movimiento siempre renovado"), les crítiques a l'Islam són constants.

llengua a una altra⁹³. La justificació del diàleg interreligiós que es deriva d'aquestes idees certament no sembla compatible amb la posició més radical de Rosenzweig en interpretar l'"estrella" com el resultat de la confluència aportada només pel judaisme i pel cristianisme.

Dins d'aquesta hermenèutica religiosa i en l'horitzó de l'harmonia, prèvia diferència de terrenys, entre la filosofia i la teologia, Ricoeur considera que la noció de la Revelació és cabdal i que es vincula a la noció d'"origen", que també aborda la filosofia⁹⁴.

Respecte a aquesta noció de Revelació –que per a Rosenzweig és el "miracle" fonamental–, afirma Ricoeur que, en alguns textos sapiencials –Ezequiel, Isaïes, Jeremies–, els profetes fan front, mitjançant la paraula, a una amenaça de destrucció; de manera que expressen alhora destrucció i esperança en la reconstrucció, model que després es reproduïx en la figura de Crist, entre passió i mort i resurrecció; i, en general, entre mal i esperança del bé, com Kant fa notar⁹⁵.

Per això, Ricoeur diu que prefereix substituir la noció de Revelació per la d'un imaginari constituent de les fonts del llenguatge religiós, ja sigui narratiu, legislatiu, poètic... De manera que la Revelació seria entesa, llavors, com la presentació –a través de la retirada dels vels: "*revelare*", treure el vel– d'allò que doni ple sentit a l'home creient, que fa albirar l'esperança d'una vida millor superadora del mal.

Però, què aporta la idea de la Revelació? Sens dubte, aquest és, com Rosenzweig ja havia plantejat, el punt fort de l'hermenèutica religiosa.

Per a Ricoeur, la Revelació suposa rebutjar la tradicional distinció de la raó –llar de la llum– i de la fe –llar de la foscor–; alhora que demana desenvolupar el que ell en diu una intel·ligència de la fe⁹⁶, la peça cabdal de la qual serà la noció de *testimoniatge*, terme proper a Rosenzweig en la mesura que aquest valora el testimoni com a criteri de la verificació de la veritat del miracle⁹⁷.

Cal preguntar-se, seguidament, quines formes adopta la presentació de la Revelació a l'home, la qual dona Ricoeur per suposat que és plural, polisèmica i analògica. A parer de Ricoeur, cal

⁹³ Ricoeur, P. Op. cit. p. 268.

⁹⁴ Ricoeur, P. *La critique et la conviction*. Op. cit. p. 223.

⁹⁵ Op. cit. pp. 224-225.

⁹⁶ Ricoeur, P. *Herméneutique de l'idée de la Revelation*, 1977.

⁹⁷ Rosenzweig, F. *La Estrella de la Redención*. Op. cit. p. 139.

distingir, llavors, aquests registres, alguns dels quals Rosenzweig ja havia exposat.

El primer registre és el del discurs profètic. La Revelació és la paraula d'algué que fa parlar el profeta, model que obeeix a la idea de ser el portaveu del “desig de Déu” com a pla de la història⁹⁸. La profecia, la premonició del que succeirà, és aquí essencial; i precisament en aquest punt situa Rosenzweig, com hem vist, el sentit del miracle de la Revelació.

El segon registre és el del discurs narratiu, que Ricoeur troba en el Pentateuc, en els Evangelis Sinòptics i en els Fets dels Apòstols. En aquest discurs, els fets narrats “fan època”, engendren història; amb l'objectiu de deslliurar la comunitat dels grans perills. Així, hom pot afirmar que la narració expressa la petjada de Déu en els esdeveniments. En aquest punt, l'anàlisi que fa Rosenzweig sobre la Creació a partir del Gènesi és prou representativa: l'ordre del món va apareixent com a “primer miracle” en el qual Déu es mostra: la seva obra, la Creació, serà el punt de partença dels “nous miracles” que esdevindran, com ho són la Revelació pròpiament dita –la patentització de l'amor de Déu a l'home– i la Redempció, com a expansió i compromís d'aquest amor de l'home cap al món .

El tercer registre és el del discurs prescriptiu: la Revelació aquí no és sinó la proclamació de la Voluntat de Déu o Torà, que poc té a veure, diu Ricoeur, amb la llei convencional o “nomos” en el sentit grec⁹⁹. La Torà, doncs, no és una norma “abstracta” aplicable més o menys afortunadament a un moment determinat; sinó que està lligada orgànicament als esdeveniments històrics narrats i considerats fonamentals. En aquest sentit, el tarannà prescriptiu de la Torà o Voluntat de Déu no és aliè al tarannà narratiu; i, així, afirmarà Ricoeur que el “Decàleg” o Llei de Moisès exemplifica la síntesi del relat de l'Èxode i la proclamació de la Llei o Voluntat de Déu¹⁰⁰. I aquesta Voluntat de Déu o Torà no només és exigència de ser obeïda; també és, afegeix Ricoeur, promesa, elecció i amenaça; o sigui, preocupació de Déu per l'home, tutela divina a través dels esdeveniments històrics. Aleshores, el significat que té per a l'home és el del redreçament vers la Veritat, un “nou esperit”

⁹⁸ Ricoeur, P. *Herméneutique de l'idée de la Révelation*. Op. cit. p. 19.

⁹⁹ Distinció de la qual ja hem parlat i que feia Rosenzweig en parlar de l'obediència al “manament de Déu”, que no és equiparable a una simple llei, que sempre està subjecta a les circumstàncies i al temps passat i a les previsions del futur.

¹⁰⁰ Cal recordar aquí que el Primer Manament de Déu constitueix, certament, el “manament” fonamental que el pensament de Rosenzweig descobreix, tal com hem fet notar més amunt.

en la via d'aconseguir més autenticitat en la vida: això semblaria que és el que Jesús proposava; és a dir, no incomplir la "Llei" com a Torà, sinó autenticar-la, tal com ell proposa en el "Sermó de la Muntanya". Es tracta, a la fi, per a Ricoeur, d'incidir en aquest discurs de l'autenticitat o exigència de perfeccionament de la voluntat humana.

El quart registre és el discurs de la saviesa, i que és complementari del discurs prescriptiu de la Torà. Aquest registre arrenca del que la filosofia de l'existència jasperiana en diu les "situacions límit", o experiència del no-res incomprensible respecte a Déu. I en aquesta experiència destaca per damunt de tot el "patiment injust" i l'"*êthos*" de saber suportar-lo en la línia que posà en relleu Sören Kierkegaard, que, tot sigui dit, és considerat per Rosenzweig un dels pensadors que "trenquen" el "Tot" hegelianista¹⁰¹.

Ricoeur posa l'exemple més clar d'aquesta saviesa que sap afrontar el patiment injust en el Llibre de Job. La saviesa, com a experiència radical de la revelació, constitueix la consecució del sentit davant la temptació de l'absurditat del patiment: és el sentit de l'esperança "malgrat que", l'obertura a la Veritat –Revelada per Déu– malgrat les dificultats... Allunyada de la cosmologia i antropologia del "bon viure" a la manera epicúrea o estoica, la saviesa de la Revelació és la percepció del "regal" de Déu... i el sentiment corresponent d'"humilitat", terme que Rosenzweig interpretava precisament com l'agraïment que l'home sent en sentir-se estimat per Déu¹⁰².

El cinquè i últim registre de la Revelació que Ricoeur contempla és el de l'himne, posat en relleu pels Salms, que expressen cants d'alliberament i d'amor... –el "Càntic dels càntics" és emblemàtic de la Revelació, tal com Rosenzweig havia assenyalat¹⁰³–, el prec, l'acció de gràcies...¹⁰⁴, en termes de relació dialògica jo-tu, que ha estat posteriorment hipostasiada pel personalisme religiós de Martin Buber i Gabriel Marcel.

¹⁰¹ Rosenzweig, F. La Estrella de la Redención. Introducción. Op. cit. I, per això, afirma que "impugnó Kierkegaard –y no estuvo solo– la incorporación hegeliana de la Revelación en el Todo. Y el punto fue la conciencia de Sören Kierkegaard de la propia culpa y de la propia redención: una conciencia que no necesitaba diluirse en el cosmos y que no era susceptible de hacerlo" (Op. cit. p. 47).

¹⁰² Op. cit. p. 213.

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ *Ibidem*. Cal veure aquí les observacions que fa Rosenzweig sobre aquestes formes en què es manifesta l'amor de l'home com a resposta a "l'Amor-regal" de la Revelació divina.

A parer de Paul Ricoeur, aquests discursos amb els quals s'ha expressat la Revelació van molt més enllà de ser uns simples gèneres literaris; no són pas una mera façana retòrica, sinó formes d'una "poètica" o reconciliació de la llibertat amb la Transcendència com a esperança que l'enigma de l'existència humana s'il·luminarà per la Voluntat de Déu. Però, a diferència de Rosenzweig, Ricoeur considerarà que, en la Revelació, Déu romandrà en la penombra, mostrant-se i alhora amagant-se, com es posa en relleu, segons ell, en l'episodi de la bardissa cremant (Èxode III), en què Déu es revela com l'innombrable, és a dir, que no està a l'abast del llenguatge.

En el marc de la filosofia hermenèutica ricoeuriana, i en el terreny de la revelació bíblica, Ricoeur considera que aquesta no és sinó una "crida" davant la qual la filosofia ha de "saber escoltar", alhora que es desmarca de tota posició fideïsta o rebuig intel·lectual i també demostracionista (sota la pretensió de l'autonomia i transparència del subjecte pensant). Dues opcions que, en opinió de Ricoeur, el que fan és eixamplar la fosa entre les "veritats de raó" i les "veritats de fe"¹⁰⁵. Cosa que explica perfectament perquè Ricoeur, com a bon personalista –i seguint en això el personalisme dialògic des del mateix Rosenzweig fins a Buber, Ebner, Mounier, Marcel o Levinàs...–, descarta tota teologia natural que tingui la pretensió de trobar proves de l'existència de Déu. L'accés a Déu, per a Ricoeur, és, doncs, un accés indirecte; aquell que ofereix la interpretació del llenguatge –hermenèutica– que anuncia, prediu, narra, invoca, dubta, agraeix... És evident que, enfront de la pretensió de la veritat transparent i objectiva, Ricoeur considera la Revelació com la polisèmia de discursos –l'hermenèutica bíblica– on es posa en relleu la dependència de l'home respecte a la Veritat Revelada, sota una idea cabdal que ell hi troba: la del testimoniatge. Dins d'aquesta hermenèutica bíblica que Ricoeur desenvolupa, el testimoniatge com a actitud humana davant la Veritat Revelada es presenta sota tres esglaons fonamentals: la mediació simbòlica, la pertinença i l'apropiació o comprensió de si.

Per a la mediació simbòlica, el pensament humà es presenta "mediatitzat" per un univers de signes, ja posat en relleu en l'esmentada "*symbolique du mal*". Tota consciència de si està "filtrada" per les representacions, símbols, institucions...; de manera que no hi ha "consciència humana de si" en termes d'immediatesa¹⁰⁶.

¹⁰⁵ Ricoeur, P. *Herméneutique de l'idée de la Révélation*. Op. cit. p. 35.

¹⁰⁶ En el seu llibre "*Finitude et Culpabilité II*" ja apareix aquesta concepció que ara repeteix.

Per a la pertinença, la Veritat Revelada no és objectiu intencional del coneixement; sinó experiència d'inclusió en ella.

Per a la comprensió de si, la consciència humana s'adona que ella no és mesura ni criteri del sentit de la veritat. Aleshores, "l'autonomia" del pensament queda desqualificada; de manera que l'itinerari de la consciència passa per sentiment de la contingència, terme que fa recordar a Ricoeur l'aportació del seu mestre Jean Nabert en el seu *"Essai sur le mal"*.

En resum, la categoria del "testimoniatge" que proposa Ricoeur pressuposa que la filosofia ha de renunciar al paper autoconstituent de la consciència, actitud imprescindible, per a ell, per poder abordar l'envergadura de la Veritat com a Revelació; i implica, en canvi, el reconeixement de la finitud humana a través del que Ricoeur en diu "l'acte de despullament" com a vivència afectiva i ètica i constatació –intel·lectual– de l'experiència del mal¹⁰⁷ com allò injustificable. En una frase força sintètica, Ricoeur ve a dir que *l'hermenèutica del testimoniatge de la Revelació* consisteix en una paradoxa: la que el despullament interior es dona a través de la interpretació del signes de l'Abolut o "Afirmació Originària". I això, afegeix Ricoeur, és el que exposen els textos bíblics sobre la història d'Israel: esdeveniments que funden el sentit d'aquesta història del poble hebreu a través de la confessió de fe.

92

2.3. L'hermenèutica ricoeuriana com a exercici interpretatiu aplicat al "miracle" de la Creació i de la Revelació: Déu és, creant i estimant.

Les breus referències anteriors a l'hermenèutica ricoeuriana com a aportació filosòfica a la interpretació del missatge bíblic i específicament de la Revelació són exemplificades pel pensador en l'exercici reflexiu que fa davant de dues frases centrals de l'Antic Testament i del Nou Testament, respectivament.

Pel que fa a la primera, la frase escollida és "Jo sóc qui sóc"¹⁰⁸; sobre la qual Ricoeur observa que els exegetes la consideren com una autopresentació de Déu, i que cobreix un significat semblant al de "Jo sóc Jahvè" i "Jo (sóc) Jahvè, el vostre Déu", afegint-hi,

¹⁰⁷ Cal tenir present que Rosenzweig també parla de "despullament de l'ànima" –curiosament Sòcrates així entenia la maièutica– en el moment que confessa davant de Déu que no ha estimat prou, en sentir vergonya i, per tant, fent palesa la seva debilitat... i el pecat o mal (*La Estrella de la Redención*. p. 225)

¹⁰⁸ Coneguda resposta del Déu de Moisès a la pregunta que aquest li fa en l'episodi de la "bardissa cremant". Vegeu el seu estudi *"Fides quarens intellectum": antécédents bibliques?"*. *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*. Paris. Du Seuil, 1994.

pensa Ricoeur, una demanda de reconeixement¹⁰⁹. L'autor no té dubtes en afirmar que en tota la Bíblia no hi ha, pel que fa a Déu, cap referència en la qual es parli d'ell com un ésser per si sol. Al contrari: parlar de Déu suposa sempre parlar-ne en relació amb l'home i situar-lo en la Creació¹¹⁰. Cal observar aquí que Franz Rosenzweig presentava precisament en la narració del Gènesi sobre la Creació i en l'emergència de Déu que es mostra davant de l'home el que és fonamental: que Déu es fa patent per l'obra creadora –és la “primera” Revelació, la “*Shema*”–, i dóna un sentit diferent –el “miracle”– al món natural¹¹¹.

Tot seguit, Ricoeur afegeix que el Déu Creador que es fa patent, “cria” l'atenció de l'home: “Escolta, Israel. Déu és l'únic Jahvè”, i també: “Estimaràs Déu...”. L'amor de Déu és, llavors, exclusiu del seu amor a l'home, i exclou tot allò que l'home pugui estimar a banda d'ell. Paral·lelament, Rosenzweig expressava aquest amor de Déu exclusiu sota el significat del “manament d'estimar” de Déu, paradoxa que diu el filòsof alemany que requereix que s'entengui el significat de la “Llei o Torà” com a exigència als homes per millorar en obeir Déu.

Per acabar aquest punt, cal fer notar la reflexió de Ricoeur sobre l'error de la traducció que es va fer de l'arrel hebrea “*eyeh*” (jo sóc) en la frase analitzada, per la grega “*einai*” (del verb “*eimi*”: ésser); en la mesura que “*eyeh*” apareix com a resposta a les invocacions de Moisès i, per tant, no pot ser interpretat com “ésser” o categoria teoricoespeculativa (ontològica).

Pel que fa a la frase del Nou Testament, “Déu és amor”¹¹², afirma Ricoeur que hi troba, de bon començament, una ruptura amb l'Antic Testament¹¹³, tot i que reconeix i recull la base que aquest ofereix.

L'accepció primera que aplica Ricoeur a la frase és la de ser un enunciat “metafòric”, que no s'ha d'entendre com a mer recurs estilístic; sinó com una atribució nova predicada de Déu que resulta

¹⁰⁹ *Art.cit.* p. 35.

¹¹⁰ *Ibidem.*

¹¹¹ Rosenzweig, F. *La Estrella de la Redención*. Op. cit. p. 153.

¹¹² *Evangelí de Sant Joan* (4,8).

¹¹³ En aquest punt, la comparació entre Ricoeur i Rosenzweig no és tant una discrepància com el fet que llur pensament es desenvolupa, respectivament, en dos horitzonts no oposats però sí diferents: el cristianisme i el judaisme. Però, tot i així, compartiran un bon tram de camí en la interpretació de la frase que ens ocupa: “Déu és amor”.

pertinent¹¹⁴. Així, el “Déu és Amor” reflecteix la idea que eixamplen el nostre pensament de Déu i de l’amor.

Si es compara aquesta frase amb l’anterior (“Jo sóc el qui sóc”), hom troba, segons Ricoeur, el següent: que Deu apareix com a Únic i com a Amor, que vol dir que és únic i alhora donador d’amor, sobreabundant, i en aquesta mesura ens “cria” i ens reclama o compromet que l’estimem.

A partir d’aquí, aquesta “atribució” del “Déu és amor” reflecteix un “moviment” d’estil hegelian, segons deia E. Jungel¹¹⁵, que no és sinó un procés de “despreniment de si” en un altre ésser, moviment que confereix al si inicial una dimensió que no assoliria per si sol. Hi ha aquí, també, una semblança amb l’enfocament de Rosenzweig: en efecte, quan aquest pensador aborda la descripció –en el segon llibre de la segona part de la seva obra¹¹⁶– que fa de Déu com a amant –l’ànima humana és l’amada– se centra primerament en la direcció que va de Déu a l’home, i afirma que l’amor de Déu, en ser entrega o regal a l’home, és com una branca que arrenca de si mateix en favor de l’home, retirant-se i deixant que aquesta branca –l’amor– fructifiqui i no caigui a terra, perquè és la “seva” branca, el seu amor¹¹⁷, que és renovació i vida constant, a cada instant.

A partir d’aquí, però, Ricoeur, a diferència de Rosenzweig, s’endinsa en el que ell en diu l’etapa cristològica, que Rosenzweig deixa en suspens a causa de l’horitzó jueu en què es mou, tot i que reconeix la importància contributiva –la “via eterna”, en dirà– a la difusió, juntament amb el judaisme –“vida eterna”– de la “veritat eterna”¹¹⁸.

De manera que Ricoeur fa un recorregut pels relats interpretatius dels Evangelis en la seva estructura dialèctica de l’amor, on Jesús és, alhora, narrador i narrat¹¹⁹. Ara, doncs, entra en joc la lectura trinitària de l’amor dialectitzat: Déu és únic en tres persones. Déu és, en tant que es dona i estima¹²⁰; de manera que, podríem afegir,

¹¹⁴ Ricoeur, P. *D’un testament a l’autre. Lectures 3*. Op. cit. p. 359. La base d’aquesta concepció “predicativa” de la metàfora l’havia posat en relleu Ricoeur fa bastants anys en la seva monumental “*Métaphore Vive*”.

¹¹⁵ Jungel, E. “*Dieu, mystère du mon*”. Referència citada per Ricoeur (art. cit. p. 360).

¹¹⁶ Sobre el desplegament de “La Revelación”. (*La Estrella de la Redención*. Op. cit. pp. 201-252).

¹¹⁷ Op. cit. pp. 207-208.

¹¹⁸ Op. cit. pp. 401-402.

¹¹⁹ *D’un testament à l’autre. Lectures 3*. Op. cit. p. 362.

¹²⁰ Op. cit. p. 360.

Déu és l'obertura generosa a l'altre –l'home–, fins al punt de generar el Fill –encarnant-se– per retornar a si un cop s'ha després de si. Vet aquí, perquè l'amor uneix, perquè aquest Déu “desplegat” –fet home– recupera allò creat –l'home i el món per a l'home–, que és la Redempció, a través de l'Esperit Sant. L'envergadura teològica d'aquest plantejament certament supera la concepció de la Redempció de Rosenzweig, encara que s'hi troba una analogia de base innegable: l'amor de Déu traspassa i vivifica la vida de l'home en la seva incertesa i patiment davant del món, i institueix el regne de la “germanor”, que no serà sinó el Regne de Déu present en el món creat. El pensador alemany farà notar que en “l'estima al teu proïsme” –d'altra banda, idea compartida pel judaisme i pel cristianisme, segons ell– es dóna el pas del “miracle” de l'amor diví al món terrenal: “com Ell estima, estimaràs tu”¹²¹. Heus aquí, llavors, la idea clau de la Redempció per a ell: abandonar la casa paterna –símbol de l'amor de Déu, de sentir-se emparat i acollit per Déu– i marxar cap al món, seguint i complint el manament de l'amor diví d'estendre'l, per inaugurar la ruta de la Redempció o “Futur Etern del Regne”¹²².

Però aquest analogia, en ser tel, expressa la diferència cabdal entre ambdós pensadors: el “lloc” de la figura de Crist –a Ricoeur, a diferència de Rosenzweig– ha obert la tercera instància, la de la 3a Persona o Esperit Sant, com a força unificadora de la comunitat d'esperits que presidirà, com a presència auxiliar de l'amor de Déu en el món, el procés de la Redempció.

Conclusions

Però abans que aquestes distincions específiques, el que aplega les dues perspectives de Rosenzweig i de Ricoeur se situa en la importància que, des de plantejaments filosoficohermenèutics diferents –Rosenzweig parteix del hegelianisme del qual abdica, però que per oposició al qual teixeix la seva filosofia; i Ricoeur ho fa des de la fenomenologia huserliana i la filosofia de l'existència de Jaspers i Marcel amb un transfons postkantí i posthegelià–, concedeixen a la filosofia d'abast teològic, sobre la base del Déu relacional de l'Antic i del Nou Testament, amb tota la complexitat

¹²¹ Rosenzweig, F. *La Estrella de la Redención*. Op. cit. L'autor fa aquí referència a textos de l'Antic Testament –tractats talmúdics (Shabat 133b i Sotà 14^a). p. 222.

¹²² Rosenzweig, F. *La Estrella de la Redención*. Op. cit. p. 253. S'inicia així la 3a fase –la Redempció– de la “Ruta o món sempre renovat”.

de la qual hem fet una precipitada síntesi. Tal esforç se situa en l'horitzó del que Ricoeur en dirà una "ontologia bíblica"¹²³ a partir de la "intel·ligència de la fe" –sobre la interpretació dels textos bíblics (cas de Ricoeur)–, la qual hom pot lligar, creiem, amb la noció de "miracle" –sorgit en l'accés experiencial de la Revelació Divina (cas de Rosenzweig)–, en l'horitzó del qual Déu existeix com a donador d'amor.

Cal afegir que, com assenyalava el Dr. Andreu Marquès ja fa alguns anys, en el cas de Ricoeur, la fe religiosa és contrària a l'orgull metafísic –o "*hbris*"– de l'home contra Déu¹²⁴. Idea que pensem que ja apuntava Rosenzweig quan afirmava que, amb la Revelació, l'orgull obstinat de l'home es transforma –"s'inverteix", o sigui, que diríem nosaltres que es "converteix"– en "orgull-humilitat", que és una mena d'orgull agraït com a conseqüència de la gràcia rebuda de Déu¹²⁵.

Albert Llorca
Universitat Autònoma de Barcelona
Membre de l'Institut Emmanuel Mounier de Catalunya
albert.llorca@uab.cat

[Article aprovat per a la seva publicació el febrer de 2012]

¹²³ Ricoeur, P. *D'un testament à l'autre. Lectures 3*. Op. cit. pp. 364-365.

¹²⁴ Marquès, A. *Entre filosofia i teologia*. Conferència del 21-3-96 sobre l'estudi de Paul Ricoeur amb aquest mateix títol al Seminari Conciliar de Barcelona.

¹²⁵ Rosenzweig, F. *La Estrella de la Redención*. Op. cit. pp. 214-215.