

Pedagogia de la lectura, hermenèutica i tradició jueva: a propòsit de l'obra de Marc-Alain Ouaknin

Josep-Lluís Rodríguez i Bosch*

Resum

En aquest article, l'autor revisa l'obra de Marc-Alain Ouaknin (París, 1957), pensador jueu i rabí, influït per Hannah Arendt, Paul Ricoeur i Emmanuel Lévinas. Es procedeix a una primera anàlisi de l'obra d'Ouaknin, i es fixa l'any 2000 com a límit per aprofundir en la seva producció bibliogràfica. A partir de l'entrecruament de la tradició bíblica i de la filosofia hermenèutica es perfila una pedagogia de la lectura que remarca la importància del ser deixeble (*lamed*) i el replegament del mestre (*tsimtsum*), en una relació educativa que respon als esquemes que es deriven de la cultura hebraica, familiaritzada amb els textos bíblics i la seva interpretació. En aquest sentit, es destaca la dimensió de revelació-revolució (*golah*) del text. En conseqüència, no es tracta de llegir aviat, ni de pressa, ni tampoc superficialment, i encara menys en diagonal, sinó de quelcom ben diferent: de copsar el sentit del text, tot destacant l'erotisme de la carícia i la cura terapèutica que es desprèn de l'acte de la lectura. Per tant, i a partir de l'obra d'Ouaknin, es formulen les bases d'una pedagogia de la lectura que estableix relacions entre deixeble, mestre i text, en una triangulació que activa *lamed*, *tsimtsum* i *golah* com a noves metàfores de la lectura.

Paraules clau

filosofia de l'educació, judaisme, Marc-Alain Ouaknin, pedagogia de la lectura, hermenèutica

Recepció de l'original: 14 d'abril de 2014

Acceptació de l'article: 16 de juny de 2014

Introducció

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* al present article (Ouaknin, 1997c, p. 147-156)¹. Una anàlisi centrada en l'obra de Marc-Alain Ouaknin. Un gruix viu i dinàmic gràcies al seu constant faïment. En conseqüència, aquest treball sols recull aquelles publicacions produïdes per Ouaknin durant el segle xx (1991-2000). La resta, aquell corpus més recent, hauria de considerar-se des de paràmetres distints als actuals.

Ouaknin, jueu i filòsof, neix a París el 1957. De fet, el seu natalici aglutina els dos grans centres culturals del judaisme. Per part de pare, rep el llinatge de la *sapiència*

(*) Professor del Departament de Pedagogia Sistemàtica i Social de la Universitat Autònoma de Barcelona. Format al costat del professor Octavi Fullat, s'ha especialitzat en el camp de la Filosofia de l'Educació. Membre de la Junta Directiva de la Societat Catalana de Pedagogia, filial de l'Institut d'Estudis Catalans. Adreça electrònica: JosepLluís.Rodriguez@uab.cat

(1) És indicatiu llegir com la lletra majúscula D (en hebreu, *dàlet*) 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, cal 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 púbica femenina (*Càntic dels càntics*, 5: 4-5).

sefardita (nord d'Àfrica, Ibèria i antiga Babilònia) i, per part de mare, la *sapiència asque-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 (Ouaknin, 1986, p. 83-84). En vista d'això, Ouaknin és un autèntic afortunat: coneix i transmet –com ningú– els dos brocs.

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. En conseqüència, el seu exercici és transmetre a la comunitat el *sentir jueu*². 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 exiliat, conforma aquest *nou-ésser-en-el-món*.

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. (Bottéro, Ouaknin i Moingt, 1997, p. 96)³

Tal com assenyala Derrida: «Le poète –ou le Juif– protège le désert qui protège sa parole qui ne peut parler que dans le désert» (Derrida, 1967, p. 105).

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, s'ha de recalcar que ambdós entroncaments habiten tensionats: la *Halakha* té «tocs aggàdics» i l'*Aggada* té «visos halàkhics» (Ouaknin, 1986, p. 67-69).

Ouaknin irradia el seu rabinisme entre París i Jerusalem. A França, lidera els *Ateliers Targoum*: uns seminaris de traducció bíblica tutelats pel *Mouvement Juif Libéral de France*. Igualment, condueix un programa radiofònic a France Culture, *Talmudiques*, on explora les múltiples facetes del pensament jueu i les seves ressonàncies vers Occident. En sintonia, a Israel, realitza tasques de docència a la *Universitat de Bar-Ilan*. Allà, en qualitat de professor associat, hi dona Literatura comparada.

Quant a la crida filosòfica, Ouaknin està tocat –sobretot– per tres fonts: Hannah Arendt, Paul Ricoeur i Emmanuel Lévinas. 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* (Arendt, 1993, p. 199-276; Bárcena i Mèlich, 2000, p. 63-90). 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

(2) 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 (*dàlet*: 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 (Ouaknin, 1991, p. 127-129).

(3) Sobre l'*expectació-expedició jueva*, vegeu Fullat, 2005, p. 117-152.

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*).

Una segona deu per al nostre autor és Ricoeur. Aquí, cal retenir la noció de *triple mimesi* (Ricoeur, 1983, p. 105-162; Ouaknin, 1994, p. 305-324; Bárcena i Mèlich, 2000, p. 91-124). 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*.

Adherits ara a una altra fortalesa, Lévinas és el tercer gran impacte que volem entomar (Blanchot, 1969; Chaliel, 1982; Derrida, 1967; Finkielkraut, 1985; Malka, 1984; Renaut, 1989; Bárcena i Mèlich, 2000, p. 125-147). Sense embuts, el legítim mestre d'Ouaknin. Una asserció provada quan el deixeble li dedica un opuscle sencer a la seva figura (Ouaknin, 1992a). Concretament, del filòsof lituà, el nostre home capta i amplia el terme *fecunditat* (Lévinas, 2006, p. 299-302). Indicats per Lévinas:

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*. (Lévinas, 2006, p. 300-301)

Escodrinyats els principals influxos (Arendt-acció, Ricoeur-*triple mimesi* i Lévinas-*fecunditat*), Ouaknin també tempta d'altres contrades: literatura, matemàtiques, psicoanàlisi, hassidisme... (Ouaknin, 1992b). Tot plegat, sediments que afermen una obra ben excèntrica. Uns equilibris que el nostre autor cus amb enorme brillantor. Al capdavall, conrea bé aquests quantiosos parentius i genera un discurs propi i innovador⁴.

Amb aquest bagatge a l'esquena, Ouaknin s'interessa per la lectura des de la seva posició rabínica. Ben mirat, es tracta d'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 exegetíc 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'*hermenèu-*

(4) Ouaknin ja ha estat motiu d'una tesi doctoral: Baillly, J.-J. (2005) *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

tica conreada per Hans-Georg Gadamer. Hermeneuta que endreça i sistematitza el fenomen de la *comprensió* en època contemporània. De fet, 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. (Grondin, 2002, p. 19-20)

Quant a la interioritat del treball, convé ressaltar els diversos contraforts de l'estructura. D'arribada, l'emparaulament que s'aglutina a l'entorn de la *projecció investigadora*. Altrament, som conscients que tota *lectio* sorgeix en un espai i en un temps. Sent així, distingim diferents modalitats lectores. D'aquesta faïç, no és el mateix llegir *intencionalment* (hi ha un interès i sabem on volem arribar) que *vivencialment* (aflora el desinterès i desconexem el punt final). D'aquesta temàtica deriven també altres assumptes cabdals: l'*ambigüitat* (llegir endega un present retroprogressiu, 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).

Tampoc hi ha dubte que els principals protagonistes de la lectura són tres: *deixeble*, *mestre* i *text*. El triangle educatiu per excel·lència. Justament, no podem perdre de vista 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).

Abans de prosseguir cal fer encara dues remarques més. Per una banda, volem ser coherents amb la pràctica jueva de l'autor. D'aquesta manera, durant la tasca, els pensadors que l'acompanyen respiren també *judaïtat*. 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 cosmovisió (*Weltanschauung*) jueva.

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

La lectura en un marc spatiotemporal

D'antuvi, convé assenyalar que 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» (Castells, 1997, p. 409).

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).

Cal fer notar, a més, que l'*extensió* (espai) i la *durada* (temps) no afluïren 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'estén 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*, diu el següent:

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 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. (Bottéro, Ouaknin i Moingt, 1997a, p. 65-66)

Citat així, la lectura professada en les escoles talmúdiques (*yechiva*) difereix d'aquells espais i temps lectors desenrotllats a les nostres aules: atotsolament, privadesa, calma, silenci, assossec... Dues propostes, 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» (Certeau, *L'invention du quotidien*, citat a Duch, 1999, p. 117).

Mircea Eliade, un altre clàssic en aquestes temàtiques, distingeix entre el *sagrat* i el *profà* (Eliade, 1979, p. 25-61). 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, podem afegir que llegir canalitza un espai on l'*experiència* actua d'eix vertebrador. La lectura com a *espai experiencial* va a la cerca de l'exterioritat. Abraça la *diferència textual* sostinguda des de la nostra unitat. No endebades, *interpretar* equival a *interpretar-se*. Una panoràmica que exalta l'*homo viator*: col·locar-se i descol·locar-se sense cessar.

Retornant a Certeau, aquest afirma que la lectura transcorre en un *espai practicat*. És a dir, l'espai lector es transforma en practicat quan la intervenció humana 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. (Certeau, *L'invention du quotidien*, citat a Duch, 1999, p. 118; la cursiva és de l'autor)

Així doncs, l'espai de lectura es referma com a *obra oberta*. Una remissió sense fi, trenada per múltiples viaranyes, 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 Lévinas, el temps és una trobada amb l'*alteritat* (Lévinas, 1979). 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*. (Ouaknin, 1989, p. 233)⁵

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» (Ouaknin, 1998, p. 46).

Zemane és el mot hebreu per a nomenar el temps. Un testimoniatge que aflora dos cops en el *Llibre d'Esther* i quatre, en total, dins 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 guisa de *qüestionament* s'alinea al costat de la *lectura* en tant que *alteritat*. Extret del següent paràgraf:

Le mot *zemane*, «temps», verrait donc son apparition dans l'espace qui existe entre le «Texte» et son interprétation. Le «temps» serait l'espace même de la «différence herméneutique». La «différence herméneutique» qui se produit à partir du questionnement, à partir de l'ébranlement du sens donné, est le temps qui se lit, en hébreu, littéralement, comme un «voici la question!»: *Zémane* se lit *Zé manne*. Parole adressée de l'un à l'autre homme pour questionner le sens du monde. (Ouaknin, 1989, p. 235)

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. (Duch, 1999, p. 119; la cursiva és de l'autor)

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*⁶. Òbviament, ambdues modalitats són coextensives a la temptativa humana.

(5) Igualment, dins el mateix llibre, resulta suggeridor tot l'apartat dedicat al temps (*Qu'est-ce que le temps?*, p. 232-237).

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.

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... (Ouaknin, 1989, p. III-IV).

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'Égypte, par exemple. Le chemin serait de l'ordre de la séparation: c'est d'ailleurs ce qu'il appert de la première occurrence du mot *derekh* (chemin) qui apparaît dans le livre de la *Genèse* au moment où Adam est jeté hors de Jardin. (Ouaknin, 1989, p. 120)

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» (Ouaknin, 1998, p. 120).

En aquest sentit, aquests dos puntals (*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)⁷.

(6) 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 desvalora l'autèntic germen de la lectura: *temps-alteritat*.

(7) Sobre aquesta dualitat (*destí* i *història*), Ouaknin, 1998, p. 72.

D'una banda, el *predestinat* s'enllaça amb l'*intencional* de resultes de no voler problematitzar el temps. Tot passa tal qual marca el guió. Una imposició que no accepta cap mena de revolta. Llegir els grans autors de les tragèdies gregues (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 dona en un context plural on l'escolta no coincideix amb l'estricta solidesa del text (Ouaknin, 1989, p. 185).

Evidentment, Ouaknin pren cartes sobre l'assumpte: «L'Histoire est plus forte que le destin!» (Ouaknin, 1998, p. 46). 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». (Ouaknin, 1998, p. 152)⁸

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*) (Patocka, 1981, p. 27). 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. (Ouaknin, 1998, p. 153)⁹

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

L'ambigüïtat de la lectura

El temps gaudeix d'una complicitat que s'estén 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 (Ricoeur, 1983, p. 122, p. 124). 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. Efectivament, cap *presència* pot desvincular-se del passat (*memòria*) i del futur (*utopia*). Tanmateix, s'ha d'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*)¹⁰. Ricoeur, incitat per Agustí, glossa:

(8) A tenor de la citació, espigoleu Blanchot, 1980.

(9) Paral·lelament, llegiu Ouaknin, 1989, p. 176-179.

(10) Per a un desenvolupament més acurat, dirigiu-vos a Bottéro, Ouaknin i Moingt, 1997a, p. 55-57.

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. (Ricoeur, 1983, p. 119)

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 *retroprogressivitat*. Un vaivé que recull l'*ambigüitat* de la convergència. En d'altres paraules: el temps viu de la *continuitat en la discontinuïtat* (passat que vol contextualitzar-se en l'avui) i de la *discontinuitat 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. (Duch, 1999, p. 119)

Altres cop ressonen les fórmules agustinianes. Justament, aquesta tensió entre *intentio* (concordar) i *distentio* (discordar). Una compenetració que encreua un binomi plantejat més amunt: *concordança discordant* i *discordança concordant*. Combinatòria que anul·la qualsevol possibilitat de cercle viciós. Aquí, el vici queda invalidat per la col·lisió interpretativa (Ricoeur, 1983, p. 140).

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. (Ouaknin, 1989, p. 42)

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. (Blanchot, 1969, p. 8)

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 gratient, aquesta ventilació és qui dispara la resposta exegètica. Així i tot, Ouaknin rebla: «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"» (Ouaknin, 1998, p. 78).

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 (Ouaknin, 1998, p. 83).

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* (Duch i Mèlich, 2003, p. 196, nota 49). 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 de manera *orquestrada*. Si resseguim la tirallonga, la *vista* correspon al sentit de la *simultaneïtat*. Aquí s'ha de ressaltar que la *vista* és el sentit corporal per excel·lència del *pensament grec*. Sobre aquesta elecció tenim punts d'ancoratge (Duch i Mèlich, 2003, p. 198, nota 55). 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 en fora. La visió, ja d'antic, sempre ha manifestat un estatus prominent. A més, el seu ferm privilegi al sensible (*ciència*) encara li ha donat més renom. No en va, els *sabers científics* no s'entendrien sense l'aportació de la vidència.

Com s'ha dit, la vista va de bracet amb la *instantaneïtat*. Aquesta mirada, tanmateix, no es dedica exclusivament a la planta superficial. A favor seu, la simbolització humana obliga a combinar les dimensions externa (*revelata*) i interna (*abscondita*). Així, al costat d'allò que veiem s'hi dóna també un judici més profund. 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). (Duch i Mèlich, 2003, p. 200)

Tot plegat, convida a 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. (Bottéro, Ouaknin i Moingt, 1997a, p. 64)

Llegir, inexcusablement, insta a *tenir ull*. Una *pedagogia de la lectura* no pot evadir l'oportunitat d'ensenyar a mirar. 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. Puixança que radica en incloure l'*infinit* (misteri textual) dins el *finit* (enunciat textual). En el fons, una *mirada atenta* que trapelleja entre línies sense aturador (Esquirol, 2006).

La segona corporeïtat és l'*oïda*. En aquest cas, s'ha de subratllar que l'*oïda* ostenta la primacia dels sentits corporals en la *tradició hebrea*. Un predomini, gens estrany, atès que l'*audible* és el gran pilar de l'*alteritat*. Sens dubte, el primer contacte amb l'altre

sempre arriba quan l'escoltem. Sobre aquesta dominància, es pot examinar Duch i Mèlich (2003, 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. 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* (Jonas, 2000, p. 191-216).

L'audible, per definició, és aquell distintiu que prestigia el *temps*. Un afer que comença lluny del nostre ésser: de fora 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. (Duch i Mèlich, 2003, p. 202)

Dit això, hem de 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. (Ouaknin, 1998, 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. 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 (Torralba, 2006).

I per últim, volem emparaular al voltant del *tacte*. *Tocar*, com la vista, reflecteix la *corporeïtat masculina*. Sense embuts, ambdues expressions tendeixen a la masculinitat. Posició que s'aparta de l'oïda car aquesta perfila i traspua feminitat. En aquest sentit, *llegir* esdevé una *acció femenina* quan l'alteritat (sortir d'un mateix) arriba degut a l'escolta textual. Ouaknin, respecte d'això, comenta la primera al·lusió que la Torà dedica a la dona (*Gènesi*, 2:18):

Le verset dit: «Je vais lui faire une aide *contre lui*». [...] Que signifie cette expression énigmatique «contre lui»? La femme a-t-elle pour vocation d'être «contre» l'homme? [...] La femme ne surgit pas comme complément à l'homme, mais elle est prise *de* l'homme afin de le faire sortir de la totalité de son propre moi. Elle vient *kénèguedo*, comme «opposition» et comme «récit» afin d'offrir et de rendre possibles d'autres figures de soi. Ainsi peut-on dire que la femme est un «roman»; elle introduit fiction et scission, elle est le récit de la brisure en l'homme. (Ouaknin, 1991, p. 255-256)

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 sensiti-

va. 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. (Duch i Mèlich, 2003, p. 203)

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 (Jonas, 2000, p. 197).

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. 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.

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.

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». (Benveniste, 1983, p. 327)¹¹

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 monolingüe 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, réflexion, 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. (Ouaknin, 1991, p. 135)

(11) Fins i tot, en aquesta mateixa pàgina, Benveniste afirma que l'etimologia d'*autoritat* té un inici religiós.

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

Positivament, la *crítica* és l'art de buscar nous criteris. 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*. Un repeu que dóna la benvinguda a l'*animal quaerens*. A saber: la nostra aptitud per cercar (*quaerere*) i avivar la pregunta (*quaestio*). Amb aquests antecedents, es 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*. 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 une «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». (Ouaknin, 1989, p. 20)

En relació 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. (Ouaknin, 1998, p. 157)¹²

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*. 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 (Warning, 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

(12) Per a saber-ne més, no descuideu el contrast terminològic del següent apartat *L'exulte, l'insulte et le résultat* (*Ibid.*, p. 166-169).

funció herètica. En rigor, constitueix quelcom imprescindible puix que vivim en la més terminant de les provisionalitats.

L'estudiar del deixeble: 'làmed'

Dins el camp pedagògic, la *didàctica* és aquella matèria que triangula la seva pròpia fonamentació: *deixeble*, *mestre* i *text*. 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 *làmed* (dotzena lletra de l'alefat hebreu) representa l'estudi i per veïnatge abraça també la post del deixeble. En oposició als alfabets 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: *làmed*. Exactament, l'única lletra que vessa per damunt del límit. Exprimit amb bellesa pel Talmud: *una torre que vola pels aires* (Ouaknin, 1986, p. 213-216).

La lletra *làmed* deriva de l'agrupació triconsonàntica «*lmd*». Carcassa trilateral que escriptura també *Talmud* (l'estudi fet llibre) i *talmid* (deixeble). Per tant, diversos re-truny 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. (Ouaknin, 1999, p. 84)

Així doncs, el deixeble és aquell qui estudia –bo i convenient– que ha de superar la línia limítrofa de l'escriptura (Ouaknin, 1989, p. 282-284). Intitulat per Lévinas, 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-làmed*). Una mixtura que engresca la següent proposta: *Al començament, l'estudi*. Declaració gens trivial atès que entreveu una peculiar sensibilitat a l'hora de discernir el món (Ouaknin, 1991, p. 300).

Estudiar, compromís de tot deixeble, reporta a una lectura oberta a la incontinença. Aquí les restriccions brillen per la seva absència. Eixamplat per Jankélévitch:

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 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. (Jankélévitch, 1978, p. 18)¹³

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 diver-

(13) La cursiva és nostra i respon al reemplaçament del vocable *filosofia* per *estudi*.

ses reduccions fenomenològiques (*epokhé*) minven l'estudi a l'exclusivitat de l'*eidos*. Un aïllament clos en l'essència de les coses mateixes: *Zu den Sachen selbst!* (Ouaknin, 1986, p. 143-144).

En conseqüència, l'estudiar del deixeble (*làmed*) s'oposa radicalment a tota aquesta propensió a l'essencialisme. Justament, el seu recorregut és bolcar l'*arqueologia eidètica* per una *anarcologia asincrònica*. Amb altres mots: 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. (Ouaknin, 1992b, p. 100-101; la cursiva és de l'autor)

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 (Ouaknin, 1986, p. 36).

Saber canviar d'estadi, excedir talment fa la *làmed*, suposa avenir-se a l'*explicació*. Segons Ouaknin: «L'étude consiste ainsi à passer de la *complication* à l'*explication*» (Ouaknin, 1991, p. 18; la cursiva és de l'autor). En aquest sentit, el deixeble sempre ha d'estar *encarat* al mestre (Ouaknin, 1986, p. 29). Un tarannà que té la *lectio* com a vàlvula d'escapament per tal d'obrir i prolongar les pliques del magisteri (*explicar*).

La contracció o replegament del mestre: *tsimtsum*

Educar és la responsabilitat de qualsevol mestre. Una resposta que rau en abandonar les guies traçades (*ex/ducere*). En llatí, *ducere* (guiar) se substantiva *dux*, *ducis* (guia, cap, líder...). Una concreció que, pervertida, escriu els episodis més funestos del segon terç del segle xx: *Führer* (nacionalsocialisme), *Duce* (feixisme) i *Caudillo* (franquisme). Tres designacions d'identica corruptela: conduir a una suposada *veritat omnipotent*. Per contra, *educar* desautoritza tot aquest fanatisme reunit i encadenat a les guies. L'*educació*, per tant, avé el gran antídote enfront d'aquesta quimera¹⁴. 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, tota 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.

(14) Referent a això, i sobretot a l'antisemitisme, es pot veure Ouaknin, 1991, p. 131-135.

Una promptitud que no pot abolir la curiositat inferida per la interrogació (Ouaknin, 1998, p. 110-111). 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).

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:

Josuè 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». (Ouaknin, 1986, p. 34)

D'aquesta faïçó, mestre i deixeble comparteixen creixement. Maduren plegats cap a misteris encara per salutar. Només així, arriba la vertadera *educació*: partir del sender ja dibuixat a l'avançada (Ouaknin, 1998, p. 77). Per la seva banda, 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 (*tsimtsun*). La Càbala de Louria posseeix tres etapes crucials: el *tsimtsun*-retirada, la *chevira*-ruptura i el *tiqoun*-reparació (Ouaknin, 1992b, p. 30-44). 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. 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 (Atlan, 1982, p. 86). 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 capdavant, tot *magister* ensenya a través d'una *presència* (atracció) que es manifesta en format d'*absència* (retracció). Tal com incideix Ouaknin:

La présence du Maître dans la relation au disciple est son absence. Le Maître enseigne, c'est-à-dire qu'il fait signe, il signifie par le détour du signe, sa présence est ainsi différée, et, dans ce retrait (*tsimtsoun*), 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». (Ouaknin, 1989, p. 288-289)

O bé: «La parole et l'écrit du Maître contiennent l'absence, le silence, le retrait, la possibilité tangible du commentaire» (Ouaknin, 1989, p. 288-289). Comptat i debatut, el mestre aprofita la seva absència (*tsimtsun*) per a donar relleu al seu *testimoni*. Moisès, per bé que no travessa el riu Jordà, segueix viu en les lectures professades per Josuè.

La revelació-revolució del text: 'golah'

Tot text està escrit per a ser llegit. Recordem tot seguit les paraules del professor Lledó: «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» (Lledó, 1999, p. 81). Fet i fet, 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). Lévinas ho defensa:

Structure du livre des livres en tant qu'admettant l'exégèse, ayant le privilège de contenir plus qu'il ne contient. (Lévinas, 1982, p. 135)

Reverdit ara per Ouaknin:

L'interprétation n'est rien d'autre que la création du surplus de sens qui permet l'éclatement et la transcendence. Le paradoxe est le suivant: le livre est livre lorsqu'il n'est plus livre. (Ouaknin, 1986, 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. (Ouaknin, 1989, p. 328)

L'hebreu retorna a la mateixa agudesa. La tripleta gràfica «*glh*» (*golah*) remet tant a *revelació* com a *revolució*. 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 (Ouaknin, 1995a, p. 98-101). Una sintonia que propaga l'adveniment camaleònic del text. Manifestació canviant dins l'ordenació pròpia de l'escriptura. Per aquesta raó, el textual s'assimila a una textura on filar representa la revelació-revolució de l'ordit (*verticalitat*) i la trama (*horitzontalitat*). Millor expressat:

On peut remarquer qu'aucun mot ne souffre une lecture traditionnelle. Les mots «entiers» passent de l'horizontale à la verticale. Ceux qui restent dans la position traditionnelle se voient éclatés et dispersés. Nous sommes véritablement en face d'un «texte» qu'il faut entendre selon son étymologie: tissu, texture, construits par l'entrelacement de fils verticaux (la chaîne) et de fils horizontaux (la trame). [...] Le «Livre des Engendrements», comme archétype du «Texte», fait «éclater la surface de la langue et permet de briser la mécanique conceptuelle qui met en place une linéarité historique et nous fait entrer dans la lecture d'une histoire stratifiée à temporalité coupée, récursive, dialectique, irréductible à un sens unique, mais faite de types de pratiques signifiantes dont la série plurielle reste sans origine, ni fin». (Ouaknin, 1986, p. 149-150)

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*), Lévinas (*dir/desdir*), Derrida (*seminació/disseminació*) (Blanchot,

1980; Lévinas, 2006 i Derrida, 1972). Fet i fet, els textos sols poden existir en la fructificació de l'*escriptura* (revelat) en la *desescriptura* (revoltat) (Ouaknin, 1986, 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 «sortie maïeutique». (Ouaknin, 1986, p. 136-137)

Degudament, els llibres fugen d'una *immanència reaccionària* per a afrontar una *transcendència revolucionària*. Un massiu 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. (Ouaknin, 1986, p. 21)

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» (Ouaknin, 1986, p. 84).

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. 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 *làmed*. Signe que, com s'ha dit, simbolitza l'exegesi a l'*elevat* el seu corpus més enllà de l'usual. Complicitat a l'aventura de trobar noves significacions. La carícia, dinàmica refinada, no pot igualar-se al concepte (*Begriff*) qui té per virtut *engrapar* el text tal com una presa. *Begriff* 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 es pot consultar Ouaknin (1989, p. 23, nota 7). Així, el *fregadís* mai va a la caça i captura d'allò palpat. Únicament, el tancament de la mà –a manera de puny– empresona i esclafa la sinergia dels textos.

La *carícia* aterra en filosofia amb la ploma de Lévinas: *Le temps et l'autre* (1979, p. 77-84). No obstant això, Lévinas també ha escrit altres pàgines poetitzant la voluptat de la *carícia* (Lévinas, 2006, p. 286-299; 1974, p. 143-148). En aquest recull, publicat a instància d'un seguit de conferències, la carícia ja promou la seva *anticonceptualitat*. Embellit per Lévinas:

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. (Lévinas, 1979, p. 82-83)

Acaronar un text, veritablement, irradia *erotisme*. Una insinuació que aplega ensem *visibilitat* i *invisibilitat*. 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» (Ouaknin, 1989, p. 90). La picardia rau en la intermitència entre *ésser* (acostar-se) i *no-ésser* (retirar-se). A dretcient, 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» (Ouaknin, 1989, p. 89).

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 (Ouaknin, 1989, p. 18). En d'altres paraules: acariciar defuig la *limpidesa de la llum* a canvi d'acceptar la *contaminació de l'ombra*. Lévinas 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. (Lévinas, 1979, p. 64)

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 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. (Ouaknin, 1989, 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'*ésser*. Per tant, acariciar ha estat sobrer perquè mobilitza un *antilogos*, amant de la incertitud i del relatiu, que interromp constantment qualsevol conat de monòlit lector. D'acord amb nosaltres:

La «caresse» soutient que l'unique vérité divine peut et doit se décomposer en une pluralité de vérités relatives que les hommes peuvent partager. La relativité de la «caresse» exclut la vérité totalitaire. [...] La philosophie gréco-occidentale se présente comme réalisation de l'Être, c'est-à-dire comme sa libération par la suppression de la multiplicité. La connaissance a, depuis Platon, la 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. (Ouaknin, 1989, p. 150)

La bibliofarmacologia

L'humà és un *cos parlant*. Una vida inspirada per l'alè (*ruah*) de la paraula. Irrecusablement, el llenguatge etziba el món. Essent així, els llibres –mots àvids de lectura– guanyen un pes merescut. Concreció que intima colze a colze amb la *bibliofarmacologia*, temàtica abordada per Larrosa (1998, p. 102-111). 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» (Ouaknin, 1994, p. 16).

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 abreuja Ricoeur: «Le livre est un tempo-objet, un "objet porteur de temps", et que la lecture interprétative est une "petite fabrique du temps" et d'identité narrative» (Ouaknin, 1994, p. 23).

Llegir és aquesta *experiència* apercebuda com a *pathei mathos* (Larrosa, 1998, p. 22-30). 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 no 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, desconfía de la experiencia. Y trata de convertirla en un elemento del *método*, es decir, del camino seguro de la ciencia. La experiencia no es ya el medio de ese saber que transforma la vida de los hombres en su singularidad, sino el método de la ciencia objetiva, de la ciencia que se da como tarea la apropiación y el dominio del mundo. Aparece así la idea de una ciencia experimental. Pero ahí la experiencia se ha convertido en experimento, es decir, en una etapa en el camino seguro y predecible que lleva a la ciencia. La experiencia ya no es lo que nos pasa y el modo como le atribuimos un sentido, sino el modo como el mundo nos vuelve su cara legible, la serie de regularidades a partir de las que podemos conocer la verdad de lo que son las cosas y dominarlas. (Larrosa, 1998, p. 24-25)

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'autodesposseïció: *expatriar-se del dedins* per a *repatriar-se en el defora*. Ara interrogats:

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

la realidad, donde podemos escapar por un momento al vacío de nuestras propias vidas? (Larrosa, 1998, p. 108)

Tot plegat, Ouaknin ho condensa:

«Avoir» renvoie à la possession, au connaître, à l'installation dans la satisfaction, à la confiance que procure l'acquis. Dans l'«avoir» l'expérience est confirmée par la répétition. Mais en tant qu'expérience répétée et confirmée, elle n'est pas quelque chose qui se «fait nouveau». Dès lors, on prévoit ce qui auparavant était inattendu. «Avoir» une expérience du texte, c'est le comprendre, s'en saisir, le posséder, parce qu'il se fait corps dans et par la répétition. [...] «Faire» une expérience, c'est s'inscrire dans l'«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. (Ouaknin, 1989, p. VI-VII)

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. (Larrosa, 1998, p. 29).

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 faré 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 lectura peut devenir une sorte de discipline curative» (Proust, 1988, p. 34).

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» (Ouaknin, 1994, p. 21).

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

Ainsi, contrairement aux médecins (*iatrikè*), qui *traitent le corps et l'âme par le corps*, les thérapeutes mettent en oeuvre une *therapeia* qui *traite l'âme et le corps par l'âme*, en se servant de la parole. (Ouaknin, 1994, p. 16; la cursiva és de l'autor)

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* (Ouaknin, 1994, p. 20).

Diametralment enllà, la *bibliopatologia* cau en malaltia (*maladie*) degut a no poder rompre el maldir (*maladire*) de la seva textualitat. «En hébreu, la “chute” ou bien 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» (Ouak-

nin, 1994, p. 112). Portat a col·lació: «Il est aussi le “mal dire” qui, glissant vers le “mal à dire”, produit l'aspect pathologique d'une situation» (Ouaknin, 1989, p. 142).

Una maldiença causada per la totalitat d'uns mots que malviuen en un cercle asfixiant. «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!» (Ouaknin, 1994, p. 78). Endemés, podem fer esment que en castellà existeix el vocable *majara*: estar boig, guillat. 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 atotsolament.

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!» (Ouaknin, 1994, p. 113).

En suma, la lectura és aquesta vida en diàleg. Per desgràcia, avui la població encara emmalalteix pel tancament de la paraula: *autisme*, *esquizofrènia*, *paranoia*. Inapel·lablement, reptes educatius que no podem eludir. *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 capdavant, llegir és aquesta medecina en la qual el temps persisteix humanament.

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. (Ouaknin, 1989, p. 56-57)

Aquest procedir encaixa –perfectament– amb la noció grega d'*aletheia*. D'aquesta forma, *interpretar* s'entén a manera 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» (Ouaknin, 1989, p. 136).

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» (Ouaknin, 1989, p. 151-152).

Així vist, el nostre autor 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. (Ouaknin, 1989, 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» (Blanchot, 1969, p. 575).

Per tant, aquest *esclat hermenèutic* nega tota lectura arrapada a *concepts* 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!» (Ouaknin, 1989, p. 15). En francès, la paraula *littérature* ajuda a copsar millor l'expressió *lire aux éclats*. Efectuant un petit tall (*litté/rature*), 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 (Ouaknin, 1989, p. 289).

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!» (Ouaknin, 1989, p. 12).

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. (Kundera, 1986, p. 18)

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» (Ouaknin, 1989, p. 275).

Una *ètica* que esdevé *temps* en un espai reservat a l'*altre*. Justament, llegir aporta aquesta alteritat a fi de renovar els ritmes de cada pàgina (Ouaknin, 1989, p. 220-221). Impuls que aboca a una *deferència* vers la *diferència* per a no incórrer *indifferentment*. Sens dubte, el lector acull el text a través d'un *gest vital* amb el benentès de no traïr la seva inquietud.

En aquest sentit, l'ètica és *filosofia primera*. Pràctica que elogia la *saviesa de l'amor*: un reconeixement a l'exterioritat dels mots. Aquests, mai assedegats, resten sempre salvatges. En realitat, la seva intempèrie declina qualsevol intent de *fonamentació*. Així, l'*ètica lectora* no està dirigida per cap *convenció apriorística* sota l'aparença d'un codi. 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. (Ouaknin, 1989, p. 327; la cursiva és de l'autor)

En l'hora present, l'*experiència temporal* en la lectura habita completament amenaçada. Un temps hiperaccelerat adultera bona part de les nostres relacions. Avisats per 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. (Pagès, 2006, p. 173).

Dit això, l'*hermenèutica esclatant* desobtura aquest perill –bo i oferint– una alteritat infinita des del grafisme. Ara bé, aquesta *exegesi radical* ho autoritza tot? Qualsevol interpretació s'accepta? Per descomptat, interrogants legítims que entaulen i debaten a l'entorn dels *límits interpretatius*¹⁵.

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» (Maggiori, 1985, p. 140).

Altres cop, la Torà ens dóna la *clau de volta*: «En cas d'aixecar-me un altar de pedres, no les tallaràs, perquè, tocadetes 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 *esposa* (Ouaknin, 1989, 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 une 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 dires. [...] Le texte biblique pose la question de ces limites et en propose une réponse. Tout est-il dicible? Tout, sauf ce qui naît de la violence et qui conduit à la violence! (Ouaknin, 1989, p. xv-xvi)

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) [Ouaknin, 1999, p. 215-244]. En altres mots: 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*. En clau bíblica, 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). A recordar: *no hi ha violència, només violents*.

A guisa de conclusió

Aquest article ha crescut 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

(15) Arran dels *límits interpretatius* es pot veure Ouaknin, 1991, p. 263-266.

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 –animat 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 llavora *fecunditat*. D'aquesta manera, l'exegesi es converteix en una *hiperdialèctica*. És a dir, una *interpretació infinita* que no vol acabar mai en una *síntesi definitiva*. Motiu pel qual, el *pensament lector* s'oposa sempre al *pensament únic* (idolatria).

En aquest sentit, l'hermenèutica (*poder-ser-altrament*) és el garant de l'ètica. Una ètica que, de manera coincident, fa *esclatar els textos* (cronoteràpia) però també situa la seva *limitació* (cronopatologia). Així doncs, qualsevol *violència* a l'alteritat s'ha d'assumir com una ignominiosa *lectura indecent*.

Per acabar, s'ha d'incidir en la connexió que trava aquesta *pedagogia de la lectura* amb els autèntics protagonistes lectors: *deixeble*, *mestre* i *text*. Una triangulació que activa *làmed*, *tsimtsum* i *golah* com a noves metàfores de la lectura. Ara i adés: una invitació a la lectura amb sentit pedagògic i textual.

Referències

Bibliografia de Marc-Alain Ouaknin

- Ouaknin, Marc-Alain (1986) *Le Livre brûlé. Philosophie du Talmud*. París, Lieu commun. Nova edició: París, Seuil, 1994. [*El libro quemado. Filosofía del Talmud*, Barcelona, Riopiedras, 1999].
- (1989) *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*. París, Lieu commun. Nova edició: París, Seuil, 1994. [*Elogio de la caricia*, Madrid, Trotta, 2006].
- (1991) *Concerto pour quatre consonnes sans voyelles. Au-delà du principe d'identité*. París, Balland. Nova edició: París, Payot & Rivages, 1998.
- (1992a) *Méditations érotiques. Essai sur Emmanuel Lévinas*. París, Balland. Nova edició: París, Payot & Rivages, 1998.
- (1992b) *Tsimtsoum. Introduction à la méditation hébraïque*. París, Albin Michel.

- (1994) *Bibliothérapie. Lire, c'est guérir*. París, Seuil.
- (1995a) *Les symboles du judaïsme*. París, Assouline.
- (1995b) *La Bible de l'humour juif* (amb Dory Rotnemer). París, Ramsay.
- (1997a) *La plus belle histoire de Dieu. Qui est le Dieu de la Bible?* (amb Jean Bottéro i Joseph Moingt). París, Seuil. [*La historia más bella de Dios. ¿Quién es el Dios de la Biblia?* Barcelona, Anagrama, 1998].
- (1997b) *Le Livre des prénoms bibliques et hébraïques* (amb Dory Rotnemer). París, Albin Michel.
- (1997c) *Les mystères de l'alphabet. L'origine de l'écriture*. París, Assouline.
- (1998) *C'est pour cela qu'on aime les libellules*. París, Calmann-Lévy.
- (1999) *Les Dix Commandements*. París, Seuil.

Referències esmentades

- Arendt, H. (1958) *The Human Condition*. Chicago, The University Chicago of Press. [*La condición humana*. Barcelona, Paidós, 1993].
- Atlan, H. (1982) *La Bible au présent*. París, Gallimard.
- Bárcena, F.; Mèlich, J.-C. (2000) *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*. Barcelona, Paidós.
- Benveniste, É. (1983) *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. 1. *Economía, parentesco, sociedad*. 2. *Poder, derecho, religión*. Madrid, Taurus.
- Blanchot, M. (1969) *L'entretien infini*. París, Gallimard.
- (1980) *L'écriture du desastre*. París, Gallimard.
- Castells, M. (1997) *La era de la información: economía, sociedad y cultura*. 1. *La sociedad red*. Madrid, Alianza.
- Chalier, C. (1982) *Figures du féminin. Lecture d'Emmanuel Lévinas*. París, La nuit surveillée.
- Derrida, J. (1967) *L'écriture et la différence*. París, Seuil. [*La escritura y la diferencia*. Barcelona, Anthropos, 1989].
- (1972) *La dissémination*. París, Seuil.
- Duch, L. (1999) *Simbolisme i salut. Antropologia de la vida quotidiana*, 1. Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- (2002) *La substància de l'efímer. Assaigs d'antropologia*. Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- Duch, L.; Mèlich, J.-C. (2003) *Escenaris de la corporeïtat. Antropologia de la vida quotidiana*, 2.1. Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- (2004) *Ambigüïtats de l'amor. Antropologia de la vida quotidiana*, 2.2. Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- Eliade, M. (1979) *Lo sagrado y lo profano*. Madrid, Guadarrama.
- Esquirol, J. M. (2006) *El respeto o la mirada atenta. Una ética para la era de la ciencia y la tecnología*. Barcelona, Gedisa.
- Finkelkraut, A. (1985) *La sagesse de l'amour*. París, Gallimard.

- Fullat, O. (2005) *Valores y narrativa. Axiología educativa de Occidente*. Barcelona, Publicacions i edicions de la Universitat de Barcelona.
- Gadamer, H.-G. (1965) *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen, Mohr. [Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica. Salamanca, Sígueme, 1997].
- Grondin, J. (2002) *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona, Herder.
- Heidegger, M. (1960) *Sein und Zeit*. Tübingen, Niemeyer. [El ser y el tiempo. Mèxic, FCE, 1977].
- Jankélévitch, V. (1978) *Quelque part dans l'inachevé*. París, Gallimard.
- Jonas, H. (2000) *El principio vida. Hacia una biología filosófica*. Madrid, Trotta.
- Kundera, M. (1986) *L'art du roman*. París, Gallimard.
- Larrosa, J. (1998) *La experiencia de la lectura. Estudios sobre literatura y formación*, Barcelona, Laertes.
- Lévinas, E. (1961) *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. L'Haia, Nijhoff. Nova edició: París, Kluwer Academic, 2006. [Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad. Salamanca, Sígueme, 1999].
- (1968) *Quatre lectures talmúdiques*. París, Minuit. Nova edició: París, Minuit, 2005. [Cuatro lecturas talmúdicas. Barcelona, Riopiedras, 1996].
- (1974) *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*. L'Haia, Nijhoff. Nova edició: París, Kluwer Academic, 2006. [De otro modo que ser, o más allá de la esencia. Salamanca, Sígueme, 1999].
- (1979) *Le temps et l'autre*. París, Fata Morgana. [El tiempo y el otro. Barcelona, Paidós/ICE-UAB, 1993].
- (1982) *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmúdiques*. París, Minuit. [Más allá del versículo. Lecturas y discursos talmúdicos. Buenos Aires, Lilmod, 2006].
- Lledó, E. (1999) *El silencio de la escritura*, Madrid, Espasa Calpe.
- Maggiori, R. (1985) *De la convivance*. París, Fayard.
- Malka, S. (1984) *Lire Lévinas*. París, Cerf.
- Manguel, A. (2007) *Una historia de la lectura*. Madrid, Alianza Editorial.
- Mate, R. (1997) *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*. Barcelona, Anthropos.
- Mèlich, J.-C. (2002) *Filosofía de la finitud*. Barcelona, Herder.
- Pagès, A. (2006) *Al filo del pasado. Filosofía hermenéutica y transmisión cultural*. Barcelona, Herder.
- Patocka, J. (1981) *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*. París, Verdier.
- Proust, M. (1988) *Sur la lecture*. París, Actes Sud.
- Renaut, A. (1989) *L'ère de l'individu*. París, Gallimard.
- Ricoeur, P. (1969) *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. París, Seuil. [El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica. Buenos Aires, FCE, 2003].
- (1983, 1984 i 1985) *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. [Tiempo y narración. Mèxic, Siglo XXI, 2000-2003].

- (1986) *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. París, Seuil. [*Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Mèxic, FCE, 2002].
- Rosenzweig, F. (1988) *Der Stern der Erlösung*. Frankfurt, Suhrkamp. [*La estrella de la redención*. Salamanca, Sígueme, 1997].
- Scholem, G. (1960) *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*. Zurich, Rhein. [*La Cábala y su simbolismo*. Madrid, Siglo XXI, 1978].
- Sucasas, A. (2001) *El rostro y el texto. La unidad de ética y hermenéutica*. Barcelona, Anthropos.
- Torralba, F. (2006) *L'art de saber escoltar*. Barcelona, Pagès.
- Warning, R. [ed.] (1989) *Estética de la recepción*. Madrid, Visor.

Pedagogía de la lectura, hermenéutica y tradición judía: a propósito de la obra de Marc-Alain Ouaknin

Resumen: Este artículo revisa la obra de Marc-Alain Ouaknin (París, 1957), pensador judío y rabino, influido por Arendt, Ricoeur y Lévinas. A partir del cruce de la tradición bíblica y de la filosofía hermenéutica, se perfila una pedagogía de la lectura que destaca la importancia del ser discípulo y el repliegue del maestro, en una relación educativa que responde a los esquemas que se derivan de la cultura hebraica, familiarizada con los textos bíblicos y su interpretación. En este sentido, se destaca la dimensión de revelación-revolución del texto. En consecuencia, no se trata de leer bien, ni deprisa, ni tampoco superficialmente, y menos en diagonal, sino de algo muy diferente: captar el sentido del texto, destacando el erotismo de la caricia y la cura terapéutica que se desprende del acto de la lectura. Por tanto, y a partir de la obra de Ouaknin, se formulan las bases de una pedagogía de la lectura que establece relaciones entre discípulo, maestro y texto, en una triangulación que activa *lâmed*, *tsimtsum* y *golah* como nuevas metáforas de la lectura.

Palabras clave: filosofía de la educación, judaísmo, Marc-Alain Ouaknin, pedagogía de la lectura, hermenéutica

Pédagogie de la lecture, herméneutique et tradition juive: à propos de l'œuvre de Marc-Alain Ouaknin

Résumé: Cet article révisé l'œuvre de Marc-Alain Ouaknin (Paris, 1957), penseur juif et rabbin, influencé par Arendt, Ricoeur et Lévinas. À partir de l'entrecroisement de la tradition biblique et de la philosophie herméneutique se profile une pédagogie de la lecture qui remarque l'importance de l'être disciple et le repli du maître, dans une relation éducative qui répond aux schémas découlant de la culture hébraïque, familiarisée avec les textes bibliques et leur interprétation. De ce point de vue, l'auteur remarque la dimension de révélation-révolution du texte. En conséquence, il ne s'agit pas de lire tôt, ni vite, pas davantage que superficiellement, et encore moins en diagonal, sinon de quelque chose de bien différent: saisir le sens du texte, tout en remarquant l'érotisme de la caresse et du soin thérapeutique qui vient de l'acte de lecture. Par conséquent, et à partir de l'œuvre d'Ouaknin, il formule les bases d'une pédagogie de la lecture qui établit des relations entre disciple, maître et texte, dans une triangulation qui active *lâmed*, *tsimtsum* et *golah* comme de nouvelles métaphores de la lecture.

Mots clés: Philosophie de l'éducation, judaïsme, Marc-Alain Ouaknin, pédagogie de la lecture, herméneutique

Teaching and learning of reading, hermeneutics and Jewish tradition: on the work of Marc-Alain Ouaknin

Abstract: This paper reviews the work of Marc-Alain Ouaknin (Paris, 1957), a Jewish thinker and a rabbi, who is influenced by Arendt, Ricoeur and Lévinas. On the basis of the overlap of biblical tradition and hermeneutic philosophy, a pedagogy of reading is outlined that stresses the importance of being a disciple and the withdrawal of the teacher, in an educational relationship that reflects perceptions in Hebraic culture, which is familiar with biblical texts and their interpretation. Therefore, the revelation-revolution dimension of the text is highlighted. The idea is not to read early, quickly or superficially, and even less to skim a text. Instead, the aim is something different: to understand the meaning of the text, and focus on the eroticism of its caress and the therapy inherent in the act of reading. Using Ouaknin's works as a starting point, the author draws up the basis of a pedagogy of reading that establishes relations between disciple, teacher and text, in a triangle that activates *lâmed*, *tsimtsum* and *golah* as new metaphors for reading.

Key words: Philosophy of education, Judaism, Marc-Alain Ouaknin, teaching and learning of reading, hermeneutics