

# El nostre valor jueu de l'expectació-expedició

Octavi Fullat i Genís

Universitat Autònoma de Barcelona  
 Departament de Pedagogia Sistemàtica i Social  
 08193 Bellaterra (Barcelona). Spain

## Sumari

### 1. Preludi

Som conscients que nosaltres, dintre de l'espai indoeuropeu, estem instal·lats en la folgança llatina. Des d'aquest espai cal escatir el terme *preludi*: de cap manera no es pot fer des de la xerrameca i del desvergonyiment.

*Ludus*, el joc, va néixer lligat al verb *ludo*, *lusi*, *lusum* —jugo, vaig jugar i allò que ja s'ha jugat—. De tota manera, el ventre semàntic d'aquest verb acull més d'un *sema*, i fa referència a d'altres significacions amb més o menys lligams familiars, com divertir-se, distreure's, entretenir-se, burlar-se de, passar el temps (*artem arte ludere*), enganyar, i, fins i tot, frustrar (*ludere operam*). Davant de tantes coloraines d'accepcions, em sobrevé, com una autoacusació, aquest interrogant: *An me ludit amabilis insania?* (per ventura m'enganya un desvariejar atractiu?).

*Prae* ho tradueixo per «abans que», «amb vista a», «a causa de». *Praeludo* volia dir preparar-se, assajar per fer alguna cosa i, si voleu, indicava el preescalfament —que en el nostre cas seria intel·lectual—. *Praeludium* feia referència a tot allò que precedeix una representació, sigui teatral o no. Heus ací que hem arribat al sentit que més em sedueix. El preludi va al davant d'allò que ve a continuació, que no és pas una presentació (fer present alguna cosa en el seu volum), sinó una modesta «re-presentació», còpia, esbós, perfil, imitació, transsumpte, o potser paròdia d'alguna cosa substancial, a la qual no tenim accés directe ni amb el cutis ni amb l'enteniment —*Verstand* i no pas *Vernunft*, dintre de la terminologia hegeliana, que no kantiana—. El fat del preludi és, al

capdavall, preparar per al *via crucis* de la «re-presentació», i queda sempre pendent la presentació, la immediata dels valors que valen en si mateixos —no dic per si mateixos—, que és el negoci que ara i ací no solament ens ocupa, sinó que també ens preocupa. Perquè, ja em direu què ha de ser educar si les fites se situen davant nostre sense solta ni volta com avorrides de tant passar amb el temps. Sembla que freturem termes que siguin culminacions indiscutibles.

La feina o labor que em proposo és d'atermenar un valor precipu per a l'educació occidental, tot i que no sigui l'únic que interessi a aquesta educació. El títol del treball embolcalla la tesi —*thesis* en grec és l'acció de posar alguna cosa— que defenso: *El nostre valor jueu de l'expectació i de l'expedició*.

*Nostre* fa referència a Europa i a la seva diàspora, és a dir, a la cultura occidental, i em desentenc d'altres macrohermenèutiques que els humans s'han enginyat, d'ells mateixos, ben sovint a les palpentes i sense adonar-se de la seriositat de la peripècia. Els grans grups humans s'han autointerpretat mitjançant la fabricació de sentits i de valors. L'Occident és fill del judaisme, de l'hel·lenisme i de la romanitat. En aquest estudi, si no vaig errat, em centro en el valor més important del judaisme.

Europa, més que un *topos* geogràfic amb unes fronteres tothora fluctuants, és un constructe mental *cum fundamento in re*, és a dir, amb una base real; però és quelcom, això sí, que, comptat i debatut, s'ha construït mentalment. Espai indoeuropeu; Jerusalem, Atenes, Roma; invasions des de l'est amb els benedictins, que salven el que poden; l'Islam com a enemic que empeny a prendre consciència del cos europeu; peregrinacions a Santiago de Compostel·la; universitats; *Quattrocento* italià; Il·lustració amb Pere el Gran; Revolució Francesa; Revolució Industrial; liberalisme i socialisme. Europa, bressol d'Occident, és un procés d'identificació i alhora de distinció; és un ecosistema sociohistòric, una unitat d'oposicions. Doncs bé, vull escatir un valor constant dintre d'aquest constructe, i m'apunto, pel que fa al cas, a la *Weltanschauung* jueva com un dels punts de referència originaris d'aquesta macrocivilització.

Però, què és un valor? L'única cosa segura és que es tracta d'un tema de discussió de mai no acabar. Abans de res, *valor* prové del verb llatí *valeo, valui, valitum* (valer, ser fort o vigorós, estar bé, gaudir de poder, estar sà. Així, per exemple, *valere ab oculis* significava «tenir bona vista»). Un valor que no valgui de manera resistent deixa *ipso facto* de tenir valor; si més no així ho va fixar la primera comunitat de parlants que va generar aquest significant-significat. Podem desentranyar-lo i assassinar el fill que el significant portava a l'úter, però per fer-ho cal el coratge que demana l'infanticidi d'aquest nadó d'Occident.

Valors econòmics, valors estètics, valors ètics. Prenc *valor* en el significat totalment normatiu; dit d'una altra manera, en el sentit ètic, en el sentit universal —com ens remarca Kant a *Grundlegung zur Metaphisik der Sitten*—. Un valor absolut no es pot canviar per res més. Així, per exemple, la dignitat humana és un valor absolut; en canvi, el valor de les sardines només és relatiu. Nietzsche se'n reia dels valors absoluts: deia que tots els valors eren relatius a la gènesi històrica de la ment humana. I així doncs, tots els valors quedaven reduïts als de les sardines.

*El nostre valor jueu*, diu el títol. Del judaisme només vull remarcar el paradigma que es concreta en la figura d'Abraham, per tal com aquesta figura objectiva el temps antropològic del poble hebreu. I, quin és el valor jueu del *Kairós*? És *expectació* i *expedició*.

«Expectació» és una paraula que prové del llatí *spectare*, que vol dir mirar, examinar, contemplar, observar, apreciar, aspirar, referir-se, considerar, posar els ulls o el desig en. *Spectatio pompae circenses* significa posar els ulls en els jocs del circ. *Ex* vol dir des de l'interior de, des de. L'*expectatio* —expectació— és l'èxtasi que aventura l'esdevenidor com a essència de l'*anthropos*. Aquest *anthropos*, l'ésser humà, consisteix ineludiblement en temps venidor. El jueu afirmarà que el futur categoritza l'ésser humà —l'ésser humà hebreu, és clar— per damunt del present i del pretèrit. S'ha de viure «des de» (*ex*) allò que s'és, i a partir d'allò que hom ha estat, amb vista (*spectatio*) a allò que ens espera, que és, al cap i a la fi, apogeu i cim.

Només el valor que prové de l'esdevenidor mereix tot el respecte; els valors presents i passats només són peces de museu, com ocells dissecats. Així doncs, cal estar a l'aguait, a l'espera i a l'esperança, de l'*eskhaton*, d'allò últim, i també de la *parusia*, de la presència que omple a vessar.

«Expectació» no fa pas referència a un valor que produeixi sedentaris. No és un mirar passiu, sinó un fer via constantment.

El valor jueu genera nòmades i aventurers, d'aquí ve l'altra cara d'aquest valor hebreu: «expedició». De l'*ex* d'expedició, ja n'he parlat abans (des de). El substantiu llatí *pes*, el genitiu del qual és *pedis*, ha donat el nostre substantiu «peu». Una «ex-pedició» no és res més que fer anar els peus endavant, des d'ací cap aquí i fins i tot cap allà —en el sentit de l'*ailleurs* francès—, en direcció vers un espai sempre residual, desconegut i estranger, al qual només té accés la fantasia; tot i que aquest espai acabi sempre en la incertesa.

Acabat el preludi, ve el moment d'encetar la representació.

## 2. El temps de l'ésser humà

El temps és una categoria *sine qua* no es pot intel·ligir el fenomen humà: és una categoria antropològica cabdal. Però, quan enunciem el significat *temps*, ens corprèn l'astorament, ja que ens aboquem a una significació multiforme. Els grecs, quan conegueren la gran riquesa semàntica del món temporal, van haver de crear diferents significants-significats entorn del terme «temps»:

- *Khronos*. La durada, devoradora implacable de tot el que es mou o es desplaça; temps que vol ser objectiu.
- *Aión*. El temps de la vida biogràfica, el destí de l'existència de carn i ossos d'algú que s'encara cap a la mort.
- *Kairós*. Temps de l'ocasió, de l'oportunitat, de la conjuntura favorable, temps per ballar i per recollir el blat. El *Kairós* és caminar cap algun punt entusiasmant; el *Kairós* té sentit o direcció.

— *Moira*. La part que toca a cadascú inexorablement en el decurs de la història; el destí de cadascú.

El temps també pot sorprendre, pot ser.

— *Kainotes*. Novetat i sorpresa.

Així doncs, la temporalitat ofereix, a més, un rostre que fita cap a la positivitat, i esdevé

— *Elpis*. Esperança que es llança cap al límit i al terme, cap a l'*Eskhatós*. I què ens espera allà, en el més enllà de l'horitzó? Doncs,

— El *Pleroma*. La plenitud, la consumació, que és

— *Parusia*. Presència definitiva; és a dir, manifestació de tot allò que durant el pas del temps sempre està amagat.

El temps, en les múltiples accepcions, hel·lèniques i actuals, ens agafa de ple. Per què? Precisament perquè ens fem preguntes. L'animal que pregunta es reconeix, pel fet de preguntar, com a temporal. En començar el *Was ist Metaphysic*, Heidegger escriu:

No es pot formular cap qüestió metafísica sense que aquell que pregunta, com a tal, es vegi compromès en la pregunta.

L'ésser humà és l'única bèstia que pregunta, i aquesta dada fa que en el mateix acte de preguntar, aquest ésser humà s'evidenciï i esdevingui, així, *Dasein*, intel·ligència de l'ésser. Al cap i a la fi l'estructura formal de qualsevol qüestionament implica un horitzó d'intel·ligibilitat que té el niu en el precomençament del mateix acte de preguntar. Preguntar comprèn: el preinici del preguntar, el temps en el qual es pregunta i el temps en què s'esperen respostes.

En el *Sophistés e Peri tou óntos* —246,a—, Plató fa referència a una *gigantomakhia peri tes ousias*, a un combat de gegants entorn de l'ésser. Quin combat? Doncs, precisament aquell que enfronta l'ésser amb el no-res. En aquesta lluita, hi descobreixo la deú del temps, del transcórrer.

L'ésser humà és una *gigantomakhia* en el seu preorigen. Essent així, com s'aguantava?; d'on agafa forces el trànsit que l'afaiçona?; per ventura en la consciència del mateix ésser humà? Però la consciència només és consciència present, consciència d'un «ara». Si més no, a primer cop de vista, sembla així. El present engloba un doble «no»: «no» a l'absència d'allò ja enllestit, i «no» a l'allunyament de l'esdevenidor. El destí del present és acabar el passat i inaugurar el futur.

Si admetem aquesta continuïtat del temps, gràcies a l'acte de consciència, el present deixa de ser-ho tot, i l'ésser el depassa.

En el «Gènesi» —II,7— de la *Tórah* jueva, hi podem llegir:

Llavors el Senyor-Déu (*Elohim* —*Iahvé*—) va modelar Adam amb pols de la terra (*Adamah* —terra—). Li va infondre l'alè de vida, i l'home es convertí en un ésser viu.

Elohim dóna forma a Adam, el modela precís, distint, desenganxat de la pastositat de l'*Adamah*, i, per si no n'hi hagués prou, li insufla aire i foc —«alè de vida»—. El verb hebreu *Naphoah*, que dóna el substantiu *Napah* (ferrer), barreja l'aire i el foc; és a dir, es tracta d'allò que no es pot agafar perquè està en moviment ebri. Un cop separat de l'*Adamah*, l'Adam esdevé *ell*, i entra en la durada, experimentada com a tal, com a transcurs. L'*Adamah* no podia anar més enllà de ser en ella mateixa; en canvi, l'Adam (l'humà) és *ec-stàtic*, és «per-a». I així sona força bé aquell vers de Quevedo: «Soy un fue y un será y un es cansado».

He escrit que només sona «força bé», per culpa d'això, de «*cansado*». Aquest participi és ja una interpretació dels èxtasis antropològics: el «*soy*», el «*será*» i el «*fui*».

A uns vint quilòmetres de Zamora s'alça una església visigòtica del segle VII: San Pedro de la Nave. Harmònica, exacta, apaivagadora. Ocupa un espai sense cap pretensió de grandesa; no obstant això, la seva humilitat captiva. Però el volum espacial no té cap mena d'importància al costat de la seriositat de l'immens volum temporal dels anys que porta a sobre. És un temps concret, sempre que «concret» s'entengui d'acord amb l'etimologia. *Cum* i *creocere* («amb» i «créixer») en llatí va esdevenir *concrecere*, i el participi fou *concretum* (allò que ha crescut per aglomeració). San Pedro de la Nave és el resultat, a hores d'ara, d'un creixement temporal de conjunt. El seu espai només és «on» del resultat de créixer; el fet gruixut i pesant és el temps que ha passat des del segle VII fins a les envistes del XXI.

Sense memòria humana no podríem comptar amb San Pedro de la Nave.

Kant ja ens avisava sobre la primacia del temps per damunt de l'espai quan remarjava, a la *Kritik der reinen Vernunft*, que l'enteniment no pot funcionar de cap manera sense referència al temps. Kant ja va tenir el pressentiment que l'ésser i el temps van plegats. Es queden enrere Aristòtil i els seus seguidors, que naturalitzaven el temps; i així tenim oberta de bat a bat la possibilitat de fer inseparables l'acte de consciència i el temps.

És que potser es dóna algun fenomen fora del temps? El *ti to on* (què és l'ens?) aristotèlic s'obre a què és el temps? Després de Kant, Husserl, a *Logische Untersuchungen*, veu en el temps quelcom immanent, interior al subjecte. Heidegger —encara sota la influència de Husserl— publica, a l'abril de 1928, uns estudis —sobre la consciència íntima del temps— en els quals afirma que el subjecte és, ell mateix, temps. Heidegger no creu que hi hagi, d'una banda, la successió temporal, i de l'altra, les modalitats de la consciència a través de les quals es captaria el transcórrer del temps, sinó que creu que només hi ha un únic procés de temporalització.

Tant una biografia com tota la Història són cairològiques —de *Kairós*— en la mesura que determinen la relació que tenen amb el temps, relació que és conclusió i acompliment d'un temps que en si mateix és indeterminació de cara a l'esdevenidor.

No estem situats en el temps; és el temps el que habita en nosaltres tot fabricant així civilització; però pot ser, com diu Nédoncelle a *Sensation séparatrice*

*et dynamisme temporel des consciences*, que també hi hagi un temps existencial, parent de l'autoelecció, i aquest temps, saltant més enllà del temps mundà, vagi cap a un futur transhistòric.

«Ésser» és, al cap i a la fi, essencialment, ser memòria coherent entre allò que ja hem estat, allò que som i allò que delim per ser. Bergson a *L'évolution créatrice* distingeix entre «*le clos*» i «*l'ouvert*»; tota creació, al capdavall, es perd en la imitació, en la repetició, en la fabricació —món tancat—; però sobreviu el temps obert que ho canvia tot a còpia d'inventar, de crear incansablement, de viure en l'aspiració.

Ilya Prigogine, el químic filòsof, a *La fin des certitudes*, afirma que la mateixa naturalesa ha deixat de ser automàtica i cognoscible del tot, i ha esdevingut invenció continuada sotmesa al joc de probabilitats.

Consciència, cos, món. El meu temps no s'edifica en absència del món, i menys encara en absència del propi cos, que és mitjancer amb el món. Disposem de temps perquè podem comptar amb el cos i amb el món; tanmateix, la temporalització és, inevitablement, transcendència del present. El *Khronos* s'acaba en el *thàntos*; però, i el *kairós*? La vida s'aboca cap a la mort; no obstant això, l'existència no s'adiu amb l'enderrocament de la mort. Formem part del món, però el món no ens pertany; som uns apàtrides, estrangers en el món. *Unheimlichkeit* heideggerià.

A les *Confessions* (cap. XI), sant Agustí, comentant el «Gènesi» escriu que el cel, la terra i el temps han estat creats *semel et simul*. No podem comptar amb el temps sense el món, però tampoc no hi podem comptar si estem desproveïts de consciència. Així ho remarca Husserl a *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, ja que el temps, en si mateix, no inclou la interpretació del temps. En el *Da-sein* —en l'«aquí i l'ara» de l'ésser—, hi té lloc l'arribada del món i de la història.

La successió de la temporalitat tota sola no inclou la seva significació. Sense consciència perdem el sentit, bandegem el «per a què». El *khronos* és «abansdurant-després»; en canvi el *kairós* és «encara-no». La consciència anticipa l'«encara no».

En la quotidianitat del viure, només hi descobrim dispersió, i per tant incompleció i inacabament. El temps solament assoleix sentit des del futur, tal com ho descriu sant Pau a la carta que envia als cristians de Filipis (III, 12-14):

No vull pas dir que ja hagi assolit el premi o que ja sigui perfecte. Hi corro al darrere per tal d'apoderar-me'n, ja que també Jesucrist es va apoderar de mi. Germans, no em penso pas que ja me n'hagi apoderat, però tinc un objectiu: oblidar-me del que queda enrere i llançar-me cap allò que hi ha davant. Corro cap a la meta (*epekteinómenos*) per aconseguir el premi que Déu ha convocat allà dalt per mitjà de Jesucrist.

Malgrat la fe de Pau, cal reconèixer que la nostra dada cabdal no és cap altra que la mundanitat. Ara bé, la nostra humanitat només es pot pensar si es refereix a un esdevenidor extrem, el domini del qual no tenim a l'abast. No tenim cap altra condició de possibilitat que aquella que permet les realitats que pos-

sibilita, les realitats experimentables; tenim a l'abast experimentar fins al límit, però mai el «Més-enllà».

Tant Gadamer —*Wahrheit und Methode*—, com l'últim Heidegger —*Unterwegs zur Sprache*— remarquen que les condicions del comprendre només rau en la historicitat d'aquest comprendre, és a dir, en el context temporal del comprendre, la qual cosa comporta un comprendre sempre diversament.

Així doncs, el llenguatge, la narració, és el lloc històric de la comprensió.

La *Historie* i no pas la *Geschichte*, és l'espai de l'aclariment del fet humà. Paraula i temps són inseparables. La narrativa objectiva, el sentit.

### 3. Els escrits prenyats

Hem pogut veure que l'ens humà és temps. Ara cal remarcar que hi ha narracions que objectiven l'experiència col·lectiva del temps antropològic, i que aquesta objectivació narrativa és essencial.

El discurs que fa servir això que els alemanys anomenen *Rede*, els grecs *Logos* i els llatins *Ratio*, ens informa sobre la complexitat de l'*ànthropos*. L'*ànthropos*, però, depassa el concepte. La imaginació és prou més important que la raó en la feina d'aclarir el fet humà. Així ens ho fa veure Bachelard en el seu llibre *La terre et les rêveries de la volonté*. La imaginació sobrepasa la lògica, ja que l'ésser humà va més enllà de la raó. La narrativa és la història de la capacitat imaginativa de l'ésser humà.

El llenguatge sempre diu més d'allò que diu. Servint-me d'una terminologia hegeliana puc dir que és més significativa la *Vorstellung* (pensament figuratiu) que el *Begriff* (pensament conceptual). A més, sempre queda pendent la qüestió de si hi pot haver el concepte sense el suport de la representació imaginativa. Aquesta qüestió ve al cas arran del fet que l'ésser humà, més que consistir en possessió de llenguatge, es caracteritza com a ésser que es pot plantejar el problema del llenguatge.

El discurs lògic s'arrela en l'experiència viscuda, en el *Lebenswelt*. Però d'aquest «Món-de-la-vida», en neix abans la narració que el pensament lògic. No captem mai el temps de manera directa, sinó a través de mediacions, i la narrativa és la mitjancera més significativa d'aquestes mediacions. Els volums de *Temps et récit*, de Paul Ricoeur, ens aclareixen aquesta dada. A falta d'intuïció de la totalitat, només ens queda la narració. La *doxa* acaba venent l'*episteme*: la narració està més lligada a la vida dels humans —tan temporals com són— que ho pugui estar la lògica de la ciència.

El *Dasein* posseeix estructura hermenèutica; existeix tot verbalitzant-se. La parla és per a ser participada, i la parla imaginativa encara ho és més que la parla axiomàtica o bé empírica. Un text immemorial és una resposta a preguntes perennes, i a més és un text que conté interpretacions variades. Els valors expressen l'autocomprensió que un grup històric s'ha fet d'ell mateix, i que ha quedat plasmada en un mite legitimador. El relat, a més d'acumular informació dintre de la memòria, anticipa conductes que es justifiquen gràcies a ell.

Seguint més o menys la línia argumentativa de *Die Vernunft in der Geschichte*, de Hegel, puc dir que els textos narratius expressen la realitat com a pensada. Les contradiccions del text originari —«Gènesi» o *Odissea* o *Eneida*— deixen de ser un escàndol i esdevenen una objectivació, en el temps, de la mateixa raó històrica de l'ésser humà. Un text, o una part d'un text, no és res més que un exemple que se cedeix a l'hermeneuta —que pot ser una comunitat— a fi que s'encarregui de glossar-lo incessantment a la recerca d'una riquesa que es vol sigui única.

El pensament grec va definir l'ésser humà com a *zoon logon ekhon* (vivent que gaudeix de la paraula).

Una paraula no és la realitat; Spinoza deia gràficament que el concepte de gos no lladra. Allò que és propi del llenguatge, no és pas expressar la realitat, sinó alliberar-nos-en de la immediatesa, d'aquesta realitat, i permetre'ns així reflexionar sobre ella.

La literatura serveix per objectivar l'experiència que es té sobre el temps històric, i podem fer literatura perquè no estem del tot enganxats en aquest temps; allò narrat és el cos de l'experiència interior d'un grup.

La historicitat existencial s'experimenta a través de relats, de mites i de símbols. El redactor del «Gènesi», i de la història d'Abraham, no actua com un literat actual, ja que escriu —o reescriu— lligat a la consciència col·lectiva d'una societat concreta que ja cantava de paraula les seves entranyes, que vivien el dolor, el pecat, la mort, el plaer, l'origen i el final. L'autor —o autors— del «Gènesi» es basa en un material primigeni oral, al qual dona forma poètica; l'arrenca de les vivències de generacions i generacions.

Els tres volums de *L'idiote de la famille*, de Jean-Paul Sartre, volen intepretar la producció de Gustave Flaubert a còpia d'analitzar la seva subjectivitat amb els mètodes psicoanalític i marxista.

*Madame Bovary* és una obra causada per una mare freda no acceptada i per un pare aclaparador, que fan explotar la vena literària de Flaubert.

El cas de la crònica d'Abraham se situa al marge de l'estudi etiològic que fa Sartre. Abraham no és cap personatge concret: és el símbol de la comprensió col·lectiva del temps antropològic que ha viscut el poble jueu.

Richard Rorty, a l'obra dirigida per Gianni Vattimo, *Que peut faire la philosophie de son histoire* (Paris: Seuil, 1989, p. 58-94), distingeix quatre tipologies en l'elaboració de la història. En el cas del «Gènesi», me n'interessa especialment aquella que vol ser, voluntàriament, anacrònica i anhistòrica.

Les narracions del «Gènesi» són necessàries perquè ajuden a proporcionar significat als problemes que solquen l'existència. Quina relació hi ha entre un suposat passat i la seva representació literària? No n'hi ha cap altra que la del significat de la vida. Gadamer, a *Wahrheit und Methode*, fa veure que la consciència crítica mai no es pot alliberar del tot de la precomprensió del món que labora com a estructura existencial.

El «Gènesi» se situa en la precomprensió del món, i bandeja la feina de la consciència crítica. En el «Gènesi», el passat camina sempre davant nostre, i proporciona així sentit a l'existència, a les urgències i calfreds de l'existir. El



contingut de la narració sobre Abraham transcendeix indefectiblement la mateixa narració; al cap i a la fi, no comptem amb cap més transcendència que aquella que no es pot dir ni narrar.

La parla —i també el treball i les institucions socials—, té la missió d'inserir el subjecte en el món intersubjectiu. El subjecte descobreix que pertany a una comunitat concreta a partir de les narracions fundacionals del grup. Només en el si d'una comunitat de mites, l'ésser humà passa a ser subjecte; sense tradició desapareixen, tant la comunitat històrica com els individus. Sense consciència de «pertànyer a», no hi ha subjecte humà.

Els presocràtics deien que l'*arkhé* de tot era la terra, o l'aigua, o l'indefinit; i entre ells els pitagòrics deien que l'*arkhé* eren els nombres; Heràclit, el foc, i els eleates, l'ésser. Els orígens pregonis i comuns fan sorgir comunitats, fins i tot comunitats científiques.

Un autor contemporani com René Girard fa això mateix, tot i que canviï el contingut: *La Violence et le Sacré* i *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, situen la «*rivalité mimétique*», amb la violència subsegüent, en el bresol de la civilització, en l'origen del grup.

Les narracions que parlen dels orígens, parlen d'allò que no s'ha dit mai; encara més, d'allò inexpressable. Com podem pensar i dir —en contra del primer Wittgenstein— allò que està fora dels límits del llenguatge? Fet i fet, això pretén el «Gènesi». Per ventura quan Heidegger converteix l'ens —ni que sigui un ens privilegiat com el *Dasein*— en fenomen de l'Ésser, no juga en aquest joc? Les narracions del *Dasein* són relats d'allò inexpressable. Però passa que aquestes narracions no serveixen per formar un poble —ni tan sols el poble alemany—, ja que només són acudits d'una persona. Cal peregrinar fins als orígens. «Dir» en la deu primigènia és *deíknyimi* (mostrar allò que depassa els òrgans sensorials), per tant és *epanakamptein* (arrecerar-se cap a l'origen, cap al mite fundador).

En llegir la narració del «Gènesi» sobre Abraham, no tenim cap mena de visió dels fets, i només sentim a qui assegura que ha vist. Depèn de nosaltres acceptar o rebutjar aquest testimoni; ara bé, en el supòsit que rebutgem tots els testimonis d'aquells fets primigenis, ens quedem sense poder justificar el rumb, i la vida esdevé un passatemp o un *divertissement* avorrit i absurd.

*Elohim*, com a preorigen dels mites fundadors, només pot ser relatat, però de cap manera no pot ser conegut. Així doncs, *Vorstellung* de Déu, però no pas *Begriff*. El pensament s'aboca a Déu, només amb la imaginació, a través de l'anècdota. En el fons es tracta de jocs lingüístics, en el sentit que els dona el segon Wittgenstein. Quan Mircea Eliade defineix l'ésser humà com a *homo religiosus* subratlla la primordialitat relativa del fet antropològic.

Aristòtil —*Perí hermeneías*, 17a, 1— escriu: «Estí de logos apas men semantikós», el discurs serveix per designar alguna cosa —o algú, hi afegeixo.

La narració mena cap a alguna cosa, però mai no m'ho dóna; ara bé, cal remarcar que sense els altres, que llegeixen la narració i l'accepten, no hi ha origen, i només ens queda l'*an-arkhé*, el desordre, la dissipació, la turbulència i el cadascú per ell.

Els textos sobre l'origen no són descriptius, però tampoc no són només emocionals, a pesar que no amplien la informació sobre el món. Es tracta de textos que tenen la funció d'arrelar-se en un grup i de donar-li sentit. Hi ha referència en aquest llenguatge mític, però la referència no assenyalava els objectes del món, sinó la manifestació imaginativa d'allò que sempre està amagat i que és cabdal per legitimar històricament un poble.

Per esguard d'aquesta literatura, l'acte d'«escoltar» és anterior a l'acte d'«entendre»; en aquest, hi predomina el jo; en l'acte d'escoltar, hi predomina allò que es rep. Quan l'ésser humà se sadolla amb la narració mítica, s'autocomprèn; encara que no s'adoni de l'objectivitat mundanal.

Per tots aquests motius, una exègesi dels textos bíblics com la que fa servir la *Formgeschichte* (història de les formes), s'interessa per les tradicions orals que precediren als textos escrits, a fi d'apropar-se més cap als començaments mai expressats. En aquestes narracions sobre les fonts hi ha més el parlar als humans que no pas el parlar dels humans, si més no formalment. Són textos en què el sentit hi té representació.

L'origen dels temps antropològics es representa de manera diferent en el paganisme grecoromà —*Odissea*, *Eneida*—, que en el judaisme sinaític —«Gènesi»—. En la figuració pagana tot és monocord: el *Theós* pertany a la *Physis*, el *Deus* forma part de la *Natura*. No és així en la literatura hebrea del «Gènesi» i de l'«Èxode». En ells, *Elohim Jahvé* és tot un altre, diferenciat i separat de tot el que hi ha. El cristianisme posterior sorgeix a partir de la contraposició assumida dialècticament entre «allò mateix» del paganisme grecoromà i allò «radicalment diferent», del judaisme sinaític.

Abans de res, el text bíblic és el conjunt de tradicions orals del poble hebreu. A partir del segle XI aC —els hebreus conegueren l'escriptura des del segle XIII aC— i al llarg d'alguns segles, es va anar redactant la tradició oral en una multiplicat de conjunts narratius de vegades contradictoris entre ells. Hi havia moltes versions d'allò que més tard seria la *Biblia* hebrea. Al final es va imposar la redacció d'un text únic, obra de doctors de la Llei i de rabins.

S'ha d'esperar al segle I dC per disposar del cànon, o model, tancat i definitiu, de la *Biblia* dels jueus. El més seriós és accedir a la tradició oral dels inicis del poble, a les arrels on aquest poble va prenent consciència del seu existir i del seu significat.

La *Biblia* serà, ineludiblement, un text sempre obert a l'exègesi. La narració inicial i els comentaris subsegüents configuren la tradició amb la qual Israel es proporciona una identitat històrica.

La història d'Abraham encara pertany a la fase nòmada d'un clan originari, i serà una narració ben diferent d'aquella que explica els fets d'un Israel ja sedentari.

#### 4. El *mythos* com a font

Els textos que hem esmentat expliquen mites originaris. Doncs bé, en aquestes narracions, s'hi arrelen els valors d'una civilització. El *mythos* és la deu on bevem la comprensió d'un grup.

L'*ànthropos* és l'únic animal que pregunta. Preguntar pressuposa l'astorament de la consciència. La pregunta implica ignorància i també indicis d'alguna cosa. Qui pregunta es pot quedar sense resposta: és el seu risc. Qui pregunta trenca el circuit zoològic «estímul-resposta», ja que entremig s'hi clava la possibilitat del no-res: del «no-res-de» —que quedi clar—; no pas del no-res absolut. El «no-res-de», el proporciona l'acte de consciència. Gràcies a aquesta estructura, l'ésser humà pot projectar, per esguard de l'estimulació, en comptes de només reaccionar, que és propi de la resta de les bèsties.

És ben curiós que, sovint, l'ens humà acabi preguntant-se per ell mateix, ja que això vol dir que es desconeix. I cap de les respostes que troba, no el satisfà. Va d'una pregunta a una resposta, i altra vegada cap a una altra pregunta. És el conte de mai no acabar. L'*ànthropos* només sap preguntar, però no encerta cap resposta. Esdevé una situació insuportable. Com es pot explicar que hi hagi un animal tan estrafolari i tan insegur?

La prohibició constituent, que Kant anomenarà *imperatiu categòric*, se situa al bell començament òntic del fet humà. No podem ser el que som —bèsties—; cal que siguem una altra cosa. Estar sotmès a una conducta amb disseny universal, com ens diu Kant, exigeix no ser un mateix. La prohibició de l'incest o de l'homicidi és antizoològica. L'ésser humà deixa de ser natural. La violència que es fa a la natura, introdueix l'ètica. Que Caim mati Abel és un fet ben natural, si tenim en compte les circumstàncies en què es produeix l'assassinat; no obstant això, resulta immoral, ja que Caim planta cara a la prohibició que estableix el mite dels orígens. I en el mite no hi ha la legalitat, sinó precisament la legitimitat. La legalitat depèn dels canvis històrics; la legitimitat, al contrari, fa referència al mite primigeni.

L'inici de les civilitzacions es fonamenta sobre quelcom irracional, però allora indispensable. Consciència de prohibició, això ens conta el discurs mític.

En el *Càrmides* de Plató —169,d—, Sòcrates parla, tot i que ho fa de manera força fosca, de la consciència: «Saber allò que se sap i saber allò que no se sap». La consciència sempre és consciència del contrari. L'apercepció ens allibera del narcisisme o de la persistència a ser allò que algú és. I així hi pot haver el suport de la moral: allò que mai no es diu clarament.

El «coneix-te a tu mateix» del temple de Delfos, que tant va impressionar Sòcrates, indica els límits del món antropològic davant de l'àmbit teològic. Acceptar humilment les fronteres fa possible la justificació de l'existència humana. L'ésser humà pot fer el bé en la mesura que també pot fer el mal. Així ens ho fa veure el «Gènesi» —II,16-17:

I Elohim Iahvé va donar aquest manament a l'home:

—Pots menjar dels fruits de tots els arbres del jardí.

Però no mengis del fruit de l'arbre del coneixement del bé i del mal...

Només el desordre fa possible l'ordre. Sense prohibició no hi ha home. Això, ni més ni menys, ens conta el mite del començament.

El mite explica la situació antropològica en l'acte de néixer, en l'estat arcaic i incoatiu que prefigura l'estat final o escatològic. L'origen és l'anticipació que fa que els humans existeixin en constant «pre-ocupació» i «pro-jecció». Gràcies al mite es viu per a la *parusia*. El sentit prové d'una anterioritat que s'ofereix com a vocació o crida a ser homes en una comunitat històrica. L'anterioritat que amaga el relat mític convida a una conversió infatigable, a convertir-nos constantment en allò altre. No tot el que es pensa es pot verificar; el destí humà no es verifica, simplement s'abraça.

En aquest punt resulta ben encertada la consideració que Heidegger desenvolupa a *Vom Wesen des Grundes*, en què la llibertat passa a ser el fonament del fonament; no obstant això, com que la llibertat és finita, i no és pas el seu propi origen, passa que, com a fonament, la llibertat és *Abgrund*, abisme. Tragèdia de tot el fet humà.

El mite que cal acceptar per tal de legitimar la història d'un poble, d'una civilització, és *good*, i no pas *right*, és bondat, i no justícia. El mite atrau, però per ell mateix no és imperatiu. Ha estat Kant qui ha posat allò que és just pel davant d'allò que és bo. El bé del mite es viu com a objecte perdut; però sense ell no podem avançar amb sentit. La narració mítica no s'experimenta a manera d'*hedoné*, de relació d'èxit amb el temps; al cap i a la fi, l'*hedoné* aristotèlica no és una actitud davant de la realitat, sinó l'actitud de la mateixa realitat.

El mite no es presenta com a realitat actual, perceptible, sinó més aviat allunyada. No és assumpte del jo empíric fer-se amb el mite, sinó que és una feina del jo escatològic, ja que el mite no deriva de la nostra facticitat, sinó que es troba com a tensió entre un final i un començament que és sol·licitat pel terme mateix. A l'ésser humà, com a «ésser-en-el-món», li és impossible de superar l'horitzó de la història; el suport de la moral, el sentit de l'ésser humà no és històric, sinó escatològic. Quan es vol capir el mite des d'allò que la consciència és —psicologia— se n'entorpeix l'anàlisi; cal anar cap al mite a partir d'allò que la consciència vol —moral.

El fenomen humà es presenta en xarxes de significació que el mateix home ha teixit en el si del procés històric, en cercar-ne el sentit. Però el significat antropològic, que s'investiga col·lectivament, supera el fet humà; fet i fet, l'ésser humà no comença res. La tradició té la deua en el pretemps, i només té valor perquè hi ha gent que l'accepta. En tot cas, queda clar que la possibilitat d'entendre el mite ve de fora, tot i que no estigui a fora com ens diu Heidegger —a *Was ist Metaphysik*— quan es pregunta sobre *to einai* de *ta onta*.

L'ens no és l'ésser, però l'ésser empeny l'ens; encara que mai no trobem l'ésser quan investiguem sobre l'ens. Així passa amb allò que dóna força al relat mític. Que l'ésser coincideix amb el no-res, ja que no hi ha res més que ens? Que el suport i el fonament del mite és el no-res? Aleshores, com fa Heidegger, caldrà interrogar el no-res. O pot ser que aquest no-res sigui «no-res» d'Eternitat, presa de consciència d'Allò que és Etern.

Quan sant Agustí, a les *Confessions* —Llibre XI, del capítol 11 al final—, estudia el temps, ens fa saber que el procés temporal resulta inintel·ligible si no s'hi fa referència al Déu Etern. En el capítol XIII, ens diu:

Hodiernus tuus aeternitas [...] Omnia tempora tu fecisti, et ante omnia tempora tu es; nec aliquo tempore non erat tempus.

La temporalitat es defineix en funció de l'eternitat; el temps és un ens no etern, és present, passat i futur. La narració mítica, temporal, o bé recolza en la intemporalitat, o bé no té significat, i per tant és no-res. En el llibre *Sein und Zeit*, Heidegger separa *Temporalität* (horitzontalitat en l'horitzó del temps on reposen els ens que no són el *Dasein*) de *Zeitlichkeit* (èxtasi on hi ha el *Dasein* com a comprensió de l'ésser). Al *mythos*, li encaixa més el concepte de *Zeitlichkeit*. El mite no es pot entendre amb el concepte de veritat definit com a correspondència; en el mite, la prova és possible en el si d'una obertura cap al sentit, cap al projecte comunitari. En el mite, saber deixa de ser aprehendre o comprendre (*Begriff*), i es transforma en habitar; el mite és vàlid quan articula l'autocomprensió d'un poble, és a dir, quan és hermenèutica.

Contra Kant, he de dir que la raó és incapaç de garantir que hi hagi una única resposta raonable. Sembla que és ineludible de recórrer a les narracions mítiques.

El relat mític obre l'espai del món humà davant d'un món que es presenta amenaçador i incert; el mite lliga present, passat i futur i introdueix així el sentit. El mite objectiva la consciència col·lectiva en el seu estadi primigeni.

La raó il·lustrada és la responsable que s'hagi perdut històricament el mite com a requeriment màxim que legitima la valoració de l'existència. El relat mític queda justificat perquè es considera sagrat, inqüestionable, i així afaïçona un context que dona fonamentació a la realitat social, tot basant-se en el món sagrat.

Si no acceptem aquests nostres mites, que fonamenten el món occidental, caldrà inventar-ne uns altres; però això voldrà dir fer un muntatge artificial. Val més recuperar els valors que ens han llegat la mitologia grecoromana i la jueva. En aquest estudi em cenyixo a la cosmovisió hebrea.

## 5. El jueu errant

Ha arribat el moment d'aprofundir sobre el nostre valor jueu de l'expectació i de l'expedició. La *Biblia* —del grec *ta biblia* (els llibres)— es va compondre a partir de nombroses tradicions orals que a poc a poc s'anaren fixant, de manera disseminada, per escrit. Els jueus conegueren l'escriptura des del segle XIII aC. Dels diferents textos escrits, se'n seleccionaren i aplegaren, progressivament, alguns, fins que es va assolir el text definitiu, l'*Esriptura*, que els doctors de la Llei i els rabins o mestres varen elaborar.

Els cinc primers llibres de la *Biblia* —«Pentateuc» en grec, i «Torah» per als jueus—, els conformen quatre tradicions diferents que van lligades. Es redactaren en hebreu, llengua que es va deixar de parlar en la vida quotidiana a partir del segle VI aC. El text va endinsar-se en la nostra cultura occidental, i la va amarar a través de traduccions gregues i llatines. A Alexandria, durant el segle III aC, s'hi va fer la traducció grega més important, i sant Jeroni, al segle IV dC, va fer-ne la traducció llatina cabdal.

Personalment he treballat en la versió francesa de *La Bible Dhorme*, de la Pléiade, en la catalana *Bíblia catalana, traducció interconfessional*, i en la traducció castellana de «Pentateuco I», «Génesis» i «Éxodo», de Ediciones de Cristiandad, tot comparant de vegades aquestes versions amb el text hebreu que la comunitat jueva de França —Éditions Colbo— va publicar en bil·l·l·güe —en hebreu i en francès.

El jueu viu obsessionat pels seus orígens; el final, com a acabament, gairebé no li interessa. No és gens estrany que Ouaknin, en el seu llibre *Lire aux éclats* (1994), afirmi que les categories del pensament hebreu són l'erotisme, la lluita, el sentit, l'enigma i la dansa. Tot depèn de la deu i de la font, del *Bereshit bara Elohim*, tot s'aguanta en les seqüències següents: el Tot, des del no res i la resta.

La imprecisa antropologia de la *Torah*, amb les seves concepcions làbils i relliscoses de *basar* —que no equival a *soma*, ni tampoc a *sarx*—, de *nefesh* —que no coincideix amb *psykhe*— i de *ruah* és una antropologia que resulta tan insegura, que deixa ben al descobert la problemàtica inacabable del fenomen humà. L'únic punt de referència segur és Elohim o Adonai (el *misteri-font*).

Els hebreus van entrar en la història cap al 1800 aC. Eren una comunitat de pastors del Pròxim Orient. Abraham va establir l'inici del grup, i es convertí en paradigma. Moisès, cap al 1250 aC, consolidà el clan o poble d'Israel, amb la *Torah* (la Llei de Moisès). El 2000 aC es desenvoluparen a Mesopotàmia (entre el Tigris i l'Eufrates) les civilitzacions sumèria i acàdia, amb una escriptura cuneiforme. Unes tribus semites que venien del desert van anar cap aquesta riquesa, i van fundar Babilònia. Hammurabi fou el rei més cèlebre de la primera dinastia. El clan d'Abraham fou un dels grups que s'assentà en aquella opulència.

El 2000 aC, la ciutat d'Ur de Caldea era rica i poderosa. Quan els nòmades semites envaiaren aquelles terres mesopotàmiques, en veure com eren de fèrtils, s'hi establiren de molt bon grat. Cap al 1900 aC, Abraham i el seu grup s'apostaren a la zona d'Ur, i després emigraren cap a l'oest, cap a Canaan. Quan vivien confortablement a Ur, heus ací que:

El Senyor va dir a Abraham:

—Vés-te'n del teu país, de la teva família i de la casa del teu pare, cap al país que jo t'indicaré.

(«Gènesis», XII, 1)

Abraham se n'anà tal com el Senyor li havia dit. («Gènesis», XII, 4)

Abraham va començar una aventura desconeixent-ne el destí. Només va creure i va esperar. Així ho interpreta sant Pau:

Esperant contra tota esperança, va creure i va arribar a ser pare d'una multitud de pobles, d'acord amb el que diu l'Esriptura:

*Així serà la teva descendència.* Abraham no va defallir en la fe... («Carta als romans», IV, 18-19)

*Lekh-lekha*, allunya't, desentén-te de tot el que coneixes i estimes —camps, casa, amistats, llengua, cultura...—, oblida-ho tot tant com puguis i fes via cap a un món desconegut i fantasiós, «cap a la terra que et mostraré», terra imaginada, que no pas posseïda. El text hebreu no parla de donar-li cap altra terra, sinó només d'ensenyar-li'n una. *Ec-sistentia*. Èxtasi i nomadisme d'Abraham. *Ad-ventura*, cap a l'esdevenidor. Aventurer d'allò que s'ha vist, però mai d'allò que s'ha tocat. Es perd el que és segur a canvi d'esperar en allò que és lluny, tan lluny que potser no s'aconseguirà mai en el ventre voluminos del temps i de l'espai.

Abraham és en la mesura que *deixa de ser*. Sempre escodrinyant l'horitzó dels ens per si de cas s'hi lleva l'èsser. Inseguretats, imaginació i esperança. Res més que es pugui palpar.

A Úr, Abraham només era l'ens llançat a la facticitat de l'existència. A partir del *Lekh-lekha* esdevé un ens tirat al món, però el món no és la seva llar. El paradòr d'Abraham ja és no tenir cap paradòr; en comptes de *ser*, esdevé *haver-de-ser*; la seva fita no és terme sinó esdevenidor. La identitat, en contra de Grècia —Ulisses és aquell que retorna cap a si mateix, cap al que és conegut—, s'aconsegueix perdent el lloc i el temps. Fugir o abandonar l'emplaçament, i trasbalsar-se o perseguir l'esdevenidor. Donar prioritats a l'*allà* pel damunt de l'*ací* i de l'*aquí*, i estimar-se més el *després* que l'*ara* i que l'*abans*.

El destí d'Abraham no és cap altre que viure sempre davant d'ell mateix, allunyat del present. En canvi, els romans existien instal·lats en la presència. Abraham persisteix des de l'*eskaton*. El seu caminar no l'allibera del seu constant ser estranger; d'Haran a Canaan («Gènesi» XII, 4-6), on només és un estrany entre les tribus cananees forçat a anar de campament en campament. Al final de la vida, no es va poder estar de dir:

—Jo sóc un immigrant i un foraster que visc entre vosaltres.  
(«Gènesi», XXIII, 4)

Després, Abraham va enterrar la seva dona Sara a la cova del camp de Macpelà, davant de Mambré, és a dir, a Hebron, al país de Canaan. Així, el camp i la cova van quedar propietat d'Abraham com a sepultura adquirida als hitites.  
(«Gènesi», XXIII, 19-20)

Abraham va morir [...], i es va reunir amb els seus. Isaac i Ismael, fills d'ell, el van enterrar a la cova de Macpelà, davant de Mambré, en el camp que havia estat de l'hitita Efron, fill de Sóhar.  
(«Gènesi», XXV, 8-10)

L'aventurer només va gaudir d'un espai que fos seu, solament va ser propietari del sepulcre que amagà la seva mort. De res més. Va tenir un espai propi, però per a res. La seva tasca fou fugir cap endavant. El *Sein und Zeit* de Heidegger, s'acaba amb l'interrogant següent:

¿Comptem amb un camí que porti des del temps originari fins al sentit de l'èsser? ¿Es manifesta el temps com a horitzó de l'èsser?

El símbol *Abraham* és l'ens llançat lluny d'ell mateix a la recerca d'allò altre. Aquests «a la recerca» i «llançat» donen testimoniatge fàctic del fet que Abraham no es troba en camí cap a l'haver de transcendir-se, ja que està llançat a la transcendència. El *Lekh-lekha* converteix Abraham en un culpable permanent. «Vés-te'n del teu país» significa que haurà de viure per sempre més mancat, *faltat* d'allò altre.

L'ésser humà com a tirat en el temps hebreu no és ni temps ni amo d'aquest. Abraham esdevé un *con-vertit*, ja que la seva voluntat, com ens indica el *Menó* platònic, consisteix en exigència d'allò diferent. Abraham és *pro-jecte*, és a dir, projectil, a partir de la presa de consciència del seu desterrament essencial: des d'una terra cap a una altra terra, des d'un temps cap a un altre temps mentre estigui encarnat i el seu cos aguanti. Allò que es palpa, allò que és, s'inquieta en direcció cap allò no palpable i que encara no és. L'esdevenidor qüestiona qualsevol present. El projecte apaivaga el neguit, malgrat que l'únic futur propi d'Abraham sigui morir a Macpelà. Si gaudeix d'altres futurs, li vénen del més enllà.

Sota el model abrahàmic, com escriu Lévinas a *Totalité et Infini*, la moral no pertany a la manifestació, sinó a l'assignació. Abraham és un convocat que ha respost al seu destí expectant mitjançant l'expedició. Cap punt de la terra ni cap instant de la història li pertanyen:

L'Etern em va fer deixar la casa del meu pare per anar a viure errant.  
(«Gènesi», XX, 13)

Durant molts anys Abraham va residir en el territori dels filisteus.  
(«Gènesi», XXI, 34)

—Jo sóc un immigrant i un foraster que visc entre vosaltres.  
(«Gènesi», XXIII, 4)

Per ventura el temps pot proporcionar sentit al temps? —No, —respon Abraham—. La pregunta per la direcció de l'existència s'inicia en l'*ara-del-temps*, en el *vés-te'n*, en el *Lekh-lekha*; però la resposta no rau en el caminar: el fer camí només desemboca en l'astorament i en la sospita, i s'ha acabat. Allò que deu ser el sentit de l'ésser pertany a l'arcà i al secret. Abraham interpreta el temps antropològic, però només com a camí que mena cap allò inabastat. El símbol fa referència a l'ésser que encara no és a l'abast; el símbol hebreu Abraham deixa de ser *Da-sein* (aquí i ara de l'ésser) i esdevé *ésser-cap-a*. El símbol no pertany a l'ordre d'allò que se simbolitza, a l'ordre de l'ésser, ja que no supera l'estatut dels ens. El lloc, i també el moment abrahàmics no són ni *ser-aquí* ni tampoc *ser-ara*, sinó *ser-cap-a*.

Així doncs, hi ha una relació ben estrambòtica, tot i que hi hagi relació en comptes d'inherència. Relació cap a l'*es-devenir*. L'*anthropos* abrahàmic és un reclus que té un lloc, lloc que, al capdavall és un no lloc, que existeix en la violència al *topos* i al *Khronos*; no obstant això, el seu esforç malda a fi que el món no sigui cap mena d'estorb en el seu caminar escatològic.

Abraham només existeix *passant*, com és el cas del pelegrí; tant Abraham com el pelegrí fan palès que no es pot viure en pau en l'*espai-temps*. Tots els



llocs i tots els temps tenen una definició ben precària. El món és inhabitable. *Lekh-lekha*.

Però la carn —el lloc i el temps— és la condició *a priori* del nomadisme existencial. Déu no pertany al món; tanmateix, la temporalitat, i la mort que s'hi inclou, obren cap al possible. En tot cas *Kairós*, però mai de la vida *Khronos*. Temps, cos i mort, en si mateixos, no assenyalen mai l'Absolut. A través de l'*ésser-cap-a* i no pas a través de l'*ésser-aquí* s'insinua allò possible, i així resulta versemblant mostrar tot el que el món cobreix amb el seu vel. L'evidència terrenal configura l'horitzó en el qual neix la pressuposició d'*Allò-totalment-altre*. Temporalment, no comptem amb cap altra teofania que no sigui l'expectació i l'expedició abrahàmiques, que es fonamenten en la imaginació d'una veu: «Vés-te'n del teu país».

Déu s'insinua en allò que és provisional i fragmentari. Respecte de l'Absolut, no tenim fenomen; no el fenomenitzen ni les percepcions ni la consciència. El començament coincideix amb l'*eskhatón*; Ur queda, inexorablement, enrera. A l'*Odíssea* tot és diferent; començament i final s'ajunten a Ítaca. La comprensió abrahàmica de l'*Ara-del-temps* exigeix una *arkhé* i un *eskhaton*, però no els entrega; la multiplicitat dels moments s'intel·ligeix des de fora de la diversitat, però aquesta diversitat no es pot abolir, i per tant no hi ha manera d'assolir l'èxit. Ara bé, l'horitzó certament que es clausura, però no necessàriament clausura negativa; també pot manifestar-se com a clausura positiva. El final del moviment etàtic és l'inici de l'obertura cap allò que omple al caminant.

La positivitat aconsegueix clarificar-se a partir de la negativitat; la *Nova Terra* es presenta a l'horitzó a partir de la negació d'Ur dels caldeus, a partir de la negació de la *Vella Terra*.

Abraham contempla la mort com a judici definitiu sobre la seva pròpia apropiació, a manera de prova que fa palès que mai no posseïrem les coses mundanals si no és en forma de pròrroga. Abraham està en la història, però no la posseeix.

El finir no és necessàriament no res; només denuncia que l'ésser humà no és amo d'ell mateix. La pobresa òntica dóna significat al fet antropològic. Per al *Dasein* heideggerià només hi ha inacabament mentre el *Dasein* existeix, i aleshores s'autopercep com a espera; des del moment en què ja no s'espera res, el *Dasein* s'ha acabat i només queda la mort. En canvi, en l'antropologia abrahàmica és imprescindible saltar en la línia que Pascal escriu (*Pensées*, núm. 149 de l'edició de Louis Lafuma. Ed. Seuil, 1963): «Tout ce qui est incompréhensible ne laisse pas d'être». Hegel va redactar a Frankfurt am Main les seves *Theologische Judendschriften*, entre el 1793 i el 1800. Un dels textos era *L'Esprit del cristianisme i el seu destí*, que va escriure el 1799. Faig servir la traducció francesa de l'editorial Vrin, de 1981. Hegel mira de fer-se càrrec de l'essència del judaisme, i per això parla de la figura del patriarca Abraham, al qual defineix com a *separació*. I escriu —p. 4 i 5—, segons la versió francesa de J. Martin:

Le premier acte par lequel Abraham devient le père d'une nation est une scission qui déchire les biens de la vie commune et de l'amour.

Així doncs, es defineix Abraham com a ruptura respecte de tot allò que li era substancial: de la comunitat de vida —paisatge, família, cultura i feina— i de l'harmonia del món establert, ordenat i intel·ligible —que configurava un *Kosmos*. «Abraham ne voulait pas aimer.» (op.cit., p. 6). El patriarca abandona l'amor, aquell amor que precisament donava sentit unitari i circular a la seva existència a Mesopotàmia. Abraham, no solament s'expatria de la cultura caldea i dels seus; a més a més, comença a ser d'una nova manera: existeix com a exiliat del món, entès com a totalitat.

He llegit Hegel, però no hegelianament, sinó d'acord amb els meus propòsits.

Abraham no s'aferra a la Nova Terra, ja que no té cap descripció ni de la *u-cronia* ni de la *u-topia*; l'Absolut no apareix a l'hermenèutica de la facticitat. Potser només podem fer referència a l'*ens-davant-de-Déu* si comencem per parlar de l'*ens-cap-a-la-mort*: de tota manera, la preocupació i l'angoixa no són res més que figures preescatològiques, i prou. Abraham, en la mesura que es percep com a exiliat del món, ja no pot experimentar la mort com una dada més, sinó com a possibilitat última.

Abraham no gaudeix d'un llenguatge que descrigui l'àmbit metafísic; tanmateix, en la seva estrangeria es veu ineluctablement forçat a viure en el món; però, això sí, amb la categoria de foraster, d'expectant que està en expedició. Potser passa que el saber no serveix per estar amb Déu. Sigui com sigui, ens trobem davant d'una intencionalitat que només es pot pensar des de la transcendència, però mai des del jo en exili permanent.

Temps i provisionalitat coincideixen. Pot el temps incoar allò que és definitiu? Abraham viu, ni que sigui tot marxant cap a alguna terra i vers algun temps. També per a Abraham el món és allò més enllà de la qual cosa no hi ha res. El món tanca l'últim horitzó de la facticitat. L'estatut de caminant (que fuig de, i cerca allò altre) que té Abraham no l'allibera de la quotidianitat. Al capdavant, les seves possibilitats radicals se situen en un punt crucial: en el de la seva *in hora mortis*.

L'estatut d'aventurer, però, és prou ambigu com per descobrir vestigis allà on els altres només descobreixen dades i fets. Hi ha una cosa certa: Abraham està ben segur que des del *Lekh-lekha*, la facticitat és insuficient per interpretar la facticitat. Abraham sempre existeix davant de si mateix; què passa amb la seva mort?; el sentit de la mort prové d'un després que encara no és present? La consciència *inquieta* se situa davant d'ella mateixa. El món és la condició del sentit, però mai no és el sentit.

## 6. L'*Encara no*

El nostre valor jueu «expectació-expedició», que acabem de veure, gira a l'entorn d'un centre nodal, que és l'*Encara no*. La cultura occidental no es pot entendre de cap manera si ens desprem de l'herència jueva. En general s'ha insistit més en les altres dues deus d'Occident: Atenes i Roma. D'aquí ve que jo m'hagi arrecerat en la font jueva del temps antropològic de la civilització

occidental o cristiana. Els nostres valors col·lectius no tenen pas quatre dies, provenen de temps immemorials, amb perdó dels sociòlegs positivistes, que també tenen dret a viure en el desvariejament històric, ni que sigui sense gaudir de cap privilegi.

La ciència renuncia a l'esperança; en té prou amb esperar en els ens. Al saber, li han arrabassat aquest moviment foll que havent començat en el temps vol saltar-ne fora, i que anomenem tenir esperança. En canvi, tot el que existeix pot generar la força esperançada. El *temps-espai* bíblic té una orientació: caiguda i exili, rescat i encaminament, Vida Eterna i Regne. Ara bé, quan l'ésser humà existeix, inserit en el món, només assoleix allò que abasten els sentits i la raó. En canvi, si es posa a viure des de la consciència, se situa en l'obertura de l'esfera noemàtica.

Heidegger, amb el seu concepte d'*Erschlossenheit*, peregrina encara més cap als orígens; el *Dasein* realitza actes de consciència perquè abans s'ha obert al món. De tota manera, aquesta obertura mai no és obertura al Iahvé bíblic, que està tan allunyat de l'ésser. L'esfera noemàtica és el mur que separa el jo del món. Però, a l'*ésser-en-el-món* històric de l'*ànthropos*, se li ajunta el *ser-en-el-límit*, i aquesta segona experiència permet sospitar que hi ha *O Kyrios Theós* —però no que hi hagi Iahvé, Elohim o Adonai—. Quan el fet sagrat és una propietat del món, el sagrat pertany al fet pagà, a la civilització grecoromana, per exemple.

Quan Pascal a les *Pensées* fa referència a l'ésser humà com a animal sense naturalesa, que té l'essència d'existir en situació, com a rodamón constant, confonent-s'hi rostre i màscara, vol comunicar-nos una possible categoria que permet de gosar anar encara més enllà del *ser-en-el-límit*.

La fugida d'Abraham de qualsevol concreció geogràfica i històrica, i la seva constant persecució del que és *In-finit* —cosa de la qual, per cert, manca d'intuïció—, el deixa en l'angoixa —*Angst* i no *Furcht*—, davant del tot o res, que no és cap cosa concreta. Abraham es projecta voluntàriament davant d'ell mateix; però ja no tindrà un futur descriptible dintre de les coordenades espaciotemporals, on tot queda limitat per molt ampli que sigui l'horitzó. Abraham fa camí cap a un esdevenidor més enllà del qual no hi ha res ja que és un futur *in-finit*. La mort? L'*ésser-per-a-la-mort* de Heidegger no coincideix amb l'*ésser-vers-la-mort* d'Abraham: en el cas d'Abraham, encara tot és possible.

L'experiència terrenal no és significativa; així doncs, no hi ha cap més sortida que deixar la seguretat, el record i també el present. El gest crea sentit en la vida d'Abraham; l'expedició gestual encarna el sentit de l'expectació. «Vés-te'n del teu país, de la teva família i de la casa del teu pare, cap al país que jo t'indicaré». I «Abraham se n'anà tal com el Senyor li havia dit»: expectació i expedició. El gest implica renunciar i desistir de qualsevol certesa i de tot recés. A còpia d'absentar-se s'albiren horitzons inèdits.

Abraham, després de renunciar a la seva Mesopotàmia, varia la relació quotidiana que té amb el món, relació que ara es converteix en *Un-zahuse*, en la manera existencial de l'*estar-fora-de-casa*, que esdevé, en conseqüència, *Unheimlichkeit*, estrangeria i desterrament.

Abraham tenia familiaritat amb la cultura caldea; en renunciar-hi, entra en una altra manera d'estar en el món, més originària, que és estar-hi però sense plantar la tenda enlloc. Abraham descobreix el *Geworfenheit*, veu que vol dir *ser-llançat*; i també troba l'*Entwurf*, el projecte: Abraham és, alhora, «Vés-te'n del teu país», i «cap al país que jo t'indicaré». Expectació-expedició. Abraham camina en el present amb la preocupació de no caure enrere, de no caure en l'*haver-estat* de Caldea, i ho fa amb l'empenta de qui és projecte de futur, de Terra Nova. La il·lustració i el marxisme viuen d'ençà de les categories abrahàmiques, però de manera immanent, és a dir, pagana.

—Jo sóc el Senyor, que t'he fet sortir d'Ur de Caldea per donar-te aquest país en possessió.  
(«Gènesi», XV, 7)

A tu i als teus descendents, us donaré tot el país de Canaan, on ara vius com a immigrant.  
(«Gènesi», XVII, 8)

Abraham existeix com a *in-acabament* i com a no consumació o ultimació. El més enllà de l'horitzó que pot sadollar, no és cap *noema*. El metahoritzó és fora de qualsevol fenomenalitat, inclosa la que es dona en la consciència i no solament en els sentits. Abraham només podrà viure quenòticament —*Kenos*, en grec, significava «buit», «sense fonament».

Heidegger ens ha avesat a entendre el vocable *ésser*, no com a substantiu —l'«ésser»—, sinó com a verb—transició, *fieri*, *Werden*, *Becoming*.

La *Biblia* judeocristiana —no solament el relat d'Abraham—, és un procés: del començament —«Al principi» («Gènesi», I, 1)—, fins al final o compliment —«Amén! Vine, Senyor Jesús! Que la gràcia de Jesús, el Senyor, sigui amb tothom» («Apocalipsi», XXII, 20-21).

El temps bíblic transcorre des de l'origen, fins al terme, a través de la trama. Abraham assoleix sentit en el si d'aquesta categoria que és el procés. Si acceptem els termes de Bergson, en *Les Deux sources de la Morale et de la Religion*, la *durée* (temps real) ajuda a fer-nos el càrrec de la categoria de temps abrahàmic, malgrat que *durée* i temps abrahàmic no coincideixin. El temps d'Abraham no depèn d'ell, de la seva consciència, ja que és un temps extàtic que només aconsegueix valor des del futur. Abraham és un poder ser, gràcies a la seva inserció en el nomadisme existencial des del moment que decideix deixar enrere l'Ur dels caldeus.

Voltaire, d'Alembert i Condorcet defineixen el temps històric d'acord amb el model de progrés. Aquest paradigma defineix la Història com a caminar de la Raó cap a la transparència, tot esquivant els prejudicis i els costums. Kant recollirà aquesta idea il·lustrada en l'opuscle *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. Aquest concepte il·lustrat de progrés no és precisament el temps segons el destí d'Abraham.

Avui dia, ni Popper ni Prigogine, amb els seus conceptes d'univers obert i de societat oberta, no s'identifiquen amb el paradigma de l'estranyament exis-

tencial abrahàmic. Abraham creu que la temporalitat és desamagament, *alétheia*, o, en termes heideggerians, *Unverborgenheit*; el després últim se situa en l'«ara», tot i que estigui amagat.

Així doncs, el temps és desamagament. Abraham, en la seva condició d'allunyat de l'arrelament, esdevé història d'allò que és definitiu, però història mai no acabada en la història. El temps jueu és finit, però gaudeix de sentit, de direcció, de significat:

El Senyor desfà els plans de les nacions, tira a terra els propòsits dels pobles; però els plans del Senyor persisteixen, manté per sempre els propòsits del seu cor.  
(Salm XXXIII, 10-11)

En el text grec dels Setanta, el terme hebreu *aharit* es tradueix per *eskhaton*; *aharit* indica allò últim, el destí final. Abraham val des de la ultimació, entesa com a destí; val a partir del més enllà de les dades i del que és donable. La provisionalitat assoleix sentit en l'horitzó del que és definitiu; l'*ésser-en-el-món* reposa sobre la facticitat; tanmateix, Abraham ha d'existir amb vista a quelcom que no es dedueix a partir de la història dels fets.

D'acord amb la positivitat, som cap a la mort; però amb l'esperança quedem oberts cap a l'Etern, en el benentès que l'Etern, Elohim, no forma part de les categories mundanes. Tot i això, si no podem comptar amb la consciència, no hi ha manera de poder fer referència a l'obertura cap al Transcendent, cap a allò que és radicalment diferent. Aquesta obertura només es dona en el joc intencional, en la fugida temporal d'un mateix.

Abraham, en prendre consciència de l'abandonament de la seguretat d'Ur, deixa de ser senyor del seu ésser, i depèn d'allò que és estrany. En aquest moment, el futur ja no és projecte, sinó proposició o crida. Abraham assoleix sentit en la mesura que es nega dintre de la seva temporalitat històrica, i neda cap allò diferent; l'Abraham d'Ur existia *en* i *per* a la relativitat i la contingència.

El text de la carta de sant Pau als cristians de Filipis, ajuda a intel·ligir l'Abraham nòmada:

Germans, no em penso pas que ja me n'hagi apoderat, però tinc un objectiu: oblidar-me del que queda enrere (*ta opisó epílanthanómenos*) i llançar-me cap allò que hi ha davant (*tois emprosthen epekteinómenos*).  
Corro cap a la meta...  
(«Carta als Filipencs», III, 13-14)

Abraham, com sant Pau, se situen en l'*epectase*, en la persecució, sense descans per respirar. No hi ha arribada, només hi ha camí, obertura il·limitada, tensió permanent cap al *nec plus ultra*, que espera al final d'una esperança temporalment esbojarrada. La filosofia de Jaspers també ens ajuda a comprendre el temps abrahàmic. Filosofia de l'esquinçament («Vés-te'n del teu país»), i de la conciliació («cap al país que jo t'indicaré»). La conciliació jaspersiana no s'assoleix, només és objecte de fe.

El saber científic es queda tancat en el món, és un saber sobre la immanència, tancat en ell mateix; tanmateix, també es pot comptar amb el desafiament d'una voluntat decidida a saltar, d'una voluntat que descobreix, en el fracàs, l'Ésser situat més enllà de l'Ésser. Eckart, Tauler, Ruysbroek, i la resta de la mística alemanya.

La veritat d'Abraham, per més que s'esforci, mai no coincidirà amb la veritat del *Meta-ésser*. El temps del paradigma abrahàmic no és, ni ontològic —com trobem en Hegel—, ni tampoc no és òntic —com passa en el positivisme—, és una constant hermenèutica del caminar cap a la consumació, sense seguretat. Quan Lévinas, a *Totalité et Infini*, afirma l'alteritat d'allò que no es pot sintetitzar, ni tan sols capir, d'allò no intel·ligible, d'allò absolutament altre, trenca amb la tradició occidental de les teories de la totalitat dintre de les quals tot queda assimilat. Doncs bé, el destí d'Abraham, el seu sentit meta-Úr, sembla plausible en la confrontació amb l'alteritat intel·ligible, inintel·ligible de tan altra com és.

Cohèlet, l'autor de l'«Eclesiastès», comença així el seu text: «Vanitat i més vanitat, diu Cohèlet, tot és efímer, tot és en va» («Eclesiastès», I, 2). La paraula hebrea *hebhel*, traduïda per «vanitat», «efímer» i «en va», no va en direcció a res; en tot cas fa referència a «manera vana» i «sense efecte», a «insípid», «frívol», «insubstancial», «caduc», «fútil», «inútil» i «decebedor», a «buidor» i «ininitat». *Hebhel* és, en sentit literal, «cop de vent», «buf», «alè». *Hebhel* se situa més enllà del no-res, i també més enllà de tots els ens. Els ens històrics són *hebhel* si s'observen amb els ulls de qui peregrina després del terrible *Lekh-lekha*, del «vés-te'n». La quotidianitat ha perdut qualsevol suport, s'ha dissipat —*atmis* en la traducció grega de *hebhel*, tot i que els LXX ho tradueixin per *mataiotes* (fragilitat, vacuitat, il·lusió).

A Abraham, només li queda córrer cap al «fora-temps», cavalcant en una fe que recolza en la fràgil esperança. Abraham camina cridant sense parar: *¡Maranatha!* («¡vine, Senyor!»). L'hebreu Abraham és un foragitat, però amb un projecte, imposat, d'absentar-se de tot el que hi ha, a fi de lliurar-se en expedició cap a la novetat, cap allò altre, cap al no-ens —i cap al no-ésser?—.

A Abraham, li toca tirar endavant, per sempre més, però amb «cura» —el terme llatí *cura*, com l'alemany *Sorge*, amb el qual Heidegger construeix una de les categories del *Dasein*, implica, alhora, «preocupació» i «tenir cura»—. El caminant Abraham fa camí preocupat per la feina de tenir cura dels ens.

L'estructura antropològica de l'«Encara no» té tres components: radical possibilitat, radical heterogeneïtat i total conflicte. Els dos primers components s'inclouen en el terme «expectació»; el tercer, que implica la conflictivitat d' haver d'existir per al després i no només pel demà, el recull el concepte d'«expedició». L'*homo hebreus* sobreviu des de l'esfera de la possibilitat total amb el risc de negar amb malaptesa la realitat, allò que té a l'abast, que és, precisament, allò que no es pot evitar.

Abraham se'n surt, ja que, mentre busca, no para de fer via cap aquí i cap allà, cap a un moment i cap a un altre moment. És mou entre els ens, però sense arrelar-s'hi, ja que la seva biografia només té sentit des de l'horitzó de la heterogeneïtat. Conflicte i desacord insuperables mentre es visqui en l'«Encara no».

Un cop desmarxitzat, Thomas Müntzer, se situa —si més no com al·legoria— en la direcció abrahàmica; en canvi, no ho fan pas ni Campanella, ni Marx, ni Lenin, ni Mao, ni Pol Pot. Aquests últims han immanentitzat el temps abrahàmic, i d'aquesta manera l'han assassinat. Schopenhauer, Nietzsche i Freud, se situen ja d'entrada a les antípodes d'Abraham. No ens interessen a l'hora d'entendre Abraham.

Vol assolir Abraham allò que ha perdut? De cap manera; no vol res del que ha deixat enrere. Només li queda el futur. El temps del desesperat és l'infern. Però Abraham és diferent, només fretura el futur. Com que té esperança, nega la negació: hegelianisme. L'esperança abrahàmica genera existencialment la transcendència.

Abraham no espera —*espoir*— l'alliberament, cosa de la Segona Guerra Mundial, per exemple, i qüestió històrica; sinó que té esperança —ordre ontològic— en Iavhé, Elohim o Adonai. No té ni cap càlcul ni cap tècnica. No en fa prou amb una història explicada per idiotes, té memòria del futur, ja que l'Etern l'arrabassà —*Lekh-lekhta*— de la quotidianitat i el va ficar en el record de l'esdevenir total, i el va convertir en l'únic ens amb vocació.

No n'hi ha hagut cap de tan bo per entendre Abraham, com sant Pau. Ho veiem ben clar en un text de la carta que va enviar als ciutadans de Roma:

Perquè l'univers creat espera amb impaciència (*apokaradoxia tes Ktiseos*) que la glòria dels fills de Déu es reveli plenament (*apokalypsin ton Theou uion apekdeketai*): l'univers creat es troba sotmès al fracàs, no de grat, sinó perquè algú li ha sotmès, però manté l'esperança que també ell serà alliberat de l'esclavatge de la corrupció i obtindrà la llibertat i la glòria dels fills de Déu.  
(«Carta als romans», VIII, 19-21)

Lévinas albira una cosa semblant quan, en prologar les anàlisis de Husserl i de Heidegger, veu en l'altre una excedència d'ésser, veu algú que se situa més enllà de qualsevol dada.

Eliphaz, Bildad i Tsophar, els tres amics de Job, en un primer moment van tenir l'encert de guardar silenci davant l'Absolut; després, començaren a xerrar i a dir bajanades pròpies dels científics i dels tecnòlegs davant d'Allò Altre. Confonien la dada amb la significació.

En tot cas, Abraham viurà en la desolació, però no ho farà en la ximpleria. Abraham creu que Déu no és, ja que el destí de Déu és estimar; l'Etern el commina: vés-te'n, surt, decanta't dels ens. I Abraham obeeix, no perquè això sigui assenyat i racional, sinó perquè l'Etern l'estima sense condicions, sense raons, absurdament. Obeeix l'Etern sense tenir-ne cap mena d'experiència. És l'aventura total.

Fet i fet, Abraham és la pura exposició en la línia en què sant Joan de la Creu escriu a la *Subida del Monte Carmelo*:

Dios no cabe debajo de imagen ni forma... En Dios no hay forma ni semejanza.  
(II, 16, 7-8)

A *Homo viator* (Ed. Aubier. París: 1945, p. 47-48), Gabriel Marcel planteja el tema de l'esperança de manera que ajuda a capir el concepte de temps abrahàmic. Distingeix entre *espérer en* i *espérer que* («esperança en» i «desig de»).

Abraham té esperança per damunt de qualsevol desig. El seu *ésser-de-vocació* excedeix amb escriu al seu *ésser-de-fet*, tot i que no pugui prescindir de l'experiència de cada dia.

Abraham espera un do, un regal, i no pas res que se li degui. En aquesta situació, sempre hi té cabuda un estat frustrant. En termes hegelians, la relació d'Abraham amb l'Etern no pertany al nivell del sentiment (*Gefühl*), ni al del saber immediat (*Wissen*), sinó al nivell del coneixement (*Erkenntnis*), i encara això de manera metafòrica, ja que el patriarca jueu se situa més enllà de tot seny. Altra vegada, la carta de sant Pau als cristians de Roma ens fa constatar:

Per ell [Jesucrist], en virtut de la fe, tenim entrada en aquesta gràcia que ja posseïm en ferm, i per ell hem rebut l'honor d'esperar la glòria de Déu.  
(«Carta als romans», V, 2)

Solament esperança. Abraham no compta ni amb fets ni amb dades. Esperança nua en l'Etern que li va parlar i el va foragitar de la seguretat: el va exiliar dels *posita*. Per fer camí, cap a on? Cap allò que prescriu el «Levític» (XIX, 1-2):

El Senyor va parlar encara a Moisès. Li digué:  
—Comunica això a tota la comunitat dels israelites:  
«Sigueu sants, perquè jo, el Senyor, el vostre Déu, sóc sant».

I Abraham confià en el despropòsit, en la incongruència, en la irracionalitat i en l'absurd. I potser va assolir la salvació. De tota manera se situava en l'*Encara no*.

## 7. Consumació

No dic consumició, sinó consumació; no vaig al *sumere* (prendre), sinó al *summus* (cim). *Consummare*, entre els romans, volia dir aconseguir el lloc més alt en el podi; és a dir, donar l'última mà a alguna cosa. *Consummare dignitatem alicuius*, escriu Séneca: «enaltir fins al grau màxim la dignitat d'algú». Hem assolit el punt més alt del nostre discurs; així doncs, no és possible continuar. Cauriem ineludiblement en el buit.

L'educació a l'Occident malviu la postmodernitat, nua de valors universals i necessaris. D'aquí ve que apareguin tantes obres divertides, és a dir, distretes, entorn de la moral ciutadana. Amb més o menys gràcia es xerra sobre el no-res del viure històric, amb apunts pintorescos i amb valors d'autoservei. Altres, amb vocació de rectors de parròquia, tot i que siguin ateu, es posen a predicar per convertir a la fraternitat, a la tolerància, a la democràcia, per si s'hi apunta algun babau o algun ximple. La qüestió és greu. Nietzsche ens va



deixar astorats i va fugir; es refugià, primer en la demència, i després en la mort.

No sembla pas que sigui gaire assenyat entossudir-se a continuar en el clot de la postmodernitat, si no és que no ens importi educar i generar humanisme. L'ésser humà es diferencia de la bèstia i del mul en el fet que no pot tirar endavant si no és des d'una *Weltanschauung* o omnicomprensió de tot el que hi ha. Només a partir d'aquest marc tan extens assoleix sentit allò que l'ésser humà fa, pensa, sent i decideix.

Hi ha una cosmovisió que es presenti com a universal i necessària? No ho sé pas. Indiscutiblement, ara com ara, no la tenim. Així doncs, si, per una banda hi ha necessitat de *Weltanschauung*, i de l'altra, n'hi ha una pluralitat, em sembla que és prou assenyat fer referència a la cosmovisió en què ens hem trobat, en què hem fet arrels, que és l'occidental o simplement el cristianisme —terme que ara cal entendre en sentit cultural i no religiós.

No tinc prou raons com per tirar pel dret i deixar Occident i anar a la civilització de Benarés o a la macrocivilització del moresc, sigui inca, sigui maia, sigui asteca. Hi hauria d'haver raons prou fermes com per desprendre'm de l'hermenèutica que la conca mediterrània i rodalies ens han fornint del complex fenomen humà.

Em quedo, doncs, en la comprensió global d'Occident, mentre no se'm proporcionin arguments prou contundents que em convencin per arriscar-me a fer cap viatge.

En aquestes feines, ni Plató—monoteisme—, ni Nietzsche —politeisme— sinó Sòcrates —recerca de la totalitat, però sense trobada en l'interior de l'espai-temps—. Ni dictat, ni desmesura: humilitat dialogant, ni més ni menys.

Jerusalem, Atenes i Roma configuren els tres orígens de la macrocivilització occidental. Aquesta civilització no es pot entendre si no ens endinsem en les arrels protohistòriques. Els valors de l'educació occidental deriven dels mites, que han donat sentit a la nostra accidentada i estrafta història.

En aquest treball, ja hem arribat al sùmmum del que ens havíem proposat: hem escatit el concepte de temps antropològic del judaisme, un dels tres pilars hermenèutics de la nostra civilització. I ens hem servit d'Abraham com a paradigma per a aquesta feina.

Quin valor? Ens vertebra la direcció. Les dades mai no són suficients. El futur val més que no pas el present i el passat. Progrés. S'han fet diferents lectures del caminar esperançat d'Abraham: lectura jueva, lectura religiosa cristiana, lectura islàmica, lectures paganes de la Il·lustració i del marxisme. Totes aquestes interpretacions accepten el valor *progrés*.

*Gradior, gressus sum*, volia dir, entre els romans, «caminar», «fer via» «marxar». *Progradior, pro-gressus sum*, va donar, com a participi, *progressus* («aquell que s'ha avançat»). El substantiu *progressus* indicava progressió, avançament, aprofitament.

Progrés és caminar cap endavant, perquè se suposa que hi ha un lloc cap on anar. Valor d'avançar. Desvalor del sedentarisme i del conformisme.

Valor de la insatisfacció; desvalor de la seguretat. Valor de la fantasia; desvalor de la memòria i de les sensacions i percepcions.

És clar que l'Occident no reposa només sobre Abraham, sinó també sobre Ulisses i sobre Enees. Però en aquest treball m'he cenyit al símbol abrahàmic per assolir un *axíós* —entre els *axíoi* que hi ha—, que ens aguanti, que ens faci costat i que ens doni suport.

Els ens i l'ésser dels ens donen insatisfacció. L'esperança pressuposa que hi hagi la utopia, mentre aquesta utopia no sigui ni inútil ni perillosa. *Status viatoris*, a condició que hi hagi *status comprehensoris*.

Hi ha un aforisme del metge grec Hipòcrates que diu: «Ho bios brakhus, he de tekhne makra». I els llatins el varen traduir d'una manera que ens és més familiar: «Ars longa, vita brevis». La vida és ben curta per tanta feina. No obstant això, cal tenir ben present que *audentes fortuna iuvat* (Virgili: *Eneida* X, 284).

Aquest és l'agulló, heus ací la sortida i l'esperança que Virgili ens ha llegat en el seu meravellós poema èpic.