

NUESTRO VALOR JUDÍO DE LA EXPECTACIÓN-EXPEDICIÓN

OUR JEWISH VALUES OF EXPECTATION-EXPEDITION

OCTAVI FULLAT I GENÍS

*Universitat Autònoma de Barcelona. Facultat de Ciències de la Educació. 08193
Bellaterra (Barcelona)*

RESUMEN

No parece prudente proponer unos valores de la educación que sean universales. ¿No se acaba inexorablemente en un centrismo europeo?. Basta con descubrir los valores de Occidente. La civilización occidental posee tres orígenes: Grecia, Roma y Jerusalén. Este estudio se ciñe a la esfera judía esperando más adelante continuar con los otros dos. A partir del concepto hebreo de tiempo antropológico y valiéndose de un método hermenéutico, a mitad de camino entre el de Gadamer y el de Habermas, se descubre el valor del futuro —expectación—, valor que posee dimensión emancipadora —expedición—.

SUMMARY

It is not cautious to propose universal values of education. When we try it, don't we fall with inexorably in an european point of view?. It suffices to discover the main occidentalist values. In fact, the western civilization has got three origins: Greece, Rome and Jerusalem. The aim of this article is to analyze the jewish field, and we hope, in the future, to be able to deal with the other two. Starting from the hebrew concept of anthropological time and using the methode of hermeneutics —between Gadamer and Habermas— we find out the value of the future (expectation), a value wich has an emancipatory side (expedition).

1. PRELUDIO

Dentro del espacio indoeuropeo nosotros nos descubrimos instalados en la holgura latina y desde ésta hay que apreciar el término *preludio* en vez de hacerlo desde la charlatanería y el desparpajo.

Ludus, el juego, nace atado al verbo *ludo*, *lusi*, *lusum*, yo juego, yo jugué y lo ya jugado. Pero el vientre semántico de este verbo encierra más de un *sema* apuntando a otras significaciones más o menos emparentadas entre sí como divertirse, distraerse, entretenerse, burlarse de, pasar o perder el tiempo —«*artem arte ludere*»—, engañar e incluso frustrar —«*ludere operam*»—. Ante tan variopinto parentesco de acepciones me asalta, a modo de autoacusación, este interrogante: *An me ludit amabilis insania?* ¿por ventura me engaña un desvarío atractivo?

Lo de *prae* lo traduzco por: antes que, en vista a, a causa de. *Praeludo* fue: prepararse, ensayarse a hacer alguna cosa o, si se prefiere, señaló el precalentamiento que para nuestro caso es intelectual. *Praeludium* indicó aquello que precede a una representación, teatral o no. Con esto damos ya con el significado que a mí me seduce. El preludio antecede a lo que luego sigue, que no es por cierto una presentación —o hacer presente algo en su bulto—, sino una modesta «re-presentación», copia, esbozo, perfil, remedo, trasunto o acaso parodia de algo substancioso a lo que no tenemos acceso directo ni con el cutis ni tampoco con el entendimiento —*Verstand* y no *Vernunft* dentro de la terminología hegeliana y no kantiana—. El sino del preludio no es otro que el de preparar para el *via crucis* de la «re-presentación» quedando siempre pendiente la presentación, la inmediatez, de los valores que valen en sí —y no escribo *por sí*—, que es el negocio que ahora y aquí no sólo nos ocupa sino que igualmente nos preocupa. Porque ya me dirán qué sea educar si las metas se limitan a estar ahí sin ton ni son, como aburridas de tanto pasar el tiempo. Parece que apetecemos extremos que sean culminaciones indiscutibles.

La faena o labor que me propongo consiste en señalar un valor precipuo para la educación occidental, que no es por cierto el único que a ésta le importa. El título del trabajo encierra la tesis —*thesis* en griego es la acción de poner algo— que defiendo: «Nuestro valor judío de la expectación y expedición».

Lo de *nuestro* se refiere a Europa y a su diáspora, es decir, a la cultura occidental desentendiéndome de otras macrohermeneútics que los hombres se han dado también de sí mismos aunque sea a tientas y sin apercibirse de tan seria peripecia. Los grandes grupos humanos se han autointerpretado fabricando sentidos o valores. Occidente es hijo del judaísmo, del helenismo y de la romanidad. En el presente estudio me ciño al valor más importante del judaísmo si no me equivoco.

Europa más que un *topos* geográfico con sus fronteras inexorablemente fluctuantes es un constructo mental *cum fundamento in re*, es decir, con base real; pero algo, esto sí, construido mentalmente al fin y al cabo. Espacio indoeuropeo; Jerusalén, Atenas, Roma; invasiones desde el este con los benedictinos que salvan lo que pueden; el Islam como enemigo que fuerza a tomar conciencia del cuerpo europeo; peregrinaciones a Santiago de Compostela; universidades; «Quattrocento»

italiano; Ilustración con Pedro el Grande; Revolución Francesa; Revolución Industrial; liberalismo y socialismo. Europa, cuna de Occidente, es un proceso a la vez de identificación y de distinción; es un ecosistema sociohistórico, una unidad de oposiciones. Pues bien, indago un valor constante dentro de este constructo y me apunto, para el caso, a la *Weltanschauung* judía como uno de los puntos de referencia originarios de la macrocivilización.

Pero ¿qué es el valor?. Lo único seguro es que se trata de un tema de discusión inacabable. De entrada, *valor* proviene del verbo latino *valeo*, *valui*, *valitum*, valer, ser fuerte o vigoroso, estar bien, disfrutar de poder, estar sano. Así «*valere ab oculis*» significaba «tener buena vista». Un valor que no valga de forma resistente deja *ipso facto* de tener valor; al menos así quedo fijado lingüísticamente por la primera comunidad de hablantes que engendró tal significante-significado. Podemos desentrenarlo y asesinar el hijo que el significante llevaba en su útero pero para ello hace falta el coraje que lleva hasta el infanticidio de este retoño de Occidente.

Valores económicos, valores estéticos, valores éticos. Tomo *valor* en su significado absolutamente normativo; dicho de otra manera, en su significación ética, en su significación universal como observa Kant en *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Un valor absoluto no puede ser reemplazado por otra cosa. Así la dignidad humana es un valor absoluto mientras que el de las sardinas sólo es relativo. Nietzsche se rió de los valores absolutos; todos los valores eran relativos a la génesis histórica de la mente humana. Todos los valores en consecuencia quedaron reducidos a los de las sardinas.

«Nuestro valor judío», reza el título. Del judaísmo subrayo solamente el paradigma concretizado en la figura de Abraham en cuanto tal figura objetiva el tiempo antropológico del pueblo hebreo. ¿Y cuál es dicho valor judío del *Kairós*? Es expectación y expedición. Expectación es vocablo que arranca del latín *spectare*, mirar, examinar, contemplar, observar, apreciar, aspirar, referirse, considerar, tener por mira o designio. «*Spectatio pompae circensis*», la vista de los juegos circenses. *Ex*, desde el interior de, desde. La *ex-pectatio*, la expectación, es el éxtasis que aventura el porvenir como esencia del *anthropos*. Este, el ser humano, consiste de modo inesquivable en tiempo venidero. El judío sostendrá que el futuro categoriza al hombre —al hombre hebreo, claro está— por encima del presente y del pretérito. Hay que vivir desde —*ex*— lo que se es y lo que se ha sido, en vistas —*spectatio*— a lo que nos aguarda, que en su extremo consiste en apogeo y sumidad. Sólo el valor que proviene del porvenir merece total respeto; los valores presentes y los idos no van más allá de ser piezas de museo como aves disecadas. Aguardo, espera y esperanza, pues, del *eskhaton*, de lo último, y también de la *parusía*, de la presencia que colma.

La expectación no designa a un valor que produce sedentarios. No es un pasivo mirar, sino un ponerse constantemente en marcha. El valor judío engendra nómadas y aventureros; de aquí el segundo rostro de este valor hebreo, la expedición. Del *ex*, de *ex-peditio*, hablé ya antes. Desde. El sustantivo latino *pes*, cuyo genitivo era *pedis*, ha dado nuestro sustantivo pie. Una *ex-pedición* no es otra cosa que un poner los pies adelante, desde aquí hacia ahí e incluso hacia allí y

allá —en el sentido del *ailleurs* francés— en dirección a un espacio siempre residual, desconocido y extranjero, al que únicamente la fantasía tiene acceso aunque aquel acabe sin falta incierto.

Acabado el preludeo es el momento de iniciar la representación.

2. EL TIEMPO DEL HOMRE

El tiempo es categoría *sine qua* no se puede entender al fenómeno humano; es categoría primordial antropológica. Pero al enunciar el significante *tiempo* el asombro acomete porque nos contemplamos remitidos a una significación multiforme. Ya los griegos conocieron tanta riqueza semántica en la entraña de lo temporal que no pudieron esquivar la creación de distintos significantes-significados de referente tan peculiar como parece ser el tiempo. *Khrónos*, la duración devoradora, implacable, de todo cuanto se mueve o desplaza; tiempo que pretende ser objetivo. *Aión*, el tiempo de la biográfica, el destino de la existencia de carne y hueso de un alguien encarado a la muerte. *Kairós* es el tiempo de la ocasión, de la oportunidad, de la coyuntura favorable, tiempo de bailar o de recoger el trigo. El *Kairós* camina hacia algún punto entusiasmante; posee sentido o dirección. *Moirá*, la parte que a uno le toca inexorablemente en el decurso de la historia; su destino. Pero el tiempo puede igualmente sorprender mudándose en *Kainotes*, en novedad y sorpresa. Por tal motivo no extraña que lo temporal mire también hacia lo mejor pasando a ser *Elpís*, esperanza, esperanza disparada hacia el límite y extremo, hacia el *Eskhatós*. Y ¿qué se espera allí, en el más allá del horizonte? al *Pleroma*, la plenitud y la consumación, la cual es *Parusía*, presencia definitiva; es decir, manifestación de aquello que en el paso del tiempo se oculta siempre.

El tiempo en sus múltiples acepciones, helénicas o bien actuales, sin duda nos concierne de lleno. ¿Por qué? precisamente porque formulamos preguntas. El animal que interroga, se confiesa por ello mismo temporal. En el inicio de *Was ist Metaphysik* Heidegger escribe:

«Ninguna cuestión metafísica puede formularse sin que el preguntador, en cuanto tal, no se halle comprometido en la pregunta».

El hombre es la sola bestia que interroga y este dato hace que en el acto de preguntar el ser humano se ponga de manifiesto convirtiéndose así en *Dasein*, en inteligencia del ser. Al fin y al cabo la estructura formal de no importa que cuestionamiento implica un horizonte de inteligibilidad que anida en el precomienzo del preguntar mismo. Preguntar comprende el preinicio del preguntar y asimismo el tiempo donde interrogar y también el tiempo donde aguardar respuestas. En el *Sophistés e Peri tou óntos* —246, a—, Platón se refiere a una «gigantomakhia perites ousias», a un combate de gigantes en torno al ser. ¿Qué combate? precisamente el que enfrenta el ser y la nada; en esta pugna descubro el hontanar del tiempo, del transcurso. El hombre es una *gigantomakhia* en su preorigen. Siendo así ¿cómo se sostiene? ¿dónde cobra fuerza el tránsito que lo configura? ¿por ventura en la conciencia del propio hombre? La conciencia, sin embargo, es solamente

conciencia presente, conciencia de un ahora. Así por lo menos parece, al primer pronto. El presente encierra un doble no: no a la ausencia de lo ya concluido y no al alejamiento de «lo-por-venir». El destino del presente es acabar el pasado e inaugurar el futuro. Si admitimos esta continuidad del tiempo gracias al acto de conciencia, el presente deja de serlo todo y el ser lo desborda.

En el *Génesis* —II,7— de la *Torah* judía se lee:

«Y da forma *Elohim* — *Yabvé*— al Adam, polvo sacado de la *Adamah* —tierra—, y sopla en su nariz un aliento de vida y se convierte en alma viva».

Elohim forma a *El Adam*, lo forma preciso, distinto, arrancándolo de la pastosidad de la *Adamah* y por si fuera poco le insufla aire y fuego —«aliento de vida». El verbo hebreo *Napboah*, que da el substantivo *Napah* —herrero—, mezcla el aire y el fuego; es decir, se trata de lo inagarrable en movimiento ebrio. Separado de la *Adamah*, *El Adam* pasa a ser *él* ingresando de tal guisa en la duración experimentada como tal, como transcurso. La *Adamah* no iba más allá de ser en sí misma; *El Adam* —lo humano—, en cambio, es *ec-stático*, es para. Y así suena bastante bien aquel verso de Quevedo:

«Soy un fue y un será y un es cansado».

Escribo sólo *bastante bien* debido a lo de *cansado*. Esto último constituye ya una interpretación de los éxtasis antropológicos: el *soy*, el *será* y el *fui*

A unos veinte kilómetros de Zamora descansa una iglesia visigótica del s. VII; es San Pedro de la Nave. Armónica, exacta, apacible. Ocupa un espacio sin pretensiones de grandeza; con todo cautiva en su humildad. Lo serio, empero, en San Pedro de la Nave no es el volumen ocupado, sino el tiempo que acumula. Se trata de un tiempo concreto, siempre que *concreto* se entienda en su formación etimológica. *Cum* y *crecere*, con y crecer, dio *concrecere* en latín cuyo participio fue *concretum*, lo crecido por aglomeración. San Pedro de la Nave es resultado, ahora, de un crecimiento temporal de conjunto. Su espacio es simplemente el donde del resultado de crecer; lo grave es el tiempo recorrido desde el entonces del siglo VII hasta el presente de casi el siglo XXI. Sin memoria humana no contaríamos con San Pedro de la Nave. Kant advirtió ya de la primacía del tiempo sobre el espacio al subrayar en *Kritik der reinen Vernunft* que el entendimiento no puede en manera alguna funcionar sin referencia al tiempo. De esta forma Kant tuvo ya el presentimiento que ser y tiempo andaban conectados. Aristóteles y sus seguidores quedan atrás con su naturalización del tiempo y permanece abierta la posibilidad de hacer inseparables acto de conciencia y tiempo. ¿Acaso se da algún fenómeno fuera del tiempo? El *ti to on* —qué es el ente?— aristotélico se abre a: ¿qué es el tiempo? Después de Kant, Husserl en *Logische Untersuchungen* ve en el tiempo algo inmanente, interior al sujeto, mientras que Heidegger todavía bajo la influencia de Husserl publica en abril de 1928 unos estudios sobre la conciencia íntima del tiempo en que sostiene que el sujeto es, él mismo, tiempo. Según Heidegger no se da por un lado

la sucesión temporal y por otro lado las modalidades de la conciencia a través de las cuales sería captado el curso del tiempo, sino que existe solamente un único proceso de temporalización. Tanto una biografía como la Historia toda son Kairológicas —de *Kairós*— en la medida en que determinan la relación que tienen con el tiempo, relación que es conclusión y cumplimiento de un tiempo que de suyo es indeterminación cara al porvenir.

No estamos situados en el tiempo; el tiempo es el que habita en nosotros fabricando así civilización pero, a lo mejor, como afirma Nédoncelle en *Sensation séparatrice et dynamisme temporel des consciences*, se da igualmente un tiempo existencial, emparentado con la autoelección, que saltando más allá del tiempo mundano se dirige hacia un futuro transhistórico. Ser al fin y al cabo es, esencialmente, ser memoria coherente entre lo ya sido, lo que ahora somos y lo que anhelamos ser. Bergson en *L'évolution créatrice* distingue entre «le clos» y «l'ouvert»; toda creación acaba perdiéndose en la imitación, en la repetición, en la fabricación —mundo cerrado—, pero sobreviene el tiempo abierto que todo lo cambia inventando siempre, creando sin desmayo, viviendo de la aspiración. Ilya Prigogine, el químico filósofo, en *La fin des certitudes* sostiene que la misma naturaleza ha dejado de ser automática y toda ella cognoscible, y se ha mudado en invención permanente sometida al juego de probabilidades.

Conciencia, cuerpo, mundo. Mi tiempo no se edifica en la ausencia del mundo y menos todavía en la ausencia del propio cuerpo que es la mediación. Disponemos de tiempo porque contamos con cuerpo y mundo; sin embargo la temporalización es inevitablemente trascendencia del presente. El *kbronos* acaba en *thanatos*; pero ¿y el *kairós*? La vida está abocada a la muerte; más la existencia no dice con el derrumbamiento del fallecer. Pertenece al mundo pero éste no nos pertenece; somos apátridas, extranjeros al mundo. *Unheimlichkeit* heideggeriano.

En *Confessiones* (Cap. XI) san Agustín comentando el *Génesis* escribe que cielo, tierra y tiempo son creados *semel et simul*. No contamos con tiempo sin mundo pero tampoco desprovistos de conciencia como señala Husserl en *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* ya que el tiempo, de suyo, no incluye la interpretación del tiempo. En el *Da-sein* —el aquí y el ahora del ser— tiene lugar la llegada del mundo y de la historia. La sola sucesión de lo temporal no incluye su significación. Sin conciencia perdemos el sentido, el para qué. El *kbronos* es «antes-durante-después» mientras el *kairós* es «todavía-no». La conciencia anticipa el «todavía-no». En la cotidianidad del vivir descubrimos tan sólo dispersión y en consecuencia incompletud e inacabamiento. El tiempo adquiere únicamente significación desde el futuro tal como dibuja san Pablo en la carta que envía a los cristianos de Filipos (III,12-14):

«No pienso haber obtenido ya el premio y sólo una cosa me interesa: olvidando lo que queda atrás y lanzándome a lo que está delante, correr hacia la meta —*epekteinomenos*—, para coger el premio».

No obstante la fe de Pablo, debemos reconocer que nuestro dato primordial no es otro que la mundanidad. Ahora bien, nuestra humanidad sólo es pensable

referida a un porvenir extremoso que no está a nuestro alcance dominar. No disponemos de otra condición de posibilidad que aquella que hace posible las realidades que ella posibilita, las realidades experimentables, y está a nuestro alcance experimentar hasta el límite, pero jamás el «Más-allá». Tanto Gadamer —*Wahrheit und Methode*— como el último Heidegger —*Unterwegs zur Sprache*— insisten en que las condiciones de posibilidad del comprender se encuentran únicamente en la historicidad del mismo comprender; es decir, en el contexto temporal de éste, lo cual comporta un comprender siempre diversamente. El lenguaje, la narración, en consecuencia, es el lugar histórico de la comprensión. La *Historie* y no la *Geschichte* es el espacio del esclarecimiento de lo humano. Palabra y tiempo son inseparables. La narrativa objetiva el sentido.

3. LOS ESCRITOS PREÑADOS

Hemos considerado que el ente humano es tiempo. Ahora es cuestión de resaltar que hay narraciones que objetivan la experiencia colectiva del tiempo antropológico y que dicha objetivación narrativa es esencial.

El discurso que se sirve de lo que los alemanes denominan *Rede*, los griegos *Logos* y los latinos *Ratio* no da cuenta de la complejidad del *anthropos*. Este desborda al concepto. La imaginación es hartamente más importante para el menester de esclarecer lo humano como ha hecho notar Bachelard en su libro *La terre et les rêveries de la volonté*. La imaginación sobrepasa a la lógica porque el hombre excede a la razón. La narrativa es la historia de la capacidad imaginativa humana. El lenguaje acaba siempre diciendo más de lo que dice. Sirviéndome de una terminología hegeliana diré que es más significativa la *Vorstellung*, o pensamiento figurativo, que el *Begriff*, o pensamiento conceptual. Además siempre queda pendiente la cuestión de si puede darse el concepto sin el apoyo de la representación imaginativa. Esta cuestión salta gracias al hecho que el hombre más que consistir en posesión de lenguaje consiste en poder plantearse el problema del lenguaje.

El discurso lógico tiene sus raíces en la experiencia vivida, en el *Lebenswelt*. Pero de este «Mundo-de-la-vida» nace antes la narración que el pensamiento lógico. El tiempo jamás lo captamos de manera directa, sino a través de mediaciones y la narrativa es la más significativa. Los tomos de *Temps et récit* de Paul Ricoeur explicitan este apunte. A falta de intuición de la totalidad, resta tan sólo la narración. La *doxa* acaba así ganando a la *episteme*; el relato está más pegado a la vida de los hombres, tan temporales ellos, que a la lógica de la ciencia. El *Dasein* posee estructura hermenéutica; existe verbalizándose. El habla es para ser participada y el habla imaginativa más todavía que el habla axiomática o bien empírica. Un texto inmemorial es una respuesta a preguntas perennes, y se trata por cierto de un texto que pide interpretaciones. Los valores expresan la autocomprensión que un grupo histórico ha tenido de sí y que ha quedado plasmada en un mito legitimador. El relato no sólo acumula información en la memoria, más igualmente anticipa conductas que quedan justificadas gracias a él. Siguiendo más o menos la línea argumentativa de *Die Vernunft in der Geschichte*, de Hegel, sostengo que los

textos narrativos expresan la realidad en cuanto que pensada. Las contradicciones del texto originario —*Génesis* o *Odisea* o *Eneida*— dejan de ser escándalo pasando a ser la objetivación, en el tiempo, de la misma razón histórica humana. Un texto, o la parte de un texto, no va más allá de ser un ejemplo que deja al hermenauta —que puede ser una comunidad— la tarea de la glosa inacabable en búsqueda de una riqueza que se quiere única.

El pensamiento griego definió al hombre como *zoon logon ekhon*, a modo de un viviente que disfruta de la palabra. Una palabra, sin embargo, no habla de la realidad; Spinoza decía gráficamente que el concepto de perro no ladra. Lo propio del lenguaje no es el de expresar la realidad, sino liberarnos de la inmediatez de la misma permitiendo de tal guisa la reflexión sobre ella. La literatura objetiva la experiencia que se tiene del tiempo histórico gracias a no estar totalmente pegados a éste; lo hablado es el cuerpo de la experiencia interior de un grupo. La historicidad existencial se experimenta a través de relatos, de mitos y de símbolos. El redactor del *Génesis* y de la historia de Abraham no procede como un literato actual puesto que escribe, o reescribe, atado a la conciencia colectiva de una sociedad concreta que ya cantaba oralmente sus entrañas, las cuales vivían el dolor, el pecado, la muerte, el placer, el origen y el final. El autor, o autores, de la escritura del *Génesis* parte de un material primigenio oral al que le da forma poética; se arranca de las vivencias de generaciones y más generaciones. Los tres tomos de *L'Idiot de la famille*, de Jean-Paul Sartre, pretenden interpretar la producción de Gustave Flaubert a base de analizar su subjetividad con los métodos psicoanalítico y marxista. *Madame Bovary* se debe a una madre fría no aceptada y a un padre agobiante que dispararon en Flaubert su vena literaria. El caso de la crónica de Abraham se sitúa al margen del estudio etiológico que realiza Sartre. Abraham no es un personaje concreto; es el símbolo de la comprensión colectiva del tiempo antropológico vivido por el pueblo judío. Richard Rorty en la obra colectiva dirigida por Gianni Vattimo, *Que peut faire la philosophie de son histoire?* —Seuil; París 1989, pp. 58-94— distingue cuatro tipologías en la elaboración de la historia. En el caso del *Génesis* me importa aquella que voluntariamente quiere ser anacrónica y anhistórica y donde los relatos son necesarios porque ayudan a proporcionar significación a los problemas que atraviesan constantemente la existencia. ¿Qué relación se da entre un supuesto pasado y su representación literaria? no hay otra relación que la del significado de la vida. Gadamer en *Wahrheit und Methode* hace notar que la conciencia crítica no puede liberarse jamás, del todo, de la precomprensión del mundo que labora a modo de preestructura existencial. El *Génesis* se coloca en la precomprensión del mundo marginado el trabajo de la conciencia crítica. El pasado para el *Génesis* camina siempre delante nuestro proporcionando sentido al existir, a las urgencias y a los pasmos de éste. Lo abordado por el relato sobre Abraham trasciende indefectiblemente a la misma relación; al fin y al cabo no contamos con otra trascendencia que aquella que no puede ser dicha, narrada.

El habla, además del trabajo y de las instituciones sociales, tiene por misión insertar al sujeto en lo intersubjetivo. El sujeto descubre su pertenencia a una comunidad concreta con las narraciones fundacionales del grupo. Sólo en el seno de una comunidad de mitos el sujeto humano pasa a ser sujeto; sin tradición desa-

parecen tanto la comunidad histórica como los individuos. Sin conciencia de pertenencia no hay sujeto humano. Los presocráticos intentaron apuntar al *arkhé* de todo, a la tierra, al agua, al aire, a lo indefinido; lo mismo procuraron los pitagóricos con los números y Heráclito con el fuego así como los eléatas con el ser. Los orígenes recónditos y comunes abren comunidades aunque sean, éstas, científicas. Un autor contemporáneo como René Girard hace lo propio aunque se cambie el contenido. *La Violence et le Sacré* así como *Des choses cachées depuis la fondation du monde* colocan a la «*rivalité mimétique*», con la violencia subsiguiente, en el hontanar de la civilización, del grupo. Las narraciones que hablan de los orígenes, hablan de lo nunca dicho; más aún, de lo indecible. ¿Cómo, contra el primer Wittgenstein, podemos pensar y decir lo que anda situado más allá de los límites del lenguaje? al fin y al cabo esto es lo que ensaya el *Génesis*. ¿Acaso cuando Heidegger convierte al ente, aunque sea cuestión de un ente privilegiado como el Dasein, en fenómeno del Ser, no juega un juego parecido? Los relatos del Dasein son narraciones de lo indecible. Lo que sucede es que no sirven para formar pueblo —ni tan siquiera pueblo alemán— porque se trata de ocurrencias de alguien tan sólo. Resulta necesario peregrinar a los orígenes. Decir, en su fuente primera, es *deiknymí*, mostrar lo que supera todos los órganos sensoriales; es en consecuencia *epanakamptein*, es replegarse hacia el origen, hacia el mito fundador.

Al leer la narración del *Génesis* sobre Abraham, carecemos de visión y tan sólo escuchamos a quien asegura haber visto. De nosotros depende aceptar o rechazar tal testimonio; ahora bien, en el supuesto de rechazar todos los testimonios de lo originario, nos quedamos sin poder justificar el rumbo pasando a ser en tal caso la vida un pasatiempo o un *divertissement* absurdo y aburrido.

Elohim a modo de preorigen de los mitos fundadores puede únicamente ser contado pero en modo alguno conocido. *Vorstellung*, pues, de Dios, pero no *Begriff*. El pensamiento aborda a Dios imaginativamente tan sólo, a través de la anécdota. Juegos de lenguaje en el fondo, en el sentido que da a éstos el segundo Wittgenstein. Cuando Mircea Eliade define el ser humano como «homo religiosus» no hace más que subrayar la primordialidad recitativa de lo antropológico.

Aristóteles —*Perí hermeneias*, 17 a 1— Escribe:

«Esti de logos apas men semantikós»,

El discurso sirve para designar algo —a alguien, añadido yo—. La narración conduce hacia algo, pero jamás me lo entrega; con todo se indica que sin los otros, que leen lo narrado y lo aceptan, no se da el origen y queda solamente la *an-arkhé*, el desorden, la disipación, la turbulencia y el cada cual para él. Los textos sobre el origen no son descriptivos pero tampoco se reducen a lo emocional con no aumentar la información sobre el mundo. Se trata de textos cuya función es enraizar en un grupo dando significación a éste. Hay referencia, en dicho lenguaje mítico, pero la referencia no apunta a la esfera de los objetos del mundo, sino a la manifestación imaginativa de lo siempre escondido que es fundamental para la legitimación histórica de un pueblo. Ante esta literatura el acto de *escuchar* es

anterior al acto de entender; en éste último predomina el yo, en el escuchar, en cambio, predomina lo recibido. Impregnándose del relato mítico el ser humano se autocomprende aunque no se entere de la objetividad mundanal. Por estos motivos una exégesis de los textos bíblicos como la utilizada por la *Formgeschichte* o historia de las formas, se interesa por las tradiciones orales que preceden a los textos escritos como intento de aproximarse más a los comienzos jamás dichos. En estas narraciones acerca del hontanar hay más habla a los hombres que habla de los hombres, por lo menos formalmente. Son textos donde el sentido tiene su representación.

El origen de los tiempos antropológicos se figura diferentemente en el paganismo grecoromano —*Odisea, Eneida*— que en el judaísmo sinaítico —*Génesis*—. En la primera figuración todo es monocorde: el *Theós* pertenece a la *Physis*, el *Deus* forma parte de la *Natura*. No así en la literatura hebrea del *Génesis* y del *Exodo* donde *Elohim Jahvé* es absolutamente lo otro con respecto a cuanto hay. El cristianismo posterior surge a partir de la contraposición asumida dialécticamente entre *lo mismo* del paganismo grecoromano y *lo radicalmente distinto* del judaísmo sinaítico.

El texto bíblico inicialmente es el conjunto de tradiciones orales del pueblo hebreo. A partir del siglo XI antes de Cristo —los hebreos conocen la escritura desde el s. XIII a.C.— y a lo largo de varios siglos se va redactando la tradición oral en una multiplicidad de conjuntos narrativos a veces contradictorios entre ellos. Había plurales versiones de lo que más tarde fue la Biblia hebrea. Se impuso finalmente la redacción de un texto único; ésta fue obra de Doctores de la Ley y de rabinos. Hay que aguardar el siglo I para disponer del canon, o modelo, definitivo y cerrado de la Biblia de los judíos. Lo serio con todo es tener acceso de alguna forma a la tradición oral de los inicios del pueblo; es allí donde éste va tomando conciencia de su existencia y de su significado. La Biblia será inescusablemente un texto siempre abierto a la exégesis. La narración inicial y los comentarios consiguientes configuran la tradición con la cual Israel se proporciona una identidad histórica. La historia de Abraham pertenece todavía a la fase nómada de un clan originario y será cuestión de un relato harto diferente de los escritos referidos a un Israel sedentario.

4. EL «MYTHOS» COMO HONTANAR

Los textos de los que acabamos de hablar encierran mitos originarios. Pues bien, en tales narraciones anida la fuente de los valores de una civilización. El *mythos* es hontanar de comprensibilidad del grupo.

El *ánthropos* es el único animal que pregunta. Preguntar supone el pasmo de la conciencia. La pregunta implica a la vez ignorancia y barrunto de algo. Quien pregunta puede quedarse sin respuesta; es su riesgo. Quien interroga rompe el circuito zoológico «estímulo-respuesta» ya que se coloca, en medio, la posibilidad de la nada. *Nada de*, claro está, y no nada absoluta. La *nada-de* es la proporcionada por el acto de conciencia. Gracias a tal estructura el hombre puede

proyectar ante la estimulación en vez de limitarse a reaccionar que es lo propio de las restantes bestias. Lo curioso reside en que con frecuencia el ente humano acaba preguntando en torno a sí mismo, lo cual entraña desconocerse. Ninguna de las respuestas que se da, le causa satisfacción. De pregunta a respuesta y de ésta, de nuevo, a pregunta. Y así sin fin. El *anthropos* sólo sabe preguntar pero no acierta en la respuesta. Esta situación resulta intolerable. ¿Cómo explicar animal tan estafalario e inseguro?

La prohibición constitutiva, que Kant denominará imperativo categórico se sitúa en el principio óntico de lo humano. No podemos ser lo que somos —bestias—; es preciso ser lo otro. Estar sometido a una conducta con designio universal, como sostiene Kant, exige no ser uno mismo. La prohibición del incesto o del homicidio es antizoológica. El hombre ha dejado de ser natural. La violencia hecha a la naturaleza introduce la ética. Que Caín mate a Abel es algo natural dadas las circunstancias en que se lleva a cabo el asesinato pero asimismo resulta inmoral porque se enfrenta a la prohibición que narra el mito de los orígenes. Y en el mito no se encierra la legalidad, sino precisamente la legitimidad. Lo legal pertenece a los avatares históricos; lo legitimador, por el contrario, incumbe al mito que nos inicia. El comienzo de las civilizaciones descansa sobre algo irracional y al propio tiempo indispensable. Conciencia de prohibición; esto narra el discurso mítico.

En el *Cármide* de Platón —169,d—, Sócrates se refiere aunque obscuramente a la conciencia:

«Saber lo que se sabe y saber lo que no se sabe»

La conciencia es inexorablemente conciencia de lo contrario. La apercepción nos despoja del narcisismo o persistencia en ser lo que se es. Y así puede aparecer el sostén de la moral, lo jamás dicho claramente. El «Conócete a ti mismo» del templo de Delfos, que tanto impresionó a Sócrates, indica los límites de lo antropológico frente a lo teológico. Aceptar humildemente las fronteras posibilita la justificación de la existencia humana. El hombre puede hacer el bien en la medida en que pueda igualmente realizar el mal, como hace notar el *Génesis* —II, 16-17—:

«Elohim Jahvé mandó al hombre:
—Puedes comer de todos los árboles del jardín;
pero del árbol de conocer el bien y el mal no comas».

Únicamente el desorden posibilita el orden. Sin prohibición, no hay hombre. Esto, ni más ni menos, cuenta el mito del comienzo. El mito narra a la misma situación antropológica en el acto de nacer, en su estado arcaico e incoativo que prefigura el estado final o escatológico. El origen es la anticipación que hace existir a los humanos en constante »pre-ocupación» y »pro-yección». Merced al mito se vive para la parusía. El sentido proviene de una anterioridad que se ofrece como vocación o llamada a ser hombres en una comunidad histórica. La anterioridad que esconde el relato mítico invita a una conversión infatigable, a convertirse constantemente a lo otro. No todo lo pensable es verificable; el destino humano

no se verifica, simplemente se abraza. En este punto resulta atinada la consideración que Heidegger desarrolla en *Vom Wesen des Grundes* donde la libertad pasa a ser el fundamento del fundamento, pero dado que la libertad es finita, que no es su propio origen, resulta que en cuanto fundamento la libertad es *Abgrund*, abismo. Tragedia de todo lo humano.

El mito fundador al que es necesario abrazarse para legitimar la historia de un pueblo, de una civilización, es *good* y no *right*, es bondad y no justicia. El mito resulta atractivo, pero no es de suyo imperativo. Ha sido Kant quien ha primado lo justo por encima de lo bueno. El bien del mito se vive como objeto perdido sin el cual, no obstante, no podemos proseguir con sentido. La narración mítica no se experimenta a modo de *hedoné*, de relación exitosa con el tiempo; al fin y al cabo la *hedoné* aristotélica no es una actitud delante de la realidad sino que es la actitud de la realidad misma. El mito no se presenta como realidad actual, perceptible, sino alejada. No es asunto del yo empírico hacerse con el mito, sino quehacer del yo escatológico ya que el mítico no se deduce de nuestra facticidad, sino que se palpa como tensión entre un final y un comienzo solicitado por el término mismo. Al hombre como «ser en el mundo» le es imposible superar el horizonte de la historia; el sostén de la moral, el sentido del ser humano, no es histórico; tan sólo escatológico. Pretender inteligir el mito desde lo que la conciencia es —psicología—, no hace más que entorpecer el análisis; al mito se va desde lo que la conciencia quiere —moral—.

El fenómeno humano se ofrece en redes de significación que el propio hombre ha tejido en el seno del proceso histórico en busca de su sentido. El significado antropológico, que se indaga colectivamente, empero, supera lo humano; a fin de cuentas el hombre no comienza nada. La tradición posee su fuente en el pretiempo y solamente vale porque existen gentes que se adhieren a ella. Queda en todo caso supuesto que la inteligibilidad de lo mítico proviene de fuera aunque no se halle en el exterior tal como Heidegger, en *Was ist Metaphysik*, procede al cuestionarse sobre *to einai* de *ta onta*. El ente no es el ser pero éste da empuje a aquel aunque nunca encontramos al ser al desentrenar al ente. Así sucede con aquello que proporciona fuerza al relato mítico. ¿Que el ser coincide con la nada no habiendo más que entes? ¿que el soporte y cimiento del mito es nada? entonces como hace Heidegger habrá que interrogar a la nada. A lo mejor esta nada es *nada de Eternidad*, toma de conciencia de lo Eterno.

En el estudio del tiempo realizado por san Agustín en *Confesiones* —Libro XI, capítulos del 11 al final—, el proceso temporal resulta ininteligible sin referirlo al Dios Eterno. Escribe en el capítulo XIII:

«Hodiernus tuus aeternitas... Omnia tempora tu fecisti, et ante omnia tempora tu fecisti, et ante omnia tempora, tu es, nec aliquo tempore non erat tempus ».

Lo temporal queda definido en función de lo eterno; el tiempo es un ente no-eterno, es presente, pasado y futuro. El relato mítico, temporal, o bien pende de lo intemporal o bien carece de significación pasando a ser nadería. En *Sein und Zeit*. Heidegger separa *Temporalität* - horizontalidad en el horizonte del tiempo en que yacen los entes que no son el *Dasein*-de *Zeitlichkeit*, éxtasis en que existe el

Dasein como comprensión del ser. Al *mythos* le cuadra más el concepto de *Zeitlichkeit*. El mito no puede entenderse con el concepto de verdad definido como correspondencia; en el mito la prueba resulta posible en el seno de una apertura al sentido, al proyecto comunitario. Saber en el mito deja de ser aprehender o comprender —*Begriff*— para transformarse en habitar; el mito pasa a ser válido como articulación de la autocomprensión de un pueblo, es decir, como hermenéutica. La razón práctica se muestra incapaz de garantizar, contra Kant, la existencia de una única respuesta razonable. Parece indispensable el recurso a las narraciones míticas. El relato mítico abre el espacio de lo humano ante un mundo que aparece amenazante e incierto; el mito vincula presente, pasado y futuro introduciendo así la significación. El mito objetiva a la conciencia colectiva en su estadio originario. La razón ilustrada es la responsable de la pérdida histórica del mito como instancia legitimadora suprema de la valorativa de la existencia. El relato mítico justifica porque es considerado sacro, incontestable, y de esta forma configura un contexto de fundamentación de la realidad social en base a lo sagrado.

De no aceptar nuestros mitos fundadores de Occidente, será preciso inventar otros, pero esto segundo constituirá siempre una artificialidad. Preferible es recuperar los valores que provienen de la mitología grecoromana y judía. En el estudio presente me ciño a la cosmovisión hebrea.

5. EL JUDÍO ERRANTE

Ha llegado el momento de abordar de plano nuestro valor judío de la expectación y de la expedición. La Biblia hebrea —del griego *ta biblia*, los libros— se formó a partir de múltiples tradiciones orales que fueron fijándose poco a poco y desparradamente por escrito. Los hebreos conocieron la escritura a partir del s. XIII a. C. De los diversos textos escritos se seleccionaron y agruparon, de forma progresiva, algunos hasta alcanzar el texto definitivo, *La Escritura*, elaborado por los Doctores de la Ley y los Rabinos o maestros. Los cinco primeros libros de la Biblia —*Pentateuco* en griego y *Torah* para los judíos— están formados por cuatro tradiciones diferentes imbricadas entre ellas. Fueron redactados en hebreo, lengua que dejó de hablarse en la vida cotidiana a partir del siglo VI antes de Cristo. El texto penetró en nuestra cultura occidental, informándola, a través de traducciones griegas y latinas. La traducción griega más importante es la realizada en Alejandría durante el siglo III antes de nuestra era; en latín la traducción principal se debe a san Jerónimo, quien realizó su larga labor en el siglo IV. Personalmente he trabajado con la versión francesa de *La Bible Dhorme*, de la Pléiade, con la versión catalana *Biblia catalana, traducció interconfessional* y con la traducción castellana de *Pentateuco I, Génesis, Exodo*, de Ediciones de Cristiandad, comparando ocasionalmente estas versiones con el texto hebreo publicado en bilingüe —hebreo, francés— por la comunidad judía de Francia —Editions Colbo—.

El judío vive obsesionado por los orígenes; casi no le interesa el fin en cuanto acabamiento. No es de extrañar que Ouaknin en su libro *Lire aux éclats*

—1994— sostenga que las categorías de pensamiento hebreo son el erotismo, la lucha, el sentido, el enigma y la danza. Todo pende del manatíal y del venero, del «Bereshith bara Elohim»; todo se sustenta de las secuencias; *El Todo, desde nada y el resto*. La imprecisa antropología de la *Torah* con sus conceptos lábiles y escurridizos de *basar* —que no equivale a *soma* ni tampoco *sarx*—, de *nefesh* —que no coincide con *psykhe*— y de *ruah* —que no se iguala ni a *pneuma* ni a *nous*— es una antropología lo suficientemente insegura como para dejar al desnudo la problematicidad inacabable del fenómeno humano. El único punto de referencia seguro es Elohim o Adonai, el *misterio-bontanar*.

Los hebreos ingresan en la historia hacia 1800 antes de Cristo como una comunidad de pastores del Próximo Oriente. Abraham inaugura el inicio del grupo convirtiéndose en paradigma. Moisés en torno al 1250 antes de nuestra era consolida el clan o pueblo de Israel, con la *Torah*, la Ley de Moisés. En el 2000 a.C. en Mesopotamia, entre el Tigris y el Eufrates, se han desarrollado las civilizaciones sumeria y acadia con escritura cuneiforme. Tribus semitas procedentes del desierto de Arabia se dirigen hacia esta riqueza y finalmente fundan Babilonia. Hammurabi es el rey más célebre de la primera dinastía. El clan de Abraham fue uno de los grupos que se instalaron en aquella opulencia. En el 2000 a.C. la ciudad de Ur en Caldea era ya rica y poderosa. Los nómadas semitas al invadir el espacio mesopotámico se implantaron gustosamente en la fertilidad. Alrededor del 1900 a.C. Abraham y su grupo se aposentan en la zona de Ur emigrando después hacia el oeste, hacia Canaan. Habitando confortablemente en Ur, he aquí que:

«El Eterno dijo a Abram —más tarde Abraham—:

Aléjate de tu país, de tu tierra natal y de la casa de tus padres, y dirígete a la tierra que te mostraré» (Génesis, XII, 1)

«Abram partió como había dicho El Eterno» (Génesis, XII, 4)

Abraham inicia la aventura desconociendo su destino. Simplemente creyó y esperó como interpreta San Pablo:

«Fue al encontrarse con el Dios que da vida a los muertos, y llama a la existencia lo que no existe, cuando creyó Abraham. Esperar cuando no había esperanza fue la fe» (Romanos, IV, 18)

Lekh-lekha, aléjate, desentiéndete de lo conocido y amado —campos, casa, amistades, lengua, cultura...—, olvídale todo en la medida de lo posible y ponte en marcha hacia lo desconocido y únicamente fantaseado, «hacia la tierra que te mostraré», tierra imaginada, que no poseída. El texto hebreo no habla de darle una nueva tierra, sino tan sólo de enseñársela. *Ec-sistentia*. Extasis y nomadismo de Abraham. *Ad-ventura*, hacia las cosas venideras. Aventurero de lo visto pero jamás de lo tocado. Se pierde lo seguro a cambio de esperanza en lo lejano, tan alejado que igual no se alcanza en el vientre abultado del tiempo y del espacio. Abraham es en la medida en que *deja de ser*. Siempre oteando el horizonte de los entes por si acaso despunta el ser. Inseguridad, imaginación y esperanza. Nada más que resulte palpable.

En Ur, Abraham era solamente el ente arrojado a la facticidad de la existencia. A partir del *Lekh-lekha* se transforma en el ente lanzado al mundo pero no siendo éste, el mundo, su casa, su residencia. El paradero de Abraham ya es no tener paradero; en vez de *ser* se convierte en *tener-que-ser*, en quedar inexorablemente arrojado hacia el porvenir. La identidad, en contra de Grecia —Ulises es aquel que regresa a sí, a lo conocido— se obtiene perdiendo lugar y tiempo. Huida o abandono del emplazamiento e inquietud o persecución del porvenir. Al *allá* por encima del *aquí* y del *ahí* e igualmente el *después* privilegiado frente al *ahora* y al *antes*. El destino de Abraham no es otro que el de vivir siempre delante de sí mismo, lejos del presente. Los romanos, en cambio, existían instalados en la presencia. Abraham persiste desde el *eskhaton*. Su caminar no le salva de su constante extranjería; de Harán a Canaán (Génesis XII, 4-6) donde no es más que un extraño entre tribus cananeas viéndose forzado a ir de campamento en campamento. Al final de su vida se ve forzado a confesar:

«Yo soy un forastero, residente entre vosotros» (Génesis, XII, 4)

«Abraham enterró a Sarah, su mujer, en la cueva del campo de Macpela, frente a Mambré, en país cananeo. El campo con la cueva pasó de los hititas a Abraham como sepulcro en propiedad». (Génesis, XXIII, 19-20).

«Abraham expiró y murió...

Sus hijos le enterraron en la cueva de Macpela, en el campo de Efrón, el hitita, frente a Mambré». (Génesis, XXV, 8-10)

El aventurero sólo disfrutó de un espacio que fuera suyo, y dicho espacio no fue otro que el sepulcro donde escondió su muerte. Nada más. Espacio propio pero para nada. Lo suyo fue huir hacia adelante. *Sein und Zeit* de Heidegger finaliza interrogando:

«¿Contamos con un camino que conduzca desde el tiempo originario hasta el sentido del ser? ¿El tiempo se manifiesta como horizonte del ser?»

El símbolo *Abraham* es el ente arrojado lejos de sí mismo en busca de lo otro. Tal búsqueda, o arrojamiento, en su facticidad da testimonio de que Abraham no se halla hacia el origen de su tener que trascenderse porque consiste en estar ya arrojado en la trascendencia. El *Lekh-lekha* convierte a Abraham en culpable permanente. *Sal de tu tierra* es tener que vivir siempre más en falta, en *falta de* lo otro. El hombre en cuanto que precipitado al tiempo hebreo no es ni el tiempo ni tampoco el dueño del mismo. Abraham pasa a ser un *con-vertido* porque su voluntad, como se señala en el *Menón* platónico, consiste en exigencia de lo diferente. Abraham es *pro-yecto*, o sea proyectil, a partir de la toma de conciencia de su destierro esencial; desde una tierra hacia otra tierra, desde un tiempo hacia otro tiempo mientras se prosiga en carnes. Lo que se palpa, lo que es, inquieta en dirección a lo no palpable y a lo que todavía no es. El porvenir cuestiona no importa qué presente. El proyecto tranquiliza a la inquietud aunque el único futuro pro-

pio de Abraham se reduce a su fallecimiento en Macpela. De disponer de otros futuros, éstos ya le vienen de allende. Bajo el modelo abrahámico, como escribe Lévinas en *Totalité et Infini*, la moral no pertenece a la manifestación, sino a la asignación. Abraham es un convocado que ha respondido con la expedición a su destino expectante. Ningún punto de la tierra ni ningún instante de la historia le pertenecen:

«El eterno me ha hecho vagar lejos de mi casa paterna». (Génesis, XX,13)

«Abraham residió en país filisteo muchos años». (Génesis, XXI,34)

«Yo soy un forastero». (Génesis, XXIII, 4)

¿Acaso el tiempo puede proporcionar sentido al tiempo? no, responde Abraham. La cuestión por la dirección de la existencia arranca del *ahora-del-tiempo*, del aléjate, del *Lekh-lekha*, pero la respuesta no anida en el caminar; éste acaba únicamente en alarma y sospecha, sin más. Cuál sea el sentido del ser pertenece al arcano y a la reconditez. Abraham interpreta el tiempo antropológico, pero sólo a modo de camino en dirección hacia lo inalcanzado. El símbolo se refiere al ser que todavía no está a pedir de mano; el símbolo hebreo *Abraham* deja de ser *Da-sein* —aquí y ahora del ser— convirtiéndose en *ente-hacia*. El símbolo no pertenece al orden de lo simbolizado, al orden del ser, ya que no supera el estatuto de los entes. El lugar y el momento abrahámicos no son ni *ser-aquí* ni tampoco *ser-ahora*, sino *ser-hacia*. Relación estrambótica, pues, aunque relación al fin y al cabo, en vez de inherencia. Relación hacia lo *por-venir*. El *ánthropos* abrahámico es un recluso cuyo lugar acaba siendo un no-lugar, cuya existencia consiste en la violencia ejercida tanto al *topos* como al *Khronos*; su esfuerzo se dirige, con todo, a que el mundo no actúe como estorbo del caminar escatológico. Abraham existe solamente *pasando*, tal como le acontece al peregrino; uno y otro aseguran que no puede vivirse en paz dentro del *espacio-tiempo*. Todos los lugares y todos los tiempos se definen como precariedad. El mundo resulta inhabitable. *Lekh-lekha*. Sin embargo, la carne —lugar y tiempo— es la condición *a priori* del nomadismo existencial. Dios no pertenece al mundo aunque la temporalidad y la muerte que aquella encierra abren a lo posible. En todo caso *Kairós*, pero jamás *Kronos*. Tiempo, cuerpo y muerte, de suyo, no señalan jamás al Absoluto; es a través del *ser-hacia* y no del *ser-aquí* que lo posible total queda insinuado, que resulta verosímil mostrar aquello que el mundo cubre con su velo. La evidencia terrenal configura el horizonte en el cual nace la presuposición de *Lo-totalmente-otro*. Temporalmente no contamos con otra teofanía como no sea la expectación y la expedición abrahámicas que descansan sobre la imaginación de una voz: *aléjate de tu tierra*. Dios aparece sólo en lo provisional y fragmentario. Con respecto al Absoluto estamos sin fenómeno; ni las percepciones ni tampoco la conciencia lo fenomenizan. El comienzo no coincide con el *eskhaton*; Ur queda inexorablemente detrás. En la Odisea es distinto; comienzo y final se abrazan en Itaca. La comprensión abrahámica del *Ahora-del tiempo* exige una *arkhé* y un *eskhaton* pero no los entrega; la multiplicidad de los momentos se entiende desde fuera de

la diversidad aunque sin poder abolir a ésta con lo cual no se alcanza el éxito. Ahora bien, el horizonte es ciertamente clausura pero no necesariamente clausura negativa; puede igualmente aparecer como clausura positiva. El final del movimiento extático es el inicio de la apertura hacia lo que colma al caminante. Lo positivo obtiene clarificación a partir de lo negativo; la *Nueva Tierra* salta en el horizonte desde la negación de Ur de los caldeos, la *Vieja Tierra*.

Abraham contempla la muerte como el juicio definitivo sobre su propia apropiación, a modo de prueba de que jamás poseeremos las cosas mundanales si no es en forma de prórroga. Abraham se halla en la historia pero sin poseerla. El finamiento no es necesariamente nada; denuncia únicamente que el ser humano no es dueño de sí mismo. La pobreza óptica da significación a lo antropológico. Para el *Dasein* heideggeriano sólo hay inacabamiento mientras el *Dasein* existe, auto-percibiéndose entonces como espera; a partir del instante en que ya nada aguarda, se acabó el *Dasein* y sólo resta la muerte. Con la antropología abrahámica, en cambio, resulta imprescindible el salto en la línea en que Pascal escribe en *Pensées* (nº 149, de la edición Louis Lafuma; Ed. Seuil, 1963):

«Tout ce qui est incompréhensible ne laisse pas d'être».

Hegel redacta en Frankfurt am Main sus *Theologische Judendtschriften* entre 1793 y 1800. Uno de estos textos es *El Espíritu del cristianismo y su destino*; lo escribió en 1799. Me sirvo de la traducción francesa de Ed. Vrin, de 1981. Hegel intenta hacerse cargo de la esencia del judaísmo y para ello trata la figura del patriarca Abraham y define a éste como *separación*. Y escribe —pp. 4 y 5— según la versión francesa realizada por 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».

Abraham se define, pues, como ruptura, ruptura con respecto a aquello que le era substancial: la comunidad de vida —paisaje, familia, cultura y trabajo— y ruptura igualmente frente a la armonía de lo establecido, ordenado e inteligible, que configuraba un *Kosmos*.

«Abraham ne voulait pas aimer». (o.c., p.6)

El patriarca abandonó el amor, el cual daba precisamente sentido unitario y circular a su existencia en Mesopotamia. Abraham no sólo se expatría de la cultura caldea y de los suyos; además empieza a ser de forma nueva; existe en cuanto que exilado del mundo entendido, éste, como totalidad.

He leído a Hegel, pero no hegelianamente, sino según mi propósito.

Abraham no abraza la Nueva Tierra porque carece de descripción tanto de la *u-cronía* como de la *u-topía*; el Absoluto no aparece en la hermenéutica de la facticidad. Acaso podamos únicamente referirnos al *ente-delante-de-Dios* arrancando del *ente-hacia-la muerte*; de todas formas la preocupación y la angustia no pasan

de ser figuras pre-escatológicas, pero nada más. Abraham en la medida en que se percibe como exilado del mundo ya no puede experimentar la muerte como un dato más, sino a modo de posibilidad última. Abraham no dispone de lenguaje descriptivo de lo metahistórico; sin embargo, en su extranjería está indiscutiblemente forzado a vivir en el mundo pero, esto sí, con la categoría de forastero, de expectante en expedición. A lo mejor el saber no sirve para estar con Dios. Nos encontramos, en todo caso, con una intencionalidad que es pensable solamente desde la trascendencia pero jamás desde el yo en exilio permanente.

Tiempo y provisionalidad coinciden. ¿Pueden el tiempo incoar lo definitivo? Abraham vive, aunque sea en marcha, indefectiblemente en alguna tierra y en algún tiempo. También para Abraham el mundo es aquello más allá de lo cual hay nada. El mundo encierra el último horizonte de la facticidad. El estatuto de caminante —que huye de, y busca lo otro— de Abraham no le libera de la cotidianidad. Sus posibilidades radicales se hallan, finalmente, en un punto crucial: el de su *in hora mortis*. El estatuto de aventurero es lo suficientemente ambiguo como para descubrir vestigios allí donde los demás no descubren otra cosa que datos o hechos. Algo resulta cierto: Abraham está seguro que a partir del *Lekh-lekha*, la facticidad aparece insuficiente para interpretar la facticidad. Abraham existe siempre delante de sí mismo; ¿qué pasa con su muerte? ¿el sentido de la muerte proviene de un después no presente todavía? La conciencia *inquieta* se coloca delante de sí misma. El mundo es la condición del sentido, pero nunca constituye el sentido.

6. EL «TODAVÍA-NO»

Nuestro valor judío *expectación-expedición* que acabamos de considerar gira en torno a un centro nodal que es el *Todavía-no*. La cultura occidental aparece ininteligible si nos desprendemos de la herencia hebrea. De ordinario se ha hecho mayor hincapié en las otras dos fuentes de Occidente: Atenas y Roma. Por esta razón me he remansado yo en el hontanar judío del tiempo antropológico de la civilización occidental o cristiana. Nuestros valores colectivos no vienen de la esquina, sino de tiempos inmemoriales, con perdón de los sociólogos positivistas que también tienen derecho a existir en el devaneo histórico aunque, esto sí, sin disfrutar de privilegios.

La ciencia renuncia a la esperanza; le basta la espera en los entes. Al saber le han retirado este movimiento alocado que iniciado en el tiempo pretende saltar fuera del tiempo, y que denominamos tener esperanza. Lo existente, por el contrario, puede engendrar la fuerza esperanzada. El *tiempo-espacio* bíblico se halla orientado: caída y exilio, rescate y encaminamiento, Vida Eterna y Reino. Ahora bien; la experiencia no es significativa de suyo. Cuando el hombre existe inserto en el mundo, no alcanza otra cosa que lo alcanzado con los sentidos y la razón. En cambio, si se pone a vivir desde la conciencia se instala en la apertura a la esfera noemática. Heidegger con su concepto de *Erschlossenheit* peregrina todavía más a los orígenes; el *Dasein* realiza actos de conciencia porque se encuentra pre-

viamente abierto al mundo. Tal apertura, sin embargo, no es jamás apertura al Yahvé bíblico, tan alejado del ser. La esfera noemática es el muro que separa al yo del mundo. Pero, al *ser-en-el-mundo* histórico del *ánthropos* se le pega el *ser-en-el-límite* y esta segunda experiencia permite barruntar el *O Kyrios Theós* aunque en modo alguno a Yahvé, Elohim o Adonai; cuando lo sagrado pasa a ser una propiedad del mundo, lo sagrado pertenece a lo pagano, a la civilización greco-romana por ejemplo. Cuando Pascal en *Pensées* se refiere al hombre como al animal sin naturaleza, cuya esencia es existir en situación, en vagabundeo insoslayable, en confusión entre rostro y máscara, está apuntando a una posible categoría que no es otra que atreverse a ir todavía más allá del *ser-en-el-límite*.

La huida de Abraham de toda concreción geográfica e histórica y su constante persecución de lo *In-finito*, del cual carece por cierto de intuición, le deja en la angustia —*Angst* y no *Furcht*— ante el todo o nada, que no es por cierto nada concreto. Por la voluntad Abraham se proyecta delante de él mismo; pero su futuro deja de ser descriptible dentro de las coordenadas espaciotemporales donde todo queda limitado por muy vasto que se abra el horizonte. Abraham está en camino hacia un porvenir más allá del cual ya no hay nada porque se trata de un futuro *in-finito*. ¿La muerte? no coinciden el *ser-para-la-muerte* de Heidegger y el *ser-hacia-la muerte* de Abraham; en el segundo caso todo es aún posible.

La experiencia terrenal no es significativa; no se abre en consecuencia otra salida que el abandono de la seguridad, del recuerdo y también del presente. El gesto crea el sentido en la vida de Abraham; la expedición gestual encarna el sentido de la expectación. «Sal de tu tierra nativa... hacia la tierra que te mostraré» y «Abraham marchó». Expectación y expedición. El gesto implica renuncia y desistimiento de toda certeza y de todo resguardo. A base de ausentarse se otean horizontes inéditos; Abraham después de renunciar a su Mesopotamia altera su relación cotidiana con el mundo, la cual se convierte ya en *Un-zuhause*, en el modo existencial del *estar-fuera-de-casa*, se muda en *Unheimlichkeit*, en extranjería y destierro. Con la cultura caldea tenía, Abraham, familiaridad; al renunciar a ella ingresa en otra forma de estar en el mundo, más originaria, consistente en estar en él pero sin plantar definitivamente la tienda en lugar alguno. Abraham descubre el *Geworfenheit*, descubre el consistir en *ser-arrojado*, e igualmente halla el *Entwurf*, el proyecto; es «Sal de tu tierra» y a la vez es «Hacia la tierra que te mostraré». Expectación-expedición. Abraham camina en el presente con la preocupación de no caer hacia atrás, en el *haber-sido* de Caldea, y con la solicitud de quien es proyecto de futuro, de *Nueva Tierra*. Ilustración y marxismo viven desde las categorías abrahámicas aunque de manera inmanente; es decir, pagana.

«Yo soy el Eterno que te saqué de Ur de los caldeos para que vayas a la tierra nueva». (Génesis, XV, 7).

«Os daré a ti y a tu descendencia la tierra hacia la que peregrinas» (Génesis, XVII, 8).

Abraham existe según el modo del *in-acabamiento* y de la no consumación o ultimación. El más allá del horizonte que puede colmar no es *noema* alguno. El

metahorizonte queda fuera de toda fenomenalidad, incluida aquella que se da a la conciencia y no sólo a los sentidos. A Abraham le queda únicamente el vivir kenóticamente —*Kenos* en griego fue: vacío, sin fundamento—.

Heidegger nos ha habituado a tomar el vocablo *ser*, no como sustantivo —«el ser»— sino a modo de verbo, como transición, como *fieri*, como *Werden*, como *Becoming*. La Biblia judeocristiana e incluso el sólo relato de Abraham, constituye un proceso; de inicio, «Al principio» (Génesis, I,1), al acabamiento o cumplimiento, «Amén. Ven, Señor Jesús. El favor del Señor Jesús esté con vosotros» (Apocalipsis, XXII, 20-21). El tiempo bíblico corre desde el origen a su término a través de la trama. Abraham cobra significado en el seno de esta categoría procesual. Si aceptamos los términos de Bergson, según *Les Deux sources de la Morale et de la Religión*, la *durée* o tiempo real, ayuda a hacernos cargo de la categoría de tiempo abrahámico aunque no coincidan. El tiempo de Abraham no depende de él, de su conciencia; se trata de un tiempo estático, de suyo, que adquiere valor únicamente desde el futuro. Abraham consiste en *poder-ser*, gracias a su inserción en el nomadismo existencial, desde el instante en que ha decidido dejar atrás a Ur de los Caldeos.

Voltaire, d'Alembert y Condorcet conciben el tiempo histórico según el modelo de progreso. Tal paradigma define a la Historia como una andadura de la Razón hacia la transparencia salvando los prejuicios y las costumbres. Kant recogerá esta concepción ilustrada en el ópusculo *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. Este concepto ilustrado de progreso no es precisamente el tiempo según el destino de Abraham. Ni Popper ni tampoco Prigogine, actualmente, con sus conceptos de universo abierto y de sociedad abierta, se identifican con el paradigma del extrañamiento existencial abrahámico. Para Abraham la temporalidad es desocultación, *alétheia*, o en términos heideggerianos es *Unverborgenheit*; el después último se halla en el ahora aunque velado. El tiempo es en consecuencia desvelamiento. Abraham en su condición de alejado del arraigo se muda en la historia de lo definitivo, historia por cierto nunca ultimada en la historia. El tiempo judío es finito pero disfruta de sentido, de dirección, de significación:

«El Eterno deshace los planes de las naciones, frustra los proyectos de los pueblos; pero el plan del Eterno dura siempre, sus proyectos, de edad en edad». (Salmo XXXIII, 10-11)

La traducción griega de los Setenta vierte el término hebreo *abarith* por *eskhaton*; *abarith* señala lo último, el destino final. Abraham vale desde la ultimidad entendida como destino, vale a partir del más allá de lo dado y de lo dable. Lo provisional adquiere significación, mas Abraham tiene que existir en vistas a algo no deducible de la historia de los hechos. Según la positividad somos hacia la muerte; pero con la esperanza quedamos abiertos al Eterno, en el bien entendido que El Eterno, Elohim, no forma parte de las categorías mundanas. Con todo, de no contar con la conciencia no hay modo de referirse a la apertura hacia lo Transcendente, hacia lo radicalmente distinto. Tal apertura se dan sólo en el juego intencional, en la huida temporal del sí. Abraham deja de ser el señor de su ser,

pendiendo de lo extraño, en la toma de conciencia de su abandono de la seguridad del Ur. En este instante el futuro ya no es proyecto transformándose en propuesta o llamada. Abraham cobra significación en la medida en que se niega dentro de su temporalidad histórica y escucha lo diferente; el Abraham de Ur existía en y para lo relativo y contingente. Ayuda a inteligir al Abraham nómada el texto de la carta a los cristianos de Filipos en que San Pablo se expresa así:

«Olvidando lo que queda atrás (ta opiso epilanthánomenos), y lanzándome a lo que está delante (tois emprosthen epekteinómemnos), corro hacia la meta». (Filipenses; III, 13-14)

Abraham como San Pablo devienen en la *epectase*, en la persecución que no tolera respiro alguno. No hay llegada, sino tan sólo camino, apertura ilimitada, tensión permante hacia el *nec plus ultra* que aguarda al final de una esperanza temporalmente alocada. También la filosofía de Jaspers nos asiste en la comprensión del tiempo abrahámico; es cuestión de una filosofía del desgarró —«Sal de tu tierra nativa» en Abraham— y de la conciliación —«A la tierra que te mostraré», también en el caso del judío—. La conciliación jasperiana no se alcanza, siendo únicamente objeto de fe. El saber científico queda encerrado en el mundo, es saber acerca de la inmanencia, es saber cerrado sobre él mismo; pero además se puede contar con el desafío de una voluntad decidida al salto, la cual descubre, en el fracaso, al Ser colocado allende al Ser. Eckhart, Tauler, Ruysbroek y la restante mística alemana.

La verdad de Abraham a pesar de los empeños jamás coincidirá con la Verdad del *Meta-ser*. El tiempo del paradigma abrahámico ni es ontológico como acaece en Hegel ni tampoco es óntico como sucede en el positivismo; es constante hermenéutica del caminar hacia la consumación careciendo de todo tipo de seguridad. *Totalité et Infini* de Lévinas al afirmar la alteridad de lo no sintetizable, de lo no inteligible de lo absolutamente otro, rompe con la tradición occidental de las teorías de la totalidad dentro de las cuales todo queda asimilado; pues bien, el destino de Abraham, su significación meta-Ur, aparece plausible en la confrontación de la alteridad ininteligible, de tan otra como resulta ser. Qohelet, el autor del *Eclesiastés*, inicia su texto de esta guisa:

«Vanidad de vanidades, todo es vanidad». (Eclesiastés, 1,2)

El vocablo hebreo *hebbel* no señala en dirección a la nada, sino en todo caso hacia la banalidad y la insipidez, hacia lo vano, frívolo, insubstancial, hueco e inane. *Hebbel* es el soplo inconsistente, inagarrable. *Hebbel* vuelve indiferente a la misma diferencia ontológica colocándose más allá de la nada, como hemos dicho, pero igualmente más allá de todos los entes. Estos, los entes históricos, son *hebbel* observados con los ojos de quien peregrina ya después del terrible *Lekblekha*, del *aléjate*. La cotidianidad ha perdido el sostén, se ha disipado —atmis en la traducción griega de *hebbel* aunque los LXX lo traduzcan por *matolotes*, fragilidad, vacuidad, ilusión—. A Abraham no le resta más que correr en dirección hacia el *fuera-*

tiempo montado sobre una fe que se apoya en la frágil esperanza. Abraham camina gritando sin parar: ¡*Marana-tha!*; ¡Ven Señor! El hebreo Abraham es un arrojado a lo que hay pero con el proyecto, impuesto, de ausentarse de todo cuanto hay a fin de entregarse a la expedición de lo nuevo, de lo otro, de lo no-ente ¿y del no-ser? A Abraham le toca tirar, siempre más, adelante con *cura* —el latín *cura*, como igualmente el término alemán *Sorge* con el que Heidegger construye una de las categorías del *Dasein* implica a la vez preocupación y curar—. El caminante Abraham anda preocupado en su faena de curarse de lo entes.

La estructura antropológica del *Todavía-no* posee tres componentes: radical posibilidad, radical heterogeneidad y, por último, radical conflicto. Los dos primeros componentes quedan incluidos en el concepto de expectación; el tercero, la conflictividad del tener que existir para el después y no sólo para mañana o pasado mañana, queda recogido en el concepto de expedición. El *homo hebreus* sobrevive desde la esfera de la posibilidad total con el riesgo de negar torpemente lo real, lo a pedir de mano, que es precisamente lo inevitable. Abraham salva este escollo porque, mientras busca, no para de andar de un punto a otro, de un instante a otro. Se mueve entre los entes aunque sin implantarse en ellos ya que su biografía adquiere sentido tan sólo desde el horizonte de la heterogeneidad. Conflicto y desacuerdo insuperables mientras se viva en el *Todavía-no*.

Thomas Müntzer, una vez desmarxizado, se coloca al menos como alegoría en la dirección abrahámica; no así en cambio Campanella o Marx o Lenin o Mao o Pol Pot. Estos últimos han inmanentizado el tiempo abrahámico y con ello lo han asesinado. Shopenhauer, Nietzsche y Freud se colocan ya de entrada en las antípodas de Abraham. No interesan para inteligir a éste.

Abraham ¿espera alcanzar lo que ha perdido? en modo alguno; Abraham nada quiere de lo que le queda detrás. A Abraham no le resta otra cosa que el futuro. El tiempo del desesperado es el infierno. Para Abraham es completamente distinto; sólo le queda el futuro. Al tener esperanza Abraham niega la negación; hegelianismo. La esperanza abrahámica engendra existencialmente a la trascendencia. Abraham no espera —*espoir*— la liberación, cosa de la segunda guerra mundial por ejemplo, y asunto histórico, sino que Abraham tiene esperanza —orden ontológico— en Yahvé, Elohim o Adonai. Abraham anda desprovisto de cálculo y de técnicas. A Abraham no le basta una historia contada por idiotas. Abraham posee memoria del futuro ya que el Eterno le arrancó —*Lekh-lekha*— de la cotidianidad introduciéndole en el recuerdo del porvenir total y convirtiéndole en el único ente con vocación.

Nada mejor que San Pablo para entender a Abraham. He aquí un texto suyo sacado de la carta que envió a los cristianos de la ciudad de Roma:

«La creación —la humanidad— otea impaciente —*apokaradoxia tes Ktiseos*— aguardando a que se revele lo que es ser hijos de Dios —*apokalypsin ton Theou Ulon apekdekketai*—» (Romanos, VIII, 19-20)

Lévinas atisba algo parecido al prologar los análisis de Husserl y de Heidegger y ver en el otro a una excedencia de ser, a alguien que se coloca más allá de todo dato. Eliphaz, Bildad y Tsophar, los tres amigos de Job, en un primer momento

atinan en lo correcto que no es otra cosa que guardar silencio delante del Absoluto; después se pondrán a hablar y dirán las sandeces propias del científico y del tecnólogo delante de Lo Otro. Confundieron el dato con la significación. Abraham vivirá en todo caso en la desolación pero en modo alguno en la idiotez. Para Abraham Dios no es porque el destino de éste consiste en amar; El Eterno le conminó: aléjate, sal, apártate, de los entes. Y Abraham obedeció, no porque esto fuera sensato, racional, sino porque El Eterno le amó sin condiciones, sin razones, absurdamente. Abraham obedece al Eterno sin contar con experiencia alguna del mismo. Es la aventura total. Abraham se acaba en pura exposición en la línea en que San Juan de la Cruz escribe en *Subida del Monte Carmelo*:

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

En *Homo Viator* (Ed. Aubier, Paris 1945; pp. 47-48) Gabriel Marcel plantea el tema de la esperanza de tal forma que ayuda a inteligir el concepto de tiempo abrahámico. Distingue entre *espérer en* y *espérer que*, entre *esperanza en* y *deseo de*. Abraham tiene esperanza por encima de todo deseo. En Abraham su *ser-devoción* excede escandalosamente a su *ser-de-hecho* a pesar de no poder prescindir de la experiencia de cada día. Abraham espera en un don, un regalo, y no en algo que se le debe. En tal situación la frustración resulta siempre posible. En términos hegelianos la relación de Abraham con El Eterno no pertenece al plano del sentimiento, *Gefühl*, ni tampoco al del saber inmediato, *Wissen*, sino al plano del conocimiento, *Erkenntnis*, y aún eso último de forma metafórica porque el patriarca judío se coloca propiamente más allá de toda sensatez. Una vez más la carta de San Pablo a los cristianos de Roma nos viene en valimiento:

«Estamos orgullosos en la esperanza del esplendor de Dios». (Romanos; V,2)

Sólo esperanza. Abraham no cuenta ni con hechos ni con datos. Esperanza desnuda en El Eterno que habló y le expulsó de la seguridad; le exilió de los *posita*. Para encaminarse ¿hacia dónde? hacia lo que prescribe el *Levítico* (XIX, 1-2):

«El Eterno habló a Moisés así:

«Di a toda la comunidad de los israelitas:

Sed santos porque yo, El Eterno, vuestro Dios, soy santo».

Y Abraham confió en el despropósito, en la incongruencia, en la irracionalidad y el absurdo. Y a lo mejor alcanzó la salvación. Sin duda, empero, se colocó en el *Todavía no*.

7. CONSUMACIÓN

No se trata de consumición, sino de consumación; no arranco de *súmere*, de tomar, sino de *Summus*, el punto más alto. *Consummare* entre los romanos sig-

nificó alcanzar lo alto del podio; es decir, dar la última mano a algo. «Consummare dignitatem alicujus», escribe Séneca, ensalzar hasta el grado máximo la dignidad de alguien. Hemos alcanzado el punto más alto de nuestro discurso; ya no es posible, pues, proseguir. Caeríamos irremediabilmente en el vacío.

La educación en Occidente malvive en la Postmodernidad, desnuda de valores universales y necesarios. De ahí que aparezcan tantas obras divertidas, o sea distraídas, en torno a la moral ciudadana. Con más o menos gracia se platica de la nada del vivir histórico con apuntes pintorescos o con valores en autoservicio. Otros con vocación de párrocos, aunque sean ateos, se ponen a predicar la conversión a la fraternidad, a la tolerancia, a la democracia, por si algún abobado o tonto se apunta. El asunto es grave. Nietzsche nos abandonó en la estupefacción y se fugó, refugiándose primero en la demencia y a continuación en la muerte.

No parece sensato obstinarse en continuar dentro de la hondura de la postmodernidad a menos que no nos importe la educación y el engendramiento de lo humano. El hombre se diferencia de la pécora y del mulo en que no puede tirar adelante como sea desde una *Welfanschauung* u omnicomprensión de todo cuanto hay. Sólo a partir de marco tan vasto adquiere sentido lo que hace, lo que piensa, lo que siente y lo que decide. ¿Existe una cosmovisión que se presente universal y necesaria? lo ignoro. Lo indiscutible es que en estos momentos carecemos de ella. Siendo así estas cosas —necesidad de una *Weltanschauung*, por un lado, y pluralidad de *Weltanschauungen*, por otro lado— se me ocurre al pronto que lo juicioso es referirse a la cosmovisión en cuyo seno hemos hecho aparición. Se trata de aquella en la que nos descubrimos ya implantados, que no es otra que la que denominamos civilización occidental o simplemente cristianismo —término que ahora carece de significado religioso poseyendo tan sólo sentido cultural—. No descubro razones suficientes como para tomar los bártulos y abandonar occidente en pro de la macrocivilización de Benarés o de la macrocivilización del maíz, trátese de incas, de mayas o de aztecas. Habría que contar con razones de bulto para desprenderse de la hermenéutica que la cuenca mediterránea y sus aledaños nos ha proporcionado del complejo fenómeno humano. Me quedo, pues, con la comprensión global de Occidente mientras no se me proporcionen argumentos que me convenzan para viaje tan arriesgado.

En tales menesteres ni Platón —monoteísmo— ni tampoco Nietzsche —politeísmo—, sino Sócrates —búsqueda de lo total pero sin encuentro en el interior del espaciotiempo—. Ni dictado ni desafuero; humildad dialogante. Nada más pero tampoco nada menos.

Jerusalén, Atenas y Roma configuran los tres orígenes de la macrocivilización occidental. Esta no se entiende sin recurrir a sus hontanares protohistóricos. Los valores de la educación en Occidente se desprenden de los mitos que han dado sentido a nuestra accidentada y contrapuesta historia. En este trabajo hemos llegado ya al *summum* dentro de lo que nos habíamos propuesto: referirnos al concepto de tiempo antropológico en el judaísmo, uno de los tres pilares hermenéuticos de nuestra civilización. Abraham ha sido el paradigma del cual nos hemos servido para el intento. ¿Qué valor? nos vertebra la dirección. Lo dado jamás resulta suficiente. El futuro vale más que el presente y el pasado. Progreso. Se han

hecho plurales lecturas del caminar esperanzado de Abraham: lectura judía, lectura religiosa cristiana, lectura islámica, lecturas paganas de la ilustración y del marxismo. Todas estas interpretaciones aceptan el valor progreso. *Gradior, gressus sum*, fue entre los romanos: caminar, andar, ir, marchar. *Progredior, pro-gressus sum* dio, en el participio, *progressus*, el que se ha adelantado. El substantivo *progressus* señalaba progresión, adelantamiento, aprovechamiento. Progreso es caminar hacia delante porque se supone que hay hacia donde ir. Valor del adelantar. Desvalor del sedentarismo y de la conformidad. Valor de la insatisfacción; desvalor de la seguridad. Valor de la fantasía; desvalor de la memoria y de las sensaciones y percepciones. Claro que Occidente no descansa encima del solo Abraham, mas igualmente sobre Ulises y sobre Eneas. Pero en este trabajo me he ceñido al símbolo abrahámico para obtener un *axios*, que nos sostenga, entre otros.

Los entes y el ser de los entes producen insatisfacción. La esperanza supone la utopía con tal que ésta no sea ni inútil ni tampoco peligrosa. *Status viatoris* a condición que haya *status comprehensoris*.

Un aforismo del médico griego Hippokrates decía así:

«Ho bios brakhus, he de tekhne makra»

aforismo que los latinos tradujeron por la frase más conocida:

«Ars longa, vita brevis».

Corta resulta ser la vida para tan largo trabajo. Pero *Audentes fortuna iuvat*, que Virgilio dejó escrito en la Eneida (X, 284).