

Muerte y escritura en el siglo XXI¹

HELGA JORBA

Universitat de Barcelona

hjorba@gmail.com

Duelos y quebrantos

Al pensar, y más al escribir, uno siente siempre la necesidad de alejarse de la vida para recrearla. Los ajetreos de la vida cotidiana nos distraen y, lo que es peor, la fuerza de la costumbre nos arrastra casi sin que nos demos cuenta. Como si nos condujéramos por la vida con el piloto automático. Por eso, el *pararse a pensar* que se ha mantenido en nuestra lengua es tan necesario. Mientras el mundo se paraliza podemos estar a solas y reencontrarnos con nosotros mismos. Sin padres, sin máscaras ni rituales, solo nosotros. Con esta faceta aparentemente apolítica del pensamiento, que hace que nos desarraigemos del mundo a ratos, tienen que lidiar los filósofos o teóricos políticos, que se dedican a pensar sobre lo público.

Este tiempo fuera, a solas, que es necesario para cualquier forma de pensamiento, permite hacernos con el gobierno de nosotros mismos. Está claro que no hablamos aquí del confinamiento solitario (que busca precisamente todo lo contrario) ni de formas de reclusión monacal. Estamos hablando de una soledad que permite pensar en y desde la ciudad. El problema es que nuestra tradición de pensamiento político, en este pararse a pensar, se ha alejado tanto de la vida política que luego no ha sabido volver a ella. Como si el pensamiento se hubiera desatado de tal forma que, sometido por su propia fantasía, fuera incapaz de volver la mirada al mundo común².

Hemos de tener en cuenta que los filósofos griegos, de quienes hemos heredado nuestra tradición de pensamiento, convivían a diario con los dioses y los semidioses. Eran seres mortales en contacto permanente con la inmortalidad. Por eso no es extraño que anhelaran la vida sin muerte de los dioses, sobre todo si tenemos en cuenta que muchos de ellos escribían bajo el impacto de una

¹ Ponencia presentada en el XI Congreso Español de Ciencia Política y de la Administración, “La política en tiempos de incertidumbre”, Sevilla 2013. Se trata de un trabajo de investigación en curso, susceptible de futuras revisiones y ampliaciones.

² Es curioso que los cabalistas medievales de Girona, impregnados como estaban de las enseñanzas de Maimónides, utilizaran las palabras fijas de la oración a manera de protección mientras meditaban, como una *barandilla* a la que se iban agarrando en su camino de ascensión para no verse confundidos ni distraídos. En: Gershom SCHOLEM, “Meditación”, *Grandes temas y personalidades de la Cábala*, Riopiedras, Barcelona, 1988, p. 192.

sociedad políticamente decadente³, que amenazaba su supervivencia en este mundo y en cualquier mundo futuro. Pensar la ciudad en un mundo sometido a degeneración como el que les rodeaba era una actividad de riesgo⁴. Cualquier pensamiento fuera de lo consensuado podía ser considerado sospechoso, como ahora que quien se sale de los modos establecidos de ver las cosas está loco o mal adaptado, aunque entonces no se trataba solamente de evitar la burla de sus conciudadanos y el ridículo de aparecer ante los demás como una vez apareció Sócrates: “colgando de la nube, afirmando que volaba y diciendo muchas otras locuras”⁵. Todos sabemos como terminó Sócrates.

En estas circunstancias, la creencia en la eternidad era como medicina para el alma: ofrecía un espacio infinito, sellado, en dónde no había lugar para las sorpresas y en el que nada desaparecía. Todo quedaba controlado y ordenado en la eternidad del cosmos, mientras que a su alrededor la ciudad temblaba y se agitaba. Por eso, después de todo, imbuido de esta creencia en la eternidad, Sócrates se mostrará feliz momentos antes de su muerte. Estaba convencido que confiando su vida a los atenienses, como buen *patriota*, se aseguraba un lugar entre los dioses. En su despedida ante los jueces dice, en referencia al Hades, el mundo subterráneo habitado por héroes, que “quienes allí moran son más felices que nosotros, dado que ya son inmortales para el resto de los tiempos”⁶.

Esta forma de asociar la felicidad con la muerte, que está muy presente en los diálogos platónicos y en el cristianismo platónico posterior, deja la política bastante mal parada. Lo que vendrá después de esto será el alejamiento de la filosofía de la vida política y, consecuentemente, el inicio del abismo entre pensamiento y acción. El mismo Sócrates deja dicho antes de su muerte, siempre según lo escribe Platón, que “los que se dedican a la filosofía no hacen otra cosa que prepararse para morir y estar muertos”⁷. Este pensar con la mirada puesta en el más allá, en lo eterno, sería impensable para Maimónides. La misma creencia en la eternidad, dice, no existía en el conocimiento de Abraham y Moisés⁸. No solo esto sino que la felicidad para el maestro sefardita estaba, por el contrario, vinculada a la política.

³ Para Arendt, en toda la tradición de pensamiento filosófico griego no hay un factor que haya influido más en lo que iba a venir después que el hecho de que Platón y Aristóteles escribieran en el siglo IV, bajo el impacto de una sociedad políticamente decadente. En: Hannah ARENDT, “Sócrates”, *La promesa de la política*, Paidós, Barcelona, 2008, pp. 43-44.

⁴ Como le ocurre a Platón en sus viajes a Sicilia, cuando se ve obligado a aconsejar a Dionisio, a lo que se podría aplicar perfectamente lo que dice Foucault: “cuando un filósofo se dirige a un soberano, a un tirano, y le dice que su tiranía es molesta y desagradable porque la tiranía es incompatible con la justicia, entonces el filósofo dice la verdad, cree que está diciendo la verdad y, aún más, asume el riesgo”. En: Michel FOUCAULT, *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, Paidós, Barcelona, 2004, pp. 41-42.

⁵ PLATÓN, *Apología de Sócrates*, editorial Espasa, Colección Austral, Madrid, 1999, p. 65. Platón relata como una vez un tal Sócrates fue ridiculizado en una comedia de Aristófanes. Para defenderse de posibles acusaciones, y también con cierto tono de burla, se apresura a decir que de los temas que trata su maestro él no sabe absolutamente nada.

⁶ *Ibid.*, p. 114.

⁷ PLATÓN, *Fedón*, 64a.

⁸ Maimónides, “Sobre la resurrección de los muertos”, *Cinco Epístolas de Maimónides*, Riopiedras, Barcelona, 1988, p. 103.

Puede que para Sócrates el pensar la vida después de la muerte fuera un consuelo con el que pretendiera minimizar la muerte, esquivar el dolor. Téngase en cuenta que expulsó a las mujeres. La muerte, que es la mayor de las impotencias, así concebida, como tránsito, es reducida a un simple accidente en la línea del tiempo, con lo cual se destruye su sentido de final, el que luego M. Heidegger recuperará para la filosofía. Sea como fuere, las consecuencias de esta huida hacia adelante aun se dejan notar en nuestra tradición de pensamiento político. Con el recurso a la vida eterna el filósofo logra por instantes aplacar la muerte (la muerte psíquica al menos), pero deja tras de sí la puerta abierta a la intemporalidad por dónde se colaran idealismos varios. Detrás persistirá la misma actitud mística religiosa de Sócrates ante la realidad del desvalimiento que supone la propia muerte, su voluntad de sobrepasar los límites.

Con esta voluntad, por ejemplo, Platón creará para los filósofos un “mundo verdadero” poblado por ideas eternas y universales. Un mundo superpuesto *más allá* del mundo común. En definitiva, un mundo más manejable. Las ideas, a diferencia de las opiniones vertidas en los juicios –como las que habían servido para dar muerte a su maestro– tenían la ventaja de ser inmóviles y atemporales. Además, solo el sabio o virtuoso (luego también el penitente) podían acceder a ese mundo verdadero, de manera que las ideas quedaban a salvo de los embates de la multitud. Desde entonces, la filosofía y su verdad se situarán fuera de los asuntos humanos. Quien quiera conducirse sabiamente en la vida pública y en la privada deberá fijar los *ojos* en la idea de Bien, que sólo es posible percibir, dirá Platón, en “los últimos límites del mundo inteligible”⁹. La verdad resultante será una verdad absoluta, trascendente, que se convertirá en objeto de posesión y que entrará en conflicto siempre que se intente aplicar a la realidad móvil, relativa y contingente de la ciudad¹⁰.

Resulta sintomático de la influencia que sigue ejerciendo el mito platónico y su concepción de la eternidad en el pensamiento político contemporáneo el hecho que aún hoy sigamos teniendo una teoría política más dedicada al estudio de los gobiernos abstractos que al gobierno de la vida. Aunque ello signifique estar fuera de uno mismo y sobrepasar límites naturales infranqueables.

La letra muerta

Por muy profundo que sea el anhelo de ser comprendidos sin palabras¹¹, cuando queremos mostrarnos al mundo nos vemos casi siempre obligados a materializar, de alguna forma, nuestros

⁹ PLATÓN, *La República*, 517b.

¹⁰ Si atendemos a la lectura esotérica que hace Leo Strauss de Platón podemos pensar que precisamente lo que hace Platón es advertirnos de los límites esenciales, la naturaleza, de la ciudad. En: Leo STRAUSS, “Sobre la *República* de Platón”, *La ciudad y el hombre*, Katz, Buenos Aires, 2006, p. 200.

¹¹ Sobre el ser comprendidos sin palabras y su relación con el sentimiento de soledad véase: Melanie KLEIN, “Sobre el sentimiento de soledad”, *Obras Completas*, vol.1, Paidós, Barcelona, 1989, pp. 306-320.

pensamientos. Pero expresar la experiencia con palabras resulta siempre problemático. En este proceso de materialización o reificación del pensamiento tendemos a dejar atrás lo que no se puede explicar con palabras, lo in-definible. Por eso, en cierto modo, al poner palabras al pensamiento nos invade la sensación de que algo se muere. Este carácter de muerte que en cierto grado es inevitable indica, según Arendt, la “distancia entre el hogar original del pensamiento en el corazón o la cabeza del hombre y su destino final en el mundo”¹².

Este tipo de sentimiento se ha hecho evidente, sobre todo, a medida que hemos ido interiorizando la escritura. Fijémonos por un momento en la relación que la escritura tiene con el tiempo. A diferencia de la fugacidad de la que es capaz el sonido, que cobra vida justo cuando está dejando de existir, la palabra escrita requiere por el contrario ser plasmada, fijada, para que pueda ser asimilada por medio de la vista¹³. Esta preeminencia de lo visual sobre lo auditivo se observa precisamente de forma muy clara en la cultura griega, de dónde es originario el primer alfabeto completo. En el mito platónico, por ejemplo, hay muchas metáforas extraídas del sentido de la vista. La verdad misma se relaciona muy estrechamente con el mirar en el mundo greco-romano. Empezando con la mayéutica socrática que pretende con sus exámenes sacar a la luz la verdad, alumbrar en cada ciudadano su verdad, desocultar.

Esta necesidad de mostrar visualmente la verdad la encontramos más tarde también, de forma manifiesta, en el calvinismo y, en general, en la tradición de pensamiento Occidental¹⁴. Sin embargo, mientras que tanto para Aristóteles como para Platón la verdad última está más allá de las palabras, en el pensamiento calvinista el texto impreso se convierte en el punto de partida. Subyace la idea de que quien posee las Escrituras, quien se las apropia, posee la Verdad. Este es uno de los mayores riesgos del arte de la escritura, que hace visibles las palabras, se corporeizan, y ya sabemos por la historia del becerro de oro que la tentación idolátrica de la apariencia es muy grande, también entre los hebreos. Al hacerlo visible, y al apropiarse de él, el texto adquiere la forma de un ídolo. Un ídolo resulta familiar, tranquiliza, porque se puede manejar, pero también nos arrastra y nos deja vacíos.

Por medio del culto idolátrico las palabras, convertidas en imágenes, adquieren poder ilimitado, reciben la potencia de Dios, pero en esta tesitura el lenguaje se vuelve totalitario, como “*lengua de madera* que permanece fijada en significaciones puestas e impuestas de una vez por

¹² Hannah ARENDT, *La condición humana* (1958), Paidós, Barcelona, 1993, p. 186.

¹³ Walter J. ONG, *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra* (1982), Fondo de Cultura Económica, México, 2004, pp. 75, 80, 93.

¹⁴ Sobre la influencia del calvinismo en la teoría política contemporánea véase la tesis doctoral de Laura ADRIÁN-LARA, “Dialéctica y calvinismo en la teoría política contemporánea”, leída en la Universidad Complutense de Madrid en diciembre de 2012.

todas sin consideración hacia las situaciones y experiencias que han podido cambiar”¹⁵. Al final, de esta rebelión contra la letra muerta, contra el poder limitado de las palabras, acontece la muerte real. Como acontece a los sabios que quisieron comer la ternera que se había creado por el poder de su contemplación del libro y olvidaron todo lo que habían aprendido¹⁶. Es interesante en este contexto prestar atención unos instantes a la figura mitológica del Golem, al que se da vida por medio de las palabras. Según cuentan algunas leyendas, para darle vida se escribía la palabra *emet* (verdad) sobre su frente y cuando se borraba la primera letra, la alef, quedaba la palabra *met* (muerto).

Las palabras escritas, como las ideas platónicas, no tienen voz, son inmóviles. Pero cuando se establece una relación religiosa con lo escrito así, las palabras adquieren cierto poder mágico. El mayor de ellos el de crear vida como vemos en el Golem. Esto produce cierta confusión en las nociones de vida y muerte. Es como si se invirtiera la dicha; visto así, la letra vivifica y el espíritu mata. Como el embrujo de Hegel del que habla E. Voegelin, que termina por absorber la realidad en los conceptos¹⁷. Si bien, el Cristo redentor de Voegelin también termina por mortificar la vida con su palabra definitiva, con su luz definitiva. Jesús dice: “Yo soy el camino, la verdad y la vida: nadie viene al Padre, sino por mí” (Juan 14:16). En uno y otro caso, las palabras escritas encierran un deseo sin límites de saber absoluto, como si todo el conocimiento de Dios se pudiera contener en un libro. En este ejercicio de *conquista* del mundo, la Palabra colocada en la mano del hombre (a modo de manual) termina por suplantarse a Dios. El brujo de Hegel se convierte, como por encanto –dirá Voegelin– en Cristo¹⁸. Pero es que el Cristo de Voegelin se habían convertido ya antes en Dios.

Este mismo espíritu de conquista ya lo habíamos visto en escena en las disputas medievales, como la Disputa de Barcelona de 1263. Lo más sorprendente de entonces es que por medio de la dialéctica un libro como el Talmud terminó convirtiéndose en una arma argumentativa al servicio del cristianismo. Tal es el poder de tergiversar que tiene la lógica aristotélica cuando uno venera la Palabra. La verdad que resulta de este ejercicio tan típicamente escolástico, que se vale de la rígida estabilidad visual de los textos para hacérselos suyos, para apropiarse de ellos, es una verdad que se introduce de una forma muy violenta dentro de uno y que permanece desapegada de la realidad. El texto es la Verdad. No hay sorpresas. Como si supiéramos por adelantado el resultado. Esta forma de acercarse a la verdad, que se enseñaba en las universidades medievales y que se conserva en la

¹⁵ Henri ATLAN, “Niveaux de signification et athéisme de l’écriture”, *La Bible au présent*, Paris, Gallimard, col. Idées, 1982, p. 86. Citado en: Marc-Alain OUAKNIN, *El libro quemado. Filosofía del Talmud* (1993), Riopiedras, Barcelona, 1999, p. 100. La cursiva es nuestra.

¹⁶ Se trata de una leyenda que aparece en el Talmud referente a los misterios del *Sefer Yesirah* (libro de la creación) y que fue recogida por Yehudah ben Barzilay, rabino de Barcelona, a comienzos del siglo doce. Citado en: Gershom SCHOLEM, “Golem”, *Grandes temas y personalidades de la Cábala*, Riopiedras, Barcelona, 1988, p. 173.

¹⁷ Eric VOEGELIN, “Sobre Hegel: un estudio de brujería”, traducción al castellano por Vicente Serrano publicada en: *Foro Interno*, vol. 10 (2010), pp. 155-197.

¹⁸ *Ibid.*, p. 194.

tradición escolástica posterior es producto de “espíritus forjados por la escritura”¹⁹.

Se nos plantea inmediatamente el siguiente dilema, que M. Ouaknin, con la misma inquietud que sintieron antes E. Lévinas o J. Derrida, recoge de una forma maravillosa: “¿Cómo escribir, es decir, tematizar, una idea que, por esencia, se sustrae a la fijeza del tema? ¿Cómo escribir sin que esa escritura sea la muerte del decir? ¿Cómo *decir y desdecirse* al mismo tiempo? ¿Cómo escribir sin escribir?”²⁰. Podemos servirnos del ejemplo de Moisés, que no lo transmitió todo. Como el maestro que no lo transmite todo para dejar sitio al discípulo. En este sentido, es interesante lo que apunta Lévinas, que dice que “se requiere lo no-dicho para que el escuchar siga siendo un pensar; o se requiere que la palabra sea también un no-dicho para que la verdad (o la palabra de Dios) no consuma a los que escuchan”²¹. En definitiva, para que la Palabra sea creadora de palabra. Esta relación paradójica con la palabra escrita no es de ahora sino que esta misma preocupación la encontramos en los primeros diálogos platónicos, que acaban sin una conclusión, sin un resultado. Ahora, sin embargo, es mucho más apremiante que nunca recuperar ese silencio del maestro que permite prolongar la palabra, después de que las ideologías románticas, con su *pensar vigilante*²² y sus verdades finales, hayan terminado por consumir a los que escuchan.

Yo que soy polvo y ceniza

En esta era de páginas visualizadas, después que el mundo verdadero haya dejado de ser un consuelo, y eliminado con él el mundo de las apariencias²³, seguimos enfrentándonos a una situación de desamparo espiritual. Entre sus primeras expresiones encontramos la incertidumbre cartesiana, sobre la que se sustentará luego la ciencia moderna. En este contexto, el concepto de verdad como revelación, como lo que llega a través de la razón o los sentidos, se ha vuelto dudoso. La ciencia ahora fabrica las verdades a través de teorías y hipótesis de trabajo. Por eso, si antes hablábamos del peligro de convertir la revelación divina en un fetiche, ahora nos vemos obligados a hablar de lo que asumimos al abandonar lo revelado.

La incapacidad de la razón por adentrarse en lo desconocido, en lo que de entrada parece inalcanzable, como pensar la muerte desde la experiencia, ha sido siempre fuente de angustias.

¹⁹ Walter J. ONG, *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, p. 106.

²⁰ Marc-Alain OUAKNIN, *El libro quemado. Filosofía del Talmud*, p. 205.

²¹ *Ibid.*, p. 41.

²² Sobre el pensamiento vigilante véase: Javier ROIZ, *Sociedad vigilante y mundo judío en el concepción del Estado*, Editorial Complutense, Madrid, 2008.

²³ “Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿acaso el aparente?...¡No!, ¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!”, en: Friedrich NIETZSCHE, *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza Editorial, 1989, p. 52.

Aparentemente, la ciencia moderna ha sabido poner límites a lo desconocido, reduciendo así la angustia de tener que lidiar con estos temas tan escurridizos. La verdad científica ya no es una verdad de absolutos, ni sirve discutir sobre valores abstractos, sino que su validez depende exclusivamente de la forma en que se opera. Del método. En general, es aun más manejable, porque no busca el conocimiento absoluto del porqué sino solamente el conocimiento relativo del cómo²⁴. Hay una palabra clave a la que se agarran los científicos sociales: operacionalización. Los resultados cambiarán en función de la forma de operar, pero estos siempre se podrán apoyar en un sistema sólido como es el sistema científico. Otra vez, no hay sorpresas. Ni contradicciones. Por eso, podemos entender lo que dice L. Strauss, que “la ciencia social positivista anima no tanto al nihilismo como al conformismo y la rutina”²⁵.

Sin embargo, esta forma de atar el pensamiento, entremezclada con la idea de progreso, no ha ahorrado ansiedades. El mismo S. Freud, responsable de introducir la noción de *in*-consciente que tanto valor tiene para el pensamiento político, chocó una y otra vez con los límites de la razón antes de darse cuenta que era precisa una nueva metodología para investigar el alma humana. Por eso, en sus últimos escritos, presta tanta atención al mundo de los sueños, porque desde allí, en la letargia, sin prisas y sin método, consigue acercarse mejor a las partes no conscientes del ser humano. Pero la ciencia moderna tiene prisa y no repara en la importancia del sueño, se considera *tiempo muerto*. En su mundo de vigilia tampoco cabe la ensoñación. Como si de esta forma pudiéramos librarnos de nuestros fantasmas, los que se aparecen en la noche, el más temible de ellos el que proviene de nuestro temor más profundo: el miedo a la muerte. Lamentablemente, los monstruos siguen apareciendo²⁶, también en las noches de insomnio.

Llegados a este punto, se impone la siguiente pregunta: ¿qué sucede con lo que queda fuera de los límites? ¿Con lo que es inalcanzable pero que, de algún modo, nos termina alcanzando? Como Freud, otros fuera del *sistema* de la ciencia siguieron pensando sobre lo desconocido, o el infinito por utilizar un término muy leviniano, tentando los límites de la razón. Siendo entonces desfasado el recurso a la vida eterna, conscientes que hasta donde podían pensar no existía mundo futuro, muchos se lanzaron dentro de sí, esperando encontrar al menos algo a lo que agarrarse. “¿Por qué hay tanta negación, tanta renegación en vuestro corazón? ¿Y tan poco destino en vuestra mirada?”, clama F. Nietzsche²⁷. Recordemos que la muerte, desde Sócrates, se había asociado a la

²⁴ Leo STRAUSS, “El problema de la filosofía política”, *¿Qué es la filosofía política?* [1968], Guadarrama, Madrid, 1970, p. 22. En su crítica a la ciencia moderna coincide también con H. Arendt. Véase por ejemplo: Hannah ARENDT, “La tradición y la época moderna”, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política* [1954], Península, Barcelona, 1996, p. 46.

²⁵ Strauss, “El problema de la filosofía política”, p. 26.

²⁶ Vicente SERRANO, *Soñando monstruos. Terror y delirio en la Modernidad*, Plaza y Valdés, Madrid, 2010.

²⁷ Friedrich NIETZSCHE, *Crepúsculo de los ídolos*, p. 139.

felicidad. Privados de la posibilidad de una muerte bella, siendo conscientes de la mortalidad de sus vidas y sin ninguna fe en el mundo futuro, muchos terminarán abocándose a planeamientos existencialistas llenos de ansiedad y melancolía. Con el agravante de que cuanto más busquen en la interioridad, más se alejarán del mundo.

En el peor de los casos, el desamparo espiritual del hombre moderno supuso un retorno al mundo greco-romano. Pero con una diferencia fundamental: la poesía, desterrada de la República platónica por “traición a la verdad”²⁸, se convirtió en la más grande de las artes. Luego, viendo el resultado, W. Benjamín se lamentará de las formulaciones disparatadas de los poetas y de que se crean en posesión de algo que en realidad los posee²⁹. Sin embargo, caló profundamente esa idea de la muerte bella de los atenienses, que es clave en el desarrollo de la idea nacional. El mundo romántico está prendado de ella. Impone atender a objetivos que trascienden a uno mismo, como la patria, para conquistar la gloria como forma de vida eterna. Detrás hay la misma voluntad de evitar la muerte que ya vimos en N. Machiavelli, aunque lo más paradójico es que con todo este embrollo la muerte deja de tener sentido. La muerte individual y contingente deja de ser importante. Esta promesa de vida eterna sobre la que se sustentan los estados-nación modernos, porque no olvidemos la necesidad que estos tienen de mitificar el sacrificio humano de los soldados que son enviados a la muerte, se convierte en una nueva forma de religión cívica³⁰.

Hasta ahora, volver la mirada a la vida mortal no ha servido para dignificar la vida, ni para afrontar con honestidad la realidad del desvalimiento humano. Fracasamos en nuestro proceso de duelo. Muerto Dios, solo hemos logrado substituir la inmortalidad individual de los griegos y del cristianismo, conseguida a través de la redención de Cristo, por una inmortalidad basada en la gloria eterna que ya ni siquiera nos pertenece y, en el mejor de los casos, por la nada.

Otras verdades

En el Quijote la voz es capaz de romper el embrujo de la apariencia y pareciera que así podría ser también en nuestro mundo. Para romper el embrujo del pensamiento romántico y teológico. El oído, que tiene la particularidad de ser fugaz, no se deja fascinar tan fácilmente como la vista, que necesita fijar, inmovilizar, para que algo pueda ser aprehendido. La verdad platónica en este sentido

²⁸ PLATÓN, *La República*, 607c. Añade: “En nuestro Estado no podemos admitir otras obras de poesía que los himnos a los dioses y los elogios de los héroes” (607a).

²⁹ Walter BENJAMÍN, *El autor como productor*, Ítaca, México, 2004, p. 50.

³⁰ Sobre esto véase el sugerente el libro, escrito desde la disidencia intelectual y académica, de Idith ZERTAL, *La nación y la muerte. La Shoá en el discurso y la política de Israel*, Gredos, Madrid, 2010 [2002]. También resulta interesante la lectura que Leo Strauss hace de Hobbes, sobre la autoridad por temor a lo no salvación. En: Leo STRAUSS, “La base de la filosofía política de Hobbes”, *¿Qué es filosofía política?*, pp. 230-267.

es muy visual y la escritura, como hemos visto, a pesar de sus muchas otras virtudes no ha ayudado a que conservemos los hábitos orales. Sin embargo, hay otras culturas como la hebrea que aprehenden la verdad más de oídas.

Aprehender de oídas supone, como apunta Ouaknin, *acariciar* el texto, no poseerlo. Por eso, muchos pensadores judíos han tendido a buscar más bien en los blancos de la escritura, en los silencios, en aquello que no se dice. Strauss, un maestro en la interpretación, Lévinas, Derrida, Cervantes... todos ellos han optado por relegar a un segundo término el sentido de la vista, sin olvidar, por supuesto, a Maimónides. La lengua hebrea también conserva algo de esta cultura oral, ya que al no utilizar vocales se sigue necesitando del contexto. También es curioso y sintomático que la letra hebrea *lamed*, la que hace referencia al estudio, sea la única que supere la línea de escritura. Muy en la línea de esa idea tan cabalística de que es necesario desaprender, desprenderse de los esquemas mentales fijos, para poder aprender.

Si lo que nos proponemos es estudiar el gobierno y desgobierno de nuestra vida, puede ser útil apelar al oído, que es más capaz de adentrarse en la interioridad sin violarla. Sin que por ello tengamos que aislarnos del mundo común, algo a lo que nos ha llevado la introspección facilitada por el texto escrito. Evidentemente, no podemos ni deseamos prescindir de la escritura, sin ella ni siquiera habríamos desarrollado nuestra capacidad de pensamiento abstracto y analítico, pero sí que podemos dar vida a las palabras, devolverles la voz, hacer que resuenen en nuestro interior. Por Maimónides sabemos bien que las alegorías y parábolas pueden llegar allí donde no llega otro tipo de lenguaje y que pueden ayudar a desvelar las verdades más ocultas sin necesidad de exponerlas a luz cegadora, sin peligro de que la multitud pueda apropiarse de verdades prefabricadas. En este caso, los que leen cuidadosamente, sin prejuicios, los que saben buscar también en los silencios, en lo no-dicho, los que prescinden de puntos de vista fijos, están más próximos a la verdad. Pero precisamente por esto, atendiendo a que el mundo interno de cada cual es inmenso y que no todos somos iguales, ningún libro tiene la virtud de agotar un tema.

Del mismo modo, lo verdadero no puede agotarse en la verdad eterna, que resulta totalmente estéril de cara al gobierno de la vida. La vida humana es mucho más compleja, más contingente. Al abrirnos al mundo interno, al devolver la voz a las palabras, también estamos abriendo la puerta a la transformación, a la creatividad. Siempre, claro está, que no nos dejemos arrastrar por las fantasías y las alucinaciones. Puede que un cambio cultural al respecto de la muerte haga caer el castillo de naipes y logre aplacar la eternidad romántica. Por suerte, el oído se agudiza en los moribundos y es el último sentido que se pierde.