



Literatura y eternidad

A José López Martí

1

La ontología que, desde los primeros momentos del pensar filosófico, se ha constituido en tarea primordial del pensamiento, supone y exige —como su fundamento— la teología. El orden de los entes presupone el Ser, como el mundo —y, por ende, la historia— presupone el Logos; Logos único que introduce el orden, la necesidad en el mundo, ordenándolo bajo el primado de lo Uno, de la Unidad. No hay mundo sin Logos, grave intuición que es explicitada máximamente en las ontologías platónica y aristotélica y que es asumida bajo presupuestos gnósticos en el prólogo del Evangelio de San Juan: Dios es el Logos y sin El nada sería de cuanto ha sido hecho.

2

Así, Walter Benjamin:

«Es notorio que ha existido, según se dice, un autómeta construido de tal manera que resultaba capaz de replicar a cada jugada de un ajedrecista con otra jugada contraria que le aseguraba ganar la partida. Un muñeco trajeado a la turca, en la boca una pipa de nariguile, se sentaba a tablero apoyado sobre una mesa espaciosa. Un sistema de espejos despertaba la ilusión de que esta mesa era transparente por todos sus lados. En realidad se sentaba dentro un enano

jorobado que era un maestro en el juego del ajedrez y que guiaba mediante hilos la mano del muñeco. Podemos imaginarnos un equivalente de este aparato en la filosofía. Siempre tendrá que ganar el muñeco que llamamos “materialismo histórico”. Podrá habérselas sin más ni más con cualquiera, si toma a su servicio a la teología que, como es sabido, es hoy pequeña y fea y no debe dejarse ver en modo alguno»¹.

3

Efectivamente, el humanismo nacido en Feuerbach, y que llega hasta nosotros a través de Marx, no tiene consistencia sino como construcción solapadamente teológica: el humanismo nace de la muerte de Dios, pero es Dios quien, muriendo, constituye al hombre, que —en su praxis histórica— se constituirá a su vez en instrumento de un Logos que se asume bajo el concepto mítico de Progreso. Supone éste una teleología en la historia, una necesidad de la que el hombre particular es instrumento en gran medida pasivo.

4

La historia de Occidente en su totalidad —y por tanto la Historia— no es sino teocracia: determinismo sobre los acontecimientos (insertos en un tiempo homogéneo y vacío), en virtud del ardid de la Razón, de la fuerza impulsora del Logos (Dios providente en una sociedad que se concibe estáticamente o fuerza necesaria —si benéfica— del Progreso).

El determinismo, si es instituido por la teología, necesariamente deviene teleología. La historia occidental, en cuanto constitución teológica, se nutre de la teleología.

Los últimos resultados de la constitución del mundo, cabe decir de su enano jorobado, de la teología, son el comunismo y el fascismo como intérpretes de la dirección del Progreso, de una teología que, por necesidad, instituye una teleología.

¹ Benjamin, W., *Discursos interrumpidos, I*. Taurus. Madrid, 1990. Pág. 177.

(INCISO)

Consideremos un elemento de la teología judía —acogido por el cristianismo— que cuestiona desde dentro (esto es, desde fuera) a la misma teología: la venida del Mesías. Apertura de un tiempo mesiánico que quiebra la historia. Lo escatológico no es teleológicamente determinable: supone un presente —aquí y ahora— que arruina tanto el pasado historicistamente concebido, como el futuro teleológicamente programado; no es «futurum», sino «adventus»:

«Por esto el pensamiento teleológico resulta extraño para la Escritura. En la Escritura queda bastante claro que el ésjaton no es sólo plenitud, sino también juicio. Aquí se trata, pues, de separación y de decisión. Si este aspecto de juicio se escabulle a favor de una total reconciliación escatológica, la historia pierde la seriedad que le imprime su carácter de decisión, entonces todo se convierte en algo en último término indiferente»². Si el presente mesiánico no es asequible por intermediación del progreso, del futurum teleológicamente determinado, entonces supone la ruina del futuro, del progreso, de la Historia.

5

Nos cabe preguntarnos si el aspecto de juicio en el presente escatológico será lo único capaz de salvar la historia, o si —más bien—, entendido de algún modo, no supone la total ruina de la misma.

Es tanto como preguntar si el Logos triunfará —a la postre— de modo inexorable, si cabe reasunción de la historia a partir de la unificación dialéctica de ésjaton e historia, si es posible —en suma— sustraerse al poder unificador del Logos, de la Unidad, de Dios.

¿Es posible, pues, un humanismo no teológico, un humanismo —en sentido literal— ateo?

6

Vengamos a la literatura. Así dice el gran poeta español Juan Ramón Jiménez:

² Kasper, W., *Introducción a la fe*. Sígueme. Salamanca, 1976. Pág. 204.

«Escribirnos no es más que recrearnos, crearnos una segunda vida para un poco más de tiempo; y dejarla en manos de los demás. Es, al fin y al cabo, dejarnos de luchar, entregarnos poco a poco»³.

Una primera lectura de estas líneas nos da a entender que el poeta desea una segunda vida, asegurar su pervivencia después de la muerte de modo que tras ella pueda seguir de algún modo cara al mundo, obrando en él. En efecto, se trata de hacer pasar a la posteridad lo mejor de sí. Negar de algún modo la muerte propia sobreviviéndose en la obra.

Es una visión directamente enraizada en la historia, que indica el afán de permanencia en el mundo, la afirmación —en suma— del yo, del sujeto. «Crearnos una segunda vida para un poco más de tiempo» equivale a reconocer la inconveniencia de renunciar de buen grado a nuestro ser-en-el-mundo, a nuestra condición histórica; expresa el deseo de permanecer en el mundo, aunque sea concediendo poner esta segunda vida nuestra en manos de los demás, renunciando a la libertad de arbitrio como determinación voluntaria de nuestro obrar en la historia.

¿Qué es, entonces, la obra? Un modo —si bello— de incidir en el mundo. La obra adquiere carácter histórico en cuanto supone un momento en el despliegue de la cultura, del espíritu y ocupa, por tanto, su lugar en el desarrollo de las ideas, de las artes, de los afectos. Incluso en cuanto puede contribuir a la transformación de la realidad individual o social, en sus aspectos más materiales o más espirituales.

Se trata de la faz de la obra que mira al mundo y se entiende en referencia a él. Sin embargo, apenas hecha esta lectura —legítima, indispensable—, nos aparece el enigma que, vagamente, señala a una faz otra de la obra literaria: «Es, al fin y al cabo, dejarnos de luchar, entregarnos poco a poco», dice Juan Ramón.

7

Es, al fin y al cabo, entrar en el proceso de la entrega, de la muerte. No cabe mediación dialéctica entre ambas caras de la obra: de instrumento de la pervivencia en el mundo, a instrumento de una muerte prolongada. No cabe mediación dialéctica, sino constatación paradójica. ¿De qué muerte hablamos en este segundo sentido? De la

³ Jiménez, J.R., *La corriente infinita. Crítica y evocación*. Aguilar. Madrid, 1961. Pág. 286.

supresión de la historia y la aniquilación del sujeto en cuanto posibilidad de actuación. No es a los demás a quienes «poco a poco» se entrega el escritor; se entrega más bien a la dispersión en el lenguaje, a la imposibilidad misma para el vivir y para el morir.

8

La historia no actúa en el interior de la obra; lo que allí sucede no se puede inscribir en las coordenadas del tiempo histórico; es lo que —tal vez impropriamente— se denomina el tiempo de la narración, el «tempo» del poema. La sustracción de la obra al tiempo histórico conlleva la abolición del pasado y del futuro, y por tanto, también del presente que se define con respecto a ellos, de modo que el tiempo, en la obra, cristaliza en una inmovilidad que lo convierte en espacio. Cuando en una de las obras monumentales de la literatura leemos: «En un lugar de la Mancha, de cuyo nombre no quiero acordarme, no ha mucho tiempo que vivía un hidalgo...», en vano nos preguntaremos por el tiempo histórico que describe esa locución —«no ha mucho tiempo»—; es un tiempo permanentemente reiterado que se cosifica en la absoluta abolición de pasado y futuro, en la abolición de la historia.

9

El tiempo, pues, cristalizado en espacio inmóvil, silueta de la eternidad, pues ¿qué es ésta sino la abolición de la historia, la supresión de los márgenes que le sirven de referencia? El tiempo como espacio, pero espacio ¿poblado por quién?, espacio donde tiene lugar ¿qué actividad? Poblado por nadie, donde nada acontece sino el eterno retorno, la errancia de los significantes emancipados de sus referentes en el mundo histórico, espacio de la dispersión, de la fragmentación, de la diferencia, de la locura. ¿Quién habitará este espacio?

10

Escribir es morir. Quien escribe se entrega, en el acto de escribir,

a la supresión de su poder, a la dispersión de los significantes; se convierte, en la medida en que escribe, en narrador impersonal, en un alguien impersonal que nada actúa ya en el mundo. Recordemos al Proust de «A la recherche du temps perdu»: el Marcel que narra no es el Marcel histórico, sino su sombra, su simulacro, quien ha perdido, definitivamente, su identidad de sujeto, su capacidad de obrar sobre la historia, quien se ha entregado a la experiencia de la imposibilidad. «Es, al fin y al cabo, dejarnos de luchar, entregarnos poco a poco».

11

Es un tiempo el de la obra desvinculado de la historia, que no aspira a ella, que, más bien, señala el lugar en que la historia, privada de centro, se desfonda en la dirección del Ser que es dispersión, errancia, diferencia.

No se puede, en definitiva, constituir los entes sino en la identificación del Ser, pero siempre será éste el centro descentrado que señala la quiebra de la historia. Angelus Novus es este tiempo que no ve historia, sino ruinas amontonadas; tiempo es éste de juicio, no sobre la historia efectivamente acontecida, no sobre esta ley de la historia, sino sobre la Ley misma en cuanto Logos constituyente del mundo y de la historia. Juicio que no restaura, recompone, ordena la historia, sino que la arruina llevándola a su imposibilidad.

Juan Gregorio Avilés

CENTRO DE ESTUDIOS TEOLÓGICO-PASTORALES
«SAN FULGENCIO», MURCIA

Estudios
