

josé martí: poesía y realidad

De versos no entiendo; para mí está en
prosa porque está escrito en la realidad.

DOÑA LEONOR PEREZ.
(Recibiendo "Ismaelillo".)

Escribir sobre Martí no será otra cosa que continuar la interminable serie de variaciones impuestas por el tema único que nos entrega su vida y su obra: el amor. La primera obligación que tenemos es la de ser fieles al tema; importarán menos las regiones motívicas y armónicas en las que nos situemos con tal que este "continuo" permanezca. Tendremos entonces que esta fidelidad nos dará en pago una infinita ganancia; la comunión que se irá creando entre los que han sido tocados por esta incomparable efusión de amor, comunión que, fuera de la establecida por una fe religiosa, es la más absoluta que conozco.

Creo no hacer más que constatar una experiencia común al decir que el verdadero acercamiento a Martí comienza por afectar nuestra vida misma, ejerciendo en ella una acción modificadora; en muchos —si no en todos sentidos— nuestra vida no será igual después de haberlo conocido, después de tener la compañía de este amigo incomparable. Porque el encuentro con Martí tiene esa delicada cualidad presente en los instantes iniciales de una amistad: se verifica tanto desde un acercamiento de nosotros a él como de él a nosotros o más bien diríamos que lo explica mejor el segundo supuesto; es él quien se nos allega, puesto que debemos observar que estos primeros acercamientos suelen originarse en estancias misteriosas del ser, tocadas por cierto albor que en el momento que nos invade nos es desconocido. Recuerdo que en mis días de infancia en España se conocía y cantaba en casa, como en muchas casas españolas, el estribillo de la clave a Martí que dice: "Martí no debió de morir". Claro que yo no tenía una idea precisa de quién era el que se nombraba en esa copla, pero ahí estaba el **nombre**, acompañando veladamente los primeros contactos con la realidad. Quisiera señalar, a propósito, que en los puertos del norte de España (como María Zambrano testimonia por su parte de los del sur) hay un recuerdo de Cuba tenaz y esplendoroso, de alguna manera más extraño aún en estos

lugares del Cantábrico, donde el paisaje ayuda poco; estas regiones españolas —Asturias, Galicia, Santander— son pues regiones cubanizadas; claro que la inmensa muchedumbre de emigrantes ha propiciado esta invasión insular de la península, pues pensemos que estos hombres sencillos percibieron realidades venturosas de la isla y ciertamente las volcaron en sus humildes pueblos, puesto que la imagen de Cuba que se tenía y persiste en España se muestra desde la memoria y la esperanza, y el nombre de Martí aparece vinculado, desde luego, a esas dos esencias de lo cubano. Quiere decir esto que no nos acercamos a Martí de la manera en que lo hacemos al dirigirnos hacia una obra poética o intelectual de cualquier especie o hacia un pensamiento político; hay siempre algo matinal y primario en el umbral de su conocimiento y sentimos, como antes decíamos, que verdaderamente es él quien va acercándose y sus palabras comienzan a llegarnos a manera de “visitaciones”, para darle a este instante auroral el nombre de un libro de alguien que lo conoce y ama como pocos: Fina García Marruz.

Una vez que esta palabra nos ha invadido, estamos ya irremediablemente ganados por ella. Entraremos entonces en algo que nos colocará de inmediato ante las zonas más absolutas de la criatura humana; allí nos aguardan Poesía y Realidad, Piedad y Revolución, Obediencia, Sacrificio, Honra, Espíritu. Esta vastedad es la que hace que —con tal que permanezcan en la fidelidad al centro en el que todas esas categorías se unen en el ser de Martí, el amor— encontremos siempre una verdad en todos los que en una forma u otra se han acercado a su vida y a su obra. Desde una fervorosa santificación hasta la mitificación, desde una tesis semántica minuciosamente expuesta a una interpretación político-económica inmediata y actual, lo estudie un católico o un marxista, todas esas versiones contendrán una verdad parcial a la que siempre debemos atender, puesto que de alguna manera rozará la plena verdad de su vida.

Claro que ante todas esas ya considerables exégesis tendremos preferencias y nos sentiremos en deuda con aquellos que más iluminaron nuestro propio acercamiento. Sobre esto diré que durante años de conversaciones inolvidables con Lezama Lima, Cintio Vitier y Fina García Marruz me fueron otorgados tesoros y contraje, desde luego, una deuda inacabable (sin olvidar una lectura que Eliseo Diego me hizo un día de “David, de las Islas Turcas”; en su voz, la memorable prosa iba a juntarse con los “Claros Varones de Castilla” y el Infante Juan Manuel, venerables abuelos de los “Divertimentos”).

Pero fuera de estas experiencias personales, todo intento de aproximación a Martí tendrá que contar con las tremendas páginas de Lezama, en las que la figura de Martí va a unirse con la Imago y el Potens, con los reyes etruscos, con el monarca-metáfora o la sabi-

duría del “taita”; quedando como el convocador justiciero del destino y la fundación. Y ya en la cohesión de la obra dedicada no creo que nadie pueda escribir de Martí más en Martí que como lo hacen Cintio Vitier y Fina García Marruz en la serie de trabajos reunidos en los “Temas Martianos” publicados por la Biblioteca Nacional de Cuba. “Martí Futuro”, los “Discursos de Martí”, “Los hombres en Martí”, etc., trabajos de Cintio, como los trabajos de Fina —“Cartas de Martí”, “Martí Escritor”, “La prosa poemática de Martí”—, son textos sin la lectura de los cuales no me parece posible una aproximación a la vida y obra martianas. Sería inútil citar aciertos absolutos en estas páginas, pues son muchos, pero imposible entender la naturaleza sacrificial de Martí sin lo que sobre ella queda escrito en “Martí Futuro”, o su rol mediador e integrador, o la futuridad de la palabra martiana, sustentada por la esencia misma de esta palabra. Conmovidos leeremos siempre el ensayo sobre las “Cartas”, de Fina García Marruz, en el que al comentarlas ella parece que seguimos leyéndolas. Lo que pueda haber de algún valor en las páginas que siguen será simple reflejo de esas claridades; y ya penumbra.*

Después de la lectura de estos trabajos de Fina García Marruz y Cintio Vitier no parece que pueda decirse algo más; sin embargo, cada vez que volvemos a Martí entramos en “la mina inacabable” que dijo Gabriela Mistral y vemos que cada una de las sustancias que le son propias van adquiriendo una infinita prolongación, así el sacrificio, la piedad, la poesía, se muestran como realidades nunca vistas y ya vamos, entonces, a descubrirles más sentidos. Y es que la palabra martiana nos llega desde muchos sitios, diríamos que llamando a distintas moradas del alma, y no es una sola la voz que nos convoca, son muchas; pero a cada una le percibimos el timbre propio y así escucharemos a veces al revolucionario, otras al poeta, alguna voz llegará desde la contemplación, otra partirá del núcleo mismo de la acción; todo, sin embargo, parece ser indivisible en esta inmensa polifonía; revolución y piedad van juntas, igual que acción y poesía o vitalidad y sacrificio. Todo parece venir de una visión nueva del hombre y de las cosas; entonces, ¿qué visión es esta?, ¿por dónde comenzar a explicárnosla?

Comenzaríamos por situar la naturaleza moral de esta visión.

*Concretamente diría que este trabajo no es otra cosa que examen y meditación sobre tres hechos esenciales en la vida y obra de Martí que Cintio Vitier expone con penetración y lucidez plenas: el encuentro entre poesía y realidad (tal como aparece en el trabajo sobre “Ismaelillo”, de donde tomo las palabras de Doña Leonor Pérez que me sirven de epígrafe); la naturaleza del sacrificio y la mediación (ya en un orden sagrado) y la función integradora que va estableciendo diferentes síntesis —Arte y Vida, Espíritu y Naturaleza— (según se van revelando en varios trabajos tanto de Cintio Vitier como de Fina García Marruz).

Claro que se trata de mi apreciación de estas cuestiones y las conclusiones a que llegue serán, ciertas o no, ya personales.

Pocas cosas más arduas puede haber que ir siguiendo el desarrollo de las ideas sobre la moral que los filósofos han ido exponiendo y re-exponiendo en su afán de establecer unas conclusiones válidas para nuestra conducta. Puede que se nos invite a meditarlas con ese ademán deportivo que Ortega, en su habitual gusto por los gestos gallardos, sorprende en la imagen del arquero con que se inicia la "Ética a Nicómaco"; pero al aceptar la invitación y penetrar en ese Stadium nos esperan allí, como atletas descomunales, una serie de términos abrumadores, que por lo pronto nos aplastan con su enorme poder especulativo. En la ansiedad por "saber a qué atenernos" repasamos esos términos y tratamos de sacar de ellos, según nuestro mejor entender, algo que fije en alguna forma nuestra manera de actuar y de pensar. Damos vueltas y revueltas entonces alrededor de conceptos como Sustancia, Modo, Categorías, Imperativos, etc. Por poco que penetremos su sentido veremos que se trata de darnos una serie de razones que nos ayuden a comprender otros términos ya más familiares, como el Bien, la Justicia, el Deber. Viéndolos sustentados por tan formidable maquinaria nos sentiremos al menos confortados y tendremos esa cierta seguridad que buscábamos. Así, sabemos con tranquila certeza qué es, por ejemplo, el deber. Veremos entonces que si un campesino lleva dos corderillos para venderlos en el mercado, no hace otra cosa que cumplir con su deber de hombre honrado, ganando así el sustento propio y el de su casa. Pero he aquí que otro hombre se le acerca y le pregunta qué puede pasarle a esos corderillos en el mercado; el buen campesino le dice que sin duda los matarán para vender su carne. ¡No lo permita Dios!, dice el segundo hombre, y entregándole al campesino una rica capa que le había sido obsequiada ese día, le compra de esta manera los corderillos y sólo vuelve a entregárselos a condición de que cuide de ellos, asegurándose que nada les ha de suceder. No habrá que decir que así cuenta Tomás de Celano este episodio de la vida de San Francisco en su biografía del "poverello".

De la misma manera, ya sabemos bien lo que es la justicia; nada más justo que un grupo de pillos, ladrones y gentes de mal vivir vayan encadenados a servir a Su Majestad en galeras por el tiempo que merezcan sus crímenes; pero también aquí se acerca un hombre y pide, en comedidas razones, conocer la causa por la que cada uno de ellos se encamina a su lugar de castigo de tan desastrada manera. Después que todo le fue explicado, nuestro hombre deduce que "parece duro caso hacer esclavos a los que Dios y Naturaleza hizo libres" y ruega a los guardianes de tan desdichados pecadores, otra vez con el mismo comediamento, pues es hidalgo cortés y apacible, que los dejen ir en paz a usar de su natural libertad. Al negarse, en justicia, los guardianes a cumplir semejante petición, el buen hidalgo se enfurece y liberta a los penados.

De estos dos casos uno es real, el otro procede de la imaginación, pero apenas escribimos la palabra ya está ahí el don Miguel de este siglo para advertirnos que si la escribimos es por tontos y por no saber que esa es historia real, con lo que no hace más que recordarnos algo que creímos todos siempre, pues nunca dudamos que Don Quijote existió real y verdaderamente y sólo al ir haciéndonos viejos y por malas obras de encantadores y gentes de igual mezquina ralea llegó a vacilar nuestra creencia.

Por medio de estos ejemplos sacaremos en claro que si antes deber y justicia afianzaban nuestra idea del Bien, ahora tendremos no ya la idea, sino la realidad del Bien mucho más cierta en nosotros; a la razón se habrá unido algo indescriptible que nos hará sobrepasar, en un acto invadido de una cualidad nueva, nuestra anterior seguridad, y más que a tranquilizarnos, esta revelación va a conmover toda nuestra vida y entraremos en un reino auroral, dentro del cual amaremos esas acciones y trataremos de imitarlas, en nuestra medida, lanzados a ello por un impulso irresistible. Tendrá este nuevo conocimiento la ventaja de que nos vendrá desde la realidad; en esa realidad, dice Bergson, "las fórmulas se llenan de materia, la materia se anima, resulta una vida nueva que se anuncia y comprendemos, **sentimos** que sobreviene otra moral".

Quisiéramos destacar sobre todo en nuestros ejemplos dos cosas: el sobrepasamiento y la encarnación. Si no contamos con estas dos condiciones seguiremos decidiendo entre conceptos que podrán ser expresados y vueltos a expresar, podrán ser llevados al máximo de su función, como reducidos al mínimo de ella sin que advenga ese impulso conmovedor.

Tomemos, como simple ejemplo, el desarrollo de una moral, la rigorista, sintetizando la narración que de ese proceso hace Ortega. Comienza a decirnos que: "La perenne tradición clásica encuentra, entre las cosas que son, algunas tan perfectas que les reconoce esa dignidad y como segunda potencia del ser que consiste en deber ser"; nos explica luego, magistralmente, cómo a través de la reforma kantiana "la razón verdadera sólo puede recibir la ley de su propio fondo, autónómicamente", y en lugar de atender a la "realidad irracional, necesita fabricar por sí un ser conforme a la razón" y como una vez esto establecido "el pensamiento es ya legislador de la naturaleza". Al final de ese proceso queda liberada —igual que en la ciencia del átomo— una fuerza enorme: la Voluntad, y en alguna manera culminan ideas que estaban en germen en los reformadores del XVI.

Pero también la perenne tradición cristiana parece consistir, quizás sobre todo, en encontrar "entre las cosas que son algunas tan perfectas que se les reconoce esa dignidad y como segunda potencia del ser que consiste en deber ser". Esta dignidad es la que le muestra el Creador

a Job cuando, en vez de explicarle el misterio de la prosperidad de los malvados y el infortunio de los justos, le hace manifiesta la bondad y belleza del mundo, según nos enseña Simone Weil en sus notas sobre el eterno diálogo. Al manifestarle lo bueno y hermoso del mundo parece pretender Dios de Job un movimiento primario que lo lleve a amarlo. Es el mismo acto primordial que vemos en San Francisco; antes de ejercer su inmensa acción misericordiosa sobre el mundo, San Francisco comienza por ser su trovador, comienza por amar infinitamente la realidad como tal; este es su primer —y diría que único— postulado moral, una moral que se **origina** en la realidad y nos llega **desde ella**. Y esto es lo que más importa señalar; misticismo y realidad parecen ir juntos; nadie más en la realidad que San Francisco, nadie más en la realidad que Santa Teresa. Ahora bien, al manifestar esta moral —y ya queda muy estrecho el término— San Francisco se limita a seguir el ejemplo de su Maestro, su moral no es otra que la que resulte de la Imitación de Cristo, y su más alta y sencilla expresión teórica está en el Kempis. No es más que la respuesta a un llamamiento.

La gran hazaña de Bergson en "Las dos Fuentes de la Moral y la Religión" consiste en mostrarnos el itinerario de la moral hasta alcanzar su culminación en la forma suma de la religión dinámica: el misticismo cristiano. En el ámbito de esta moral, dinámica y abierta, según los términos empleados por Bergson para distinguir el poder creador de esta moral de la que permanece centrada en formas estáticas o cerradas de la religión o la sociedad, colocaríamos el centro mismo de la vida y de la obra de Martí. Claro que al situarla dentro de esta categoría radicalizamos el sentido de esta vida y esta obra, puesto que entre las dos morales existe una diferencia de naturaleza y no sólo de grado. Notemos que a la naturaleza sobrepasadora de la nueva moral se une a su vez una radical realidad; al par que **sobrepasamiento**, es **mediación**. Vimos antes cómo al llevar Ortega la moral imperativa a su máximo grado de tensión, terminaba en la autonomía de la voluntad; al reducirla a un mínimo nos encontramos con el instinto. Esto es lo que nos explica Bergson al señalar la forma "tan poco kantiana" que puede adquirir una moral imperativa llevada a su punto más elemental. Nos pone para esto el ejemplo de la hormiga que:

"tuviera una vislumbre de reflexión y pensara que era estúpido trabajar sin descanso para las otras. Sus veleidades de pereza no durarían, desde luego, más que unos instantes, el tiempo en que brillara el relámpago de inteligencia. Pasado este momento, cuando el instinto recobrase su dominio, la haría volver a viva fuerza a su tarea y la inteligencia a punto de ser absorbida por el instinto diría a modo de adiós: 'Es necesario, porque es necesario'."

Esta es la idea de Bergson sobre la naturaleza instintiva que puede adquirir una moral rigorista; para ello la reduce a la obligación y se cuida de señalarnos que aunque lleguemos a esa conclusión "por vías racionales no se sigue que la obligación sea de orden racional". Vayamos algo más allá en el propio ejemplo de Bergson; supongamos que el instante reflexivo de la hormiga dure más, que pueda llevar al hormiguero sus inquietudes; pueden suceder dos cosas: el resto de las hormigas en plena posesión de su instinto eliminarían inmediatamente a la hormiga subversiva, o la hormiga subversiva lograría imponer sus reformas al hormiguero. En el segundo caso habría una modificación en la condición social del hormiguero; pero esto nunca llegaría a "mejorar" la especie. Veámoslo en otro caso: hace unos años se pasó por la televisión norteamericana, como parte de un programa de intercambio cultural, un documental soviético en el que se nos mostraba la vida diaria, aspiraciones, ideas, etc. de un ciudadano medio de la Unión Soviética. Al terminar, comprobamos que la psicología, deseos y vida de este ejemplo de hombre producido por una sociedad radicalmente modificada, no diferían gran cosa de las de un oficinista de clase media norteamericano. El hombre nuevo socialista no se esbozaba por ninguna parte. Sí percibimos cierta pureza, cierta inocencia; era la viejísima pureza rusa, el nuevo y eterno Aliocha Karamazov; si el televidente soviético, al ver a su vez el documental norteamericano que sobre el mismo tema le fue ofrecido en el intercambio, percibió alguna de estas cualidades en el hombre medio estadounidense, puede estar seguro que no se debe a ningún progreso logrado a través de la tecnificación en una sociedad capitalista, sino que se trata de la permanencia del viejo demócrata que procede de Whitman, de Lincoln, de Emerson. Observemos de paso que en más de un sentido tienen razón los revolucionarios chinos o albaneses al acusar al revisionismo soviético. De alguna manera perciben un regreso, una frustración, algo incumplido; lo que no aciertan a ver es que ese regreso estaba incluido en el pasaje de ida. Por más recursos aseguradores que se empleen, estado de tensión permanente, revolución cultural, etc., la moral cerrada no puede en ningún momento vencerse a sí misma. Este vencimiento es sólo posible instalándose radicalmente en la otra. Ya en esta moral sentiremos el **sobrepasamiento** manifestado en nuestros dos ejemplos iniciales; seremos movidos por el "impulso de amor" presente en sus portadores, "cada uno de los cuales —dice Bergson— representa, como si se tratase de la aparición de una nueva especie, un esfuerzo de evolución creadora".

Al llegarnos ese "impulso de amor" nuestra conciencia va a ser, sobre todo, conmovida. Uno de estos grandes conmovedores de la conciencia es José Martí.

Ahora bien, Martí no fue un místico; aceptemos que no fue, confe-

sionalmente, un cristiano; sin embargo, alejado de todo dogmatismo, llega a vincularse con la forma específica del amor cristiano: el amor espiritual a la **persona**. Este es el suceso central en Martí; no será posible ni necesario "explicarlo", sino ir comprendiéndolo. Para esto no basta contar con la idea del amor propia del filantropismo del siglo XIX; en Martí el amor no es tanto una categoría ética como una sustancia original, una fuente incesante que va inundándolo todo. Sería inútil insistir en los ejemplos que tenemos de esto en su vida y en su obra. Por cualquier parte que nos acerquemos a esta persona incomparable, encontraremos un amor inaudito tocándolo todo, crónicas, cartas, poesía, discursos políticos, manifestándose aún en la puntuación —estudiada amorosa y magistralmente por Fina García Marruz—, que adquiere así un carácter en el que los signos parecen tener una virtud operativa, comunicando al lenguaje una acción sacramental. De ahí ese sentido de morada que adquiere el lenguaje martiano y que lo lleva a emparejarse con los momentos más plenos del idioma: aquellos en los que parecen fundirse realidad y trascendencia. Es decir —y bien está el señalarlo en tiempos en que el lenguaje está en quiebra—, la palabra vuelve de nuevo a su función original identificándose con el amor, manifestando la realidad y constituyendo realidad y lenguaje un reino único. Sería imposible iniciar esta indagación sin centrarnos, en medio de esta abrumadora efusión de amor, en algunos aspectos que nos lo manifiesten lo suficiente. He elegido para esto el acercamiento de Martí a dos o tres realidades a las que el lenguaje se allega de la manera más humilde, sencillamente describiéndolas, en donde la poesía parece ejercer una cortesía suprema: ausentarse y renunciar a su fuerza, dejar que la realidad sea ella, sola y entera. Pero veamos primero a la poesía cumplir su función propia; iluminarnos la realidad, mostrarnos una belleza que desconocíamos.

Hemos visto mil veces el Hudson; nos produce cierta sensación de sernos hostil, condición bajo la que aparecen las cosas muchas veces en el exilio. Así lo define Martí (trabajo sobre Francisco Sellén): ". . . ni la vida rutinaria, apuntalada, odiosa en la ribera del Hudson hostil". La realidad aparece centrada en esa hostilidad del río. Pero he aquí que Martí lo ve también de otra manera, su amorosidad radical es incapaz de quedarse con esa definición y así (artículo sobre la muerte de Juan J. Peoli) nos da esta otra visión ya colocada en otro lugar: "Murió como las tardes del Hudson, que se sentaba él a ver caer, desde el banco rústico de su manzano solariego, en las colinas de tiniebla y oro por donde baja majestuoso el río". Aquí, todo cambia, la palabra se convierte en un imperativo amoroso y ya **vemos** ese río distinto, ya lo queremos porque ¿cómo resistirse a amar un río que baja majestuoso, entre colinas de tiniebla y oro?; ya veremos para siempre a ese río descendiendo

bajo esas colinas que fueron llamadas misteriosas y radiantes. No tenemos más remedio que amarlo.

Veamos ahora esta amorosidad radical dirigida al río Ebro. Nos parece que Martí amaba más al río español que al norteamericano; baste para esto el testimonio de todo el poema "Para Aragón, en España"; sin embargo, la descripción del Hudson es infinitamente más suntuosa; baja entre "colinas de tiniebla y oro". En el Ebro se alude tan sólo al amor por la "tierra amarilla" y el río "lodoso". A mi parecer la diferencia en el acercamiento a la realidad de los dos ríos es ésta: en el río norteamericano el amor ejerce una función fabuladora, se descubre la belleza de las tardes —el latido, que diría Juan Ramón— y se nos inunda la imaginación con la asombrosa oposición tinieblas-oro. Aquí el amor se manifiesta **desde** la poesía de una manera semejante a como Juan Ramón nos entrega el amor, la belleza y hasta la Divinidad en ese enorme acaecer poético que va desde los becquerianos "llantos confundidos" hasta los monólogos de "Espacio" y el encuentro del dios-conciencia. En la aparición del Ebro, en el poema de los Versos Sencillos, la poesía está callada (y aquí reside lo inaudito); el Ebro es sencillamente lodoso, la tierra amarilla, sin embargo el amor se manifiesta aquí en su absoluta realidad: se ama a las cosas en lo que son, la realidad lodosa adquiere una cualidad de esencia, la esencia del río Ebro que amamos como tal. Al llegar aquí me es necesario remitir al lector a una hondísima tesis sustentada por Cintio Vitier en el ensayo "Sobre el lenguaje figurado", que forma parte de su libro "Poética". En caso de que el lector no lo conozca, trataré de familiarizarlo, dentro de la necesaria brevedad, con esta iluminadora penetración en el centro mismo del menester poético. Tomando como punto de partida la definición habitual de catacrexis "como tropo empleado no ya con el ánimo de realzar o embellecer la expresión, sino por pura necesidad, pues no existe en el idioma nombre alguno que designe propiamente a la cosa en cuestión como cuando se dice hoja de papel u hoja de la espada, ejemplo que utiliza el Diccionario Académico de la Lengua" llega Vitier a establecer lo que llama "catacrexis esencial", es decir, la operación por la que el poeta vuelve a nombrar las cosas que "aunque ya tienen un nombre se le aparecen a él como realidades veladas, misteriosas y desconocidas", por lo tanto, "menesterosas de nombre". Aquí propone Vitier claramente su tesis al decirnos: "¿No será que la poesía, ya en un plano óntico y no retórico, es catacrexis esencial, nombrar lo que esencialmente no tiene nombre?" Desde luego que comparto totalmente con Vitier la suposición de que esta intuición de la poesía como catacrexis esencial está dada como "vivencia profunda y oscura en el interior de la mayoría de los poetas y lectores de poesía"; al menos por mi parte, colocado en esta segunda categoría, lo he sentido siempre

así. Es decir, si no nos situamos de inmediato en lo que el nuevo nombre inaugura, caeremos en un permanente juego de adivinanzas en el que un supuesto mantenedor propondrá el nombre poético para que identifiquemos el nombre real, de modo que al decirnos (para citar los propios ejemplos de Vitier) "nieve hilada" debemos responder ¡Mantell!, y "raudos torbellinos de Noruega", ¡Halcón!, y si Góngora no hubiera nombrado al pequeño molusco en el verso anterior y se nos dijera "arnés de hueso, donde lisonja breve al gusto", etc., al responder ¡Ostión!, nos calificaríamos como astutos cazadores de metáforas y ganaríamos el juego, pero perderíamos la poesía.

Volviendo a la tesis de Vitier, al seguir indagando la función de la catacresis establece lo que considera el segundo grado en cuanto a su operación, en el que "las cosas a que se dirige pueden aparecer de dos modos: a) disfrazadas con un nombre común, b) disfrazadas con un aparente sustitutivo poético". Más adelante sigue diciendo Vitier: "en el primero de los casos apuntados, a), el nombre común de la cosa (por ejemplo el sentido convencional y corriente de las palabras tarde, álamo, infancia, muerte, amor) deja de ser un nombre verdadero y propiamente dicho para convertirse en el signo de un misterio, en una máscara que hay que arrancar para conocer el auténtico rostro. Ese acto de develar lo aparentemente conocido lo realiza el poeta mediante el nombre vivo y original que crea encarnando el nombre común en su intuición de un esencial descubrimiento de la realidad".*

Totalmente de acuerdo con esta lúcida exposición de Vitier, intentemos dar "otra vuelta de tuerca". En los versos que nos ocupan de Martí no parece suceder esa encarnación del nombre común en la intuición de una realidad esencial, puesto que aquí no se trata de nombre alguno, sino de la simple comprobación de dos realidades manifestadas en el adjetivo: las realidades de una materia lodosa y un color amarillo. Vamos a detenernos, entonces, en esta adjetivación puesto que constituye, como tanto se ha señalado, una de las claves para la comprensión de determinadas regiones del lenguaje martiano, ya que la función del adjetivo en este lenguaje —como la que cumple la catacresis en la poesía según el trabajo de Vitier— es también esencial. Ahora bien, notemos que quizá el efecto más hondo del adjetivo en Martí sucede cuando conviene naturalmente al sustantivo; al menos en los casos en que alcanza, a mi juicio, un poder poético mayor, se trata de la simple constatación de realidades manifestadas en el verso sin más. Vemos de esta manera ir a unirse en la misma

*Notemos que en el ejemplo de Vitier la simple elección y enumeración de los nombres —tarde, álamo, infancia, muerte, amor—, está creando cierto poema. Una enumeración semejante, claro que más plena y con más cosas manifestándose "en la luz", crea la esplendor inicial en uno de los poemas de las prodigiosas "Palabras del Hijo pródigo", del propio Vitier.

zona poética del río lodoso y la tierra amarilla a esta otra descripción de una realidad cuyo efecto sobrecogedor reside tan sólo en el simple enunciado:

"el canario amarillo,—
que tiene el ojo tan negro!"

Me parece que en ambos casos estamos más que en ninguna otra cosa no ya en una verdad poética a la que pueden ir añadiéndosele sentidos, sino sencillamente en la verdad. No hay sentido que alcanzar, máscara que arrancar; sí está presente esa "dicha inexplicable" que Vitier señala al hablar de la emoción que nos producen esas intuiciones líricas "imponderables e inasibles", más extraña aún, puesto que, repito, no percibimos aquí ni "vislumbres" ni "sospechas", sino la llana manifestación de lo real; la dicha, el propio Martí nos la señala, puesto que esta percepción sólo le es posible cuando se alegra "como un escolar sencillo". No se trata tampoco de la nueva luz que pueden adquirir las cosas en las versiones a lo divino, ni podemos hacernos esas preguntas que Cintio Vitier se hace al tratar sobre las cuestiones más totales de la poesía en su trabajo "La Zarza Ardiendo" al señalar el sentido alusivo que aparece en la poesía popular española ("De los álamos vengo" y "Al alba venid, buen amigo"). (¿Qué álamos? ¿Qué amigo?) Aun esa última función de la poesía está ausente de los versos que comentamos. Se trata de una realidad absoluta a la cual no se le añade nada. Sin embargo, la poesía cumple aquí una función radical, absolutamente inexpresable en conceptos. Supongamos una conversación corriente en la cual alguien nos pregunta la impresión que nos causó un río; si respondemos: "es un río lodoso y la tierra es amarilla", nuestra respuesta es sin duda alguna negativa; claro que después de conocer los versos de Martí nos cuesta mucho trabajo ver algo peyorativo en nuestra descripción, puesto que los dos adjetivos adquieren en el poema un valor sumo de verdad ignorado en nuestra respuesta; ésta es negativa, puesto que los ríos deben ser "claros y frescos" y los prados "verdes y amenos". Al responder estamos contando con la realidad poética de los ríos; Martí no cuenta con esa realidad, no se verifica transformación de ninguna naturaleza en su visión del río; la realidad, mirada desde el amor, revela en sí misma las sustancias de bondad y hermosura que la poesía tendría que alcanzar habitualmente a través de su poder transfigurador. Los adjetivos lodoso y amarillo, además de ser la verdad, adquieren entonces una hermosura que en sí, desde luego, no poseen, pero sin rebasar su función actual; notemos, por el contrario, que las palabras del ejemplo de Vitier, tarde, álamo, etc., son hermosas en sí y como ya señalamos su simple enumeración constituye una pequeña secuencia poética. Lle-

garemos entonces a esta conclusión: en la imagen del río norteamericano se apela a nuestro amor provocando el estímulo de la belleza; en la descripción del río español se toca lo más hondo del sentir, la absoluta conmoción del alma que está amando la menesterosa realidad como tal. La poesía renuncia a todo su poder; solo el amor testifica.

Quisiera dar una prueba más de la manifestación de esta verdad. He cantado en innumerables ocasiones los "Versos Sencillos"; cierta vez me hicieron meditar estos comentarios de dos oyentes: al cantar:

Tiene el conde su abolengo:
Tiene la aurora el mendigo:

un amigo exclamó: ¡Qué magníficos versos! (y en verdad espléndidos, no sólo en sí sino porque el poeta otorga en la justicia, al mendigo, la aurora). En ese comentario se percibió de inmediato la belleza del verso. Al cantar:

Quiero a la tierra amarilla
Que baña el Ebro lodoso:

otro amigo, éste español y conocedor del paisaje aludido, dijo: "y es verdad que la tierra ahí es amarilla". De los primeros versos se captó la belleza; de los segundos, la verdad, la belleza no se manifestó de inmediato en el juicio del oyente, sin embargo el comentario fue justo; en esa verdad que fue percibida estaba humilde, pero entera, la belleza. Ahondemos algo más en esta verdad. He cantado el poema de que trato (Para Aragón, en España), con la tonada de la "Guantanamera"; claro que la fusión es enorme; sin embargo, un día percibí que algo faltaba, la música no acababa de identificarse con los versos; sí se producía ese extraño y gozoso coincidir que—al unir la tonada americana con lo remoto del verso—también ocurre si cantamos con la misma "Guantanamera" cualquier romance, Fontefrida, el Conde Arnaldos, etc.; de cualquier manera, algo estaba ausente. Canté entonces los versos con la melodía de una jota de Teruel: la fusión fue absoluta; resultan entonces estos versos el texto de jota más total que conozco; la verdad regional de Aragón está tocada de una manera indescriptible. No se trata de que se aluda a Aragón, que se traten entrañables hechos históricos o realidades naturales de la región, sino que ahí está "todo Aragón". Me asombré más (el asombro es algo que Martí produce en oleadas sin fin) al darme cuenta que en los versos que sí **van**, que no pueden **ir** con otra cosa que no sea la "Guantanamera", el idioma, suave, permanece en lo americano; es una lengua insular, se va invadiendo de las **eses** que están en la pronunciación hispano-americana:

Si ves un monte de espumas,
Es mi verso lo que ves:
Mi verso es un monte, y es
Un abanico de plumas.

Por el contrario, en "Para Aragón, en España", se nos enciman, gallardas, las honradas zetas peninsulares: **Corazón, cazarro, Lanuza, calza, azuloso**; de suerte que también la verdad fonética está presente. Hasta qué punto ésta verdad permanece, en cuanto se trate de la inmersión en una realidad dada, seguí comprobándolo al cantar, esta vez con el punto "Guacanayara", uno de los poemas de "Trópico", de Eugenio Florit, donde junto al cubanísimo nombre de Dulce María vuelven a aparecer las **eses** del habla hispanoamericana en nuestro gran poeta, mediador entre las dos orillas del idioma:

Dulce María a su misa
de domingo va cantando
y el sol la sigue besando
a la mitad con la brisa.
Ya desde lejos divisa
mal camino carretero; (etc.)

Tendremos que resumir diciendo que en los versos de Martí que nos ocupan, la palabra no se separa de la realidad; apenas la nombra, sólo la testifica; entonces, ¿en qué zona de la expresión poética los situaríamos?

Cuando leemos en Rimbaud: "a veces veo en el cielo playas sin fin cubiertas de blancas naciones jubilosas", estamos ante el absoluto esplendor de una visión: la imagen convoca todas nuestras facultades fabulizadoras y se acerca a lo numinoso. En una segunda mirada, sin embargo, vemos que la religiosidad, la sacralidad, que comenzamos percibiendo en la visión, de alguna manera van apartándose de ella; nos quedamos entonces tan solo con la deslumbrante aparición cuyo sentido último estará sujeto a como lo veamos; Bretón lo entenderá de una manera, Paul Claudel de otra. Comparemos el texto de Rimbaud con el fragmento de San Juan de la Cruz:

Mi amado, las montañas
los valles solitarios, nemorosos
las ínsulas extrañas,
los ríos sonorosos, etc.

No hay duda que la secuencia poética no tiene la inmediata reverberación de la visión de Rimbaud; se trata tan solo de una humilde enu-

meración de cosas; sin embargo, cada una de ellas adquiere una nueva luz, el suave transcurrir nos va otorgando un hogar, una morada y apenas notándolo estamos de lleno en una experiencia radicalmente religiosa. Nos parece ver entonces un **anhelo** en la visión de Rimbaud, un **ir hacia**, mientras que en los versos de San Juan de la Cruz percibimos una detención, un cumplimiento, un **venir de**. Si tuviéramos que encontrar un nexo entre estos dos movimientos opuestos diríamos que ambos son alusivos, y, aunque más humildes, hay en los versos de San Juan una verificación de la hermosura, un misterio de las asociaciones: los valles son nemorosos; las ínsulas, extrañas; los ríos, sonoros. En el poema de Martí, como antes señalamos, no encontramos ninguno de estos atributos, la poesía parece ausentarse; se describen dos realidades: el río lodoso y la tierra amarilla, sin embargo, esta menesterosidad nos invade produciéndonos simultáneamente los sentimientos de lo verdadero y lo bueno, tocando al tiempo las zonas de valor más altas, yendo en definitiva al bien por vías que no podemos considerar conceptuales ni imaginativas puesto que no hay aquí ninguna figuración en el lenguaje, ningún sobrepasamiento de lo real. ¿Cómo se produce, entonces, esta totalidad poética? Si tuviéramos que definirla conceptualmente me parece que no encontraríamos manera más adecuada de hacerlo que acudiendo a una aplicación libre del principio de identidad: la realidad **real** es igual a la realidad **poética**; la única verdad está presente en las dos **aes** realidad-verso; la mejor definición será entonces el propio enunciado del principio en Wolff:

Si A es, es también verdad que A es.*

El principio se manifestará siempre que aparezca la realidad como tal; estará por lo tanto presente en "las polvorientas encinas" de Machado, en "el hombre con el pan al hombro" de Vallejo y ocupará todo el poema "Mi padre era español" de Martí. Porque nos preguntamos: ¿es esto un poema?, ¿qué se nos dice? Volvemos a la comparación con el lenguaje corriente (esa realidad con la cual la madre de Martí identificaba la prosa, fenomenal intuición). Todos podemos sencillamente narrar la relación con nuestro padre de la misma manera que Martí; a todos nos puede ser común la llana descripción de un domingo en el que nuestro padre nos saca a pasear de la mano; no hay en ese poema

*Este uso del principio de identidad no contradice sino reafirma la tesis de Vitiér. Cuando al final de su trabajo Vitiér señala que "al principio de identidad el cristianismo opone el principio de transfiguración", nos indica la diferencia entre la idea griega de metamorfosis (comúnmente aplicada a la poesía por las retóricas habituales) y la noción cristiana de transfiguración en la que las cosas "no cambian de apariencia conservando el mismo ser" sino que son más lo que son "traspasando la figura". Al intentar la comprensión de estos instantes poéticos de Martí por el principio de identidad —que debe ser entendido, desde luego, libre y poéticamente— quiero indicar cómo se alcanza un absoluto poético desde la permanencia en una verdad, desde la ausencia radical de toda figuración en el lenguaje, que ya no ilumina, sino **acepta** el ser de las cosas.

un solo verso que sea otra cosa que la narración escueta de la realidad; esa nota común que percibimos entre el padre del poema y nuestros padres no se convierte, sin embargo, en un valor universal, no percibimos ese padre como un padre común a otras experiencias, no se constituye a través de ir añadiéndole cantidades y tiñéndolo de cualidad en un valor, el valor **padre**; ese padre sigue siendo don Mariano Martí, como el nuestro se nos aparecerá en la memoria desde su propio nombre. La poesía vuelve aquí a dejar en suspenso todas sus funciones y aparece desde esa **detención** absoluta en la verdad. Esta verdad es en este caso la realidad misma manifestándose en la memoria; ahora bien, el mismo rol mediador de la memoria —en cuanto puede constituir realidad o imagen en **esencias**— nos llevará a percibir también la realidad en poemas radicalmente alejados de lo que puede constituir una experiencia vivida. Quiero decir que la realidad aparece tanto en un poema inmediato como en un poema oscuro. Veamos por ejemplo la inmensidad de secuencias que la relación filial va estableciendo en todos los órdenes de la imaginación, la experiencia y la cultura en el enorme poema de Lezama que abre "Aventuras Sigilosas", comenzando por el establecimiento del fundamento de la aventura que va hacia lo imprevisible de la imagen, del espacio gnóstico y teológico desde el primer verso, definición sobrecogedora de la dinámica del deseo, al propio tiempo que simple enunciado de un dato de experiencia común e inmediata: la separación o lejanía de la madre:

Deseoso es aquel que huye de su madre.

Sin embargo, no debemos comenzar por buscarle sentidos al poema de Lezama; me parece que el mejor acercamiento es el colocarnos de una vez en el centro de un mundo infinitamente relacionable. Alcanzaremos así su "posible" en un "súbito" (palabra cara a Lezama en cuanto significa el apoderamiento inmediato de la imagen) y solo entonces se nos irán revelando sentidos. Cocardasse y Passepoil debaten muchas cosas en el memorable diálogo que sostienen en el poema; si no partimos del "súbito" que los dos nombres nos producen al recordarnos las aventuras de Enrique de Lagardere en nuestras lecturas de Paul Feval de niños —como le sucedió a Julio Cortázar—, creo que perderemos mucho de la riqueza de ese diálogo. De manera que la memoria, en su acepción más modesta, enlaza aquí cierta realidad con el acontecer poético. Hay un tiempo, entonces, en la lectura del poema en el que Cocardasse y Passepoil siguen siendo los dos familiares truhanes de nuestra niñez.

Señalamos ejemplos tan opuestos para indicar las distintas **apariciones** de la poesía. Creo inútil decir que no se trata en ningún caso de

dilucidar la mayor pureza poética, sino indicar las vías hacia su manifestación, a la vez que, en cierta manera, la semejanza de nuestra actitud al asumir el suceso poético. Otra vez desde la modesta posición de lector de poesía diría que este suceso nos **propone** una **realidad** a cuyas leyes debemos someternos: esta realidad será siempre tan misteriosa como la realidad misma; tan "difícil" nos será entonces acompañar el paseo dominical de Martí como seguir el desarrollo de las Aventuras Sigilosas en Lezama, el itinerario del Príncipe Igitur, o participar en las visiones de los "Versos Libres".

Ahora bien, no cabe duda que el suceso poético en los poemas de Martí que nos ocupan parte de lo inmediato para apelar a lo inmediato, de las realidades más humildes que adquieren un valor **en** lo que son sin que intervenga ese principio de transfiguración que al alcanzar lo que Vitier llama el "símbolo inverificable" ha ejercido —como el propio Vitier nos enseña— la función esencial de la poesía, y más aún de la cristiana. Por suma que sea, tiene entonces el poeta cristiano en sus manos una **poética** que le ha sido dada por añadidura (pensemos en lo que el dogma y la liturgia han entregado a la poesía de Claudel); a dónde la lleve será ya condición de su genio personal.

Lo que más nos toca en el acercamiento de la poesía laica a las cosas es esa despojada aparición de la realidad, esa liturgia natural que se muestra en los instantes más altos de esa poesía y que puede culminar en la aparición del "ciervo herido" martiano, que va en busca de amparo a un monte cercano, sin duda, al otero por donde asoma el "ciervo vulnerado" místico. Difícil de vencer aquí la tentación de unir los dos ciervos, de sobrepasar lo inmediato del ciervo martiano e ir a identificarlo con el ciervo de San Juan. Pero sabemos que el ciervo de los "Versos Sencillos" es el verso, de modo que a nuestros dos movimientos anteriores, el **ir hacia** y el **venir de**, habrá que añadir, para situar de alguna manera a la sustancia poética que estudiamos, un **permanecer**. Lo que me parece también conmovedor en esta visión de las cosas en Martí, como en Vallejo y Machado, es cómo el amor va manifestándose y creándose a sí mismo **en la vía**, en su fidelidad a lo real, despojado de la gracia transfiguradora que viste a las cosas de hermosura; solamente en el respeto a su laicismo hallaremos su sacralidad. Y aquí es donde se verifica la unión con el amor cristiano, que ya no radica en la **idea** del bien. Desde las más viejas éticas y poéticas la idea del bien y la idea de lo bello van a constituir categorías estéticas y morales sumas, rigurosamente establecidas; cualquier movimiento renovador o conservador tanto en poesía como en lo social debe contar con este a priori, con esta entidad pre-establecida. La moral cristiana modifica esta relación. Veámoslo en la claridad con que nos lo explica Max Scheler: "he aquí el gran punto de

inflexión en el camino de la idea antigua del amor a la cristiana; según aquélla hay un amor al bien; según ésta, es el amor quien porta el valor bueno en el más primitivo de los sentidos".

Vemos entonces a la poesía, en los casos que tratamos, portando y manifestando al tiempo el valor bueno, sin ninguna relación a algo previo ni en lo ético ni en lo estético. Mas para alcanzar esta segunda pureza, la palabra misma debe someterse a vías purgativas, hasta llegar por sí misma a su propia "noche oscura". Empieza de esta manera la soledad de la palabra. Es preciso que veamos la sacralidad de este momento; separada de ese "contacto sacramental con las criaturas" que dice Carlos M. Luis en su hermoso ensayo "Prestigios de nuestra Palabra", asume en ese momento la misión del Verbo en su instante más desolador: queda separada del Padre. Su primer movimiento es el descenso, la "Temporada en el Infierno"; desde allí, imposibilitada de clamar por el Padre, de proferir el "lama sabachtani", tiene que interrogarse por su ser; al hacerlo, como sucede siempre en esta situación límite, se encuentra con la Nada. Asistimos entonces al monólogo de la palabra, a esa crítica constante a la que se somete, sea hecha desde la propia poesía o desde ese análisis semántico que arranca de Wittgenstein y el círculo de Viena hasta Carnap; a ese afán constante de establecerle a la palabra la función, de deslindarle y hasta de aniquilarle el sentido. Calvario del Verbo, peregrinación de la palabra como palabra **desventurada**, puesto que me parecen convenir a las vías de la palabra hacia su encuentro consigo misma los conceptos de Hegel sobre la conciencia desdoblada al tratar del subjetivismo piadoso:

"Pero su verdadero retorno a sí misma o su reconciliación consigo misma se presentará como el concepto del espíritu hecho vivo y entrado en la existencia, porque ya en ella es como una conciencia indivisa, una conciencia doble; ella misma **es** la contemplación de una autoconciencia en otra y ella misma **es** ambas, y la unidad de ambas es también para ella la esencia; pero **para sí** no es todavía esta esencia misma, no es todavía la unidad de ambas."

Examinemos estos exilios de la palabra en uno de los momentos en que alcanza su tensión mayor, en "Trilce" de César Vallejo. Sometida al constante sacrificio, a las metamorfosis y transfiguraciones más súbitas, al desgarramiento de un sentido para alcanzar otro al parecer imposible, asistimos al peregrinar de la palabra desventurada en busca de sí misma; nos desgarran entonces ese "2 destilado en una sola tanda" (Poema XVII); ese "vusco" "bolver", las arrasadoras faltas ortográficas del poema IX y "la península parada por la espalda abozaleada, impertérrita en la línea mortal del equilibrio" (Poema I). Sin embargo desde ahí, desde esas experiencias al parecer puramente semánticas, la pa-

labra no solamente cumple un rol sacrificial, sino profético porque ¿qué pensaremos al ver ese mismo 2 de "Trilce" aparecer "viejo" en el cuaderno de los niños del mundo "si la madre España cae", si "la península abozaleada, impertérrita en la línea mortal del equilibrio" cae?, y al ver esa misma falta ortográfica del poema IX ahora escrita en el aire **real** de la guerra civil española por el dedo de Pedro Rojas y diciendo: "¡Viban los compañeros!". Y ¡qué tremendo sentido alusivo cobra esa falta!, pues de lo gramatical pasa a hacernos ver una falta mayor, que nos impulsa a buscarle remedio acompañando a la mano que la escribió. Encuentro sumo del verso con la realidad —y otra vez aquí la intuición inaudita de doña Leonor Pérez—, puesto que esa falta de "Trilce" mostrándose ahora no sólo en el aire, trazada por el dedo de Pedro Rojas, sino en cualquiera de los cegadores muros de España vuelve a ser "escrita" en la realidad. ¿Qué encuentro inaudito es este, desde la palabra misma, desde el Logos, desde los "Cristos del Alma?" ¿Qué revolución crea?; tendrá que ser otra revolución, una revolución que no llega a hacer, por ejemplo, la palabra surrealista que permanece en los infiernos o infiernillos a los que desciende; y, menos aún, la palabra revolucionaria oficial, que se contenta con denunciar a la United Fruit o a la Anaconda Co. o en hacer melifluos cantos —supongo que ahora eliminados— a un frío asesino.*

Esta manifestación de la palabra encarnada y mediadora, es la revolución de Martí en el idioma y en la historia. La vía sacrificial la verifica Martí ya en la persona. Entonces o hay que darle un nuevo sentido a la palabra revolución o hay que sacar a Martí del sentido convencional de esa palabra. Observemos que don Ezequiel Martínez Estrada, en su libro "Martí, el Héroe y su Acción Revolucionaria" dice estas palabras, sin duda justas:

"Sublime paradoja martiana: hacer una guerra revolucionaria con amor, inmolación personal, literatura y ciencia política; revolución sin atentados, sin perfidias ni crímenes, verdadera cruzada cívica y de heroísmo sin tacha. Estas cualidades del Martí revolucionario que estoy dando a través de mi prisma, es lo que me ha impedido darle una clasificación con arreglo a la tipología propia de los revolucionarios en general."

No podrá nunca darle a Martí, ni don Ezequiel ni nadie, esa clasificación dentro de lo que entendemos por una tipología revolucionaria. Ahora bien, simultáneamente con todos los atributos que queramos otorgarle, Martí fue sin duda un político y un revolucionario. Aquí está la paradoja que todos en algún momento percibimos y que Martínez Estrada señala; puesto que si comparamos a Martí con la imagen del

* (Aludo aquí al revolucionarismo convencional de Neruda, no a su auténtica voz poética, siempre grande.)

revolucionario habitual, de Robespierre a Lenin, veremos en él algo no sólo sobrepasador sino **distinto**. Debemos entonces mantener esa paradoja no como algo accidental, sino constituyéndola en esencia, e indagar desde ella la acción revolucionaria de Martí. Quizá se vea ahora más claro por qué me he detenido en el estudio de los casos en los que la poesía, más que a ensalzar la realidad, va a testificarla, va a alcanzar su ser **desde** lo real; al ser poeta, Martí asume la realidad en forma desconocida por el hombre vinculado exclusivamente a lo social. A mi juicio esta observación produce el enlace necesario entre las dos fuentes de la acción en Martí, la poética y la social, comenzando por la afirmación en igualdad de ambas y en el estricto respeto a sus manifestaciones. Por lo pronto hay una nota común entre Martí y el revolucionario-tipo: ambos van a enfrentarse con la realidad, ambos van a modificarla. La diferencia está, a mi juicio, en el origen de esos movimientos similares. El revolucionario, o más bien el hombre político, revolucionario o no, considerará la realidad por lo pronto y primordialmente como una relación de fuerzas, en sentido idéntico al que resulta de la observación del físico. Esta consideración inicial es, desde luego, común al observador **en el poder** y al **despojado** de él; ambos, al sentirse existiendo en una dinámica histórica, están sometidos a una ley común: la necesidad. El pensamiento revolucionario consiste entonces en otorgar a una de estas fuerzas —en ese momento la más débil— una suprema razón moral (es el instante hermoso de todo pensar modificador de la sociedad, el que el propio Martí elogia en Marx: "como se puso del lado de los débiles, merece honor"), la cual, ejercida desde el poder (ya ha dejado de ser débil) llegará, a través de un proceso específico, a establecer la justicia. Ahora bien, este proceso, cuya duración no puede predecirse, cuenta necesariamente con el ejercicio de la fuerza (es el segundo postulado del pensar revolucionario también visto por Martí al decir: "pero no hace bien el que señala el daño y arde en ansias generosas de ponerle remedio, sino el que enseña remedio blando al daño"). El advenimiento de la justicia se va colocando en un devenir que la llevará a su cumplimiento en un tiempo necesariamente hipotético. Se trata de un tiempo radicalmente espacializado, referido siempre a un futuro determinante y apriorístico —es decir, un **no-futuro**—, nunca al presente que se habita como memoria y como futuridad al tiempo; ocurre aquí la confusión entre lo posible y lo real que Bergson dilucidó magistralmente. La **duración real**, en el sentido bergsonian, no cuenta; de ahí la crueldad inherente al proceso, al concebir el tiempo humano en función mecánica y finalista, no como algo que **dura**; de ahí el sacrificio implacable del **ahora**, insustituible y personal, al impasible Moloch del futuro. Vie-

nen entonces las preguntas atroces ¿cuántos años?, ¿veinte?, ¿cien?; ¿cuántas víctimas?, ¿miles?, ¿cientos de miles? El transcurso de ese tiempo, sin embargo, está alimentado por la esperanza; desde esa esperanza funciona en todo su poder la idea revolucionaria; pero hasta su cumplimiento, fuerza y necesidad seguirán constituyendo el núcleo mismo de lo real. Volvemos a la hormiga bergsoniana: mientras transcurre ese proceso el revolucionario-tipo dará la respuesta de la moral instintiva: "es necesario, porque es necesario", aunque entre ambas afirmaciones puedan colocarse volúmenes explicativos. El hecho, al parecer, no tiene salida; queda aún la libertad del hombre al ejercer su acción modificadora sobre la historia, pero en el transcurrir mismo de esa acción las vías seguirán llamándose necesidad y fuerza.

Pero ahí, en el centro mismo de esa antinomia, al parecer insoluble, es donde está situado lo único capaz de sobrepasarla, al constituirse no ya en dialéctica, sino en paradoja: la fuerza que emana de lo débil de la que parte el amor.* En el poder, esa fuerza seguirá partiendo de lo débil, es lo que Martí expresa al decir "remedio blando al daño"; se trata de la misma ausencia de fuerza que vimos en los instantes poéticos estudiados antes. Es la paradoja esencial de Martí; lo que constituye su originalidad y lo que da a la revolución que crea su carácter inaugural; asumirla quiere decir estar de veras y claramente en la realidad, una realidad dada al poeta que se convierte, a través de la impulsión que la anima, en una sustancia que se manifestará también socialmente pero que el hombre solo social, político, revolucionario o no, desconocerá siempre. Es también el suceso que nos comunican los portadores de la moral abierta bergsoniana, la cual puede culminar en el misticismo cristiano pero cuya incesante emanación va llenando los instantes supremos de la Historia desde los pueblos índicos hasta la cultura griega, según nos enseña Simone Weil. Quizá en este momento el propio pensamiento de Simone Weil nos ayude a perfilar el nuestro. Tal como aparece esparcido en los "Cuadernos" y referido a la idea de la mediación, que tanto la preocupó, viene a decirnos, en apretada síntesis, lo siguiente: desde la realidad, sometida a la necesidad y a la fuerza, debe alzarse el Amor; manifestado como obediencia en la materia, su aparición en el espíritu no será otra cosa que el sacrificio, que consiste en asumir la mediación, aceptando la carga de la fuerza y la necesidad y llevándola al

*"Es la paradoja del cristianismo —dice Simone Weil— el escándalo de la cruz, la propiedad de lo sobrenatural". "Esta fuerza no está en las masas (que, sin embargo, pueden ser penetradas por ella), sino en ciertas almas". "Marx vio esta contradicción de la fuerza en lo débil pero sin reconocer la sobrenaturalidad, que es lo único que hace legítima esa contradicción". Si estas ideas pueden parecer místicas y especulativas, alejadas de toda realidad política, quisiera recordar que Simone Weil dedica casi toda su vida a la organización de los movimientos revolucionarios sindicalistas franceses.

punto donde no hay fuerza; es la noción de equilibrio en la que Simone Weil ve la culminación de la cultura griega, en la revelación que le fue otorgada, (como a la india y a la egipcia) junto a la que se depositó en el pueblo hebreo.** En esta situación estamos colocados de inmediato en la totalidad de lo real, una realidad que el rigorismo conceptual no alcanzará nunca de forma tan absoluta (de ahí la ausencia de sistematización en el pensamiento martiano, como veremos al examinarlo más adelante). Ahora bien, el hombre político parte, irremediablemente, de una experiencia racional primaria que culminará —al ejercer una acción modificadora en la sociedad— en el tipo de revolucionario producido primero por la Enciclopedia, después por el Socialismo Científico. Las formas de amor que pueden acompañar a estas entradas en la realidad partirán siempre de un apriorismo racional, desvinculado por otra parte de esa razón griega tan cara a Simone Weil al observarla en el pitagorismo, en Platón, y en la que vio siempre una religiosidad immanente. Pero nada mejor que citar aquí sus propias palabras:

"La Ciencia griega nunca fue materialista ni profana, fue un objeto de estudio religioso. Este concepto desapareció con la llegada de Roma, para reaparecer brevemente en la Edad Media, también, de otra manera en el pensamiento gnóstico y en los círculos de iniciados; pero como en los cuentos de hadas, la ciencia que despertó en el siglo XVI después de un sueño de dos milenios ya no fue la misma; había sufrido un cambio radical, era ya de otra naturaleza absolutamente incompatible con nada que significara espíritu religioso."

Del encuentro inmediato con la realidad procede el amor en Martí; de ahí su contacto, percibido tantas veces, con el amor cristiano tal como se manifiesta en su forma suma: la santidad. Al situarse de inmediato en lo real el santo se somete a las leyes de la fuerza y la necesidad como cualquier otra criatura natural; de ahí ese amor solidario, de hermandad, franciscano con la naturaleza; pero de esa aceptación de lo natural se eleva a su vez la sobrenaturalidad. La absoluta originalidad de Martí consiste en que su amor, laico en principio, nos llega sobrenaturalizado, y desde esa nueva esencia anima totalmente una actividad revolucionaria. Creo que la importancia incalculable de este hecho está apenas empezando a verse; es natural, por otra parte, que ante las conmociones producidas por las grandes revoluciones históricas se fijarán las personas de sus iniciadores como arquetipos del revolucionario; más difícil centrar la atención en el creador de una re-

**Me parece ver la unidad y culminación de estas intuiciones en el desgarrador poema de Cintio Vitier "La Balanza y la Cruz". La idea del equilibrio, tal como encarna en Martí, ha sido estudiada con hermosura y profundidad plenas por el propio Vitier.

volución de independencia limitada a una pequeña colonia española y que Europa, plagada de manifiestos, llegara a conocer el más hermoso de ellos.

Tal como vimos antes, la función del espíritu en este sobrepasamiento de las leyes de la necesidad y la fuerza es el sacrificio. En el revolucionario-tipo, el sacrificio es una de las condiciones que van a ser asumidas en la totalidad de su acción; parte por lo tanto de la voluntad como causa. Pero el sacrificio es la esencia de Martí, no es ya un movimiento volitivo, sino una categoría de valor supremo. Martí es el ser sacrificial, el que va a ser sacrificado, suceso que en el revolucionario-tipo puede acaecer o no. Y aquí, en esa esencia sacrificial es donde su figura alcanza esa sacralidad que todos le sentimos. En la última carta a su madre, cuando las palabras son ya testamentarias, más verdad que nunca, nos revela por última vez, antes de mostrarlo ya en la realidad de la muerte, la naturaleza de su sentido del sacrificio; no le dice que el sacrificio **es necesario**, sino que **lo ama**. Ahí es donde creo encontrar la diferencia con una acción puramente político-revolucionaria; el fin puede ser semejante, la esencia no, y sabemos por la fenomenología que hay una diferencia de naturaleza entre la esencia de un acto y su fin. "La esencia de la pena —dice Max Scheler—, que es la expiación, no tiene nada que ver con el fin para la consecución del cual puede ser la pena empleada (por ejemplo, la protección y defensa de la sociedad, la intimidación, la corrección, etc.)". Pero ya antes que en Scheler encontramos una clara distinción entre la esencia y el fin de la pena en "Crimen y Castigo". Pensemos en un ejemplo musical, en la nota común que debemos mantener, en los ejercicios elementales de armonía, al verificar el enlace de los acordes de dominante y tónica; la nota común permanece cumpliendo una función mediadora, pero **la esencia** del nuevo acorde no sólo es distinta, sino opuesta a la del acorde del que partimos. Esta nota común es la que da origen a la ambigüedad que trato de dilucidar. El revolucionario-tipo jamás dejará de estar centrado en una moral generada —a pesar de aparentar lo contrario— en fórmulas cerradas. El estudio de una psicología o tipología revolucionaria tendrá que contar con esa situación desde la que se manifestarán las formas ideológicas que van a obrar en la realidad, las cuales, en nuestro siglo confluirán en el tipo de revolucionario creado por el socialismo científico y cuya personificación es Lenin. Más que en una epistemología, el marxismo culmina en una antropología filosófica que a través de la praxis puede llegar a establecer un nexo con la filosofía existencial, posibilidad que intuyó Gramsci —al tratar la unión dialéctica sujeto-objeto—, a cuya dilucidación dedicó magníficas páginas Lukács y que culmina en el Sartre de la "Crítica de la Razón Dialéctica". Por eso quizá uno de los más seguros logros del marxismo es el haber esta-

blecido las condiciones que pueden llevar a la aparición de un tipo humano; ahora bien, en ninguna manera podrá éste llegar a ser nuevo puesto que nunca rebasará las leyes que le son impuestas por el sustento lógico-ético del que parte. La relación de este tipo de hombre con la historia y la naturaleza está prefijada en la fuente de la que proviene: la concepción dialéctica de ambas, implícita, por otra parte, en todo el pensar la naturaleza, cuyo esbozo ya observamos en el instante en que el hombre va apartándose de la naturaleza para interrogarla por medio del signo y la cifra, es decir, los números o figuras de lo real.*

Al culminar este proceso en los comienzos de la Edad Moderna, se completa la desvinculación del hombre con la naturaleza. "Frente a la antigüedad griega —dice Scheler— se produce por obra de la doctrina, tomada a los judíos, de que Dios es el invisible y el espiritual 'Señor Creador' del mundo, una enorme **desvitalización y desanimación** de la naturaleza entera, en favor de una poderosa exaltación del hombre como ser espiritual e individual por encima de la 'naturaleza', que estigmatizó como 'pagana' toda unificación afectiva con la naturaleza durante siglos —en rigor, hasta el movimiento franciscano, en que empezó a despertar de nuevo, fugazmente, la relación de hermandad del hombre con la planta, el animal, el viento, la nube". Es decir, la relación simpática del hombre con la naturaleza va atenuándose a medida que avanza el saber sobre los medios que se emplearán para dominarla; esta atenuación progresiva es uno de los sucesos capitales en el desenvolvimiento de las formas de la conciencia europea. Nos lo explica Scheler diciendo: "Desde el punto de vista de la ciencia de la idea del mundo, la concepción organológica del mundo no sólo ha dominado, puede decirse que plenamente hasta hoy en alguna de sus mil formas el mundo entero de los pueblos no occidentales, sino que también ha dominado —en principio— la principal corriente de todo el pensamiento occidental hasta el comienzo de la Edad Moderna; únicamente aquí e inicialmente sólo dentro del círculo de una pequeña aristocracia de la cultura fue sustituida por una forma de intuición del universo mecánica en lo esencial. Con ello se abrió una distancia enteramente nueva entre hombre y hombre, así como entre hombre y naturaleza". Observemos que Scheler hace arrancar esta subordinación de la naturaleza al hombre de la vieja idea judeo-cristiana que al colocar al hombre muy por encima de las realidades naturales le otorga ese carácter de dominador

*Notemos, por otra parte, cómo a pesar de situarse el germen de esta escisión en el momento en que se inicia el pensar físico-matemático, persiste en el pensamiento europeo una interrelación entre ciencia y metafísica que se muestra desde el sustento que la indagación del mundo físico pueda dar a la teología, hasta la aparición de una metafísica en uno de los más insignes exponentes del pensar matemático contemporáneo, Whitehead, además de las frecuentes alusiones que al encuentro entre la metafísica y la hipótesis matemática han hecho Planck y Heisenberg.

señor y maestro. Sin duda la visión ya específicamente cristiana va atenuándose en los Evangelios, pero con el ascenso de las ciencias físicas se restablece en toda su magnitud esta distancia que alcanza un carácter irrevocable en el Protestantismo y en las sociedades materialistas actuales (capitalista y socialista). Frente a esta pérdida constante de las potencias simpáticas del hombre en su relación con la naturaleza, la amorosidad cristiana aporta el misticismo "acosmístico y espiritual" considerado por Scheler como el polo opuesto "a la unificación afectiva índica e incluso griega antigua con el animal doliente o bienaventurado respectivamente del cosmos".

Quedan así separadas dos vastas zonas de la vida y la cultura; de un lado las grandes culturas índicas y orientales, con su ascensión de hombre y naturaleza en una visión conjunta (unión afectiva del hombre con la naturaleza); de otro, la europea, en donde la quiebra de esta visión casi significa su existencia. Esta separación está compensada en Occidente por el saber racional sobre las cosas y por la aparición del amor "acosmístico y espiritual" a la persona entregado por el cristianismo. En un instante incomparable de la vida y la cultura europea esta bifurcación fue vuelta a juntar en una vida única y prodigiosa; imposible explicar este momento de manera tan magistral como lo hace Scheler en las memorables páginas que dedica a San Francisco y de las que citamos el comienzo:

"Pero vino la obra de uno de los mayores escultores del alma y del espíritu en la historia europea que consiste en el memorable ensayo de dar unidad y traer a síntesis en un proceso vital a la mística del amor omni-misericordioso, acosmístico y personal que ya no mira hacia abajo, sino hacia arriba, aportado por el cristianismo y fundido con el amor de Jesús juntamente con la unificación afectiva vital-cósmica con el ser y la vida de la naturaleza. Tal fue la rara hazaña del Santo de Asís."

Este "memorable ensayo" es el primero (y único perfecto) entre los intentos hechos en Occidente para restaurar esta perdida unidad.

Vamos a detenernos en estas páginas, como en las que siguen, en las que Scheler va dilucidando las formas del amor y de la simpatía, pues me parece que nos ayudan a situar el suceso del amor en Martí en el reino que le es propio, aclarándonos la relación martiana con la naturaleza y el hombre y la tendencia a la síntesis, tanto en ésta como en otras dualidades. Bastará para este intento que sigamos escrupulosamente los iluminadores análisis schelerianos.

Tal como ha llegado a nosotros, la concepción del amor en Hegel apenas sufre transformación alguna a pesar de haber sido reexpuesta por filósofos tan diferentes y encontrados entre sí como Feuerbach, Von Hartman, Spencer (aún Bergson) y Sartre. En todos los casos

se sitúa el amor en el orden de las formas de la simpatía que se refieren a los procesos de identificación y unión afectiva. Todas estas concepciones parten de la idea hegeliana de que el amor es el "sentimiento del todo": "Es un sentimiento de lo viviente y en cuanto vivientes son los amantes una sola cosa", que corresponde exactamente al planteamiento de la misma idea en Von Hartman cuando afirma: "el amor es afectiva y parcialmente lo mismo que es teórica y universalmente la evidencia de la identidad de esencia entre los individuos". Más citas serían inútiles y nos llevaría tan sólo a reiterar en formas más o menos similares la consideración del amor como unión afectiva. Tal idea ocupa todo el romanticismo, pero donde me parece alcanzar su expresión total es en "Wuthering Heights"; cuando Kathy afirma "I am Heathcliff", está dando el testimonio de una unión afectiva máxima con otra entidad personal, como sentimos la anhelada unión con el todo (más hegeliana) en las últimas palabras de Isolda, sobre el cuerpo de Tristán. Es la culminación de la idea del amor como unión afectiva.* Llevada a su última consecuencia, ya sin salida, en una especie de círculo infernal la veremos aparecer en Sartre, donde al afirmarse la idea de la unidad de propósito de los amantes se llega a la aniquilación de la realidad del amor, a establecer la imposibilidad absoluta de su existencia como comunión. No es necesario decir de qué manera esta concepción del amor está constituyendo un modo de ser, más que de pensar en nuestro tiempo.

La concepción de la idea del amor en Feuerbach parte del mismo principio; la unión con el todo que se nos manifestó en el Tristán es aquí el amor a la humanidad al que se llega por la trasmisión de la dirección del impulso y la consecuente ampliación del círculo de afectos. Se trata de la expresión de la misma idea que vimos antes, ahora en lo político y culminando en el internacionalismo marxista. Fueron ne-

*De la manera en que se expresa en el movimiento romántico la concepción del amor como unión afectiva trata de revitalizar la identificación con una totalidad universal; presente, de diferentes maneras, en las viejas unificaciones afectivas índicas y griegas, en Occidente será el resultado de determinadas metafísicas monistas. (Imposible rozar aquí la diferencia entre esta unión y la que ocurre en los místicos cristianos. Aun en éstos habría que distinguir entre la mística alemana y la española, por dar un ejemplo; por otra parte, tratamos aquí del amor espiritual humano.)

En este intento tiene menos fortuna, como Scheler señala, la vivificación del amor específicamente cristiano a la persona en Dios (fundamento de la mística cristiana). Para explicarnos esto opondríamos a la imposibilidad del amor entre Kathy y Heathcliff en "Wuthering Heights" —imposibilidad creada precisamente por la identificación— la imposibilidad del amor entre don Rodrigo y Proeza en el "Zapato de Raso" de Claudel; aquí la imposibilidad crea una posibilidad infinita, en cuanto que en este amor la sustantividad de los dos amantes está mantenida siempre como tal y desde ella opera el amor que lleva a ambos a alcanzar su zona de valor más alta que no es otra, en este caso, que la vía hacia la salvación. A través de Proeza se le revela a don Rodrigo el prójimo. Claudel toca aquí la esencia misma del amor cristiano.

cesarios los análisis fenomenológicos de Scheler, 1) para distinguir la esencia del amor de las manifestaciones de la simpatía, 2) aislarlo hasta de la necesidad de lo social para manifestarse, 3) situarlo dentro de un reino único, 4) definir su acción como un movimiento hacia "el ser más alto de un valor". Imposible transcribir, aunque sea someramente, el enorme material utilizado por Scheler en sus análisis; nos limitaremos a citar los resultados de su investigación que nos entreguen definiciones. 1) Respondiendo a la unificación afectiva dice: "el amor implica justamente el comprensivo entrar en la individualidad **ajena y distinta** por su esencia del "yo" que entra en ella **como** en tal individualidad ajena y distinta y una afirmación emocional a **pesar de ello** calurosa y sin reservas de su realidad y de su esencia". (Observar la total oposición a la concepción sartreana). 2) Sobre la posibilidad de la existencia asocial del amor: "ni el amor ni el odio son relativos a los puntos de referencia **yo** y el **otro**; es decir, el amor y el odio no son modos de comportarse esencialmente sociales, como lo son por ejemplo las funciones de la simpatía. Es posible amarse y odiarse a sí mismo, pero no se puede simpatizar consigo mismo. Pues cuando se dice que una persona se 'compadece a sí misma' o que siente 'alegría de poder estar hoy tan satisfecha', un análisis más exacto revela que hay un contenido de la fantasía en que la persona de referencia se contempla a sí misma como si fuese otra y es bajo la especie de esta otra como simpatiza con sus propios sentimientos. Así, es posible colocarse imaginativamente en su propio entierro". "El amor se orienta fundamentalmente hacia valores o hacia objetos (transparentes a través de los valores que portan), siendo en principio indiferentes si soy yo o es otro quien ostenta los valores de que se trata. Actos dirigidos a otros en cuanto a tales no son necesariamente ni mucho menos amor". (Dos casos se me ocurren para ilustrar la tesis de Scheler en cuanto a colocar imaginativamente el **yo** en **otro**: uno en la historia; los funerales en vida que el Emperador Carlos se hace en Yuste; otro en la fabulación: el folklore venezolano nos dice que si durante la noche, en los llanos, vemos la fantasmal aparición de un entierro e indagamos por el nombre del cadáver, se nos responde con el nuestro). En cuanto a la manifestación no necesariamente social del amor, baste el ejemplo de los santos anacoretas. 3), 4) Se establece la distinción del amor en relación con las manifestaciones de la simpatía situándolo en un reino único con esta definición: "El amor es el movimiento en el que todo objeto concretamente individual que porta valores llega a los valores más altos posibles para él con arreglo a su destino ideal o en el que alcanza su esencia axiológica ideal, la que le es peculiar. Odio es el movimiento opuesto".

En cuanto a la teoría naturalista del amor, que consiste en explicarlo

mediante la transmisión de la dirección del impulso, parece llevar tan solo a conclusiones cuantitativas. El error proviene, a juicio de Scheler, de que la teoría no reconoce en las especies de amor sobre las que va acumulando extensiones (amor a la familia, al terruño, a la patria) "genuinas especies de movimiento amoroso y cree poder derivarlas de una y la misma especie de amor + el ensanchamiento cuantitativo del círculo de seres humanos que es objeto de ella", "con lo que resultan valores cada vez más periféricos y más bajos". Según esta tesis de Scheler, un genuino movimiento amoroso va dirigido, en todos los casos, hacia la individuación del objeto intencional, ya que el amor a la humanidad sólo puede aparecer en el momento en que el hecho extenso, cuantitativo, se llene de cualidad, de manera que la humanidad se vaya considerando como individuo colectivo. Pero a este individuo colectivo sólo Dios puede amarlo como tal: "Sólo Dios ama a la humanidad como individuo histórico total más que a un pueblo; sólo Dios puede y tiene, por decirlo así, el derecho de hacerlo". El amor al hombre, propio del humanismo (desde su origen en la filosofía clásica), constituirá la base sobre la que se alzarán el amor espiritual cristiano a la persona que **participará —coejecutándolo** al volcarlo sobre el prójimo— en el amor de Dios al individuo colectivo.

Al finalizar toda esta disquisición sobre la naturaleza del amor, me parece que Scheler no hace otra cosa que definir el amor cristiano; es también el amor cuya efusión veremos fluir incesantemente de la prédica y la vida de Martí alcanzado, como en los momentos de su poesía que estudiamos, desde las vías de lo real, puesto que en esta fidelidad a las cosas en lo que son, todo laicismo acabará por sacralizarse. No puede definirse este acontecer de manera más precisa y hermosa que como lo hace Simone Weil al decirnos: "Intentar amar sin imaginar. Amar la apariencia desnuda y sin interpretación; esto que amamos, entonces, será verdaderamente Dios".

El amor al hombre es entonces en Martí el movimiento hacia el "ser más alto de un valor", contenido en el centro espiritual e inefable de la persona. La letra puede ser común al amor al hombre de las escuelas positivas; el espíritu, no. Ese amor cuya palabra "todos oyen cuando nadie escucha", que apenas puede explicarse ("qué fue, no sé") y que queda "impreso" en los hombres, tiene poco que ver ya con el amor del humanismo racionalista.

Amar las cosas en lo que son consiste primariamente en individualizarlas; sólo entonces nos será posible percibir las zonas de valor más altas hacia cuya verificación se dirige siempre el amor. De ahí que la palabra de Martí la sintamos siempre apelando a lo que hay en nosotros de más íntimo, como ha señalado Fina García Marruz; de ahí que el entusiasmo que nos provoca tenga que ver menos con el que genera una

palabra política que con el que produce una efusión de lo hermoso y lo bueno de la que vamos a participar. Este impulso hacia el ser más alto de un valor jamás está presente en el líder político de cualquier naturaleza que sea su prédica; esta prédica tocará valores necesariamente más bajos que consistirán en la concurrencia de circunstancias asociativas (cuyo origen puede estar en el Contrato Social), jamás llegará a una **comunió**n con lo colectivo tocado individualmente. Hasta qué punto, por el contrario, Martí toca siempre esta otra zona entrañable de la intimidad comunicante, es evidente en la luz que alcanzan, en lo que son, los hombres que describe y a los cuales les percibimos “el valor más alto posible”, que es lo mismo que decir la entraña del ser. Este hecho inaudito —desde luego a una infinita distancia de la visión del hombre que puede tener el líder político— es posible porque para esta efusión constante de amor, Martí parte **de** y va **hacia** dos objetos intencionales a los cuales puede dirigirse un auténtico movimiento amoroso; a pesar de la convencionalidad escolar y republicana que puedan tener y de su carácter tópico, no debemos temer el nombrarlos en lo que tienen de más sustantivo e inmediato; estos objetos son cubano y Patria. Son las fuentes de las que emana la incomparable energía amorosa de Martí; pero conviene observar que estos dos objetos de amor, tal como aparecen en Martí, al mismo tiempo que alcanzan la más entrañable realidad, de alguna manera se desvinculan del sentido conceptual, jurídico, por decirlo así, que tienen en cuanto puedan representar una ciudadanía y una nación, relacionándose poco, a pesar de la aparente similitud, con su habitual uso político. En Martí aparecen como dos realidades y como tales **misteriosas** de las cuales **emana** una energía amorosa y va **hacia ellas**, otra, puesto que estas dos realidades están tanto **ante** Martí como **en** él; por eso se le aparecen como **misterio**, en el sentido que da al término Gabriel Marcel, misterio en el que está situado el centro mismo del amor y que Martí expresa al ver en la palabra **cubano** un “**misterio de ternura**”. Como “misterio de ternura”, llega esta efusión de amor a la criatura humana; pero entonces este **misterio de ternura** es **ya** el amor cristiano; esas palabras no pueden estar unidas por otro amor; el testimonio lo da la **realidad** del lenguaje. Así, fuera de toda confesión religiosa, Martí conoce y nombra la esencia misma del amor participante. Sin embargo, al propio tiempo (es imposible “restarle” cosas) siente Martí la seducción de determinadas formas de unión con una única sustancia, con un Espíritu creador, percibe la revelación de una trascendencia en el inmenso Aleluya de la Naturaleza, tal como nos lo hace ver en su trabajo sobre Emerson. Encontró en el gran norteamericano mucho que sentía como propio; ve allí la religiosidad de los hindús “que asisten trémulos y sumisos a la evaporación de su propia alma”, que “todo tiene el mismo objeto”, que

“todo irá a dar al cabo en el seno del Espíritu creador”. Ahí dice de Plotino “que buscó a Dios y estuvo cerca de hallarlo”. Pero en medio de todo ese trascendentalismo, se detiene, absorbe, como el propio Emerson y con él repite: “Toda la Naturaleza tiembla ante la conciencia de un niño”. Y ya está de nuevo en el amor personal, de experiencia viva y concreta.

Cómo Martí va a tocar siempre las sustancias de experiencia inmediata, de las que pueda partir un auténtico movimiento amoroso, lo vemos en la manera en que trata de asumir en la revolución a los españoles de Cuba en su gran discurso del Liceo de Tampa cuando comienza a nombrar a los españoles en lo que tienen de indivisible y único; comenzando por su padre, valenciano, van apareciendo el gaditano, el montañés, el catalán, el malagueño, el gallego, se van buscando las regiones de intimidad y hallándolas en las regiones españolas, eliminando todo lo que pueda haber de abstracto en la idea del español y concretándolo en las zonas más llenas de realidad: la familia y la región, a las que añade en seguida las acciones individuales y hermosas: “velar el sueño febril”, “dejar el pan del mes en la casa del general en jefe de la guerra cubana y morir en la nieve extranjera”, etc.

La palabra del revolucionario-tipo jamás acudirá a esas regiones intransferibles del ser, sino a las zonas en las que confluyen determinados valores en común que, cuantitativamente considerados, pueden generar ese “presunto amor al mayor número” propio del humanismo de las escuelas positivas y que al dirigirse a valores cada vez más periféricos, y por lo tanto más bajos, se separa de la esencia desde la que se mueve no por **ampliación**, sino por **efusión**, un auténtico impulso amoroso.*

*De ninguna manera quiere decir esto que no pueda darse un movimiento de amor auténtico en el revolucionario; negaríamos así la condición más específica del amor que es la libertad de su manifestación. El ejemplo de la propia Simone Weil bastaría para comprobarlo; su experiencia revolucionaria es total, desde sus años de sindicalismo en Saint Etienne, hasta el testimonio de esa conmovedora fotografía en la que aparece con el uniforme de la C.N.T. en las calles de la Barcelona revolucionaria. Pero de esos meses de experiencia en la guerra civil española arranca su vía dolorosa, su camino de purificación desde la crueldad que vio en uno de los grupos revolucionarios que más amaba, el anarquismo sindicalista, para llegar a percibir los misterios del amor tal como se le fueron revelando en esa búsqueda del absoluto que según Alain Palante “no se ha producido en Francia con un ardor tan apasionado desde Pascal”.

Pero siempre que este amor aparezca no tendrá que ver ya con el revolucionario sino con la persona. Siempre percibiremos algo sobrepasador que no será otra cosa que la efusión del amor desde su propio reino. Así sucederá en Ghandi y en Martin Luther King. Notemos que ambos parten para su acción social de una situación religiosa previa (movimiento inverso al de Simone Weil que llega a una experiencia religiosa desde una actividad revolucionaria lo cual nos comprueba cómo un mismo impulso inicial, el amor, hace posible las distintas vías o direcciones inversas hacia su encuentro total).

En el caso de Ghandi junto a la religiosidad y emanando naturalmente de ella le está dada una “unión afectiva vital-cósmica con el ser y la vida de la natura-

Es la **idea** de ese amor moderno al hombre la que Scheler considera que ha sido utilizada y "esgrimida por el resentimiento contra el amor cristiano a la persona y a Dios", explicando este proceso como "una transformación ideológica del odio contra lo divino, del odio contra la persona espiritual del hombre y su posible perfección, del odio contra la patria y contra el prójimo".*

No será necesario probar la atroz acción de este odio en las revoluciones y contrarrevoluciones históricas, es decir, en el animal estrictamente social; los testimonios son demasiado evidentes y vivos ahora mismo en la carne de cientos de miles que lo padecen día a día; en esa humanidad sufriente, destrozada por las conmociones de este siglo y para la que el amor positivista del humanismo ateo no ha tenido el menor movimiento de piedad.

Junto a una idea trascendente de justicia llevan las revoluciones un peso de odio que aumentará a medida que los objetos intencionales se vayan alejando de las zonas de valor más altas, y por lo tanto más inmediatas, hasta constituirse en valores extensos, en relaciones de cantidades.** Pero este conocimiento de la acción corrosiva del odio en cualquier proceso revolucionario lo tuvo Martí en mucho mayor grado que Scheler; de ahí el cuidado sumo, constante, ya obsesivo, en evitarlo, en negarlo, en arrasarlo de la única forma posible: imponiendo a lo implacable del odio, un amor implacable. Creo entonces que va siendo hora que verifiquemos lo que Kant llamaba su revolución copernicana y en vez de buscarle a Martí la manera de situarlo en una tipología revolucionaria, ver de qué manera se puede situar a los revolucionarios arquetípicos en la apertura, en la inauguración de la revolución de Martí.

Después de seguir minuciosamente el examen scheleriano del amor y de ver la identificación de Martí con cada una de las condiciones en que el amor se manifiesta, percibimos que el más absoluto **estar** en el

leza" presente desde las más remotas teogonías de su pueblo de las que parece ser una última manifestación eónica.

Es importante señalar que en la acción social de Martin Luther King la moral dinámica va venciendo las limitaciones impuestas por cierta ética protestante que le es natural, que, en parte y en sus formas extremas al crear el "White Anglo-Saxon Protestant" tipo humano, es responsable de la enorme injusticia contra la que se alzó la voz de este otro gran manifestador del espíritu.

*El marxismo, con su hondo sentido de la realidad política, ha tenido que reconocer como "valores" los conceptos de "Patria", "Nación", "Liberación Nacional", terminología reservada en los años 30 a los movimientos de derecha.

**No creo necesario señalar que la misma radical ausencia de amor está presente —manifestándose como indiferencia y odio— en la esencia misma de la sociedad capitalista definida por el propio Scheler lapidariamente como un "mundo de cantidades en movimiento"; sin embargo hay en ella un progreso tecnológico y material como lo hay, por otra parte, en las sociedades modificadas por el socialismo, lo que nos lleva a pensar, estremeciéndonos, en la idea de Scheler de que "será posible vivir en un mundo perfectamente civilizado y al par lleno de odio, es decir, un mundo demoníaco".

amor no es otra cosa que estar en la realidad; puesto que en esa larga indagación sobre la esencia y desde una disciplina al parecer tan abstracta como la fenomenología se nos da la posibilidad de distinguir las ideas del amor (manifestadas en el concepto del amor humanista) del **asumir su realidad**, no ya desde una interpretación trascendental de unión con el todo (formas típicas del amor romántico) ni desde una consideración de cantidades (formas de la filosofía y ciencia políticas), sino en un incomparable encuentro en el que **lo ajeno** se mantiene como tal, sustantivamente respetado. No es que Martí nos lleve **hacia** un valor bueno, sino que es el **portador** de ese valor y no cumplirá otra función sino la de entregarnos nuestra propia plenitud. Veamos cómo nos lo dice Fina García Marruz.

"La radical diferencia entre Martí y los otros libertadores de pueblos, es la de haberse propuesto una doble redención, política y personal; no es la Patria sólo la que quiere redimir, sino esto de preso que hay en cada hombre. Para ello es preciso ponerle delante su posibilidad mejor, no en forma de ideal abstracto, generalizador, sino como su 'virtud' en su sentido original de fuerza propia, intransferible; para ello es necesario 'crear' en esa virtud, ayudando así a crearla. El se dirige siempre, al escribirles, a esa 'entereza' perdida. De aquí que a veces nos preguntemos: ¿pero quiénes eran esos hombres a que hablaba Martí, dónde se vieron nunca dechados de virtud privada o pública semejantes? Llegamos a sospechar si serán creación de su generosidad y su caridad únicas, hasta que comprendemos que las dos cosas son ciertas, que eran hombres quizá corrientes, pero también que cualquier hombre corriente, sobrenaturalmente amado, puede llegar a dar de sí aquello que en él latía escondido como su principal secreto."

Esta acción que va a revelar el ser más alto de un valor sólo puede provenir del reino autónomo del amor para cuya existencia no necesita de vínculo con ninguno de los reinos sociales e intelectuales, aunque puede (y es luego de su vida, **en sí**, su más radical función) dirigirse, en su efusión, hacia ellos.

Observemos esta permanencia de **lo ajeno** respetado como tal, en la relación de Martí con la naturaleza. Más bien que a identificarse, Martí va a hermanarse con la naturaleza. En los "Versos Libres" está presente, a veces, esa intención animista que percibimos, por ejemplo, en las imágenes antropomórficas de César Vallejo, en las que el cielo es "todo un hombrécito"; la luna "lagrimea y es un ojo que apunta"; el verano es un "obispo triste", es decir, se trata de alzar la naturaleza a un plano humano de modo que el hombre sigue siendo considerado como superior y señor de ella. Pero esta relación con la naturaleza cambia en los "Versos Sencillos", aquí casi siempre se la **deja** ser; la relación es de hermandad, que en sus momentos más altos se limita a mostrarse gozosa de saberla y amarla. "Yo sé los nombres extraños de las yerbas y

las flores", es el anuncio de un conocimiento venturoso que consiste en respetar esos nombres en su realidad, en la que ya alcanzan su esplendor mayor, puesto que se les reconoce como extraños, adjudicando al término su doble carácter de misterio y "ajenidad" ("sólo se sabe lo extraño", dice Ortega) y su manifestación consistirá tan sólo en la aparición de estos nombres en el último Diario, donde el misterio propuesto en los "Versos Sencillos" se nos revela en la procesión de esos nombres sencillamente enumerados: "bayás", "yayas de hoja fina", "piña estrellada", "enredaderas de hojas lanceoladas". Esta hermandad con la naturaleza se junta con el amor a la persona, la cual, a través de él, se verá impulsada hacia su zona más alta de valor. Ambas manifestaciones parten, como antes se señaló, del reino autónomo del amor.

Ver operar al amor en su relación con el hombre en Martí es sin duda algo que sobrecoge y ejerce sobre el que lo estudie, y en su medida lo sienta, una acción purificadora. Pero no vamos a verlo dirigido a los hombres grandes o humildes que admiró o amó y que de alguna manera lo merecían; ni en el perdón inaudito a sus verdugos después de la visita de su padre al presidio; vamos a mirarlo yendo hacia un hombre que, al parecer, no lo merecía, en lo que llamaré el **elogio** de Masabó. Masabó es violador y ladrón; ha deshonrado al Ejército Libertador (piénsese en lo que la honra significa en Martí); no tiene salvación, está condenado a muerte, va a ser fusilado; Gómez, militar y revolucionario, tiene que mostrar ante la tropa formada la bajeza del reo; lo insulta: "este hombre no es nuestro compañero: es un vil gusano". Pero Martí está allí; un hombre no puede ser un "vil gusano", de alguna manera hay que redimirlo, de alguna manera hay que restituirle la dignidad. Comienza por describirlo: "en pie queda Masabó, sin que se le caigan los ojos, ni en la caja del cuerpo se vea miedo"; pero la descripción se va llenando de piedad: "los pantalones, anchos y ligeros, se mueven sin cesar, como a un viento rápido". Y ya aquí, vemos la similitud del lenguaje con el que empleó en la descripción de un hombre que amó: David de las Islas Turcas; "con sus calzones en tiras, los pies roídos, el levitón que le colgaba sobre las carnes, el yarey con las alas al cielo". Ambos hombres están unidos en la incomparable piedad que los mira, a los dos, al que lo merece y al que no, les va como otorgando una justicia desde la **realidad** del lenguaje, al narrar llanamente la imagen única e indivisible de un hombre. Pero aún hay que darle más a Masabó; hay que hallarle su zona de valor más alta, y ¿qué otra podría ser para un hombre elemental que la valentía?; entonces ya la tiene, ya sabe qué decirle, ya lo acaba de dignificar, ya nos lo redime en una de esas afirmaciones breves tan suyas: "En la pelea era bravo". Jamás podremos ver a Masabó como un "vil gusano", sino como un hombre valiente que erró; su memoria está salvada. ¿Cómo es esto posible? ¿Lo veremos como una idea-

lización de todo?; de ninguna manera, ya vimos que Martí está mucho más en la realidad que cualquier otro hombre que se acerque a ella por vías aparentemente más inmediatas. Hay siempre en el hombre que ve a la realidad desde formas conceptuales, una serie de esquemas previos; uno de ellos puede ser un maniqueísmo implícito o explícito; esto está ausente en Martí; sorprende en un hombre que sufrió la crueldad en la carne desde niño, que la vio en torno suyo mil veces, a pesar de las caídas en que se sentía aterrado al ver el daño, esa resistencia a otorgarle al mal carta de naturaleza, actitud tan cerca del cristianismo, de esa declaración del Ángel de la Guardia a doña Proeza en el "Zapato de Raso" de Claudel: "el mal es lo que no existe".

Asumir la realidad sólo parece posible partiendo de la esencial y última realidad del amor; el valor bueno está portado por la palabra, en el simple adjetivo, tal como vimos en la realidad del Ebro y como lo real estaba ya en la palabra de Vallejo antes de encarnar en el tiempo histórico de la Guerra Civil española.

De esta constante comunión con lo real me parece partir lo inaudito de la prédica y la vida de Martí. No será posible irle a buscar el origen tan sólo en sus contactos con las filosofías que le fueron contemporáneas, aun contando con un gran eclecticismo y una enorme capacidad sintética. Examinemos su encuentro con estas filosofías (ensayos sobre Emerson y Spencer, notas para el curso de Guatemala, artículo sobre la muerte de Marx, etc.). Veremos siempre su mirada radiante de inteligencia, encontraremos preferencias más que vinculaciones (exceptuando a Emerson, a quien de veras amó). ¿Cuál era entonces su filosofía? Aunque ya se ha señalado, habrá sin embargo que repetir que en un sentido riguroso no la tuvo precisa, puesto que su pensamiento evadía y sobrepasaba lo sistemático,* de la misma manera que su verbo sobrepasó el Modernismo. Podríamos aplicarle las palabras que Scheler dice a propósito de San Francisco y afirmar que si Martí hubiera intentado reducir a conceptos rigurosos su visión del hombre y de las cosas, lo que por suerte inmensa para nosotros no hizo sino que se limitó a servir, amar y poner ese amor en obra y vida, nos parece que hubiera tenido poco que ver con las filosofías de las que le tocó ser contemporáneo. Me permito discrepar en esto de las tesis que ven a Martí centrado en conclusiones filosóficas o políticas propias de su época y, por otra parte, no alcanzando a entender la naturaleza del socialismo marxista. Creo que entendió y rebasó mucho más que eso, puesto que su persona era sustancialmente rebasadora. No vacilaría en sostener —claro que como hipótesis— que su visión, vuelta rigor conceptual, estaría más cerca de filosofías que tardaron aún bas-

*Ver Manuel Pedro González: "Prontuario de Temas Martianos que reclaman dilucidación", en Anuario Martiano I, La Habana, 1969.

tante en promulgarse. Siempre hipotéticamente, desde luego, veamos si intuiciones filosóficas como "esencia", "duración", "valor", "razón y vida", no están mucho más cerca de la concepción martiana del mundo y del hombre que las que señoreaban en su momento. Por otra parte, ese momento, inundado de cientificismo, era pobre en metafísica; recordemos el testimonio de la ansiedad con la que unos jóvenes buscaban a fines de siglo, en la Universidad de París, inútilmente, algo que les acercara a una filosofía de veras creadora y cómo algunos de estos jóvenes (Maritain, Gilson) sólo la hallaron al seguir, deslumbrados, los cursos de Bergson en el Colegio de Francia. Y al señalar las intuiciones filosóficas que citamos más arriba no pensamos en otra cosa que en lo que esos conceptos, aparentemente abstractos, tienen de valor **vivo, real**. Va a ser fácil que un hombre justifique y sienta una radical enemistad hacia otro si comienza por aceptar unos esquemas que señalan una separación; va a ser más difícil si, por el contrario, le percibe al prójimo su **duración**, le busca su **esencia** y le otorga su **valor**. Pero sin llegar a este análisis, siempre hipotético, ateniéndonos tan sólo a los datos que poseemos sobre los encuentros de Martí con la filosofía, veremos que Spencer le interesó (notemos que de Spencer arranca la obra de Bergson); sabemos lo que pensaba sobre Marx (artículo sobre la muerte del filósofo); del Positivismo tuvo una intuición que, observándola bien, sobrepasa en mucho lo que parece decir: "Es un método en la historia del hombre" (no olvidemos que Husserl llamaba a su método "positivismo absoluto"). Pero sería vano tratar de hallarle una definición precisa en el pensar filosófico; no la tuvo porque todo lo sobrepasaba, como antes señalamos, el enorme caudal de vida que lo animó; de modo que su pensamiento se situaba de inmediato en el fragmento de realidad que le tocaba observar; de ahí la presunta ambigüedad que le ha sido percibida a veces, de ahí la imposibilidad de "citarlo" en referencia a algo, como nos hace notar Fina García Marruz, puesto que la única cita posible es su vida misma.

Si tratáramos, sin embargo, no ya de definir su pensamiento, sino de hallarle un linaje, me parece posible establecerle esta genealogía: considerando los movimientos dirigidos hacia una síntesis manifestadora de una intuición plenaria del hombre, alguno de los cuales guarda relación con el franciscanismo (aunque ya como escisiones o fragmentos de una plenitud lograda en una vida de santidad única), y que Scheler señala: platonismo erótico-cristiano (Dante, Petrarca); emoción ante la naturaleza en la vida y formas de pensar renacentista —aun contando con cierto panteísmo—; acción indirecta sobre la nueva filosofía de la naturaleza; a los que pueden añadirse, por otra parte, los intentos de reconstrucción de una imagen organológica del mundo, las posibilida-

des dadas en una visión integral, natural y religiosa (movimientos románticos, Goethe, Novalis) y que en Norteamérica pueden representar Emerson y Whitman, se reafirma la función integradora que Vítier señala en Martí si vemos en su vida y en su obra el último, hasta ahora, de esos grandes intentos unificadores, suceso que, en sus pocas apariciones en la vida y la cultura occidentales, ha producido siempre los instantes más altos de esa cultura y esa vida. Pero es la primera vez que el hombre americano alcanza —llevando a plenitud ese sincretismo que le es propio— tan absoluta universalidad.

Es también la primera vez en la historia que desde esa situación se ejerce una acción concretamente política; sólo entendiéndolo así nos será posible atender a las incesantes ramificaciones de la acción martiana. Partiendo de un núcleo que no es otro que el amor, concibe Martí una Revolución, única entre todas las revoluciones históricas, en la que la Justicia es, a la vez, **medio y fin**, puesto que su iniciador tuvo la valentía sin par de estremecerse ante la palabra guerra y quererla por eso justa y corta, y que al acudir a esa guerra, aseguró que no eran inútiles "la verdad y la ternura". Creo que sólo desde esa Revolución será posible, al par que ir liberando pueblos, ir modificando la realidad "hormiguero" en las vías que ayuden a la "función esencial del universo, que es una máquina de hacer dioses", según ese final de "Las Dos Fuentes de la Moral y de la Religión", que siempre leemos atónitos, y más al comprobar su identidad con esta pregunta abismática de Martí: "¿sin la esperanza de llegar a ser Dios, consentiría yo en ser todavía hombre?". Menos nos sorprenderá, sin embargo, comprendiendo que si por el orgullo fuimos penados al querer hacernos dioses, por el Sacrificio se nos prometió que llegaríamos a serlo, según se dice en el Salmo: "Vosotros sois dioses e hijos todos del Altísimo", y que esta deificación es la que anima toda la cristología paulina.

Queda Martí, entonces, como el manifestador de una "revolución permanente", en un sentido no previsto por Trotsky puesto que la esencia que la anima es inacabable; de ahí la futuridad que le señala Cintio Vitier. Pero esa futuridad no me parece estarse cumpliendo en las revoluciones de contenido político establecido y preciso, triunfantes o en lucha, ni en los líderes revolucionarios fácilmente situables dentro de una tipología previa, sin mostrar esa "libertad original que el hombre cria en sí" y que debe sernos incesantemente descubierta, como Martí nos la descubre, llevándonos a "echar del alma" y poner a servir lo que hay en ella de mejor. Son las revoluciones de la moral cerrada. Pero una muchedumbre de adolescentes espera, cantando, a los tanques soviéticos en torno a la estatua de un santo en una plaza de Praga; miles de adolescentes claman por la paz y el amor en las ciudades de los Estados Unidos y marchan, cantando, a los campos. Se trata tan sólo

de "signos"; no puede precisarse más. Pero un "scholar" tan serio como Harvey Cox dice en su reciente libro "The Feast of Fools" —citando a Camus— que "debemos aprender del pasado que la rebelión, cuando no incluye una 'strange form of love', fracasa". Dice también que el nuevo líder revolucionario debe incluir en su persona algo del místico y del santo.

Alegraría sin duda al ilustre profesor de Harvard saber que ese extraño amor y esa brisa mística encarnaron en José Martí.

Creo que ese "extraño amor" es capaz de llevarnos a realidades que nos son hoy desconocidas (es imposible no ver a Martí como ese ser para la resurrección que Lezama opone al ser para la muerte de Heidegger) y que nos entregará posibilidades que hoy apenas vislumbramos. Quizá en esa nueva realidad se verifiquen misterios inefables, que pueden consistir en el encuentro indecible de los dos ciervos.

Pero sin traspasar lo inmediato, permaneciendo en lo histórico, sigue la palabra de Martí viva, apareciendo misteriosa y radiante desde esa ausencia que todos le hemos sentido en cualquier situación de la República y que la copla popular, como siempre, percibe mejor que nadie en esa exclamación que parece inundar todo el ámbito de Hispanoamérica: ¡Aquí falta, señores, ¡ay!, una voz!

Su revolución sigue ahí; en un sentido no acabará nunca de cumplirse, en otro fue detenida dos veces: primero, por la fatal intervención norteamericana (¡el "arado" convertido en "perro de presa"!); después, por el sombrío juego político que la hizo entregarse a la dependencia política y económica de la Unión Soviética. Primero, una fuerza; después, otra; ahora, dos; siempre el "gros animal" totalitario impidiendo los débiles pero eternos balidos del ciervo espiritual.

Pero quizá nuestras desgracias se deban, sobre todo, a haber traicionado mil veces el pacto que José Martí hizo con nosotros, éste también pacto de amor, al que juró ser fiel. Hay algo, sin embargo, que en medio de las mayores corrupciones de la República le fue respetado, paradójicamente, por no cumplir un mandato suyo. Ningún gobierno de la República ha colocado junto a la estrella de la bandera la fórmula del amor triunfante, como él expresamente pidió. La razón es sencilla; nadie se ha atrevido a hacerlo, porque si se hace habrá que cumplirlo inexorablemente o la traición se consumará de forma atroz. Es la fórmula suma del amor, llevada al vivir social, es el ser mismo de Martí en cuanto revolucionario. Pero frente a "sus cubanos" no está sólo como revolucionario sino también como Rey, vive ante su pueblo "como una metáfora" según la imagen de Lezama referida a los reyes medievales, o como ese rey pastor que el propio Lezama invoca en las Eras Imaginarias, que nos entrega los signos "aparejados por el permiso del río", del "consentimiento de la lluvia", que puede ser la lluvia cubana humilde y

sagrada que lava su cuerpo en ese viaje hacia la tierra que ya no puede narrarse.

Pero su pueblo vuelve a estar dividido; como hace cien años cientos de miles de cubanos vuelven a llenar Tampa, Cayo Hueso, Jacksonville, New York, México, Costa Rica, Venezuela, en la aciaga permanencia de un destino migratorio que parece estar en la entraña misma de nuestro ser. No buscaremos razones que nos llevarían a un maniqueísmo fatal; el testimonio más desgarrador, sea dado desde la prisión, desde el destierro, desde la muerte, desde la permanencia honesta en la actual vida política del país, lo da la horrenda división en sí misma. En medio de esta división debe estar, despedazado, como el cuerpo de Osiris, el cuerpo de José Martí.

Sólo crearemos en la revolución que le envuelva de nuevo y le haga "casa" a "todos sus cubanos", en la revolución que no implique necesariamente, en un juego dialéctico infernal, la contrarrevolución cargada con los mismos males de la revolución que divide y odia. Quizá así alcanzaríamos al fin la independencia política, a condición de sentirnos siempre dependientes del amor. Porque ni fuimos libres e independientes antes, ni lo somos ahora, ni lo seremos nunca, más que en la medida en que seamos fieles al pacto que José Martí estableció con nosotros y a través de nosotros —puesto que hasta nos otorgó el privilegio de ser mediadores— con la menesterosa criatura humana.

Muchas son las obligaciones a las que nos compromete ese pacto, pero pueden resumirse en dos, especialmente guardadas por los ángeles de su palabra: **Mientras exista el presidio político sustentando un régimen de cualquier naturaleza, en cualquier parte; en nombre de no importa qué justicia; mientras ahora, en este momento, pueda existir un don Nicolás del Castillo, estará ahí el terrible testimonio de "El Presidio Político en Cuba"; mientras alguien padezca hambre, de cualquier especie, estarán ahí "La arruga, el callo, la joroba, la hosca y flaca palidez de los que sufren"**.

No tendremos paz nunca; la apelación a nuestra conciencia es implacable; está hecha por alguien que se llamó a sí mismo conciencia, alguien que empezó enseñando a "marchar bonito" a un caballo y sigue enseñándonos a "marchar bonito" a todos; alguien que vivió todos los infiernos del padecimiento y la crueldad y terminó —como Aliocha Karamazov en medio de una turba de escolares— escribiendo cartas a niñas. Le fueron otorgados muchos nombres en la alabanza; ninguno más justo que el que, casi sin saberlo, le da la misma copla que clama por su voz: Maestro del Día.

JULIAN ORBON

BIBLIOGRAFIA

- 1) Henri Bergson: **Las dos fuentes de la moral y de la religión**. Editorial Suramericana, Buenos Aires, 1962.
- 2) José Ortega y Gasset: **Kant, Hegel, Dilthey**. Colección El Arquero, Revista de Occidente, Madrid, 1965.
- 3) Simone Weil: **Cahiers**. Librairie Plon, Paris, 1951.
- 4) Cintio Vitier: **Poética**. La Habana, 1961.
- 5) José Martí: **Obras Completas**. Editorial Lex, La Habana, Cuba, 1964.
- 7) Carlos M. Luis: "Prestigios de Nuestra Palabra". **Exilio**, IX, Primavera de 1969.
- 8) G. W. F. Hegel: **Fenomenología del Espíritu**. Fondo de Cultura Económica.
- 9) Jacques Cabaud: **Simone Weil: A fellowship in love**. Channel Press, New York.
- 10) Max Scheler: **Esencia y Formas de la Simpatía**. Losada, S. A., Buenos Aires.
- 11) Cintio Vitier, Fina García Marruz: "Las cartas de Martí". **Temas martianos**.
- 12) Fina García Marruz: "Un artículo desconocido de Martí". **Anuario Martiano**.