

UNA APROXIMACION EXISTENCIAL  
AL «PROLOGO AL *POEMA DEL NIAGARA*»,  
DE JOSE MARTI

Es bien conocido el hecho de que la crítica ha llegado a percibir en el «Prólogo al *Poema del Niágara*, de J. A. Pérez Bonalde», que escribiese José Martí en Nueva York y en el por tantos motivos año clave de 1882<sup>1</sup>, todo un manifiesto del modernismo literario hispanoamericano. Sin dejar de ser ello cierto, aunque sólo de modo parcial y por lo mismo que de inmediato se afirmará, esta magistral pieza martiana nos entrega una tal riqueza de contenidos y anticipaciones que en sí corrige, al rebasarla, aquella estimativa. A su debido tiempo, ya Manuel Pedro González la reputaba como la primera toma de conciencia en español del mundo moderno. Cintio Vitier, leyendo este *Prólogo*, sostiene que «no lo es al poema de Bonalde sino a la nueva poesía y a los tiempos nuevos»<sup>2</sup>. Fina García Marruz, a su vez, lo interpreta como «una meditación sobre el sentido de la vida» y «un texto sobre la resurrección»<sup>3</sup>, apuntando ya a la proyección trascendente de esa meditación. Examinando con más especificidad las ideas

---

<sup>1</sup> Es el año de publicación, también en Nueva York, del *Ismaelillo*, de Martí, en el que Pedro Henríquez Ureña veía el inicio de la poesía modernista, y cuando aparecen ya muchos de los fundamentales trabajos (crónicas y ensayos) del propio Martí, cuya importancia en la cristalización de la prosa artística del modernismo ha destacado Manuel Pedro González en su libro *José Martí en el octogésimo aniversario de la iniciación modernista / 1882-1962* (Caracas: Ediciones del Ministerio de Educación Nacional, 1962). También a lo largo de ese año da a la luz en periódicos mexicanos Manuel Gutiérrez Nájera la mayoría de los textos narrativos que al siguiente reuniría en sus *Cuentos frágiles* (1883), señalados de común por la crítica como el punto y fecha del nacimiento de este género en la literatura modernista.

<sup>2</sup> CINTIO VITIER: «Martí futuro», recogido en el libro de conjunto de Vitier y Fina García Marruz titulado *Temas martianos* (La Habana: Biblioteca Nacional José Martí, 1969), pág. 132.

<sup>3</sup> *Ibid.*, págs. 249-250.

filosóficas del pensador cubano, fue Miguel Jorrín quien más concretamente señaló, antes que otros, cómo hay en Martí «una curiosa anticipación de la filosofía existencial», y recomienda al instante, como primera prueba irrefutable, la lectura del *Prólogo*<sup>4</sup>. En efecto, este ensayo contiene un agudo diagnóstico (y el primero cronológicamente en nuestra lengua) del drama existencial del hombre moderno y de su estar en el mundo: en un mundo que, por aquellas fechas, empezaba ya a cuestionarse de angustiosa manera a sí mismo en busca de alguna razón última y valedera, y casi desesperadamente por parte del agónico protagonista de esa búsqueda, o sea, el hombre.

Hemos tenido que escribir, juntos, vocablos como *hombre, mundo, razón* (o *sentido*); y hemos añadido algunas categorías inevitables: *angustia, desesperanza, agonía*. Nos encontramos así, y por definición, en los predios de la filosofía de la existencia. La historia es conocida. El hombre decimonónico vio surgir los brotes últimos del idealismo (Hegel y su exaltación al Sistema absoluto) y la réplica obstinada y antiespiritualista del positivismo (Comte, Stuart Mill). Pero vio también nacer, y en este nacimiento hay que fijar el alumbramiento de la conciencia moderna, una desconfianza creciente ante la filosofía de las ideas y la filosofía de las cosas, instalando al hombre mismo en el centro de su preocupación. Kierkegaard (1813-1855) es el primer espíritu acuciado por esa preocupación, dirigida ya derechamente hacia el hombre; la cual, obvio es decirlo, tenía una línea continuada y legítima de precedentes, que iría desde Sócrates y los estoicos hasta, ya con mayor proximidad, el pesimismo pascaliano, integrando así una cadena no por intermitente menos constante que hoy ha sido ya posible reconstruir. Por ello, todo el existencialismo posterior y contemporáneo (en sus dos variantes esenciales: la arreligiosa y la trascendente o con especificidad cristiana) se nutrirá con mayor o menor inmediatez de una serie de matizaciones, amplificaciones y rectificaciones del angustiado danés; quien muere, y es uno de los tantos azares que ya no sorprenden en la vida de Martí, casi en los mismos momentos cuando éste viene al mundo en un lejano rincón de Occidente.

---

<sup>4</sup> MIGUEL JORRÍN: «Ideas filosóficas de José Martí», en *Antología crítica de José Martí*. Recapitulación, introducción y notas de Manuel Pedro González (México: Editorial Cultura, 1960), págs. 472-475. Este ensayo fue publicado originalmente en la *Revista Bimestre Cubana*, La Habana, vol. XLVIII, 1941). Por aquellas mismas fechas, y ya en una más específica dirección, publicó Jorrín su artículo «Martí y la filosofía existencial», en el diario *El Mundo*, La Habana, 26 de enero de 1942.

Todo lo que va dicho nos es necesario para adelantar que el «Prólogo al *Poema del Niágara*», así como la integridad de la obra de su autor, permite una aproximación (nunca exclusiva, desde luego) a partir de los supuestos fundamentales del pensamiento existencial de nuestro tiempo. Resulta extraño que ello no haya sido efectuado hasta ahora de un modo más sistemático que el seguido en las observaciones ocasionales antes anotadas, y en otras de suerte parecida<sup>5</sup>. Es explicable ese descuido, sin embargo; y tal posible explicación podría ensayarse desde la propia peripecia vital e ideológica del cubano así como desde el concepto empobrecido que por lo común reina en torno al existencialismo. Los años de juventud y entrada en la madurez de Martí coinciden con la penetración y auge en América de las históricamente no innecesarias ideas del positivismo. O, de modo más exacto, con el enfrentamiento de estas ideas sobre el tenaz espiritualismo anterior, al que Martí se adhiere de modo pleno y al cual sustanciará y enriquecerá con su sólida y ardorosa profesión. Esa tenacidad en la creencia de la fuerza del espíritu o, mejor, ese rescate del espíritu negado por el positivismo, que abre ya polémicamente Martí desde su participación en los debates sobre el tema sostenidos en el Liceo Hidalgo de México (1875), será después el santo y seña de los mal entendidos «escapistas» del modernismo, y a través ya de la rigurosa dialéctica que la perspectiva histórica le habrá de permitir a José Enrique Rodó (con su formulación de «nuestro anárquico idealismo contemporáneo»<sup>6</sup> pronunciada al final de su importante estudio de 1899 sobre Rubén Darío), terminará por configurar en la historia de la sensibilidad y el pensamiento de nuestra América un estadio superador de «las teorías desconsoladoras del realismo y del asqueroso y repugnante positivismo», como en la fecha nada tardía de 1876 le calificara ya ese

---

<sup>5</sup> Una excepción digna de ser notada es el vasto capítulo VI que Roberto Agramonte dedica al examen de la filosofía *existential martiana* en su reciente y ambicioso libro *Martí y su concepción del mundo* (Universidad de Puerto Rico: Editorial Universitaria, 1971), págs. 375-484. Es lástima que, cuando trata de documentar muchas de las más importantes categorías existenciales (*angustia, ansiedad, náusea, agonía, espanto*, etc.) el profesor Agramonte se deja llevar por el sentido literal de esos vocablos, a los cuales los existencialistas han cargado de un concreto sentido filosófico de que con frecuencia carecen en la mayoría de los ejemplos ofrecidos en dicho capítulo. Le faltó a Agramonte reparar en que, en sus contextos respectivos, Martí empleaba tales voces, a nuestro entender, sólo en un sentido poético, vago y general.

<sup>6</sup> JOSÉ ENRIQUE RODÓ: *Obras completas*, ed. de Emir Rodríguez Monegal (Madrid: Aguilar, 1967), pág. 191.

otro gran iniciador de la época modernista que fue Manuel Gutiérrez Nájera<sup>7</sup>.

Pero Martí sólo pudo asistir a la alborada de esa nueva y más alzada época. Por ello nuestra primera impresión es verle sólo atrapado en las redes de aquella lucha entre dos concepciones filosóficas bien definidas: espiritualismo y materialismo. Entonces, al observar cómo, a pesar de su nunca desmentida fe espiritualista, tampoco rechaza de plano lo que cree válido en las postulaciones positivistas («la duda se le ha metido en el alma», dice Jorge Mañach respecto a ese dilema que acaso a Martí no se le planteara como tal), ni en otras novedades científicas tan lejanas a aquella fe, como serían las del evolucionismo darwiniano, los sistematizadores de sus ideas filosóficas han concluido por hablar del *armonismo* martiano, con el propio Mañach a la cabeza de tal rotulación<sup>8</sup>. O incluso, basándose en su confianza en la bondad natural del hombre y en su exaltación de valores tan espirituales como el amor y el dolor, se ha podido rubricar en el mundo ideológico martiano un «absoluto predominio romántico», según propuso con una total convicción Fernando de los Ríos<sup>9</sup>.

Debe partirse, pues, del hecho cronológico de que Martí carece del distanciamiento histórico necesario para reconocer (ni mucho menos emplear una moderna «terminología» filosófica) cuánto hay de avances, en su valoración de la existencia, hacia las más significativas direcciones vitalistas del pensamiento contemporáneo que, por su parte, él mismo está contribuyendo a definir y encauzar en nuestro ámbito hispánico. Son pocos, y Miguel Jorrín es uno de ellos, los que se han atrevido a poner en cuestión la en general aceptada etiqueta del romanticismo martiano como esquema definitivo de su posición ante el mundo. Al efecto, sostiene Jorrín, tal es «una consecuencia de la aplicación demasiado genérica que se hace del vocablo *romanticismo*»<sup>10</sup>. Ello puede ser cierto si nos limitamos al inventario y filiación de todas sus precisas ideas; pero a la vez el romanticismo (bien el personal de Martí, irrefutable; o el epocal del siglo XIX) no contradice sino por el contrario impulsa a la moderna conciencia existencial, pues de aquél emerge. No se olvide que el propio Kierkegaard vive y piensa desde unos fondos temporales aún impregnados de un agudo sentimiento romántico; y que si el existencialismo de nuestra

<sup>7</sup> MANUEL GUTIÉRREZ NÁJERA: *Obras: Crítica literaria, I* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1959), pág. 50.

<sup>8</sup> *Antología crítica...*, pág. 456.

<sup>9</sup> *Ibid.*, pág. 431.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pág. 466.

centuria es atacado desde más objetivas posiciones frente a la realidad, el marxismo principalmente, lo será sobre todo por el irreductible subjetivismo de sus pensadores, con lo cual se desvanece toda discrepancia excluyente entre uno y otro. La radical introspección y sinceridad que demanda, como paso primero, el psicoanálisis existencial, es la lógica culminación del individualismo extremo que aflora ya sin ambages en el alma romántica.

Se anunciaba otra razón que puede justificar la cautela, aun el temor, que ha parecido obrar en el ánimo de los estudiosos del mundo ideológico de Martí en cuanto a atribuirle una participación, siquiera mínima, en la génesis del pensamiento existencial y moderno. Esta razón, se dijo, actúa desde el propio existencialismo. O mejor, desde la más común imagen que de él se ha impuesto; imagen que, a fuerza de desnaturalizarlo, ha llevado a muchos de sus elaboradores y críticos a *preferir hablar, en proyecciones más amplias, de una filosofía de la existencia, sin el presupuesto mecanizador que supone toda sufijación*. Sabemos cuán nítida y sostenida fue en Martí la certidumbre que adjudicaba a una serie de entidades y conceptos intrínsecamente religiosos: la inmortalidad del alma, el sentido de apertura de la muerte, el eslabonamiento sucesivo y purgativo de vidas, la existencia de Dios (de alguna suerte de divinidad sobrepasadora del hombre), la necesidad misma de la fe religiosa siquiera bajo formas nuevas, antidogmáticas, independientes y universales. Sin importarnos su cariz religioso (más correctamente: sin interesarnos ahora ese cariz, al menos en este primer momento y por la índole de nuestro tema), todas esas certezas pueden resumirse en una palabra: *trascendencia*. Mas no se trata sólo de una trascendencia vivida en la inmanencia histórica, que es la única admitida por el existencialismo laico (y la cual asume también francamente Martí), sino concebible únicamente en la plenitud de su valor supramundano, en el absoluto *más allá* de la vida<sup>11</sup>.

Como consecuencia de esa certidumbre trascendente de Martí, se ha desarrollado un natural recato en aproximarle a una filosofía que en general se juzga bajo los tintes nihilistas con que la han ensombrecido algunos de sus más connotados teóricos y practicantes. Sin em-

---

<sup>11</sup> Enumerando las distintas clases de trascendencia en Heidegger (nunca sospechoso de un literal sentido religioso en sus teorizaciones, por otra parte aún no cerradas), señala Joseph Lenz cómo aquél declara que «rebasando el mundo, tendemos a lo supraterrrestre, a Dios (trascendencia del mundo)». Y añade: «Para Heidegger, trascendencia pura y simplemente lo es sólo la última.» Véase Joseph Lenz, *El moderno existencialismo alemán y francés* (Madrid: Gredos, 1955), pág. 116.

bargo, el decurso de los años ha permitido hoy clarificar y poner en su justo lugar lo que puede brindar de apoyo al hombre una filosofía de la existencia íntegra y sin reducciones. Y así, y ello es aún empresa reciente, Emmanuel Mounier, uno de los alentadores del personalismo cristiano desde su revista *Esprit*, y sobre la base de los aportes previos de Gabriel Marcel y otros pensadores afines, sin excluir lo aprovechable que en tal dirección hay ya en Karl Jaspers y había de entrada en Kierkegaard, ha tratado de reconstruir la versión cabal del existencialismo a partir de su denominación misma: una filosofía de la vida, bien que entendida ésta en su condición dramática insoslayable, y no una apología obsesiva de la nada, el absurdo y la incomunicación a que las teorías sartrianas, convertidas en moda, lo han pretendido reducir. Para tal grave deformación del planteamiento crítico de la total existencia a que esta filosofía siempre ha aspirado, aventura Emmanuel Mounier un marchamo contrario, pero exacto: *inexistencialismo*<sup>12</sup>. Muchas de las doctrinas por él examinadas (nótese el correcto plural en el título de su libro; *Introducción a los existencialismos*) son, literalmente, doctrinas inexistencialistas. Y en la aproximación existencial a Martí que aquí abordamos, debe consignarse nuestro más completo acuerdo con estas correcciones que estimamos precisas de Mounier. De otro modo, tal aproximación sería imposible.

Mas comprendida así la filosofía de la existencia, como un tenso juego de antinomias pero donde la fisura de la nada en el ser no tiene por fuerza que marcar el destino último y único del hombre, no debe haber impedimentos ni recelos para detectar cuánto hay de existencial, y por ello de moderno en el más amplio y a la vez riguroso sentido, en el pensamiento de Martí y, de modo particular, en el ensayo que escribió como prólogo al poema del venezolano Pérez Bonalde, sobre el que centramos estas notas. De más está decir que, sin dejar de aparecer en él mucho de lo que hay de común en las diversas modalidades del existencialismo (Sartre y Camus incluidos), las más esperables afinidades serán aquellas que le vinculan a los pensadores de este talante dispuestos a reconocer la trascendencia hacia el ser, desde Kierkegaard y Jaspers hasta los más actuales defensores de esa forma cálida de la reflexión existencial que es el personalismo cristiano.

No a despecho de lo ya aseverado al comienzo, resultará inoperante declarar otra vez ahora, y del modo más explícito, que esta lectura

---

<sup>12</sup> EMMANUEL MOUNIER: *Introducción a los existencialismos* (Madrid: Guadarrama, 1962), pág. 59.

«existencial» de Martí que aquí intentamos no podrá entenderse nunca como una lección cerrada y excluyente de «existencialismo». No lo permitiría, en principio, ese carácter armónico, integrador y sincrético que exhibe, sin el menor lugar a dudas, el modo de funcionar su pensamiento. El mismo se adelanta a prevenirnos, y ya desde este *Prólogo*, que «la filosofía no es más que el secreto de las varias formas de existencia» (232)<sup>13</sup>. Por eso ni siquiera pretendió ofrecer en los desarrollos de ese ensayo una teoría orgánica, por personal que hubiere sido, de su sentido de la vida. Y es que el objeto mismo sobre el que se especula aquí, la vida, es en sí vario, múltiple, contradictorio; y Martí ataca tal objeto con esos «saltos de colibrí» con que Fina García Marruz gusta de comparar los rápidamente variables asedios martianos, desde disímiles y aun opuestos flancos, a cualquier unívoco tema que tiene entre las manos. Debido a ello, nada raro sería que otro observador, situado desde un ángulo diferente al nuestro, pudiese mostrar este artículo como ilustración máxima de cualquier diversa tesitura del autor, digamos el puro trascendentalismo o su propia doctrina poética. Tal es, ya se advirtió, la riqueza de su contenido. Y además, porque aun cuando conscientemente hubiese querido Martí acercar sus cogitaciones a una preasumida posición teórica (y éste no pudo ser su caso), no debe olvidarse que el existencialismo se nos presenta, por sobre toda otra cosa, como la consecuencia más radicalmente subjetiva de la filosofía vitalista y, por tanto, como un modo de discurso filosófico ateórico, antiobjetivo y asistemático por definición (lo cual no obsta, desde luego, para que los resultados de ese modo de pensar puedan integrar después volúmenes o tratados compactos y coherentes).

En efecto, lo primero que descubre nuestra atención en el *Prólogo* es su carácter fragmentario y aun contradictorio. No bastaría explicar este carácter por la raíz profundamente intuitiva, señalada por todos los comentaristas de las ideas de Martí, desde donde se produce el antidiscursivo método de exposición de este pensador-sentidor que tan de cuerpo entero anuncia ya a Unamuno. Tampoco justificarlo, preceptivamente, desde las libertades y el fragmentarismo que la índole

---

<sup>13</sup> En todas las citas que procedan del «Prólogo al *Poema del Niágara*, de J. A. Pérez Bonalde», de Martí, añadiremos tras la cita, y en paréntesis, el número de la página en el volumen 7 de las *Obras completas de José Martí* (La Habana: Editora Nacional de Cuba, 1963) que hemos manejado. Cuando no aparezca ninguna indicación después de un pasaje, debe entenderse que se encuentra en la última página consignada. Para abreviar, en nuestro texto, nos referimos siempre a este trabajo como *Prólogo*.

del género escogido permite: se trata de un ensayo, y por ello la ideación puede y debe evitar el rigor metódico de otras formas más científicas y exigentes de desarrollo expositivo. Ni disculpar las contradicciones presumiendo, o demostrando, que ellas son sólo aparentes. No lo son, y Martí mismo lo reconoce de oblicua manera: «Partido así el espíritu en amores contradictorios e intranquilos...» (225). El propio Unamuno elevará después la contradicción a método de conocimiento; y más, a su preferido sistema de aproximación a la verdad. Es que ya vemos, en la práctica, someterse Martí a lo antes indicado, o sea, la naturaleza poderosa de su tema: la vida es paradójica, toda reflexión sobre ella lo será también. Este ensayo martiano es, contundentemente, paradójico: en la paradoja reside el secreto del poder de sugerencia y de la fascinación que ejerce sobre el lector. No equivale esto a implicar que Martí se valga adrede de la paradoja como un excitador de la conciencia, tal el caso del mismo Unamuno; ni muchísimo menos que fuere posible aislar del contexto frases o expresiones donde por sí se reconozca una manifiesta intencionalidad paradójica. Es una impresión total; y se la percibe más como una atmósfera intuitiva que en calidad de una apasionada violación ejecutada por la voluntad y la inteligencia sobre la supuesta lógica objetiva de las cosas.

Por qué desembocamos ya en la más notoria y a la vez unitaria nota existencial del cuerpo de ideas desenvueltas aquí por el autor: en la acción sobre él de la autoridad abrupta de la paradoja, ese mecanismo que tan finamente describiera Kierkegaard. La única verdad no paradójica sería la eterna; pero al pensador subjetivo, en tanto que existente, al momento en que su palabra linda con lo eterno (y toda pregunta sobre el secreto de la vida, tema de este *Prólogo*, cae en tal dimensión), le sobreviene, sin posibilidad evasiva alguna, el imperio sobrecogedor de la paradoja, «esa chispa que brota al roce de lo eterno con el lenguaje», los efectos de cuyo choque son indecibles<sup>14</sup>. Y ya veremos más adelante cómo esa misma debilidad o limitación del lenguaje de los hombres es elevada por Martí a clave del sentido y la necesidad últimos de una trascendencia, de una «vida total», donde sólo la contradicción y la imperfección humanas quedarán resueltos.

Sin embargo de estas advertencias en contrario, o tal vez como resultado de ellas, puede el lector del *Prólogo* rastrear las dos corrientes sinuosas, y de signo inextricablemente opuesto, paradójico en suma, que Martí entrevé en esa contemplación de su época, y en el diagnós-

---

<sup>14</sup> SÖREN KIERKEGAARD: *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, trad. al francés de P. Pctit (París: Gallimard, 1941), pág. 135.



tico del drama del hombre dentro de ella. Esas dos corrientes se entrecruzan de continuo en el ensayo, de manera suave unas veces, violentamente otras; y a nosotros (corroborando así esas limitaciones del lenguaje que el mismo autor señala) no nos queda otro camino que considerarlas por separado (no lo están de tal modo en el texto, desde luego) como el *revés negativo* y el *envés positivo* de su contemplación. Y sobre este desglosamiento estructuraremos, en general, nuestro trabajo.

Sigamos, no obstante, previendo simplificaciones: *negativo* y *positivo* no deben entenderse sino como términos aproximados, relativos y, sobre todo, permeables entre sí. Así, y dígase esto ahora únicamente por vía de ejemplo, cuando en nuestra ordenación de la línea zigzagueante que despliega aquí el pensamiento de Martí, nos enfrentemos, y ello ocurrirá muy pronto, a una instancia que a nivel personal pudiéramos cotejar de negativa —la consideración de su tiempo como «época de tumulto y de dolores» (224)—, esto sucede pocas líneas después de haber llamado *espléndida* a esa misma época, y antes de que la vuelva a sobrevalorar, por oposición, a aquellas otras de «callamiento y repliegue» (226), o «cortesanías, conventuales y sangrientas» (229) que conoció el pasado. Ya más adelante intentaremos comprender la razón de estas dislocaciones estimativas (donde ya se hace patente esa autoridad abrupta de la paradoja), y algo se adelantó cuando recordamos los saltos martianos de colibrí en su modo de aproximación a la realidad. Ahora se menciona sólo como ilustración; y un poco para indicar qué tentador —o qué absurdo— resulta este esfuerzo de sistematización de un pensamiento que, repitamos, al emerger expresivamente no pudo respetar otra dirección que el fluir intuitivo, natural, rebelde a la inflexibilidad del discurso lógico: como la vida, como la imagen de la vida que el torrente le sugirió al poeta.

Se diría, Martí lo dice, que el Niágara no fue para Pérez Bonalde sino el estímulo para que de su impresión surgiesen sus propias ideas potentes; bien que acaso esas ideas andaban aún cargadas de dudas reflejas, pues en el poema todavía se ve «a trechos el estudiante que lee» (233). A lo cual añade (suavísima manera martiana de señalar, aquí como en otras correcciones que a Bonalde encamina, y modelo de crítica tan poco seguida lamentablemente por muchos de sus mejor dotados conocedores) que el estudiante «es personaje importuno en estos choques del hombre con la naturaleza». Se puede afirmar, asimismo, que el poema del venezolano no fue para Martí sino la incitación y excitación para perfeccionar ese magnífico cuadro del tiempo nuevo, de su tiempo, que fue y sigue siendo su *Prólogo*. Clara con-

ciencia de ello tuvo. Cuando llevaba ya trazados muchos rasgos de ese cuadro, o sea, redactadas ya muchas páginas, parece como si recordarse que, en lo que debía ser una introducción a otro texto, a éste sólo había dedicado una obligada mención inicial en el primer párrafo. Y con su delicadeza habitual, ya en mitad del ensayo, le vemos detenerse como para justificarse: «Toda esta historia que va escrita es la de este poema. Como este poema es obra representativa, hablar de él es hablar de la época que representa» (232). Pero hay algo mucho más profundo que un modo de excusarse, y aun que una explicación.

En su fondo, este ensayo es el cumplimiento de una de las leyes de más claro sesgo trascendente en la axiología martiana, que a fuerza de reiterar y respetar él mismo se convierte en axioma fundamental de su idario. Ya casi al principio la esboza: «... en la fábrica universal no hay cosa pequeña que no tenga en sí todos los gérmenes de las cosas grandes» (224). No es casual entonces que supiera después condensar esa ley en la frase aforística que inscribe a continuación de la aparente disculpa transcrita, y el cual aforismo no suele faltar por ello en los varios repertorios que del «Espíritu» de Martí se han organizado: «Menguada cosa es lo relativo que no despierta el pensamiento de lo absoluto» (232). En progresión ascendente, una partícula de la realidad, y no otra cosa es lo relativo (las cataratas del Niágara contempladas por Pérez Bonalde) sube un grado en la escala hacia lo absoluto a través de las emociones y las ideas de su poema; y éste, a su tiempo, uno más en la reflexión sobre la época y el secreto de la vida que desarrolla el *Prólogo*. Y después, como en detalle se podrá ir apreciando, toda la malla de argumentaciones que, a partir de aquella obra hilvanará Martí, irá apuntando, paso a paso, hacia la magnificación de lo absoluto, virtualmente sólo posible en los dominios del espíritu y la trascendencia.

#### EL REVÉS NEGATIVO

Lo que ante todo nos recibe en este ensayo, tras la indispensable y breve presentación del poeta, «que se midió con un gigante y no salió herido» (223), es el señalamiento y execración del materialismo y superficialidad ambientales de la época. Inicia así Martí esa lamentación que será después la piedra de toque del escritor modernista; y a la luz de la cual el conocido «Yo detesto la vida y el tiempo en que me tocó nacer», con que abre Rubén Darío sus *Prosas profanas*

de 1896, se avalora con un sentido menos egoísta y evasivo tanto como más motivado y natural. El «¡Ruines tiempos!», que anafóricamente repite Martí en los párrafos segundo y tercero los convierte en un verdadero treno de la grandeza y el amor entonado con un ritmo y cadencia de salmodia. Ruines tiempos, sí, dice Martí; pero se cuida de aclarar, intrincando así el indisoluble matiz positivo que también divisa en ellos, «no para hombre en junto, *que saca*, como los insectos, *de sí propio* la magnífica tela en que *ha de pasear luego el espacio*» (223-224), con lo cual introduce, y muy pronto, como lo indican las frases por nosotros destacadas en *itálicas*, los motivos existenciales de la autocreación y la trascendencia. Son estériles y duros esos tiempos, sin embargo, cuando a quien se mira es individualmente a ese ser sensible y egregio que ha sido siempre el poeta, conviniendo aquí en la concepción romántica del artista como héroe desolado y trágico. Los ve entonces, a los poetas, con piedad, «hinchidos de recuerdos de nubes y de alas, buscadores de sus alas rotas»; y les llama, volcando en el calificativo toda su inmensa capacidad de misericordia, «pobres poetas». Maravilla la indeclinable comprensión humanista de Martí. No podrá dejar de insinuar coincidentemente la loa de esos mismos tiempos, vistos con júbilo como «época de elaboración y transformación espléndidas» (224); y algo después como «tiempos de reequiciamiento y remolde» y de «elaboración del nuevo estado social» (225), hasta culminar en el «Todo es expansión...» (227) que ya más tarde no habrá de sorprendernos. Pero por el momento quien le reclama es ese poeta, minado por la dolorosa «nostalgia de la hazaña» y sufridor más agudo del tumulto y los dolores que la inestabilidad e inquietud de esos mismos tiempos acarrear. Y por tanto su palabra, al aludirle, se le carga de compasión y caridad. Ni abandonará ese tono cuando, aun ya exaltado con minuciosidad el poder vivificante del mundo nuevo, vuelve a posar su vista en el poeta personal. Tendrá que valerse otra vez de su símbolo ascensional predilecto, y otra vez desgarradoramente amputado: «No hay ahora mendrugo más denteado que un alma de poeta: si se ve con los ojos del alma, sus puños mondados y los huecos de sus alas arrancadas manan sangre» (229)<sup>15</sup>. Esta así ya, desde sus mismos comienzos y configurada

<sup>15</sup> El impresionismo en el estilo martiano ha sido consistentemente señalado, y aun hay ya sobre el tema algunos trabajos críticos de gran utilidad. No así el expresionismo, hacia el cual avanza Martí y ello desde el «canto» final de su primer trabajo literario, *El presidio político en Cuba*, de 1871; a pesar de que tampoco faltan señalamientos precisos sobre este punto por Enrique Anderson Imbert en su estudio «La prosa poética de Martí. A propósito de

por quien fue a la vez actor y testigo excepcional de esa aventura, la dolorida imagen que de sí mismo, y de su función, se ocupó pulcramente de dejarnos el poeta modernista.

Y es que Martí, para quien la absoluta libertad del espíritu es requisito imprescriptible de toda redención política, no puede omitir el reconocer ese carácter contradictorio e intranquilo de toda época de transición, por estimulantes que sean los indicios visibles. Ni sus naturales efectos negativos (inquietud, alarma, desconcierto, nerviosidad, aun amargura) reflejados en lo íntimo de todo aquél que, como venturosamente pudo lograrlo él mismo, no alcance a hacer de sí propio atalaya del futuro. Y le es posible, en fecha tan auroral, otear y dar nombre con su mirada de zahorí al sello dramático de la época: aquel «fin de siglo *angustioso*», tal cual literalmente le adjetivase después José Asunción Silva<sup>16</sup>, y que en 1900 ya pudiera José Enrique Rodó, como quien certificase lo vaticinado por Martí, calificar de «tan contradictoria en su complejidad, tan irreductible, para nosotros, a toda clasificación y juicio»<sup>17</sup>. Y ha de ser esta vivencia que los modernistas sufrieran de su propio tiempo hacia donde, del más justo modo, vuelven los que hoy con asiduidad y rigor (Ivan A. Schulman, Ricardo Gullón) se empeñan por leer a cabalidad no sólo la letra del modernismo, sino el alma misma de la época que a través de aquél se expresó.

Toda la literatura de duda y agonía de nuestro siglo nace de ese desconcierto y falta de rumbo que ya comienza a vivir el hombre

*Amistad funesta*», incluido en su libro *Crítica interna* (Madrid: Taurus, 1960), páginas 128-132; y, con mayor desarrollo, por Iván A. Schulman en *Símbolo y color en la obra de José Martí* (Madrid: Gredos, 2ª ed., 1970), págs. 366-374. No parece, sin embargo, que se haya reparado en cómo, bajo el carácter fuertemente expresionista de la representación diseñada por Martí en el pasaje acotado, éste incluso contiene un primer paso firme hacia la definición del propio mecanismo expresionista. Ese condicional («Si se ve con los ojos del alma...») que aquí sugiere Martí, y tan diferente en sus resultados del mirar sensorial producido desde y sobre la retina física, por imaginativos que éstos fueren, señala el movimiento inicial rumbo al logro último a que aspira el arte expresionista según el resumen de Elisa Richter: abarcar «todos los recursos para exteriorizar lo interno, lo no sensible». Véase Elisa Richter, «Impresionismo, expresionismo y gramática», en *El impresionismo en el lenguaje* (Buenos Aires: Imprenta de la Universidad de Buenos Aires, 1936). pág. 88.

<sup>16</sup> JOSÉ ASUNCIÓN SILVA: *De sobremesa*, en *Obras completas* (Buenos Aires: Editorial Plus Ultra, 1968), vol. II, pág. 27.

<sup>17</sup> RODÓ: *Obras completas*, pág. 70.

finisecular, como muy bien ha visto el propio Schulman<sup>18</sup> (sin que ello baste a permitirnos seguir tildando de modernista a la *escritura* posterior o contemporánea, pues aquí nos encontramos ya en los terrenos del lenguaje y habrán de entrar en tal valoración definitiva, y por modo forzoso, *fundamentaciones no sólo ideológicas, sino ya más estrictamente lingüísticas y estéticas, pero ya es ésta otra cuestión*)<sup>19</sup>. Nace en verdad esa literatura (para la cual la atribución de existencial es la única globalmente válida desde el punto de vista de los *sustratos espirituales donde se apoya*) de esta caída total de los valores del pasado, que no han podido ser reemplazados aún por otros nuevos y sustentantes. Martí sintetiza la fatal encrucijada con palabras que conservan hoy su entera vigencia: «desprestigiadas y desnudas las imágenes que antes se reverenciaban; desconocidas aún las imágenes futuras...» (225-226). Sólo que la más afilada conciencia existencial, impregnando cada vez con mayor fuerza nuestro aire vital, nos ha acostumbrado a aceptar con una cierta serenidad a la vida como único horizonte posible y, en muchos, a poner aun en reserva la necesidad de imágenes rectoras en nuestro existir. De aquí que, cuando cincuenta años más tarde, Vicente Huidobro se replantee el problema de la oquedad axiológica de la existencia en su *Altazor*, publicado en 1931, se arriesgue a una solución inimaginable en un hombre del fin de siglo. A su pregunta, tan por naturaleza angustiosa, pero emitida con un estoico temple de cuestión reflexiva («¿Y mañana qué pondremos en el sitio vacío?»), responde con otra interrogación que señala abiertamente hacia el nihilismo: «¿Y hay que poner acaso algo?»<sup>20</sup>.

Aquí asoma otro escollo que han de salvar quienes traten de asimilar demasiado estrechamente la inquietud existencial en los años finales del siglo XIX con la asunción de esta misma inquietud por el hombre del XX: es una diferencia de grado, pero esencial. Su reflejo en la literatura que entonces y después se escribe arroja una palmaria gradación que iría desde la nerviosidad más acuciante e inmediata en los modernistas (no en balde usan y abusan de todo

<sup>18</sup> Véase IVÁN A. SCHULMAN: «En torno a la definición del modernismo», en *Estudios críticos sobre el modernismo*, ed. de Homero Castillo (Madrid: Gre-dos, 1968), pág. 345.

<sup>19</sup> Para un planteamiento personal del desenfoque resultante de rebasar las consideraciones rigurosamente estéticas al delimitar la vigencia de la escritura modernista, puede verse mi *Antología de la poesía hispanoamericana contemporánea, 1914-1970* (Madrid: Alianza Editorial, 2.ª ed., 1973), págs. 9-14.

<sup>20</sup> VICENTE HUIDOBRO: *Obras completas* (Santiago de Chile: Zig-Zag, 1964), volumen I, pág. 371.

lo implicado en el mundo de los *nervios*, palabra que les fue tan inevitable) hasta el entrafiamiento raigal de esa inquietud, por ello más recio y menos a flor de piel en el poeta contemporáneo. Es verdad que la asechanza del nihilismo aflora sin velos en toda la literatura modernista: ¿cuántos poemas de aquella época no se acogieron, como título, a la sombra de esa palabra? Nihilismo ontológico, pero, desde luego, nihilismo gnoseológico también. Mas es un sentimiento experimentado desde acordes mentales y emocionales diversos, como trataremos de esclarecer.

Quien ha visto más claro el exacto sentido del nihilismo modernista, oponiéndolo indirectamente al contemporáneo, ha sido Octavio Paz. Ha escrito de aquél: «Sólo que se trata de un nihilismo más vivido que asumido, más padecido por la sensibilidad que afrontado por el espíritu»<sup>21</sup>. De aquí esa ambigua impresión de algo así como una cierta neurosis subyacente que el lector actual no puede dejar de percibir bajo muchos angustiados textos modernistas, de cuya autenticidad de sentimiento no es posible por otra parte dudar. A partir de Huidobro, Vallejo, Neruda y Borges, al menos en las letras de América, el poeta aprende a mirar el vacío por derecha manera y con los ojos del espíritu, más fuertemente objetivos y objetivantes que las crispaciones de los nervios y las exaltaciones de la sensibilidad, y a llamar a ese vacío por su nombre. Y es en esta sabiduría donde radica precisamente la auténtica angustia existencial de nuestro tiempo, cualquiera que sea después la reacción con que cada hombre actúe sobre esa experiencia radical y común. Así que no sólo en los rasgos (¿externos?) de la escritura, sino aun en el modo de vivir y conformar las inquietudes existenciales mayores, se marcan no desdeñables diferencias entre la literatura del modernismo y la que le sigue. Tal vez por ello mismo, el pensamiento y la obra de Martí, en que con tan viril energía y nula «delicuescencia» se hace frente a esas inquietudes, y donde muy firmes y personales soluciones se ofrecen a la amenaza existencial de la nada, nos puedan hoy atraer y fortificar de un modo más útil que los de muchos de sus coetáneos modernistas, aquejados por esa vivencia extrema del enrarecido, hipersensible y aun decadente *fin de siglo*. (No estará de más aludir, entre paréntesis y sin mayor entusiasmo, cómo algunos de los rasgos que siempre hemos juzgado más epidérmicos y caedizos de aquella sensibilidad modernista, y que fueron precisamente los que con mayor entereza Martí evitó y aun negó, han

---

<sup>21</sup> OCTAVIO PAZ: *Cuadrivio* (México: Joaquín Mortiz, 1965), pág. 23.

comenzado a reaparecer en este nuevo fin de siglo como moneda corriente y bajo un signo existencial por demás alarmante: el fenómeno está ahí, a nuestra vista —en las artes, en la palabra escrita, en los modos de vivir— y conviene no apartarnos de su más escrupulosa observación. Tal pareciera como si la fe en la existencia, la única aparentemente sólida de nuestro siglo, empezara también a resquebrajarse, y el hombre se viera abocado a una nueva forma de su perpetua crisis que acaso venga a cerrar el círculo en forma no desemejante a la que lo inició en la época modernista.)

Volvamos ya a nuestro tema. Una vez señalado por Martí, en su *Prólogo*, el desplome total de los valores del pasado y la ausencia de valores sustitutivos y valederos, no le quedaba otro paso que notariar la dolorosa, por irónica, entrada triunfal de la duda. Y es entonces cuando aventura aquella asombrosa declaración (verdadera alborada del pensamiento existencial en la cultura hispánica, pues no ha de perderse de vista la fecha: 1882) en que se proclama la general incertidumbre, ontológica y axiológica, que ya iniciaba su dominio sobre el hombre moderno. Consecuentemente a la propensión humanista de todo el ensayo, donde ninguna especulación sobre la existencia puede aislarse de su agonista sufridor, a la lapidaria frase declarativa sobre la que deseamos reclamar la atención, y que por esto subrayamos, sigue una breve pintura, ejecutada con dos o tres pinceladas expresionistas, de quienes, los humanos todos, viven torturadamente esa vacilante impresión. Escribe Martí: «*Nadie tiene hoy su fe segura. Los mismos que lo creen se engañan. Los mismos que escriben fe se muerden, acosados de hermosas fieras interiores, los puños con que escriben*» (225). Son feroces esas formas de la duda, sí, pero también hermosas. Ya estamos, nitidamente, en aguas existenciales. Pero a Martí no le es dado expresarse de un modo parcamente reflexivo; pues en él, como ha notado Fina García Marruz, hay siempre una «preeminencia de lo plástico sobre lo discursivo»<sup>22</sup>; y es esta disposición, y sus felices resultados, quienes le ganan un lugar de honor en la literatura artística del modernismo. Por ello se ve movido a corporizar visual o plásticamente los negativos y a la vez saludables (*hermosas fieras, no se olvide*) efectos que, a escala universal, ha de producir esa crisis de la fe que conduce a la angustia. Tanto en la más estrecha acepción etimológica, donde *angustia* se asocia a *situación crítica*; como en el más genérico sentido de falta de seguridad y su consecuente im-

<sup>22</sup> *Temas martianos*, pág. 217.

presión de vértigo, mareo o náusea, que aún conserva en el lenguaje del pueblo, del cual intuitivamente parece tomarla a su vez la jerga filosófica, todos los caminos del espíritu y de la palabra a ella nos llevan. Viene entonces, para lograr esa corporización de la angustia, un largo pasaje preñado de muy concretas motivaciones existenciales y de tan alta elaboración estética que detenerse en él se hace obligado. Es realmente uno de los momentos más intensos y estremecedores de toda la obra martiana, y, por las incitaciones que ha de sugerirnos, nos es necesario reproducirlo íntegramente:

Todos son soldados del ejército en marcha. A todos besé la misma maga. En todos está hirviendo la sangre nueva. Aunque se despedacen las entrañas, en su rincón más callado están, airadas y hambrientas, la Intranquilidad, la Inseguridad, la Vaga Esperanza, la Visión Secreta. ¡Un inmenso hombre pálido, de rostro enjuto, ojos llorosos y boca seca, vestido de negro, anda con pasos graves, sin reposar ni dormir, por toda la tierra, y se ha sentado en todos los hogares, y ha puesto su mano trémula en todas las cabeceras. ¡Qué golpeo en el cerebro!, ¡qué susto en el pecho!, ¡qué demandar lo que no viene!, ¡qué no saber lo que se desea!, ¡qué sentir a la par deleite y náusea en el espíritu, náusea del día que muere, deleite del alba!

¿Quién es esa misteriosa maga que ha besado a *todos* los soldados del ejército en marcha, vale decir la Humanidad entera? Nos han enseñado, uno tras otro, los pensadores existenciales (sería mejor decir: han formulado en conceptos teóricos la que ha de ser nuestra experiencia más sabia del vivir) que únicamente tocando los fondos de la nada, la duda y aun la desesperación, mirándonos así en nuestro radical desamparo y soledad ante la muerte, y aprehendiendo el durísimo estigma de nuestro absoluto no saber, el hombre alcanza el signo cabal y definitivo de su existencia. Heidegger llama *angustia* a esta vivencia, para él positiva y a su juicio la única legítima en el existente auténtico. Martí, viéndola «con los ojos del alma», no teoriza sobre ella, sino que la describe con tremendas líneas de una fuerza expresiva impresionante. Primero acierta en su dimensión afirmativa, y por eso nos la presenta, suavemente aún, en ese beso secreto de la maga por el que arribamos a la conciencia de la lucha como situación límite de nuestra existencia («Todos son soldados del ejército en marcha»). Pero esta condición se sugiere ya de una forma en que lo incierto y aun lo negativo se insinúan, combinados con otras



instancias positivas (esa serie hacia lo trascendente que va de la Intranquilidad a la Visión Secreta). Ha de configurarla entonces en un símbolo más sombrío y a la vez estimulante; pues, con todo el dolor que desata, paradójicamente nos hace sentir vivos, nos da la certeza de nuestro dramático existir. Es ahora ese «inmenso hombre pálido», «vestido de negro», que anda golpeando la mente de los hombres y sembrando en ella las más desazonantes interrogaciones que surgen de esa punzadora ignorancia, la cual habrá de ser redimida<sup>23</sup>. Se trata, pues, de la misma angustia; pero ahora ya sentida desde la pequeñez e impotencia humanas y, por tanto, recibida con una sensación más aplastante y trágica. Las exclamaciones, que no son en absoluto retóricas, se suceden de inmediato para sugerir con vivacidad los matices de ese violento conflicto que, frente al llamado nunca claro de la angustia, se libra en el interior de cada hombre. Mas, al final, el cuadro tiene que reunir, en otro movimiento paradójico tan típico de Martí en este ensayo y por lo mismo tan hondamente existencial, las opuestas sugerencias que cada hora de nuestro vivir nos trae. Y para dejar abiertas las puertas a la esperanza, ahí están, templadas en un mismo compás, la náusea y el deleite que pueden a un tiempo hacer vibrar al espíritu.

Cada uno de los conceptos y símbolos, aquí prietamente acumulados por Martí, invitaría a una traducción a muy comunes postulaciones existenciales; pero hemos de resistirnos un tanto a ello por el riesgo de que nuestra interpretación se adense de excesiva subjetividad y, por lo mismo, de error. Sin embargo, no pueden pasarse por alto, al menos, dos momentos, sintéticos y sugerentes, y sobre los que podemos pronunciarnos con un cierto margen de objetividad. El primero es la serie señalada: «la Intranquilidad, la Inseguridad, la Vaga Esperanza, la Visión Secreta», que apela necesariamente a esas

<sup>23</sup> Cintio Vitier ha llamado la atención, en varias ocasiones, sobre las afinidades entre Martí y Vallejo. En una de ellas, su prólogo («En la mina martiana») al libro *Martí, Darío y el modernismo*, de Iván A. Schulman y Manuel Pedro González (Madrid: Gredos, 1969), se ha extendido en torno a esa «secreta afinidad espiritual» (pág. 19) por la cual el profetismo martiano encarna en algunos aspectos del gran poeta peruano. Su primer acercamiento se basa en un paralelo entre este pasaje del *inmenso hombre pálido, vestido de negro*, que desata esos golpes y ese no-saber en los humanos, y el poema titular de *Los heraldos negros*, paralelo que parece haberle sugerido Juan Larrea en carta personal a Vitier. En efecto, Larrea le había comunicado que el único «át» que posee sobre el interés de Vallejo por Martí es precisamente la reproducción total, por aquél, de este fragmento completo del *Prólogo* en lo que fue su tesis académica «El romanticismo en la poesía castellana». Véase César Vallejo, *Sus mejores páginas* (Lima: Fondo de Cultura Popular, 1971), pág. 44.

mayúsculas magnificadoras del modernismo. Ocasión es ésta para observar cómo alía Martí indisolublemente, dos a dos y por mitades exactas, muy importantes motivos (negativos y positivos) de la especulación existencial y trascendente, y cómo los primeros (la Intranquilidad, la Inseguridad) conducen y se cumplen en los dos últimos (la Vaga Esperanza, la Visión Secreta), en una prefiguración pasmosa de las muy posteriores lecciones de Jaspers y Marcel y, además, perfectamente asimilables a Kierkegaard. (Y circunstancia, también ejemplar, para insistir en lo torpe, pero inevitable a los efectos expositivos nuestros, del método aislador que vamos siguiendo; pues la Esperanza y el Secreto corresponderán, en rigor, al *envés positivo* que consideraremos después.)

El otro instante anunciado es la exclamación final («¡Qué sentir a la par deleite y náusea en el espíritu, náusea del día que muere, deleite del alba!»). Aparecen aquí ya, en un sentido próximo aunque no de un modo textualmente identificable en una precisa racionalización filosófica (esto es obvio), símbolos y temas respectivos de Sartre y de Camus. Sabemos lo que es, en su alcance más específico, la *náusea* sartriana: esa vaga y sofocante sensación del hombre ante el absurdo y la superfluidad de lo real, y el descubrimiento de la fortuita contingencia como único absoluto posible<sup>24</sup>. Martí, en este pasaje, sitúa la náusea en la atmósfera temporal del día que muere: ese momento en que vemos cumplidas y convertidas en nada, en pura gratuidad, aquellas contingencias que parecieron señalarnos el valor absoluto de la jornada que concluye. Pero no puede quedarse aquí, pues ello equivaldría a un regodeo nihilista que trató de evitar espantando y por sistema siempre. (Un verso suyo lo declara muy significativamente: *Mas huyo horrorizado de la nada.*) Y por eso añade, en un mismo acorde y junto a la náusea, el «deleite del alba». Recuérdese el mensaje de Camus en *El mito de Sísifo*: «Hay que imaginarse a un Sísifo dichoso», en esa hora de la conciencia que es la noche, cara ya al amanecer y a la vuelta estoica a su trabajo

---

<sup>24</sup> Después de darse cuenta de que él, también, está *de más*, Roquetín, el héroe trágico de Sartre, que va probando lentamente la experiencia del absurdo, llega al fondo y la definición personal de esa experiencia: «Pero en el seno mismo de ese éxtasis acababa de aparecer algo nuevo: yo comprendí la Náusea, la poseía [...] Lo esencial es la contingencia [...] La contingencia no es una máscara, una apariencia que pueda disiparse; es lo absoluto, en consecuencia, la gratuidad perfecta.» JEAN-PAUL SARTRE: *La náusea* (Buenos Aires: Editorial Losada, S. A., 1970), págs. 148-149.

inútil, pero vital y necesario<sup>25</sup>. No extrememos, sin embargo, las coincidencias; pues ambos, Sartre y Camus, aun con el tan divergente talante que los separa, ven en definitiva al hombre como un héroe del absurdo, posición la más lejana posible del pensador cubano. Bástenos anotar, sobre la base de tales precauciones, estas vislumbres martianas hacia opuestas actitudes de espíritu (que de nuevo su voluntad armónica puede integrar) sustentadas por dos de las mentalidades más penetrantes e influyentes de la segunda posguerra mundial.

El hombre no cesa, empero, en su propósito de ganarse alguna brizna de conocimiento salvador. La dificultad mayor estriba en que ese conocimiento ha de comenzar por el de sí propio, y aquí surge uno de los más insuperables obstáculos que el mundo levanta ante el individuo para *ofuscarle* (palabra que Martí repite, y siempre en un sentido existencial): «Mas ¡cuánto trabajo cuesta hallarse a sí mismo!» (229) exclamará ahora. Incide entonces en una pormenorizada, aunque rápida, diatriba contra todas las convenciones (filosofías, religiones, pasiones de los padres, sistemas políticos), cuya acción última será interrumpir el natural desarrollo del hombre y condenarlo a una frustradora inautenticidad, tan combatida unánimemente dentro de la moral existencialista: «...y el hombre es ya, por toda su vida, un caballo *embridado*. Así es la tierra ahora una vasta morada de *enmascarados*» (230). Observemos la oportunidad y eficacia de los dos símbolos escogidos y destacados por nosotros. Uno, el de la *brida*, para anular toda la impresión de dinamismo y libertad insita en una de las representaciones simbólicas favoritas de Martí para tales positivas disposiciones, o sea, el caballo (al que habremos de volver después, pero ya en la máxima amplificación de sus nobles valores). Otro, el de la *máscara*, símbolo persistente en Martí cuando su pensamiento se pone en tensión ética para descubrir y censurar la inautenticidad existencial. Aun a riesgo de apartarnos un tanto del eje de nuestras consideraciones, merece la pena aprovechar esta oportunidad para reparar, siquiera brevemente, en esta *máscara* martiana.

Y es que al casi exhaustivo inventario y ordenación de la topología del gran escritor cubano realizado por Iván A. Schulman en su libro citado (véase nota 15), habrá de añadirse este importantísimo y nada infrecuente de la *máscara* (o sus equivalentes: *disfraz*, *antifaz*, etcétera) al que Martí dota de un clarísimo contenido moral y existencial. No se trata, en su personalísimo uso, de esa muy común máscara

---

<sup>25</sup> ALBERT CAMUS: *El mito de Sísifo / El hombre rebelde* (Buenos Aires: Losada, 1959), págs. 94-97.

de los modernistas frente al vacío, máscara ontológica y proteica con que, según el acertado decir de Octavio Paz, «la conciencia desesperada simultáneamente se calma y se exaspera»<sup>26</sup>. Mas bien reconoce un precedente, algo lejano pero axiológicamente afín, en Pascal: «No somos más que mentira, duplicidad, contrariedades, y nos escondemos y *disfrizamos* a nosotros mismos»<sup>27</sup>. Martí la emplea, análogamente, para representar los disimulos, voluntarios o forzados y en este último caso dolorosos, con que el hombre da de lado, o le impulsan a ignorar, su verdad existencial y los muy concretos compromisos de su estar en el mundo (de su deber, que en él llegaba hasta la exigencia del heroísmo y el sacrificio), y todo ello con la misma cólera noble que los existencialistas esgrimen para repudiar tales desviaciones. No es posible ni necesario ofrecer aquí un detallado catálogo del abundantísimo empleo de este símbolo en Martí, pero tampoco sobrarán algunas muestras, a las cuales accedemos por lo inexplorado del tema. En *He vivido: me he muerto...*, de sus *Versos libres*, compuestos igualmente alrededor de 1882, escribe: *Mas si a la luz me fuese dado / Como en la sombra do duermo, al polvo / Mis disfraces echar, viérase súbito / Un cuerpo sin calor venir a tierra* (*Versos libres*, ed. de Iván A. Schulman, Barcelona: Labor, 1970, p. 91). Pero antes, en un discurso de subido tono político de 1879, había dicho: «Si hemos de ser más que voces de la patria *disfraces* de nosotros mismos...» (*Obras completas*, 4, p. 178). En su crónica sobre las «Fiestas de la Estatua de la Libertad», y en un contexto semejante, se lee: «*Disfraz* abominable y losa fúnebre son las sonrisas y los pensamientos cuando se vive sin patria» (*O. C.*, 11, p. 106). Aludiendo a la desfigurada imagen cosmopolita que el hombre de la América hispana se había fabricado para su engañosa y grotesca aparición ante el mundo, así le pintará en su trascendental ensayo «Nuestra América», de 1891: «Eramos una *máscara*, con los calzones de Inglaterra, el chaleco parisiense, el chaquetón de Norteamérica y la montera de España» (*O. C.*, 6, p. 20). Vamos siguiendo, en este sucinto recuento, un aproximado orden cronológico. En sus *Versos sencillos*, del mismo 1891, ha de comenzar uno de aquellos poemas (el III), que son como fulgurantes repertorios de sus intuiciones y extrañezas, con el conocido *Odio la máscara y vicio / Del corredor de mi hotel* (Martí, *Versos*, ed. de Eugenio Florit, New York: Las Américas, 1962, p. 150). Justificando la poesía «doliente y caprichosa» de Julián

<sup>26</sup> PAZ: *Cuadrivio*, pág. 23.

<sup>27</sup> PASCAL: *Pensées*, 377, ed. León Brunschvig (Paris: Hachette, 1950), página 132.

del Casal, en el obituario que a éste dedicara en 1893, habla de la general conciencia de humillación reinante en la por entonces todavía Cuba colonial, que «trae a todo el mundo como acorralado, o como con *antifaz*, sin gusto ni poder para la franqueza y las gracias del alma» (*O. C.*, 5, p. 222). Y todavía en el histórico «Manifiesto de Montecristi», redactado el 25 de marzo de 1895, a menos de dos meses de su muerte, hablará de la cobardía humana y de sus «varios *disfraces*» (*O. C.*, 4, p. 93). Reiteramos que la ejemplificación es limitada, pero todas estas máscaras y estos disfraces representan ese desvío del hombre frente a su deber existencial, tanto más penoso para el individuo (y aquí desborda otra vez Martí su magnánima comprensión de la persona humana) por cuanto muchas veces no lo decide su propia voluntad sino que se los obligan a vestir las onerosas condiciones de las circunstancias.

La máscara es, así, el oprobioso traje a que nuestra dignidad se ve sometida por las mundanas reglas del juego. Y el señalamiento de este poder corrosivo y deformador de las convenciones (preocupación que puede recorrerse a través de todos los existencialistas para encontrar de nuevo en el Sartre de *La náusea* y el Camus de *La caída* su más violenta y circunstanciada fustigación, por la veracidad que en estas obras la anécdota suma a la invectiva) se hace más acerado en este momento del *Prólogo* porque otra vez, al mencionar esas «convenciones creadas», yuxtapone Martí de rápida manera, en uno de esos velocísimos desplazamientos que ya nos son familiares, la intuición opuesta de la «verdadera vida». Y ésta, en imagen completamente preunamuniana tanto por el concepto intrahistórico que encierra como por su misma representación verbal, nos es visualizada «como corriente silenciosa que se desliza bajo la vida aparente, no sentida a las veces por el mismo en quien hace su obra santa, a la manera con que el Guadiana misterioso corre luengo camino calladamente por bajo de las tierras manchegas». Y es aquí, al topar con esta sugestión de la existencia auténtica, cuando hemos de pasar, o de abrimos, a la contraria y afirmativa cumbre de observación desde la cual, dialécticamente, pudo Martí ver y describir la nueva era en su ensayo. Cuidemos de insistir, sin embargo, en que no se da en su texto, con tal precisión, este ordenamiento que vamos componiendo; el cual sólo puede surgir de un racional esfuerzo por sistematizar el bullente material que allí se revela como algo, lo hemos dicho, vivo, intrincado, contradictorio.

## EL ENVÉS POSITIVO

Ruines tiempos, ya se vio; pero sólo para el poeta en tanto que receptor pasivo y doliente del desconcierto general, y evocador nostálgico de pretéritas edades hazañosas. «No para el hombre en junto», no para la humanidad toda, se preocupó allí en seguida Martí de puntualizar. Está así continuamente desplazándose, como contemplador y con agilidad extraordinaria, a esa otra cumbre indicada, desde la cual le será posible abarcar un panorama más amplio. Y éste no sólo es espacial, sino, en mucho más alto grado, temporal; pues, con esa futuridad que es en él apetencia intuitiva, se trata del nuevo estado social lo que avizora. Y es entonces cuando irrumpe la exaltación gozosa y entusiasta de la vida histórica que se inicia; dominada por un dinamismo y una prisa en los cuales el vitalista y activo hombre de acción que hay en ese contemplador puede respirar a pulmón pleno. Martí acababa de llegar, sólo dos años antes, a Nueva York; y aquí vive por primera e intensa vez esa experiencia del mundo nuevo, frente al cual él, un apasionado de la vida tanto como lo fue de la muerte (por cuanto, en su concepción personal, ésta no significaba, y a ello habremos de llegar, un cese de los deberes últimos hacia el bien que el alma ha de desplegar en la tierra), no le era posible reaccionar sino positiva y alborozadamente. También en la «ciudad grande» conoció Martí dolores, amarguras, repugnancias morales; es decir, conoció, igualmente, su dimensión negativa, como testimonian sus angustiados *Versos libres*, pero de ello no nos corresponde ocuparnos en estos momentos. Cúmplese, de todos modos, y ahora nos referimos al pasaje del *Prólogo* que a continuación analizaremos, ese postulado según el cual el pensador existencial no puede pronunciarse sino entrañando a sus pensares la acción que sobre la sensibilidad obran las mismas circunstancias que definen la precisa situación desde donde piensa y escribe. Y esto lo veremos otra vez, más adelante, ligado incluso a preocupaciones de mayor sentido trascendente.

Advienen entonces, integrados en esa exaltación a la cual dan solidez argumentativa, su deslumbramiento y su admiración por las señas más inequívocas de los cambios hacia un futuro mejor que es ya presente: la libertad de expresión y el poder en justicia humanista y civilizador de la misma técnica moderna: «los ferrocarriles echan abajo la selva, los diarios la selva humana» (227). La página es memorable, porque ha de leerse como el hosanna más noble y levantado, el primero también con que la América hispana se adelanta a saludar por

voz de Martí y desde Nueva York, al siglo próximo que está ya gestándose, está gestado, en aquellos años. Esa loa da su nota más alta cuando Martí, en el climax de su visión jubilosa, observa que «Todo es expansión, comunicación, florecencia, contagio, esparcimiento». Y para corroborar ese poder expansivo y dinámico de la época, apunta, en una apretada condensación de sus símbolos ascensionales y de movimiento más característicos, cómo las ideas «nacen a caballo, montadas en relámpagos, con alas». Y aun invadido él mismo por ese contagio que lo traspasa todo, concluirá después en aquella cifra resumidora de la fuerza vigorizadora con que nos enriquece la vida en su total inmediatez: «Sólo lo directo es poderoso» (230)<sup>28</sup>.

Soslayemos, sin embargo, el riesgo de entender el «Todo es expansión...» martiano, que acabamos de citar, como un superficial panegírico del mundo mecánico y absurdamente apresurado que ya empezaba por fatal modo a definir una de las dimensiones más negativas en la valoración existencial; pues la prisa surge, en la mayoría de los casos, por motivos espúreos que nos distraen de la honda y auténtica conciencia de nuestro vivir. Reparemos en unos cuantos de los sustantivos que Martí precipita en esa frase: *expansión, comunicación, contagio, esparcimiento* (pero no en el sentido trivial de diversión sino en el de derramar, o derramarse, fuera de sí). Todos apuntan a un sustrato básico, fundamental y sistemático en el pensamiento existencialista, aunque a veces violentamente diversas hayan sido las respuestas ofrecidas por los distintos pensadores. Ese sustrato lo integran el problema del *otro* y el consecuente de la *comunicación*. Cuestionados con escepticismo por algunos (Sartre, por ejemplo, con su teoría de la viscosidad y de la mirada congeladora), son, en cambio, altamente afirmativos en la rama personalista del existencialismo. Tan dispuesto a ese «salir de sí» en busca del *otro* (el prójimo, la patria, la humanidad, para no mencionar ahora sino modalidades o variantes aún mundanas de la otredad), Martí ve en los tiempos nuevos el campo más propicio para esa «reducción de la disponibilidad personal» con que Gabriel Marcel identifica la presencia, para él positiva, del *otro*.

---

<sup>28</sup> Fina García Marruz contrasta este *dictum* martiano («Sólo lo directo es poderoso»), de 1882, con su afirmación anterior de que «poesía es lo vago», para derivar de cómo fueron sus años neoyorquinos los que le precipitaron a esa profunda identificación entre vida y poesía que hay ya en el Martí maduro, quien «del Norte toma la poesía de lo cotidiano, del hecho desnudo, de la humilde vida diaria» (*Temas martianos*, pág. 228); a la poesía, en fin, de lo vivo, dinámico y simultáneo que es la fuerza mayor de sus versos y crónicas.

Esa reducción equivale, invirtiendo los términos, a un aumento en la capacidad de servicio y en la utilidad de nuestra existencia; y tales estímulos guiaron constantemente a ese maestro de la más hermosa moral humana que fue Martí, y le llevaron a redondear una elevadísima ética del servicio a la cual fue irreductiblemente fiel. Esta ética culmina, en lo expresivo, en aquella frase de la última carta a su madre («El lugar del hombre está allí donde es más útil»)<sup>29</sup>; y, ya en una dimensión biográfica y por ello vívidamente existencial, en el sacrificio de su vida misma luchando por la libertad de su país.

La época nueva, con su apertura y dinamismo, desplegabla esperanzadamente al hombre nuevas posibilidades para ese salto al otro que ha de dignificar la plena realización humana del yo. A diferencia de aquellos viejos siglos de «callamiento y repliegue», en que eran posibles esas obras *macizas, corpulentas, ciclópeas y desmesuradas* (y los adjetivos descriptivos son del propio Martí al evocarlas, sin ninguna nostalgia de su parte), los días de hoy, fertilizados por esa vivaz urgencia de comunicación, no más permitirán los «cantos fugitivos» (226) que puede sólo el amor entonar, y las «pequeñas obras fúlgidas» (227) que su riego auspicia. Nótese la valoración ahora positiva, todo ello consecuencia del hecho primario que le da su más firme sostén y por el cual las ideas «no crecen en una mente sola» sino que, «apenas nacidas, benefician». Siempre el generoso además servicial, que es una forma de indubitable reconocimiento del otro y, a la vez, del entorno temporal que de más fácil manera hace viable la comunicación entre los hombres.

Se deslizó en el párrafo anterior un adverbio significativo: *esperanzadamente*. El de la esperanza sería uno más de los móviles del existencialismo constructivo que va ligado a esa exaltación de la vida nueva y abierta. Ni siquiera cuando, como vimos antes, enumeraba aquellas airadas fuerzas interiores del hombre, olvidó consignar la Vaga Esperanza; poniendo intuitivamente en el calificativo toda el aura de incalculable realidad con la que sólo al hombre le es dable concebir, en su proyección trascendente (que es la que tiene en dicho contexto), la que en sí misma podría ser la más rotunda entidad del espíritu. Martí se abre a la esperanza en un doble nivel: el vivible en lo concreto de nuestra experiencia existencial y el alcanzable sólo en la trascendencia suprema. Este último nos esperará después, en nuestra marcha expositiva; pero ahora, a través de ese casi delirio en que proclama la función servicial y benéfica de las buenas ideas, está señalando cami-

---

<sup>29</sup> MARTÍ: *Obras completas*, 20, pág. 475.



nos a aquella primera forma de la esperanza, realizable en la inmanencia de nuestro vivir histórico (pero que inevitablemente demanda su sobrepasamiento absoluto: todo esfuerzo por delimitarlas de modo riguroso en su pensamiento es poco menos que imposible). En la concepción marceliana de la vida, basada en una metafísica de la esperanza, ésta se presenta como un poder profético, aliado al amor y, como la oración, dotada de una eficacia misteriosa y mágica<sup>30</sup>. Y ese emocionado himno a la expansión y la comunicación, que en Martí provoca el tiempo naciente, está tejido de esperanza y de amor, compuesto con las líneas vibrantes de una visión profética y venida a los labios con el fervor tembloroso de una plegaria y una profesión de fe en el futuro.

De esa visión sintética, resumida en la frase («Todo es expansión...») que nos ha demorado, el observador irá descendiendo, antes y después, a más precisas indicaciones, que serán como sus avances y corolarios naturales. Unos exhiben esa afirmativa coloración social que da robusta permanencia al pensamiento martiano. Como cuando anota, en representaciones simbólicas adecuadísimas: «Otros fueron los tiempos de las vallas alzadas; éste es tiempo de las vallas rotas» (226); y otea en estos nuevos el espectáculo de las cumbres que «se van deshaciendo en llanuras», porque es época «ya cercana de la otra en que todas las llanuras serán cumbres [...], lo que hará más fácil el tránsito por la tierra» (228). El alma se le llena ahora de una desbordante alegría, humanista en el más cordial de los sentidos. Y ya no le bastarán las plasmaciones imaginativas o simbólicas, por expresivas que sean, y acude entonces a la dicción directa, tan propia de su tendencia sentenciosa y de su afán del más compartible magisterio: «Asístese a una descentralización de la inteligencia. Ha entrado a ser lo bello dominio de todos». Y, ya en el ápice de ese índice de aperturas que registra, escribirá satisfecho: «El genio va pasando de individual a colectivo. El hombre pierde en beneficio de los hombres.» Nos sitúa, así, en las antípodas de aquellos «ruines tiempos» con que había comenzado su discurso, cuando era el alma personal del poeta, de cada poeta, quien le conmovía. Es ahora, y seguimos en las lindes de lo

---

<sup>30</sup> GABRIEL MARCEL: *Être et Avoir* (París: Aubier, 1935), págs. 111-115. Martí es, como Marcel, un existencialista de la esperanza; con la particularidad, que también lo liga a aquél, de que, y acudimos otra vez a Cintio Vitier, «su esperanza histórica está ligada a la esperanza trascendente, las dos postuladas y defendidas con incomparable fuego en estas páginas» (*Temas martianos*, página 132). Las páginas a que aquí se refiere Vitier son precisamente las de este *Prólogo*. En la esperanza trascendente martiana habremos por fuerza de concluir.

profético, la gananciosa perspectiva de una humanidad mejor y más justa lo que colma su entusiasmo; y ésta se le encima, arrasadora, sobre la personalidad individual y egregia. El hombre pierde en beneficio de los hombres.

Sabe, sin embargo, que tal beneficio no podrá alcanzarse sin el concurso de todos y cada uno (y no es aquí redundante este *cada uno*) de los que claboran ese progreso universal. Por ello no cae nunca, ni en esta ocasión ni en momento alguno de su obra, en dogmáticas elucubraciones sobre el destino o dirección de una Humanidad concebida en abstracto y, por consiguiente, con sacrificio de los individuos que la componen. Dicho de otro modo, no descuida jamás al hombre en su cotidiana faena del vivir, conducido por ese *fatum*, terrible y glorioso a la vez, de caer y levantarse. Continuada sorpresa es la que nos depara la lectura de Martí: verle siempre impregnado de calidez, por su atención a lo que hay de sufriente en lo humano, cualquier esbozo de optimismo y esperanza que la mirada extendida y panorámica le permita. Y aquí entran, de ese modo, las más concretas preocupaciones existenciales (en el valor estricto con que las maneja esta filosofía) de todo el ensayo: la vida como creación propia, como un proceso ininterrumpido de autoconstrucción, y el sentido de lucha y de dolor que ese proceso comporta.

El simple enunciado de tales preocupaciones nos lleva de la mano a las correspondientes ideas que, en este caso sin excepción, han suscrito todos los existencialistas. Ya hemos necesitado destacar en más de una oportunidad cómo desde las primeras páginas rectifica al instante su anafórico anatema («¡Ruines tiempos!»), añadiendo que no lo son «para el hombre en junto, *que saca*, como los insectos, *de sí propio* la magnífica tela en que ha de pasear luego el espacio». (Dentro de poco serán otras palabras, de las entrecomilladas, las que habrán de requerir nuestra atención.) También pudimos comprobar que, al lado exacto de la náusea frente al día que muere, dejaba constancia, en aquella abocetada versión del Sísifo existencial que Camus nos propondrá después, del simultáneo deleite del espíritu ante el alba del día que rompe. Ahora se verá impulsado de nuevo a la expresión recta y ceñida, a la lección devuelta en cápsulas apretadas: «El primer trabajo del hombre es conquistarse» (230). Y algo más adelante, y con una formulación ya plenamente existencial: «Toca a cada hombre reconstruir su vida: a poco que se mire en sí, la reconstruye.» Juicios son éstos que podría firmar, al fuego de su fe en la existencia, cualquier fuerte pensador moral de nuestra centuria.

Innecesario será, por tanto, apoyarnos ahora en citas textuales de

los teóricos del existencialismo para demostrar cuán firme y mantenida es en ellos la conciencia del vivir como autocreación del hombre. Martí adelanta con escrupulosidad expositiva esa conciencia. No se cansará de repetir en variadisimas ocasiones (lo cual hace sobrar, de igual modo, toda documentación) que somos nuestras leyes, nuestro carácter, nuestro criterio; y aun calificará de ruin al hombre que no se sienta creador, responsable y providencia de sí. Dentro del mundo de habla española, el acercamiento más espontáneo sería el concepto orteguiano de la vida como problema y quehacer<sup>31</sup>. En Martí, sin embargo, a este quehacer —o mejor, reconstrucción— nos parece que se le ve *impelido otra vez más a la manera de Marcel, quien lo propone como el humano imperativo ante esa impresión de «mundo roto»* en que consiste nuestra experiencia inmediata de la realidad. Martí describe así, fugazmente, el efecto de esa impresión en el hombre de su estar sobre el mundo: «*lastimados los pies y los ojos de ver y andar por ruinas que aún humean...*» (229). Mas tampoco aquí le será posible dejarle, a ese hombre, abandonado a un pasivo y nihilista vagabundeo por entre estas ruinas.

Y es que desde ellas, emergiendo de lo roto, habrá el poeta (el hombre) de reentrar en sí para después, de sí saliendo, encontrar que «*la batalla está en los talleres; la gloria, en la paz; el templo, en toda la tierra; el poema, en la naturaleza*». Las flechas indicadoras del doble movimiento (entrar en sí, salir de sí) no pueden ser más exultantes. Muchos, muchísimos años más tarde, podrá Octavio Paz, en su salvador «*Himno entre ruinas*», exaltar aquel momento supremo donde *la inteligencia al fin encarna, / se reconcilian las dos mitades enemigas*<sup>32</sup>; mas en Martí está ya erigida esa conciliación, en virtud del ingente trabajo de ordenamiento y reconstrucción que el espíritu ejerce de continuo sobre la también continuadamente rota existencia<sup>33</sup>. Y a las vueltas de ese trabajo en que radica el orgullo y la esperanza mayores de nuestra condición, nos encontraremos de nuevo en aquella posibilidad última que Camus insinúa en la coda final de *El hombre rebelde*: «*Más allá del nihilismo todos nosotros, entre las ruinas, pre-*

<sup>31</sup> Cfr. JOSÉ ORTEGA Y GASSET: *Historia como sistema* (Madrid: Revista de Occidente, 1958), pág. 36 *et passim*.

<sup>32</sup> OCTAVIO PAZ: *Libertad bajo palabra* (México: Fondo de Cultura Económica, 2.ª ed., 1968), pág. 213.

<sup>33</sup> El concepto y figuración de lo roto, por el reiterado y variadísimo uso que de sus posibles concreciones plásticas (*restos, pedazos, despojos, harapos, cenizas*) hace Martí, adquiere en su obra un fuerte carácter simbólico, empleado en una connotación tan existencial como el de la máscara y también por estudiar.

paramos un renacimiento. Pero muy pocos lo saben»<sup>34</sup>. Martí fue de esos pocos, y quien más esforzadamente luchó entre los pioneros del mundo moderno en América porque tal verdad se abriera paso.

Otras cuestiones discutidas por el existencialismo, y de las más palpitantes, van sugiriendo intrincadamente estos párrafos donde se perfila la voluntad y necesidad de la búsqueda, por el espíritu del hombre, de «su seductora forma propia» (230). Son, y habría más, el sentido de lucha que rige la existencia, y la importancia excelsa que siempre han de tener en ella las virtudes dignificadoras del amor y el dolor. No nos son posibles más que unas rápidas ilustraciones. Sabido es como en Jaspers, abierto como último paso de su dialéctica a la trascendencia hacia el ser, la lucha y el sufrimiento son elevados a la categoría de situaciones límites por cuanto que en ellas se le hace al hombre más crítica la experiencia del ser, al sentir por estrecho modo acosada o limitada su condición existencial. En esas situaciones límites, para Jaspers, hace su aparición la nada, o se torna sensible lo que realmente existe. Este último propósito será siempre el máximo objetivo martiano. Por tal razón insistirá, a través de toda su vastísima obra, en equiparar la vida a una suerte de necesaria y fecunda lucha. Así, y para no salirnos de este *Prólogo*, aquélla es vista como un *circo*, y sus agonistas no son otra cosa que *combatientes* y *batalladores* (232). Y en los coetáneos *Versos libres* casi diríase que la lucha es el sostenido escenario vital de todas las torturadas argumentaciones poéticas que allí levanta el autor<sup>35</sup>.

De la fructífera misión que al dolor atribuye Martí en su ética, ¿qué no ha sido dicho ya? Por esto muy natural le será, cuando percibe que aún Pérez Bonalde no ha alcanzado la definitiva sabiduría que es la seguridad trascendente, culpar de ello a la circunstancia de que este poeta venturoso «no ha sufrido bastante» (236). Y añade este conocido aforismo: «Del sufrimiento, como el halo de la luz, brota la fe en la existencia venidera.» Se trata de una vislumbre intui-

<sup>34</sup> CAMUS: *El hombre rebelde...*, pág. 385.

<sup>35</sup> Esa combativa implicación pasa incluso a la estructura verbal, en su aspecto morfológico, donde la tendencia neologizante martiana exhibe siempre un sesgo extremadamente dinámico. No es casual, así, su preferencia por los participios de presente terminados en *dor* (o en *dora*), de sugestión mucho más activa que los habituales en *ante* y en *iente*. Ni ha de causarnos extrañeza su acumulación en este *Prólogo*; y obsérvese que, de los muy abundantes que en seguida enumeramos, algunos son muy poco comunes y aun verdaderas creaciones neológicas: *estudiador*, *gemidor*, *sentidor*, *ignorador*, *preguntadora*, *braceador*, *batallador*, *aquietadora*, *reveladora*, *veedor*, *rugidora*, *arrolladora*, *perdonador*, *cautivador*, *odiador*.

tiva (la cual anuncia ya el tema de la trascendencia, al que nos vamos acercando) más que de una incontrovertible verdad confirmada por la razón. Así brotan, en general, las más rotundas afirmaciones de Martí; porque su pensamiento, como tan bien ha visto Jorge Mañach, «se afana siempre por intuir lo radical, la unidad profunda en que toda experiencia y conocimiento se resuelven, y esas intuiciones martianas no se dan nunca sustanciadas y razonadas, sino sólo declaradas con vehemente certidumbre»<sup>36</sup>. No son intuiciones gratuitas, sin embargo, estas *vehementes certidumbres*, sino chispazos hacia la verdad que surgen en virtud de un mecanismo por demás existencial.

Uno de los más frecuentes argumentos que por cierto se oponen a las especulaciones de los existencialistas es señalar cómo en una filosofía tan subjetiva se tienen por fuerza que filtrar las vivencias estrictamente personales de cada pensador, con el riesgo de arribar a conclusiones equívocas por el mismo extremoso subjetivismo que las acompaña. En este *Prólogo* de Martí, y sin que en su caso podamos denunciar tal hecho como una quiebra en la objetividad general de sus análisis, hay varios instantes en que subrepticamente afloran datos de la concreta situación existencial del autor en los momentos que lo escribe. Hacia 1882 no tiene aquél aún encauzado lo que Ortega y Gasset llamaría su «programa vital», que no fue otro que el de dedicar toda su voluntad, tiempo y capacidad a la lucha por la independencia de su patria. La relación que, en la frase aforística recién anotada, establece entre el dolor y la fe en la sobrevida, correspondería, en última instancia, a una constante de su pensamiento personal. Mas en otras dos ocasiones, por lo menos, le vemos cómo, sin poder evitarlo, relaciona inquietudes y motivos existenciales a ese su circunstanciado sufrimiento que por entonces vive: el de no poder mirar y sentir claramente delíneada la dirección constructiva de su vida. Los subrayados, en los dos pasajes que en seguida reproducimos, son, y como siempre, nuestros. Hablando de Bonalde, exiliado como él, y por lo tanto padecedor de la análoga pena que el destierro provoca por su inutilidad en quien lo apura, dice que «en el espíritu [llevaba] la punzante *angustia* de vivir sobrado *de fuerzas sin empleo*» (232). Y aun justificará la absoluta trascendencia del espíritu sobre la misma base: «¿Qué ha de ser *el espíritu* tierno y rebosante, que, *falto de empleo fructífero*, se refugia en sí mismo y *sale íntegro y no empleado de la tierra?*» (236). Biografía y meditación, vida y pensamiento, se sienten aquí secretamente armonizados en la palabra, como en general puede

<sup>36</sup> *Antología crítica*, pág. 466.

y suele ocurrir en las más íntimas convicciones de los existencialistas. Mas antes de pasar a esa certeza de lo trascendente, que ya nos ronda, volvamos sobre un cabo que aún hemos dejado todavía suelto.

Mencionamos arriba, junto al dolor, otro de los móviles rectores en el mundo martiano de valores: el amor. Y sobre éste, ya en sus dimensiones más universales, el *Prólogo* permite desglosar un apóstrofe que pudiera volverse sobre aquellos que, desfigurándole, pretenden aproximarle hoy a sistemas e ideologías respecto a los cuales Martí abrigara severas dudas. De quien, puesto al frente de juventudes, o de pueblos, haga de esa nobilísima tarea un indigno resorte de oscuros mecanismos, exclama Martí: «¡Asesino alevoso, ingrato a Dios y enemigo de los hombres, es el que, so pretexto de dirigir a las generaciones nuevas, les enseña un cúmulo aislado y absoluto de doctrinas, y les predica al oído, antes que la dulce plática del amor, el evangelio bárbaro del odio» (230). Siempre ha de salir, en su verbo, el amante respetuoso de la dignidad del hombre en toda la plenitud de su espíritu individual y único. Y no era inmotivado ese apóstrofe, sino la culminación apasionada de esta otra máxima alertadora, que sólo le precede un poco en el texto y la cual nuestra época ha desatendido tantas veces y siempre con tristes resultados: «ni la libertad política subsiste mientras no se asegure la libertad espiritual». Si la dirección más activa del existencialismo, y es Sartre quien más insiste en ello, exige del escritor o intelectual el ineludible ejercicio de su responsabilidad o compromiso como ser en el mundo, nuestro pensador responde también con la mayor pulcritud, en sus teorizaciones y en su acción, a la más recta imagen del escritor comprometido. Sucede, sin embargo, y como para asegurar la actualidad y universalidad de su pensamiento, que Martí, a más de la necesaria orientación social y política a que le apremiaban sus contenidos históricos, no desatiende en momento alguno el compromiso primero con la persona humana, cuya independencia de espíritu clara y repetidamente defenderá.

Todos estos últimos comentarios han tenido que adelantar, por fuerza, la meta final hacia la que apunta para Martí la existencia y, por ende, todo análisis sobre ella. Si el hombre es capaz de sacar de sí su propia y magnífica tela, como tan pronto sostiene ya en el tercer párrafo, es porque en esa tela «ha de pasear luego el espacio». El tema de la trascendencia está anunciado así desde el comienzo mismo del ensayo, aunque naturalmente lo llevará a más precisos desarrollos al serle imperioso paliar el dolor de las limitaciones humanas, que ve en Pérez Bonalde y en su canto, con la energía de su

vena esperanzada y su fe ultraterrestre. Las afinidades volverían a ir aquí en busca de aquellos pensadores que, con proyecciones específicamente religiosas o sin ellas (Kierkegaard, Jaspers, Marcel), descubren en el existente un esfuerzo tenaz y heroico por trascender las demarcaciones del mundo sensible, en un empeño de rebasamiento o apertura de la existencia hacia sus propias posibilidades, hacia ese ser más que le es intrínseco. Pudieran no interesar (dado que nuestro examen quiere producirse desde los fundamentos generales y comúnmente aceptados de la filosofía existencial) las personales creencias de Martí en torno al sentido de la muerte y de la vida; aunque no nos será posible tampoco ignorarlas totalmente, y por eso tendremos que darles entrada un poco más adelante. En principio, y haciendo ahora una violenta exclusión de esas creencias, es Jaspers a quien nos parece más cercano el pensar de Martí cuando, como aquél, eleva lo inacabado a criterio último de la existencia humana, que por ello mismo está urgiendo a su compleción en un más allá *posible, fuere o no alcanzable por el hombre*.

A la luz de esta urgencia no resultará insólito su convencimiento de que «la imperfección de la lengua humana para expresar cabalmente los juicios, afectos y designios del hombre es una prueba perfecta y absoluta de una existencia venidera» (235-236). No es insólito, pues, si recordamos ahora que para Kierkegaard era precisamente del roce entre lo eterno y el lenguaje de donde brota, como chispa, la paradoja existencial, esperamos que esta lectura despaciosa del *Prólogo* de Martí nos haya iluminado su hondo carácter paradójico, por el que, como la existencia misma, reclamaba su propio desbordamiento. No más le faltaba consignar sin rodeos, y es lo que hace en la declaración anterior, la causa última y primera de ese carácter paradójico y de su única solución en la esperanza de una *verdad eterna que ya no lo fuere*. Por lo demás, es una declaración fácilmente filiable (como lo era aquella otra en que, por el dolor, se aseguraba también la vida trascendente) a esa categoría de certezas intuitivas y vivenciales que le hemos venido siguiendo a todo lo largo de su escrito.

No es posible tampoco reproducir ahora todas las ocasiones en que va refrendando esa incommovible fe suya en la trascendencia. Y no lo es, pues en la práctica esta fe va humedeciendo y haciendo palpitar cada una de sus afirmaciones. Un momento, sí, se nos hace indispensable de citar, ya que su riqueza expresiva, por la manera en que allí se convocan los más sugestivos símbolos martianos de altitud, le da un valor paradigmático de esta certidumbre trascenden-

tal en que jamás vacila. Helo aquí: «No hay occidente para el espíritu del hombre; no hay más que norte, coronado de luz. La montaña acaba en pico, en cresta la ola empinada que la tempestad arremolina, y en cima ha de acabar la vida humana» (229). En lo que, dentro de su concepción, nos espera tras esta cima, sí ya muestra Martí un desnivel con el general pensamiento existencialista, incluido el de matiz definitivamente religioso.

Y es que, bien se invoque ese traspasamiento como un colocarse ante la presencia de un Dios concebido según el sentimiento cristiano occidental (Kierkegaard, Marcel), o ya se lo intuya (tal en Jaspers) como un salto a la quietud de la fe, este ser último y definitivo con que la muerte redondea y corona nuestra existencia es siempre vislumbrado en términos de sosiego, inamovilidad, permanencia. Sin embargo, otro es el sentido que le otorga Martí. Cuando al final de su ensayo viene a conformar el alma «algún momento abatida y azorada» del poeta venezolano, le prodiga otra serie de esas firmezas suyas, siempre en concisión aforística, y las cuales no dejan nunca de mencionarse en los estudios sobre su concepto de la muerte ni están ausentes en los sumarios de sus ideas sobre este trascendental motivo. Así le dirá, y estamos ya en las páginas finales, que la última mirada de los moribundos «es una cita y no una despedida» (236) y que «la tumba es vía y no término»; rechazará la imagen de una vida cumplida en sí misma porque ésta equivaldría a «un juguete abominable de un loco maligno» y a «una invención repugnante y bárbara»; pero, sobre todo, se complacerá en definir a la muerte como «júbilo, reanudamiento, tarea nueva», lo que nos obliga a una particular atención sobre este último punto.

No es éste el lugar de puntualizar, puesto que además no escasean indicaciones sobre ello, las profundas coincidencias de Martí con el sentimiento religioso oriental (adelantándose en esto también a nuestro siglo, que de la época modernista en general recibe esa inclinación) que están presentes en estas advertencias. Pero tanto del orientalismo religioso como del moderno pensamiento existencial de signo trascendente, le separa la naturaleza en extremo activa de que supone por siempre dotada al alma. Para decirlo en expresión acertada de Manuel Pedro González, se trata, en Martí, de un alma eternamente «bregando por el bien»<sup>37</sup>. Ni el plácido nirvana con que el Oriente premia al hombre bueno, ni el paraíso que en recompensa promete el

---

<sup>37</sup> MANUEL PEDRO GONZÁLEZ: «Introducción» a su edición del *Epistolario* (Antología), de José Martí (Madrid: Gredos, 1973), pág. 32.



cristianismo, ni la quietud en la plenitud del ser que propone Jaspers, serán nunca el reino a conquistar, o a disfrutar, por el alma humana, destinada siempre a la alegría de un *reanudamiento* y una *tarea nueva* tras la muerte. Es como si la candente e inexorable impronta moral de su pensamiento diese forma también a las más espirituales, por trascendentes, figuraciones de esa Visión Secreta que el hombre lleva, junto a la Intranquilidad y la Vaga Esperanza, dentro de sí.

Por ello, si quisiéramos aplicar ahora a la dialéctica espiritualista martiana el esquema elevacional de Kierkegaard, con sus saltos de la esfera *estética* (contemplación gozosa de la belleza, y pocos como el cubano sintieron y dieron cuenta de ese goce), a la esfera *ética* (dominada por la voluntad de acción y la obligatoriedad del deber, y recuérdese que él mismo nos habló de la religión sencilla y purísima que hay en todo deber), y de ésta a la última o *religiosa* (triumfo de la fe y pasión del más allá), encontraríamos que Martí las recorre y atraviesa todas, y que da los saltos espirituales y trascendentes debidos. Mas, en giro que es ya suyo, y personal, y único, parece como si infundiese a este último nivel, el religioso, aquella volición ética soberana que fue el pulso férreo de todos sus actos y palabras, confundiéndolos en un solo y supremo estadio donde lo moral y lo trascendente son ya una e indestructible unidad. Tal será, en el fin de nuestro recorrido, el signo culminante y definitivo hacia el que desde un principio nos dirigíamos en esta aproximación existencial que a su pensamiento, a través de este «Prólogo al Poema del Niágara», hemos intentado.

#### FINAL: UNAS BREVES DERIVACIONES POÉTICAS

Mucho más, sin embargo, arrojaría. Se ha quedado, apenas sin tocar, su no menos profética visión de la poesía; pero es un aspecto que no ha pasado inadvertido para quienes más profundamente han penetrado en su espíritu (lo que nos exime, tanto como por razones temáticas y de espacio, a incluirlo en estos comentarios)<sup>38</sup>. En este

---

<sup>38</sup> Muy luminosas pistas hacia ese otro estudio que está por hacer, el de José Martí como puerta de entrada al pensamiento poético contemporáneo, nos han sido dadas por Cintio Vitier y Fina García Marruz en su libro, tantas veces citado, *Temas martianos*. Fértiles hallazgos, en este particular sentido,

ensayo habla Martí de la vida, pero movido a ello por la poesía: fue un poema lo que le llevó a meditar sobre la época que aquel poema representaba. Y uniendo ambas, vida y poesía, como lo hizo él mismo en su trabajo literario, lo que arma, derivando una teoría estética de sus reflexiones sobre el vivir, es todo un programa de poesía existencial, de poesía de la existencia, que desborda (vitalizándolo a su vez) el modernismo para venir a encontrar su más plena realización en los poetas menos nerviosos, pero más lúcidamente angustiados de nuestro siglo. Colofón de ese programa, resumen de las ideas poéticas martianas que andan en su *Prólogo* dispersas a efectos de su cálido fragmentarismo, habrían de ser unas líneas concisas y henchidas, bullentes y dinámicas como el sujeto mismo —la vida— que en ellas se propone y exalta. Colocadas están en el centro exacto de su no astigmática (si paradójica por existencial, dígame por última vez sin temor a repetirnos) contemplación del desequilibrio, para el poeta, entre la «suspensa vida histórica» y su atormentada faena personal de buscador anheloso de sus propias alas rotas. Por el feliz modo como en esta definición integra Martí los dos impulsos que guiaron aquí su pluma, observar la vida en su inmediatez dramática y orientar la poesía nueva por caminos que reflejen con fidelidad ese drama, transcribimos aquí el pasaje al que vamos aludiendo, y con él cerramos estos ya extensos y a un tiempo incompletos apuntes:

La vida personal dudadora, alarmada, preguntadora, inquieta, luzbérica; la vida íntima febril, no bien enquistada, pujante, clamorosa, ha venido a ser el asunto principal y, con la naturaleza, el único asunto legítimo de la poesía moderna.

---

pueden encontrarse en los siguientes ensayos, todos allí incluidos: «Martí futuro» (de Vitier); y «El escritor», «La prosa poética de Martí» y «Los versos de Martí» (de García Marruz). Un sentido similar llevar, respecto a la posición de Darío frente a la poesía moderna, las intuiciones y vigencias que Juan Larrea descubre en la obra del gran nicaragüense; sobre este punto puede leerse con provecho el ensayo de Larrea «El Surrealismo entre Viejo y Nuevo Mundo», de 1944, que recogió después en su libro *Del surrealismo a Machupicchu* (México: Joaquín Mortiz, 1967). Es de creer que sobre estos caminos del espíritu deberán andar los más legítimos empeños por demostrar la *modernidad* en aquellos modernistas que a esta prioridad tengan derechos (Martí y Darío indudablemente); lo cual será siempre más sugestivo, por lo que tiene de flecha hendida hacia el futuro, que la empresa opuesta (y en cierto modo innecesaria, pues ningún estilo muere en sí mismo) de rastrear las huellas estilísticas del modernismo en la literatura posterior.

El verificar cómo se ha cumplido su vaticinio no es sino asistir, del mismo modo que en tantas intuiciones más de su pensamiento, a la corroboración de esa futuridad unánimemente reconocida de Martí. Futuridad que, en otros aspectos, y más lamentablemente que por suerte, es todavía sólo una promesa y una esperanza.

JOSÉ OLIVIO JIMÉNEZ  
Hunter College  
City University of New-York (EE. UU.)