

# *Cristo sin cruz:* Una interpretación martiana sobre Jesús

Francisco Fernández Sarría

AUNQUE PAREZCA EXAGERADO DECIRLO, LA HISTORIA DE CUBA SE CUENTA hoy como una especie de Historia Sagrada de la cual José Martí es su momento cristológico. A mi entender, la obra en la cual esta impresión alcanza su mayor acabado es *Ese sol del mundo moral*, quizás porque su autor, Cintio Vitier, es el escritor cubano en cuyos textos sobre identidad, política, ética, cultura y literatura se ha permeado más una inteligencia, un instinto y esquemas de pensamiento cristianos. Tampoco el hecho de que Cintio sea el único que con propiedad detente una *teología política* del 59 hasta acá, lo deja como el único intelectual cubano del XX con tendencias teologales a la hora de pensar a Cuba. Ya mucho antes, en medio de la amargura y frustración republicanas, las ideas lezamianas de la *teleología insular*, de la *tradicción por futuridad*, o de las *eras imaginarias*, eran un gesto que, en la búsqueda de «sentir el caudal mayor de lo histórico», de confluir «hacia metas donde se clarificase nuestro destino histórico», buscaba devolverle a la realidad cubana un sentido, un impulso, una energía directiva; en fin, un gesto sustentador para con la historia de «un país frustrado en lo esencial político», de tal modo que así pueda «alcanzar virtudes y expresiones por cotos de mayor realeza». La fe lezamiana en la capacidad de la poesía y la cultura en general para salvar la historia y la identidad cubanas, sólo pueden explicarse en la conformación y sustanciación de dicho pensamiento poético a partir de elementos de la teología cristiana de la historia, sobre todo en su principio escatológico y en su idea de la fusión entre lo metafísico y lo histórico. Tratando de integrar el «mito» que nos faltaba, Lezama, con su sistema poético, nos dejó una aprehensión, interpretación y sustanciación de la historia y cultura cubanas con semejante entusiasta porvenirismo escatológico.

De igual modo, durante nuestra pasada República, vimos ese desfile de «hagiografías» martianas —al estilo de *Mitología de Martí*, de Hernández Catá o *José Martí, el Santo de América*, de Luis Rodríguez-Embil<sup>1</sup>—, que

---

<sup>1</sup> Cfr. Ottmar Ette: *José Martí. Apóstol, Poeta, Revolucionario: una historia de su recepción*. UNAM, 1995, Capítulo 3.

esbozaban la vida de Martí con el misticismo de un evangelio apócrifo; o esas colecciones de máximas martianas a modo de códigos aforísticos — *Código Martiano o de Ética Nacional*, de Carlos A. Martínez-Fortún y Foyo, 1943—, que buscaban plantar la norma de un «deber ser» para el sujeto republicano, un cuerpo legislativo mosaico por el cual regirse la nación. A estas tendencias jurídicas, doctrinales, canonizadoras, apostologizadoras y divinizantes, se unió incluso Fernando Ortiz en su discurso del 28 de enero de 1953, en la solemne conmemoración del centenario martiano, el cual terminó con una oración al modo *Martí nuestro que estás en el cielo*<sup>2</sup>.

Cintio, nada ajeno a estos ingredientes cristo-escatológicos republicanos, y con los que ha sazonado su personal teología política durante la Revolución, no se queda a la vera de Lezama, Ortiz y compañía. En su ensayo *Martí futuro* llega a postular una anómala Santísima Trinidad: Martí-Padre, Martí-Hijo, Martí-Espíritu Santo<sup>3</sup>, y en *Ese sol del mundo moral*, en dos o tres plumazos, configura a la historia de Cuba como una remendada escatología ética, donde Varela, Luz y Caballero, y los próceres independentistas, conforman nuestra etapa patriarco-profética nacional, Martí, la mesiánica, la generación del 20, la apostólica, y la del centenario y revolucionaria luego, la parusística.

La «culpa» o «malentendido» de este *micro-relato cristológico* martiano dentro de ese *macro-relato escatológico* de la historia de Cuba, no radica precisamente en la torpeza o capricho de elaboraciones como las anteriores, sino que se remite a una paradójica interpretación martiana de la figura de Cristo. Digo paradójica sobre todo por sus resultados, pues mientras que Martí veía a Jesús como un hombre, más que como un Dios, con ella sólo logró que él mismo fuera interpretado a la inversa, más como un ser metafísico y trascendente, que humano e histórico. No pudo ser de otro modo. No se puede pretender ser un Jesucristo —y, a su manera, conseguirlo—, sin terminar siendo, de algún modo, divinizado. Martí concibió una imagen muy específica de Cristo cuya apropiación, a la larga, le concedió vivir una *Pasión* muy personal que no dejaría de repercutir en el devenir político e intelectual de su nación. Con dicha *Pasión* —deliberadamente procurada—, el propio Martí sentó las pautas de su sacralización futura en la república, y es muy difícil que él mismo no fuera consciente de ello. Una prueba está en que la identificación Martí-Cristo comenzó en vida del propio Martí, entre sus contemporáneos<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Vid. Fernando Ortiz: «Oración a Martí», en *Martí humanista*, Fundación Fernando Ortiz, 1996, pp. 49-61.

<sup>3</sup> Vid. Cintio Vitier: «Martí futuro», en *Temas Martianos*, La Habana, Biblioteca Nacional José Martí, ed. 1969, pp. 136-139.

<sup>4</sup> Vid. Ottmar Ette: *Op.cit.*, Capítulo 2. Para confirmar tal hipótesis también se pueden consultar los testimonios recogidos en *Yo conocí a Martí*, Ediciones Capiro, Santa Clara, 1998.

Según Cepeda, Martí desechaba la idea de un Jesús divino, y no reservaba en su vocabulario ni en su fe frases de acatamiento ni la fórmula trinitaria, por su coincidencia con el pensamiento de importantes intelectuales norteamericanos de entonces (Emerson, Longfellow, Channing, Parker) asociados al unitarismo, movimiento religioso que negaba a Jesucristo como persona divino-humana, y se oponía a la doctrina de la Trinidad, a los credos escritos y al espíritu dogmático<sup>5</sup>.

No me atrevería a impugnar frontalmente esta hipótesis, pero sí a considerar un testimonio de Alfonso Mercado que, en este sentido, nos aporta una pista más valiosa. Según el hijo de Manuel Mercado, Martí lo indujo a que leyera mucho y tradujera *Vida de Jesús*, de Ernest Renan, «y al hacerlo [agrega] encontré, y lo he confirmado al correr de la vida, que Martí era como Jesús en cuanto a lo vasto de su alma<sup>6</sup>».

La *Vida de Jesús* (*Vie de Jesús*, 1863), de Renan, no fue un libro cualquiera en el siglo XIX, como tampoco para Martí debió ser uno más de los tantos que leyó, y el testimonio anterior así lo prueba. Esta obra conoció trece ediciones en sus primeros dos años de publicada, con quince ediciones más de una revisión popularizada en 1864, y fue casi inmediatamente traducida a más de doce idiomas. A ello se le suma que produjo a continuación otros treinta años de vidas «liberales» de Cristo en alemán, francés e inglés que, pese a su variedad, todas «modernizaban» a Jesús buscando hacerlo relevante para el presente, oponer la enseñanza de un Jesús viviente al dogmatismo rígido de la autoridad eclesiástica, y compensar el esquematismo de los relatos del Evangelio, viendo a Jesús como un hombre movido por preocupaciones humanas y no como una deidad inescrutable cuyas razones y motivaciones no pueden ser comprendidas<sup>7</sup>.

Ernest Renan fue un autor típico de la teología protestante liberal, corriente o actitud teológica que no se consideraba vinculada por los escritos confesionales ni por la tradición y que, por tanto, se enfrentaba con el texto bíblico partiendo por entero de la personal subjetividad del creyente o —según los casos— de la crítica histórica y de la filosofía.<sup>8</sup> En dicha teología se descartaba la metafísica y la revelación, lo sobrenatural y lo milagroso, y se resolvían los más altos problemas de la historia religiosa solamente con arreglo a los cálculos de la ciencia, de la historia y de la filología. Sin duda alguna, la teología liberal era una discípula aventajada y evolucionada de aquella escuela racionalista que en el primer tercio del siglo XIX proponía una explicación razonable y natural de todos los acontecimientos aparentemente sobrenaturales, y que, en lugar de insistir en la veracidad y aceptación por la

<sup>5</sup> Vid. Rafael Cepeda. *Lo ético-cristiano en la obra de José Martí*, CEHILA, Matanzas, p. 27.

<sup>6</sup> Alfonso Mercado. «Mis recuerdos de José Martí», en *Yo conocí a Martí*, p. 116.

<sup>7</sup> Vid. Theodor Ziolkowski. *La vida de Jesús en la ficción literaria*, Monte Ávila Editores, 1982, pp. 54-58.

<sup>8</sup> Vid. José Luis Illanes y Joseph Ignasi Saranyana. *Historia de la teología*, BAC, Madrid, 1996, p. 303.

fe de los milagros narrados en la Biblia, como hacía la vieja escuela sobrenatural, se aplicó a hallar una explicación racional de lo que se encuentra en el Evangelio<sup>9</sup>. Similar visión de la razón como un idóneo instrumento hermenéutico —al punto de creer que en la Biblia no existe nada de valor contrario a la razón—, hallamos en dos fuentes de pensamiento claves en Martí: el unitarismo y el krausismo. En una reseña sobre una polémica teológica que se dio en las páginas de abril de 1884 de la *North American Review*, Martí expone con empatía esta tendencia racionalista al reseñar el punto de vista del reverendo liberal Richard Herbert Newton:

El único medio de salvar todavía a la Religión, es aplicar la razón a la Biblia, puesto que felizmente queda intacto el sumo espíritu religioso de ésta después del examen.(...) La única autoridad legítima y definitiva para el establecimiento de la verdad es la razón. La fe debe ser de tal manera amoldada a la inteligencia que sea razonable (...) Las iglesias se irritan contra el examen de la Biblia, porque él requiere lo que a ellas no agrada, el ejercicio de la libertad.<sup>10</sup>

La amplia difusión a lo largo del siglo XIX de los planteamientos de la teología liberal fue lo que suscitó con particular agudeza el problema de la investigación histórica sobre Jesús. Rota la conexión con los escritos confesionales y, más radicalmente aún, con la tradición eclesiástica, y puesta en duda la inspiración de los textos evangélicos, la investigación histórico-crítica se presentaba como la única vía de acceso cierto a la realidad concreta de Jesús y, por tanto, el único fundamento para la posterior reflexión teológica que aspirara a tener acogida en el mundo científico. De ahí que la *búsqueda del Jesús histórico* (*leben-Jesu-forschung*, en alemán) llegara a ser la cuestión decisiva en el campo de la teología del XIX<sup>11</sup>.

La cuestión del Cristo de la fe y el Jesús de la historia tiene su origen en la autonomía que la exégesis adopta ante la dogmática, aunque ya David Friedrich Strauss en su *Vida de Jesús*<sup>12</sup> (1835) fue el primero en distinguir sistemáticamente entre el Cristo de la fe y el Jesús de la historia, a quien se puede alcanzar despojándolo de los añadidos míticos en la vida recontada en los evangelios<sup>13</sup>.

A partir de aquí, las ciencias exegéticas e históricas cambian la problemática del estudio de Cristo poniendo atención en los relatos de la vida de Jesús, esforzándose en comprender su psicología, en trazar su evolución, en

<sup>9</sup> Vid. Theodor Ziolkowski. *Op. cit.*, pp. 48-51.

<sup>10</sup> José Martí. *Obras completas*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1975, t. 13, pp. 439-440.

<sup>11</sup> Vid. José Luis Illanes y Joseph Ignasi Saranyana. *Op. cit.*, p. 306.

<sup>12</sup> Una de las más brillantes realizaciones intelectuales del XIX, en la que considera a gran parte del Nuevo Testamento como *mito, ficción*, como un texto plagado de tópicos literarios pertenecientes a la fe cristiana pero no a la historia, y a Jesús sólo como un personaje impregnado de la simbólica veterotestamentaria, helenística y de la experiencia cristiana.

<sup>13</sup> Vid. Theodor Ziolkowski. *Op. cit.*, p. 53.

definir el contenido de su conciencia mesiánica<sup>14</sup>. Durante la mayor parte del siglo XIX, bajo la presión de la novedad de la exégesis científica, muchos creyeron posible construir una vida de Jesús que no tuviera nada que ver con la dogmática y con las confesiones de fe. La problemática cristológica principal de entonces procuró iluminar la conciencia que Cristo tuvo de sí mismo y la evolución interna de su pensamiento. Se describe la génesis de su mensaje y, de paso, la conciencia subjetiva que poseyó de él. Se desea trazar de nuevo su vida histórica. Se abandona la antigua dogmática que apenas tenía en cuenta la posible evolución de la psicología de Cristo, y para la cual las actitudes concretas de Jesús tenían poca importancia histórica o teológica<sup>15</sup>.

Schleiermacher, en su obra *La fe cristiana* (1821), fue el primero que elevó al rango de disciplina teológica la «vida de Jesús». Según él, escribir una vida de Jesús era hacer un retrato puramente histórico de Cristo, independientemente de toda referencia dogmática. La condición necesaria para el valor científico de dicho estudio biográfico era poner en duda el dogma de la encarnación, considerar la de Jesús como una vida simplemente humana, el lugar de un desarrollo puramente humano<sup>16</sup>.

Estas proposiciones teóricas fueron aplicadas luego por otro exegeta alemán, K. A. Hase, que con su *Vida de Jesús* (1829), reeditada en 1875, fue el verdadero creador del retrato histórico-psicológico: al comienzo de su ministerio, Jesús hizo suyas las esperanzas nacionalistas y mesiánicas de su pueblo; luego, con la experiencia, fue adoptando una visión escatológica, separándose del mesianismo nacional judío, y creando así el suyo propio. Este esquema clásico fue el que hizo escuela hasta finales del XIX<sup>17</sup>.

Pero definitivamente, la que atrajo amplia atención al principal problema teológico del siglo fue *Vida de Jesús*, de Ernest Renan, obra que proporcionó al público cultivado de Europa la primera biografía literaria de un Jesús humanizado<sup>18</sup>. Si Strauss puso a los eruditos del Nuevo Testamento en un camino nuevo y fructífero, Renan dio al público una conciencia de Jesús como figura histórica. Ignorado durante dieciocho siglos, el Jesús histórico quedaba repentinamente liberado al consumo general luego de haber sido sólo un tópico de controversias teológicas durante los primeros cincuenta años del XIX<sup>19</sup>. A pesar de sus inadecuaciones teológicas, fijó más que cualquier otra obra de este siglo la imagen pública de Jesús como ser humano viviente más que como deidad etérea —Jesús más bien que Cristo, el hombre de la historia<sup>20</sup>.

<sup>14</sup> Vid. Christian Duquoc. *Cristología*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1992. p. 97.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> Vid. Theodor Ziolkowski: *Op. cit.*, p. 54.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 57.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 56.

Renan, aunque confiaba plenamente en la historicidad de los evangelios, eliminaba también el elemento sobrenatural de su «quinto evangelio», y trataba de reconstruir la personalidad de Jesús como un moralista que predicaba la paternidad de Dios y la fraternidad entre los hombres. Se consideraba fundamental la búsqueda de la «esencia del cristianismo» que el dogma de la Iglesia, supuestamente, había desfigurado en la persona y la obra de Jesús; de ahí el volver al Jesús de Galilea y desechar al Cristo de los dogmas propio del movimiento o escuela liberal de la *leben-jesu-forschung*, que se proponía reconstruir la vida de Cristo a partir del Evangelio de Marcos y la fuente Q, llegando incluso a poder trazar su itinerario psicológico<sup>21</sup>. Se empezó a describir entonces a Jesús como una especie de predicador moral, de genio religioso amigo de los pobres, como un reformador social, tratando siempre de sustituir el dogma por la psicología o la fantasía, lo cual, no obstante, sirvió para hacer notar la importancia de la historicidad de la vida de Jesús como punto central del cristianismo<sup>22</sup>.

Independientemente de cuánto repercutieron el unitarismo, el krausismo o la masonería en su pensamiento, pienso que fue esencialmente esta visión teológico-liberal de su época, y sobre todo la de Renan en su *Vida de Jesús*, la que más determinó la interpretación personal que haría Martí de Jesús, del cristianismo y de las religiones en general. No es raro que así hubiera ocurrido, pues la *Vida de Jesús* influyó en las concepciones religiosas —y específicamente cristológicas— de grandes intelectuales de entonces, como se aprecia en *De Profundis*, de Oscar Wilde, o en el *Ariel*, del uruguayo José Enrique Rodó, por traer sólo dos ejemplos distantes en latitud.

Un cotejo de *Vida de Jesús*, de Renan, con las *Obras* de Martí no puede arrojar mayores similitudes, no sólo porque reconozcamos en buena parte del idealismo de Martí, el de Renan, sino porque en el Jesús idealista que nos describen los dos, reconocemos el idealismo de ambos. Cuando nos entrega su visión personal de Cristo tomando como pretexto la del pintor húngaro Munkacsy, Martí nos describe a Jesús

como la encarnación más acabada del poder invencible de la idea. La idea consagra, enciende, adelgaza, sublima, purifica: da una estatura que no se ve y se siente: limpia el espíritu de escoria, como consume el fuego la maleza: esparce una beldad clara y segura que viene hacia las almas y se siente en ellas. El Jesús de Munkacsy es el poder de la idea pura.<sup>23</sup>

Más tarde nos dice que en ese cuadro lo que hay es

<sup>21</sup> Vid. Octavio Ruiz Arenas; *Jesús, Epifanía del amor del Padre*, México, CEM, 1989, pp. 383-384.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 384.

<sup>23</sup> José Martí; *Op. cit.*, t. 15, p. 346.

la sustancia de la nueva idea, que sabe que de su luz puede sacarse el alma sin comercio extravagante y sobrenatural con la creación.<sup>24</sup>

Cristo, «el hombre de mayor idealidad del Universo», según Martí, encontrará también en Renan, buena cantidad de veces, una pertenencia al idealismo de su popular «biógrafo» francés:

■ La idea de Jesús fue más profunda; fue la idea más revolucionaria que jamás pudo concebir un cerebro humano; debe considerarse en general y no con esas débiles supresiones que justamente aminoran lo que ha hecho eficaz para la regeneración de la humanidad.

En el fondo, lo ideal es siempre una utopía.<sup>25</sup>

■ La «reforma de las cosas» que Jesús quería, no era más difícil. Este mundo nuevo, esa Jerusalén nueva que baja del cielo (...) son rasgos comunes a todos los reformadores. Siempre el contraste que resulta de lo ideal con la triste realidad producirá la humanidad esas resistencias contra la fría razón que las inteligencias limitadas tratan de locura, hasta el día en que triunfan y en que los mismos que los han combatido son los primeros en reconocer su poderosa razón de ser.<sup>26</sup>

■ Lo que, en efecto, distingue a Jesús de los agitadores no sólo en su tiempo, sino de los de todos los siglos, es su perfecto idealismo (...) La idea de ser todopoderoso por su sufrimiento, y de que triunfa sobre la fuerza por la pureza del corazón, es ciertamente idea propia de Jesús.<sup>27</sup>

(...) es un completo idealista; la materia sólo es para él señal de la idea, y lo real, la expresión cierta de aquello que no se ve.<sup>28</sup>

■ Poseído de una idea cada vez más imperiosa y exclusiva, Jesús marchará en adelante, con una especie de impasibilidad fatal, por la senda que su admirable genio y las circunstancias en que vivía le trazaran.<sup>29</sup>

■ El eminente idealismo de Jesús no le permitió nunca tener una idea más bien clara de su propia personalidad.<sup>30</sup>

Jesús es el hombre que más enérgicamente creyó en la realidad de lo ideal. Al aceptar las utopías de su tiempo y de su raza, Jesús supo hacer de ellas también grandes verdades, gracias a fecundos errores.<sup>31</sup>

■ (...) verdadero espíritu de Jesús, es decir, el idealismo absoluto.<sup>32</sup>

<sup>24</sup> *Ibíd.*, p. 349.

<sup>25</sup> Ernest Renan; *Vida de Jesús*, Editorial El Ateneo, Buenos Aires, 1951, p. 113.

<sup>26</sup> *Ibíd.*, p. 114.

<sup>27</sup> *Ibíd.*, p. 115.

<sup>28</sup> *Ibíd.*

<sup>29</sup> *Ibíd.*, p. 117.

<sup>30</sup> *Ibíd.*, p. 188.

<sup>31</sup> *Ibíd.*, p. 213.

<sup>32</sup> *Ibíd.*, p. 214.

(...) el sentimiento que Jesús introdujo en el mundo es el nuestro, y su perfecto idealismo, la más elevada norma de la vida pura y virtuosa. Jesús creó el cielo de la almas, ese refugio donde se halla lo que en vano se busca en la tierra, creó la pureza absoluta, la total absolución de la mancha del mundo y, por último, la libertad que las sociedades excluyen de su seno; como un imposible, y que no tienen entera amplitud sino en el dominio de la idea.<sup>33</sup>

En sus *Diálogos filosóficos*, Renan nos describe su idealismo así:

■ La idea es una virtualidad que quiere ser, la materia le da la creación, la hace pasar a ser la realidad. Los dos polos del universo son desde luego el ideal y la materia. Sin esta nada puede darse; ella es la condición para ser, no la causa del ser. La causa, lo eficiente, pertenece por entero a las ideas. *Mens agitat molen* (...)

De esta suerte llegamos a no atribuir la existencia perfecta más que a la idea, y sobre todo a la idea consciente de sí misma, al alma.<sup>34</sup>

■ El ideal existe, es eterno, pero todavía no se ha realizado materialmente, aunque llegará el día en que se realice.<sup>35</sup>

■ Lo ideal es lo únicamente eterno, fuera de ello nada lo es.<sup>36</sup>

■ Antes la religión era la sujeción a un ser superior; ahora consiste en la adoración de la idea pura...<sup>37</sup>

Es entonces que el emparejamiento de *Dios* con la *idea pura* no demora en Renan:

■ El ideal aparecía de esta suerte como el principio de la evolución divina, como el creador por excelencia, como el fin y el motor primero del universo. La idea pura contiene virtualidad; la materia es inerte. La idea no llega a ser real sino gracias a las combinaciones materiales. Todo surge de la materia; pero es la idea la que lo anima todo, la que aspirando a realizarse, impele al ser. He aquí a Dios.<sup>38</sup>

■ Dios es una necesidad absoluta. Dios será y Dios es. En tanto que realidad, será, en tanto que fin ideal, es.<sup>39</sup>

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 313.

<sup>34</sup> Ernest Renan; *Diálogos filosóficos*, Editorial Tor, p. 74.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 93.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 152.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 76.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 73.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 155.

Pero ya en su *Vida de Jesús* no se limita a emparejar a Dios con la *idea pura*, sino además con la idea del *bien*:

- El reino de Dios no es entonces sino el bien, es un orden de cosas mejor que existe, es el reino de la Justicia, que el fiel, según sus fuerzas, debe contribuir a fundar...<sup>40</sup>

Martí, no porque obligatoriamente lo haya leído en Renan, ni lo haya aprendido puntualmente de otro idealista de la época, sino, en primer lugar, por convicción propia, por afinidad intelectual, coincide con el francés en *El presidio político en Cuba*, de 1871:

- Dios existe, sin embargo, en la idea del bien...<sup>41</sup>
- El bien es Dios.<sup>42</sup>
- Presidio, Dios: ideas para mí tan cercanas como el inmenso sufrimiento y el eterno bien.<sup>43</sup>

El criterio de hacer a Martí copartícipe del idealismo renaniano fue rechazado hace décadas por Cintio Vitier. Para él Martí, supuestamente, no había caído en las trampas del idealismo, positivismo o decadentismo que indistintamente fascinaron en la isla a compatriotas como Piñeyro, Varona, Cruz, Casal, Sanguily o Tristán de Jesús Medina, mucho menos en el idealismo del autor de *Vida de Jesús*, quien tergiversó las más sencillas verdades cristianas «convirtiendo la religión en arte exquisito del mismo modo que Baudelaire y sus discípulos convirtieron el arte en religión y Comte y los suyos fundaron la religión de la ciencia»<sup>44</sup>.

Para el teólogo cubano Reinerio Arce, por el contrario, la religiosidad martiana «se orientó más hacia una ética y una estética, que hacia una mística o una ascética»<sup>45</sup>. Según él, lo estético es un elemento importante dentro de la concepción martiana de lo religioso, obvio en el estrecho y particular paralelo que el propio Martí entabla entre religión y poesía.<sup>46</sup> Al margen de cualquier contradicción o polémica y sus ocultas significaciones, las citas de Martí hablan por sí solas:

<sup>40</sup> Ernest Renan; *Op. Cit.*, p. 212.

<sup>41</sup> José Martí; *Obras completas*, Edición Crítica, Centro de Estudios Marianos, 2000, t. 1, p. 63.

<sup>42</sup> *Ibíd.*

<sup>43</sup> *Ibíd.*, p. 72.

<sup>44</sup> Cintio Vitier; *Crítica literaria y estética en el siglo XIX cubano*, en *Crítica Cubana*, La Habana, Editorial Letras Cubanas, 1988, pp. 159-161.

<sup>45</sup> Reinerio Arce; *Religión: Poesía del mundo venidero*, Ediciones CLAI, 1996, p. 88.

<sup>46</sup> Cfr. *Ibíd.*, p. 112.

- Las religiones en lo que tienen de durable y puro, son formas de la poesía que el hombre presente:(...) son la poesía del mundo venidero:(...) Por eso, la religión no muere, sino se ensancha y acrisola, se engrandece y explica con la verdad de la naturaleza y tiende a su estado definitivo de colosal poesía.<sup>47</sup>
- ¡Ruines tiempos, en que los sacerdotes no merecen ya la alabanza ni la veneración de los poetas, ni los poetas han comenzado todavía a ser sacerdotes!<sup>48</sup>

Debe haber sido el Jesús «humano, demasiado humano» de la teología liberal del XIX, y específicamente el de *Vida de Jesús*, el que más repercutió en la óptica cristiana de Martí, decisiva en la concepción que tuvo de sí como «animal político», lo mismo que para sus exegetas y «hagiógrafos» posteriores en su colocación en el nicho de pensador, legislador, héroe, patriota, santo y hasta Sumo Sacerdote dentro del *Panteón* de la nacionalidad cubana. Sólo a la luz del Jesús «humano, demasiado humano» alcanzamos a comprender el permanente esfuerzo martiano en despojarlo de todos los rasgos divinizantes tradicionales:

- Por sensual queda en desuso la lírica pagana; y la cristiana, que fue hermosa, por haber cambiado los humanos el ideal de Cristo, mirado ayer como el más pequeño de los dioses, y amado hoy como el más grande, acaso, de los hombres.<sup>49</sup>
- Se ama a un Dios que lo penetra y lo prevale todo. Parece profanación dar al Creador de todos los seres y de todo lo que ha de ser, la forma de uno solo de los seres. Como en lo humano todo el progreso consiste acaso en volver al punto de que se partió, se está volviendo al Cristo crucificado, perdonador, cautivador, al de los pies desnudos y los brazos abiertos, no un Cristo nefando y satánico, malevolente, odiador, enconado, fustigante, ajusticiador, impío.<sup>50</sup>

Cuando se refiere a ese algo más que «el placer que produce una composición armónica y la simpatía» en el Cristo del cuadro de Munkacsy, no escatima en decir que

Es el hombre en el cuadro lo que entusiasma y ata el juicio. Es el triunfo y resurrección de Cristo, pero en la vida y por su fuerza humana. Es la visión de nuestra fuerza propia, en la arrogancia y claridad de la virtud. (...) Es el Jesús sin halo, el hombre que se doma, el Cristo vivo, el Cristo humano, racional y fiero.<sup>51</sup>

<sup>47</sup> José Martí; *Obras completas*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1975, t. 11, p. 243.

<sup>48</sup> *Ibidem*, t.7, p. 223.

<sup>49</sup> *Ibidem*, pp. 224-225.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 226.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 349.

Y hablando del Jesús y del Juan el Bautista en el cuadro del ruso dice:

Como hombres los entiende Vereschagin y como hombres los pinta, o como figuras de paisajes, donde más tiene de divino el azul del agua que la congoja del «cordero de Dios», o a la fiereza del apóstol, o a la mansedumbre de aquellos almuerzos del Jordán, a la sombra de los tamarindos, con langostas y mieles.<sup>52</sup>

De hecho, la corta descripción que hace del Jesús «demasiado humano» en su *Hombre del campo* —donde para nada emerge el Jesús taumaturgo, ni el *Hijo de Dios*, ni el transfigurado, ni el redentor, ni el resucitado—, no tenemos más remedio que calificarla de «vida liberal» martiana en miniatura:

(...) Yo te voy a decir quién fue Cristo.

Fue un hombre sumamente pobre, que quería que los hombres se quisiesen entre sí, que el que tuviera ayudara al que no tuviera, que los hijos respetasen a los padres, siempre que los padres cuidasen de los hijos; que cada uno trabajase, porque nadie tiene derecho a lo que no trabaja; que se hiciese bien a todo el mundo y que no se quisiera mal a nadie.

Cristo estaba lleno de amor para los hombres. Y como él venía a decir a los esclavos que no debían ser más que esclavos de Dios, y como los pueblos le tomaron un gran cariño, y por donde iba diciendo estas cosas, se iban tras él, los déspotas que gobernaban entonces le tuvieron miedo y lo hicieron morir en una cruz.<sup>53</sup>

Y eso para no caer en una auténtica «vida liberal» martiana, la que de Buda hace en *La Edad de Oro*, a quien le aplica los mismos procedimientos «desmitologizadores» que en el siglo XIX los teólogos liberales y el propio Martí le aplicaron a Jesús:

■ Buda es su gran dios, que no fue dios cuando vivió de veras, sino un príncipe bueno, tan fuerte de cuerpo que mano a mano echaba por tierra a leones jóvenes, y tan hermoso que lo quería como a su corazón el que lo veía una vez, y de tanto pensamiento que no podían los doctores discutir con él, porque de niño sabía más que los doctores más sabios y viejos. Y luego se casó, y quería mucho a su mujer y a su hijo; pero una tarde que salió en su carro de perlas y plata a pasear, vio a un viejo pobre, vestido de harapos, y volvió del paseo triste: y otra tarde vio a un moribundo, y no quiso pasear más: y otra tarde, vio a un muerto, y su tristeza fue ya mucha: y otra vio a un monje que pedía limosnas, y el corazón le dijo que no debía andar en carro de plata y de perlas, sino pensar en la vida, que tenía tantas penas, y vivir solo, donde

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 435.

<sup>53</sup> *Ibidem*, t. 19, pp. 331-332.

se pudiera pensar, y pedir limosna para los infelices, como el monje. Tres veces le dio en su palacio la vuelta a la cama de su mujer y de su hijo, como si fuera un altar, y sollozó: y sintió como que el corazón se le moría en el pecho. Pero se fue, en lo oscuro de la noche, al monte, a pensar en la vida, que tenía tanta pena, a vivir sin deseos y sin mancha, a decir sus pensamientos a los que querían oír, a pedir limosna para los pobres como el monje. Y no comía, más que lo que un pájaro: y no bebía, más que para no morir de sed: y no dormía, sino sobre la tierra de su cabaña: y no andaba, sino con los pies descalzos. Y cuando el demonio Mara le venía a hablar de la hermosura de su mujer, y de las gracias de su niño, y de la riqueza de su palacio, y de la arrogancia de mandar en su pueblo como rey, él llamaba a sus discípulos, para consagrarse otra vez ante ellos a la virtud: y el demonio Mara huía espantado. Esas son cosas que los hombres sueñan, y llaman demonios a los consejos malos que vienen del lado feo del corazón; sólo que como el hombre se ve con cuerpo y nombre, pone nombre y cuerpo, como si fuesen personas, a todos los poderes y fuerzas que imagina.<sup>54</sup> ¡ y ese es poder de veras, el que viene de lo feo del corazón, y dice al hombre que viva para sus gustos más que para sus deberes, cuando la verdad es que no hay gusto mayor, no hay delicia más grande, que la vida de un hombre que cumple con su deber, que está lleno alrededor de espinas!; pero ¿qué es más bello, ni da más aromas que una rosa? Del monte volvió Buda, porque pensó, después de mucho pensar, que con vivir sin comer y beber no se hacía bien a los hombres, ni con dormir en el suelo, ni con andar descalzo, sino que estaba la salvación en conocer las cuatro verdades, que dicen que la vida es toda de dolor, y que el dolor viene de desear, y que para vivir sin dolor es necesario vivir sin deseo, y que la dulce nirvana, que es la hermosura como de luz que le da al alma el desinterés, no se logra viviendo, como loco o glotón, para los gustos de lo material, y para amontonar a fuerza de odio y humillaciones el mando y la fortuna, sino entendiendo que no se ha de vivir para la vanidad, ni se ha de querer lo de otro y guardar rencor, ni se ha de dudar de la armonía del mundo o ignorar nada de él o mortificarse con la ofensa y la envidia, ni se ha de reposar hasta que el alma sea como una luz de aurora, que llena de claridad y hermosura al mundo, y lllore y padezca por todo lo triste que hay en él, y se vea como médico y padre de todos los que tienen razón de dolor: es como vivir en un azul que no se acaba, con un gusto tan puro que debe ser lo que se llama gloria, y con los brazos siempre abiertos. Así vivió Buda, con su mujer y con su hijo, luego que volvió del monte. Después sus discípulos, que eran muchos, empezaron a vivir de lo que la gente les daba, porque le hablasen de las verdades de Buda, y de sus hazañas cuando era príncipe, y de cómo vivió en el monte (...)<sup>55</sup>

<sup>54</sup> No hay dudas que una «desmitologización» conlleva una «desdemonización».

<sup>55</sup> José Martí; *Obras completas*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1975, t. 18, pp. 464-466.

Para Martí la divinización de las grandes figuras históricas —trátase de Buda o Cristo— obedece a un proceso de «mitologización» vario, llevado a cabo lo mismo por ingenuas creencias populares, por religiosidad de buena fe, o por la alevosa manipulación, adulteración y respectiva explotación del «mito» que para su conveniencia hacen los cleros de todos los credos en conubio con los poderes profanos:

- Uno es aquel soberano espíritu de Jesús, y otro las leyendas con que lo representaron luego la imaginación popular, que naturalmente se adornó con las creencias del tiempo, y más tarde el noble interés de sus apóstoles y el diverso que vino a tener en la eternidad y divinidad del mito la casta de los sacerdotes: siempre los sacerdotes dieron muerte a lo que pusieron en vida los apóstoles.<sup>56</sup>
- (...) y el rey vio que en el nombre de Buda había poder, porque la gente miraba todo lo de Buda como cosa del cielo, tan hermoso que no podía ser hombre el que vivió y habló así. Mandó el rey juntar a los discípulos, para que pusiesen en libros la historia y los sermones y los consejos de Buda; y puso a los discípulos a sueldo, para que el pueblo viese juntos el poder del rey y el del cielo, de donde creía el pueblo que había venido al mundo Buda. Hubo unos discípulos que hicieron lo que el rey quería, y salieron con el ejército del rey a quitarles a los países de los alrededores la libertad, con el pretexto de que les iban a enseñar las verdades de Buda, que habían venido del cielo: y hubo otros que dijeron que eso era engaño de los discípulos y robo del rey, y que la libertad de un pueblo pequeño es más necesaria que el poder de un rey ambicioso, y la mentira de los sacerdotes que sirven al rey por su dinero, y que si Buda hubiese vivido habría dicho la verdad...<sup>57</sup>

En los términos *divinidad*, *deidad*, o *Dios*, con que la humanidad, a lo largo de la historia, había consagrado la vida de ciertos hombres, Martí prefería leer la ejemplaridad de una vocación humana total, o lo que es igual, una existencia *consagrada* al deber, la virtud, el amor, el servicio, el sacrificio.

- (...) él [Buda] no vino del cielo sino como vienen los hombres todos, que traen el cielo en sí mismos, y lo ven, como se ve el sol, cuando, por el cariño a los hombres y la honradez, llegan a ser como si no fuesen de carne y de hueso, sino de claridad, y al malo le tienen compasión, como a un enfermo a quien se ha de curar, y al bueno le dan fuerzas, para que no se canse de animar y de servir al mundo: ¡ese sí que es cielo, y gusto divino!<sup>58</sup>

<sup>56</sup> *Ibidem*, t.13, p. 444.

<sup>57</sup> *Ibidem*, t. 18, pp. 466-467. [La analogía martiana entre budismo y cristianismo, en cuanto a corrupción del clero, es obvia y deliberada].

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 467.

Y en relación con esto mismo, hablando del «algo más» en el cuadro del Cristo del pintor húngaro, dice que

Es la bravura con que el húngaro Munkacsy, (...) desembarazándose de leyendas y figuras canijas, estudió en su propia alma el misterio de la divinidad de nuestra naturaleza, y con el pincel y el espíritu libre, escribió que ¡lo divino está en lo humano!<sup>59</sup>

Para Martí, Buda, Cristo, y hasta el propio Emerson («Se sintió hombre, y Dios, por serlo»<sup>60</sup>) fueron hombres que lograron convertirse en *Dios* al no haber contradicción entre humanidad y divinidad, ya que divinidad es meta, desempeño humano cabal. No es muy legible en la «antropología» religiosa martiana el concepto de hombre como naturaleza «caída» producto del pecado original, y redimida sólo por una activa merced salvífica y providencial que baja hasta él; por el contrario, piensa al hombre como una criatura que alcanza la divinidad por esfuerzo propio, seguridad y autosuficiencia; en fin, *divinidad* como una condición inherente a *humanidad*.

■ Hay un Dios: el hombre; —hay una fuerza divina: todo.<sup>61</sup>

A ese Jesús desdivinizado por efecto de las «vidas liberales» del XIX, y sobre todo por la de Renan, despojado ya de los títulos cristológicos tradicionales, ni *Dios* ni *Hijo de Dios*, ¿qué le quedaba? Ser sencillamente un reformador, un revolucionario en distintas esferas, en la religiosa, por supuesto, en la política, en la moral, en la social.

- Cuando Jesús volvió de Galilea no conservaba en su corazón ni un átomo de fe judía, y entonces se le ve lleno de entusiasmo revolucionario...<sup>62</sup>
- Su ensueño consistía en una revolución social en que los rangos fueran invertidos, quedando humillado cuanto en este mundo es oficial y grande.<sup>63</sup>
- Gracias a una ilusión común a todos los grandes reformadores, Jesús se figuraba el fin del mundo más próximo de lo que era en realidad.<sup>64</sup>

Apoyándose en la siguiente cita, Cepeda afirma que para Martí, Jesús es también el más excelso libertador político:<sup>65</sup>

<sup>59</sup> *Ibidem*, pp. 349-350.

<sup>60</sup> *Ibidem*, t. 13, p. 20.

<sup>61</sup> *Ibidem*, t.6, p. 226.

<sup>62</sup> Ernest Renan; *Op. Cit.*, p. 183.

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 115.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 209.

<sup>65</sup> Vid. Rafael Cepeda; *Op. cit.*, p. 38.

■ (...) el rebelde sublime que, con la fuerza de su patriotismo, dio empuje de humanidad y alcance de Universo a la vía en que le encendía la opresión romana en Galilea.<sup>66</sup>

Para Cepeda, «por haber escogido esta senda de la plena condición humana del Cristo —sin asociarlo a Dios como persona de la Trinidad, ni emparejarlo con la doctrina del Espíritu Santo—, Martí pretende afianzar la misión política de Jesús por sobre las demás. En Martí es perfectamente comprensible, ya que esta era su gran pasión, la razón de ser de su vida»<sup>67</sup>.

No obstante, entre todas las reformas o revoluciones posibles llevadas a cabo por el Jesús «liberal», hay que admitir que es la moral la que Renan enfatiza por encima de todas:

■ La revolución que quiso hacer [Jesús] fue siempre una revolución moral.<sup>68</sup>

■ Suponemos las condiciones del mundo real muy diferentes de las que son: representamos un libertador moral rompiendo sin armas las cadenas del esclavo, aliviando la condición del proletariado, librando a las naciones oprimidas (...)

La «reforma de las cosas» que Jesús quería, no era más difícil. Este mundo nuevo, esa Jerusalén nueva que baja del cielo (...) son rasgos comunes a todos los reformadores.<sup>69</sup>

■ La curación de las enfermedades pasaba por una cosa moral; Jesús, teniendo conciencia de su fuerza moral, debía, pues, creerse especialmente dotado para practicarla.<sup>70</sup>

■ (...) revolución moral como la que realizó Jesús. Si el taumaturgo hubiera sobrepujado en Jesús al moralista y al fundador religioso, no habría dejado en pos de sí el cristianismo, sino una escuela de teúrgia.<sup>71</sup>

La primacía de lo moral dentro del hecho religioso es una de las constantes en el pensamiento martiano. Para Martí lo religioso se da, esencialmente, en lo moral, en lo ético. No hay religión sin moral; la moral presupone, justifica la religión. Lo moral o ético explica la fe en Dios.

■ Cristiano, pura y simplemente cristiano.

Observancia rígida de la moral —mejoramiento mío, ansia por el mejoramiento de todos, vida por el bien, mi sangre por la sangre de los demás;— he

<sup>66</sup> José Martí; *Obras completas*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1975, t. 19, p. 455.

<sup>67</sup> Rafael Cepeda; *Op. cit.*, p. 193.

<sup>68</sup> Ernest Renan; *Op. Cit.*, p. 111.

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 114.

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 198.

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 202.

aquí la única religión, igual en todos los climas, igual en todas las sociedades, igual e innata en todos los corazones.<sup>72</sup>

La realización de la religión en lo moral y no a la inversa, la primacía de lo ético en el fenómeno religioso, más que de la teología liberal, tiene fuertes resonancias en Martí del krausismo, para el cual la ética era una de las disciplinas particulares que trataba de las esencialidades de Dios, la ciencia de la vida humana. Para el krausismo la ética era una necesidad inherente a la naturaleza humana y no una disciplina normativa y reguladora, basada en normas y regulaciones impuestas por Dios a la libre y natural actividad del hombre.<sup>73</sup>

En el caso específico de Martí, la Moral o Ética es el *a priori* de la religión, pues la segunda es el pretexto, el acicate, la «fábula» necesaria que el hombre—criatura moral— requiere para hacer el bien y no el mal en esta vida.

■ Es útil concebir un *gran ser alto*; porque así procuramos llegar, por *natural ambición*, a su perfección, y para los pueblos es imprescindible afirmar la creencia natural en los premios y castigos y en la existencia de otra vida, porque esto sirve de estímulo a nuestras buenas obras, y de freno a las malas. La moral es la base de una buena religión. La religión es la forma de la creencia natural en Dios y la tendencia natural a investigarlo y reverenciarlo. El ser religioso está entrañado en el ser humano. Un pueblo irreligioso morirá, porque nada en él alimenta la virtud. Las injusticias humanas disgustan de ella, es necesario que la justicia celeste la garantice.<sup>74</sup>

Recordemos sino aquella aseveración martiana según la cual la consagración «religiosa» de Buda fue a la virtud.

En Martí, como antes en Kant, religión y moralidad se identifican: no hay más religión que la que se expresa en y a través de la vida moral. La *Crítica de la razón práctica*, 1788, comienza una fase de proceder kantiano constituido por la constatación del hecho de la moralidad, de la conciencia moral. La moral, según Kant, se trata de un hecho primario, *a priori*, no derivado de ninguna consideración previa, sino que se impone de por sí: de hecho, el hombre se reconoce y afirma a sí mismo como ser llamado a hacer aquello que su conciencia le prescribe. Ahí reside precisamente la dignidad del ser humano: en obrar por sentido del deber, en ser para sí mismo su propio legislador. La conciencia moral es para Kant conciencia pura del deber, advertencia de lo que debe ser hecho por sí mismo, sin referencia ulterior alguna, ni a la felicidad ni a Dios.<sup>75</sup>

<sup>72</sup> José Martí; *Obras completas*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1975, t. 21, p. 18.

<sup>73</sup> Vid. Reinerio Arce; *Op. cit.*, p. 34.

<sup>74</sup> José Martí; *Obras completas*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1975, t.19, p. 392.

<sup>75</sup> Vid. José Luis Illanes y Joseph Ignasi Saranyana; *Op. cit.*, p. 241.

La experiencia moral lleva a pensar en el alma y en Dios; más aún, a atribuirles realidad, a postular la realidad de un alma inmortal y de un Dios, de un supremo legislador moral que, dominando la naturaleza y llevando la creación hacia su fin, garantice la plenitud del bien y, por tanto, la efectiva unidad de moralidad y felicidad.

El Dios de que tanto habló Kant es un Dios moral, un Dios afirmado en relación con la moralidad, que permanece absolutamente desconocido en cuanto a su propio ser y con quien, por tanto, el hombre no entra ni puede entrar en relación personal, o con el que no hay otra relación que la que implica la obediencia a la propia conciencia en la que se patentiza la ley moral.<sup>76</sup>

En este sentido, Rafael Cepeda apunta, muy atinadamente, que la perspectiva martiana del Evangelio no tiene que ver ni con lo divino ni con lo redentor, sino que hace énfasis en el elemento didáctico-ético. La belleza y verdad contenidas en los relatos evangélicos contribuyen más bien en la formación interior, a la postura exterior humana, a la hermosura del mundo, que a un sentido de indefensión y culto trascendentalista de la vida. Para Martí el Evangelio es una suma de bondades, una actitud generosa ante la vida, un intenso afán de pureza y de gracia.<sup>77</sup>

*Lo evangélico, el alma evangélica, el espíritu evangélico, son para Martí carismas del hombre superior, que se reflejan en las causas más nobles, las que demandan entrega y sacrificio totales: las de liberación de los pueblos y fundación de naciones. Desde esta perspectiva, Martí provee muy variados usos del término, quedando siempre en el ánimo del que lee o escucha una intimidad de bienandanza y un dulce anhelo de consagración.*<sup>78</sup>

Si las religiones, y en especial la cristiana, han perdido su connotación eminentemente trascendentalista y «religiosa» —y reducidas así a mera ética, a buena conducta, a conjunto de valores a manos del liberalismo teológico del XIX, y todo, a su vez, por causa de un Cristo desprovisto de divinidad y reducido también a mero revolucionario y virtuoso, a reformador social, político, moral, a héroe y hasta patriota—, no es sorprendente que para Martí, entonces, la religión —es decir, la Ética— devenga mero culto a hombres históricamente excepcionales, específicamente reputados de *héroes*, y sobre todo en un ejercicio patriótico muy singular.

Para Martí, la «nueva religión», la «nueva iglesia», o mejor, la real religión y la real iglesia, deberán descansar en el culto al heroísmo patriótico.

■ ¿Qué es la religión, más que historia?<sup>79</sup>

<sup>76</sup> *Ibíd.*, p. 243.

<sup>77</sup> *Vid.* Rafael Cepeda; *Op. cit.*, p. 99.

<sup>78</sup> *Ibíd.*

<sup>79</sup> José Martí; *Obras completas*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1975, t. 15, p. 435.

■ El culto es una necesidad para los pueblos. El amor no es más que la necesidad de la creencia: hay una fuerza secreta que anhela siempre algo que respetar y en qué creer.

Extinguido por ventura el culto irracional, el culto de la razón comienza ahora. No se cree ya en las imágenes de la religión, y el pueblo cree ahora en las imágenes de la patria. De culto a culto, el de todos los deberes es más hermoso que el de todas las sombras (...)

Las fiestas nacionales son necesarias y útiles. Los pueblos tienen la necesidad de amar algo grande, de poner en un objeto sensible su fuerza de creencia y de amor. Nada se destruye sin que algo se levante. Extinguido el culto a lo místico, álcese, anímese, protéjase el culto a la dignidad y a los deberes. —Exáltese al pueblo: su exaltación es una prueba de grandeza.<sup>80</sup>

Esta es la iglesia secularizada que pide Martí en sustitución de la tradicional.

■ ¿Qué hacen los pueblos que no levantan grandes templos a los redentores de los hombres; y colocan en nichos sus estatuas, y componen con ellos un santoral nuevo, y se reúnen en los días feriados a comentar las virtudes de los héroes? ¿Por Iglesia, claman? ¿Por Iglesia que reemplace a la que se va? ¡Pues he ahí la Iglesia nueva!<sup>81</sup>

Cepeda, con razón, asevera que Martí empareja la idea de Dios y las luchas por una patria libre porque para él *Patria* es término sagrado, intercambiable con el término *Dios*.<sup>82</sup>

■ Ese, ese es Dios; ese es el Dios que os tritura la conciencia, si la tenéis; que os abraza el corazón, si no se ha fundido ya al fuego de vuestra infamia. El martirio por la patria es Dios mismo, como el bien, como las ideas de espontánea generosidad universales.<sup>83</sup>

■ El Dios Conciencia (...) y el Dios Patria, son en nuestra sociedad y en nuestra vida las únicas cosas adorables.<sup>84</sup>

Para Cepeda hay una gran coherencia en que Martí incluya al carpintero de Nazaret en la lista de héroes que batallaron y murieron por la liberación de sus pueblos, pues Martí, a su vez, organiza un movimiento independentista que tiene las características de una religión «nueva», porque a ella conduce «el ejercicio de la libertad»<sup>85</sup>.

<sup>80</sup> *Ibidem*, t. 6, p. 195.

<sup>81</sup> *Ibidem*, t. 10, p. 188.

<sup>82</sup> Vid. Rafael Cepeda; *Op. cit.*, p. 24.

<sup>83</sup> José Martí; *Obras completas*, Edición Crítica, Centro de Estudios Martianos, 2000, t.1, p. 80.

<sup>84</sup> José Martí; *Obras completas*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1975, t. 21, p. 29.

<sup>85</sup> Vid. Rafael Cepeda; *Op. cit.*, p. 193.

Se trataba de devolverle a la religión su carácter original, el de admiración y culto a grandes hombres —Héroes y Patriotas— que siglos de historia habían distorsionado ubicando sus valores en el orden celestial:

- La Iglesia Católica vino a los Estados Unidos en hombros de los emigrados irlandeses, en quienes, como en los polacos, se ha fortalecido la fe religiosa porque sus santos fueron en tiempos pasados los caudillos de su independencia, y porque los conquistadores normandos e ingleses les han atacado siempre a la vez su religión y su patria.<sup>86</sup>

El exacerbado culto al héroe, en detrimento del culto al verdadero y único Dios, fue típico del XIX. Esta romántica tendencia la llevó a su apogeo en la literatura de la época el idealista escocés Thomas Carlyle con su tratado *Los Héroes* (1841). En esta obra, como en muchas otras del XIX o de la teología liberal, conceptos como *religión*, *Dios*, *cristianismo*, *Jesucristo* y demás, son desustanciados, despojados nuevamente de su referente estrictamente religioso o divino para ser sustituidos, en este caso, por conceptos seculares como *heroísmo*, *héroe*. Para Carlyle fue un tosco y grosero error el de reputar dios a un Gran Hombre.<sup>87</sup> De ahí que diga que el culto a los héroes y a lo heroico es el verdadero germen de la religión, incluida la cristiana, a la cual reduce a «culto de los Héroes, la admiración cordial y prosternada; la sumisión, ardiente, sin límites, hacia una más noble y divina forma de Hombre»<sup>88</sup>, y a Jesucristo lo define como el más grande, acaso, de los Héroes.<sup>89</sup> La fe, a su vez, será disminuida a mera lealtad «hacia algún Maestro inspirado, hacia algún Héroe espiritual», y la lealtad la disminuirá, a su vez, a mera emanación del Culto al Héroe, admiración sumisa hacia el verdaderamente grande<sup>90</sup>. Para Carlyle el culto al Héroe es el principio social permanente de toda la historia humana. «La Historia del Mundo ha sido la Biografía de los Grandes Hombres».<sup>91</sup>

En boca del idealista escocés, *Héroe* es el sujeto que concentra los más altos y nobles valores, una especie de categoría antropológica en la cual los demás hombres reconocen la entelequia espiritual y moral de su tiempo. La fe de dicho sujeto heroico en la idea que él encarna le comunica una fuerza y valentía sobrehumanas. Conocedor de su deber, ante todo, de entrega a los demás, es el ser sacrificial, agónico y mártir por excelencia.

<sup>86</sup> *Ibíd.*, t. 11, p. 141.

<sup>87</sup> Thomas Carlyle; *Los Héroes*, Barcelona, Editorial Iberia, 1957, p. 49.

<sup>88</sup> *Ibíd.*, pp. 14-15.

<sup>89</sup> *Ibíd.*

<sup>90</sup> *Ibíd.*

<sup>91</sup> *Ibíd.*, p. 17.

Copartícipe prototípico del idealismo decimonónico junto a Renan y otros, Carlyle dirá que son los pensamientos o las ideas los causantes de lo exterior y efectivo.<sup>92</sup>

■ (...) todo lo que vemos persistir de lo realizado en el mundo, es propiamente el resultado material exterior, la realización práctica y corpórea de los Pensamientos que residieron en los Grandes Hombres enviados al mundo...<sup>93</sup>

Según Carlyle, religión es creencia humana, lo que un hombre tiene por verdadero, la manera como se siente a sí mismo en su relación con el Mundo Invisible o Espiritual, lo que él siente un deber y destino. En conclusión, el heroísmo, para Carlyle, es la relación divina que en todas las épocas une a los grandes hombres con los demás.<sup>94</sup>

Martí, con su testimonio de devota lectura de Carlyle, nos indica que no vamos muy desencaminados en asociarlo a la idolatría heroica del escocés y decimonónica en general.<sup>95</sup>

Reducida así la religión —y con ella, por supuesto, Jesús y el cristianismo en general— a mera ética y heroísmo patriótico sacrificial, es obvio que para Martí no había mayor religión ni religiosidad que un acendrado, sufriente e incondicional ejercicio de la virtud —hasta sus últimas consecuencias—, unido a una incesante praxis política de liberación nacional —hasta el martirio—, y fue precisamente esa creencia la que le concedió hacer de su vida un testimonio auténtico y personal de ambas cosas. Según sus convicciones, por ese doble camino, virtud-patriotismo, se podía llegar a ser un *Héroe* y un *Cristo-Jesús* a la vez, y en su caso, y a su manera, lo demostró.

<sup>92</sup> *Ibidem*, p. 5.

<sup>93</sup> *Ibidem*, p. 3.

<sup>94</sup> *Ibidem*, pp. 4-5.

<sup>95</sup> «De Carlyle, leyéndolo: No escribe a caballo, sino sobre una quimera. Tiene el ceño fruncido. Con la mirada, hoz. Escupe burlas. Profetiza: tunde: unge: concentra *Vida*. Escribe *Vida* con letra mayúscula. Arrolla todo lo que no se conforma a su concepto, todo lo que no es directo y leal, —un gobierno, un poeta, un traductor: no le importa el tamaño, sino la violación. Le indignan los ganapanes y repetidores de ideas: quiere hombres de hechos, que produzcan hechos. No adelanta a pasos naturales por caminos trillados; sino que se entra por la selva, abatiendo, aplastando, doblando, cercenando. Su risa es ancha y honda, y un poco fría. Choca con su tiempo, porque éste ama la Humanidad y la tierra como diosas; y él tiene como dios al hombre. Pero se salva de los peligros de esta adoración del hombre porque ama la humanidad involuntariamente. Ve acción donde los demás ven 'tiranía'. Lo ciega el amor a la acción, como a otros ciega el amor a la dicción. Lee a la vez las dos historias del hombre, —la que se cuenta o enseña al mundo, y la más personal y oculta de deseos e intenciones que lo mueven. Pone constantemente en paralelo la forma o teoría, que disfraza, con los intentos reales que encubre: lee a la vez las dos líneas de la vida. Su revelación constante e implacable aturde. Tiene hambre de médula.» (José Martí; *Obras completas*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1975, t. 21, pp. 341-342).

- Somos un tanto hebreos en punto a fortuna, y esperamos siempre un Mesías que nunca llega. Y no hay más que un modo de ver llegar al Mesías, y es esculpirlo con sus propias manos.<sup>96</sup>
- Jesús no murió en Palestina, sino que está vivo en cada hombre.<sup>97</sup>
- El idealismo, no es, en él [Emerson], deseo vago de muerte, sino convicción de vida posterior que ha de merecerse con la práctica serena de la virtud en esta vida.<sup>98</sup>
- ¡Ese es el gigante escondido que hace dar al mundo sus tremendos vuelcos: el sentimiento divino de la propia persona, que es el martirio cuando se ejerce aisladamente, y es Jesús...!<sup>99</sup>

En muchas zonas de su escritura, sobre todo epistolar, encontramos pruebas de ello, incluso hasta en algunas inauditas para tal propósito, como la ficción. En su novela *Lucía Jerez* figuran personajes que bien pudieran ser leídos como *alter ego* biográficos del autor: uno, Juan Jerez; el otro, Manuelillo. A través del primero nos acercamos a una descripción que el autor perfectamente pudo haber hecho de su habitual mortificación «mística»:

- Era la de Juan Jerez una de aquellas almas infelices que sólo pueden hacer lo grande y amar lo puro (...) Había en aquel carácter una extraña y violenta necesidad del martirio.<sup>100</sup>

Y del segundo en esta:

- (...) y creyéndose a veces una nueva encarnación de las grandes figuras de la historia, cuyos gérmenes le parecían sentir en sí, y otras desesperando de hacer cosa que pudiera igualarlo a ellas, rompía a llorar de desesperación y de ternura.<sup>101</sup>

Hasta la madre de Martí, Doña Leonor, tiene en este texto su *alter ego* ficcional:

- (...) doña Andrea conocía que su pobre hijo había nacido comido de aquellas ansias de redención y evangélica quijotería que le habían enfermado el corazón al padre, y acelerado su muerte; y como en la tierra en que vivían había tanto que redimir, y tanta cosa cautiva que libertar, y tanto entuerto

<sup>96</sup> *Ibidem*, t. 9, p. 288.

<sup>97</sup> *Ibidem*, t. 8, p. 289.

<sup>98</sup> *Ibidem*, t. 13, p. 29.

<sup>99</sup> *Ibidem*, t.10, p. 419.

<sup>100</sup> José Martí; *Lucía Jerez*, Centro de Estudios Martianos, La Habana, 2000, p. 59.

<sup>101</sup> *Ibidem*, p. 87.

que poner derecho, veía la buena madre, con espanto, la hora de que su hijo volviese a su patria, cuya hora, en su pensar, sería la del sacrificio de Manuelillo.<sup>102</sup>

En relación con esta voluntad de predestinación sacrificial y mesianismo personal y político a la vez, íntimo y público, asumidos por Martí, Reinerio Arce nos dice:

Lo religioso está en muchas de sus reflexiones. Su actividad política está imbuida de cierto mesianismo de connotación religiosa. En este sentido es interesante en Martí la unidad inseparable de lo religioso con lo ético y lo político, lo que a mi juicio se encuentra en el trasfondo de ese sentimiento mesiánico que adquiere en ocasiones cierto sentido místico. Lo que diferencia a Martí de los místicos es que, lejos de encaminarse a la contemplación y al aislamiento, lo conduce, por el contrario, a una acción política y social comprometidas (...) En Martí lo que da unidad a lo religioso, lo ético y la práctica política y social es su doctrina del amor que, al mismo tiempo, constituye una de las piedras angulares de religiosidad y se constituye en la norma para medir éticamente toda acción política y social.<sup>103</sup>

En la órbita de la estricta fenomenología religiosa, falta una incursión en ese extraño, confuso y a la vez revelador precipitado de nacionalismo religioso que se concretó, por ejemplo, en las prédicas patriótico-político-cubanas insertas en los espacios de templos masónicos estadounidenses.

Cepeda, por su lado, nos recuerda que el Partido Revolucionario Cubano, fundado por Martí en 1892, era un «auténtico movimiento de liberación política, económica y social que requería de sus hombres lo que Martí proclamaba y exigía: una entrega consagrada, mesiánica, apostólica, sacrificial y ejemplar, de todo el ser»<sup>104</sup>.

■ En esta y la más intensa etapa de su vida Martí retoma y reitera (...) términos y conceptos de remembranzas religiosas que aplica con intención renovadora.<sup>105</sup>

Y es que

■ la figura de Jesús, amoroso, sufriente, sacrificial, encajaba a la perfección en su mundo interior y en su vocación patriótica.<sup>106</sup>

<sup>102</sup> *Ibidem*, p. 90.

<sup>103</sup> Reinerio Arce; *Op. cit.*, pp. 135-136.

<sup>104</sup> Rafael Cepeda; *Op. cit.*, p. 197.

<sup>105</sup> *Ibidem*, p. 195.

<sup>106</sup> *Ibidem*, p. 47.

- Lo que Martí define en Cristo como auténticamente cristiano, digno de ser imitado, es una virtud de vida, un comportamiento, una disciplina moral, una consagración redentora, una pureza de espíritu, y, en lo colectivo, una modalidad cultural.<sup>107</sup>

La muerte de un hombre —punto final de cualesquiera que hayan sido su vida y pensamiento— a veces nos parece que debe ser un acontecimiento elocuente de estas dos, y nos empeñamos en encajarla allí de tal modo que resulte un suceso coherente, que confirme sospechas que guardamos de ellos. Debido a las características tan peculiares que rodean la muerte de Martí, esta nos sale al paso como una incógnita y una revelación a la vez, algo pendiente de resolver, que indefinidamente nos impulsa a explicárnosla pero nunca a satisfacernos con una respuesta dada. A la luz de lo dicho y hecho por el propio Martí y de las múltiples y sucesivas descripciones de su caída en Dos Ríos, pareciera un evento *explicable*, que habla por sí mismo, pero siempre intuimos una sombra que nos genera la inconformidad de no saber qué pudo haber sido en realidad, al punto de salvar a su muerte de ser algo *resuelto*. Ante esta relativa incertidumbre y desasosiego no ha faltado la hipótesis del suicidio. Pero visto todo lo repasado antes aquí, vale dudar si el hecho, no sólo de conocer la inminencia de su muerte, sino también de no haberse resistido ni a esta certeza ni a las circunstancias que la procuraron, permite hablar de suicidio, como mismo valdría la pena preguntarse si al hombre a quién Martí procuró imitar —pues era digno de ello—, el no sólo conocer el final que le pronosticaba su prédica y su forma de vida, sino también la cercanía de su muerte a la entrada de Jerusalén, quién se la procuraría, su respeto por la elección de ese final, y no haberse negado a él, lo hizo un suicida.

<sup>107</sup> *Ibidem*, p. 43.