

# Cintio Vitier: escritura y Revolución

FRANCISCO FERNÁNDEZ SARRÍA

**N**ADA MÁS VITAL QUE LA PARADOJA. LAS CONTRADICCIONES QUE MINAN A los fenómenos culturales, los convierten en objetos de mayor fascinación. Culturas muy nacionalistas como la cubana a menudo atesoran elementos que, así como dinamitan su más acendrado integrismo, resultan aglutinantes de su riqueza, amplitud o complejidad. Específicamente, la literatura y sus autores deben buena parte de su atracción a las paradojas y contradicciones — para no caer en la ironía— nacidas de la escritura. En una colección de apuntes de la década del 50, Cintio Vitier afirma que el hombre es una criatura a ser devorada, con *derecho*, por Dios o, de lo contrario, lo sería por algún ídolo como la patria o el «monstruo literario». En esos mismos apuntes, Vitier conmina a una castidad de la inteligencia a fin de atajar los grandes males que vienen de la lujuria intelectual<sup>1</sup>. No obstante, si hubiera que definirlo a él como autor, no habría más remedio que hacerlo con sus propias palabras, como una criatura literaria devorada por el ídolo de la nación cubana, por las múltiples, sucesivas y controvertidas conjeturas de su hábil lujuria intelectual.

En un poema suyo escrito en enero de 1959, atisba en el rostro de la patria el evasivo rostro de la Verdad de Cuba, como si leyera en la fisonomía de Dios las tablas de la Ley<sup>2</sup>. Esta confesión y actitud agustianianas no son ni eventuales ni ingenuas, como el contexto lírico nos pudiera hacer creer. La propia elección del poema como ese espacio-tiempo mediante el cual el autor accede al objeto de su búsqueda, el recurso con que descubre algo tan verdadero como el rostro de Dios, dice mucho del rango y funcionalidad que le otorga Vitier a la poesía en su período origenista. Cintio encara y se dirige al rostro de la patria y anhela verlo (conocerlo) como lo que es, el *ser* mismo de la nación, del mismo modo que el rostro de Dios es el mismísimo *ser* divino que Moisés, acaso, entrevió (conoció) en sus diálogos en el Sinaí. La poética origenista de Vitier le permite develar el *ser* o *esencia* de los objetos en que se concentra, ya sea en la libre praxis lírica, ya en el ejercicio de un saber poético que se da también en la prosa de un discurso reflexivo y no únicamente en el cuerpo verbal de un poema. La poesía es un método intuitivo de esencias, un criterio de verdad<sup>3</sup>.

Pero, en ese testimonio de conocimiento lírico que es «El rostro», ¿qué se busca o se halla? Con la frase «el rostro de la patria» el autor lo dice todo: el ídolo-patria. Pero no se queda ahí. En otra estrofa precisa: «Te he buscado sin tregua, toda mi vida te he buscado»<sup>4</sup>. Sin duda, el objeto de su principal indagación, la *esencia* primera a descubrir por su epistemología poética de entonces era *lo cubano*. El rostro de la patria, en medio de la conmoción solemne y fervorosa del poema,

se equipara al rostro veterotestamentario de Dios, de modo tal que *lo cubano* se formula allí como un misterio religioso a revelar. Esta superposición de rostros no es gratuita: ya desde su escritura origenista, el discurso identitario —su discurso hegemónico— se religa con uno religioso de modo tan profundo que nos obliga a catalogar su obra como una teología de la nación cubana en la que su vocación intelectual protagónica asume, como un deber estrictamente religioso, entender y estructurar nuestra circunstancia personal, histórica, civil y geográfica dentro de un orden trascendente<sup>5</sup>.

Si fatalmente pertenecemos a un país y a un pueblo, que ese país y ese pueblo nos pertenezca lúcidamente, por derecho de hallazgo y conquista. Que la tierra natural y el tiempo hostil en la historia (...) nos alimenten desde abajo la sola vocación de eternidad. Se trata de un deber —no de un deber patriótico, ni social, ni político en primer término, sino de un deber estrictamente religioso, tanto de nuestra inteligencia como de nuestra sangre<sup>6</sup>.

Lo cubano en la poesía (1957) parece ser el texto donde estas tres coordenadas esenciales de la escritura de Vitier —epistemología poética, identitaria y teológica— coinciden y cuajan en un grado casi ideal. Es el libro-época del Cintio origenista. No por gusto la palabra «orígenes» cierra el texto. Su entramado verbal, a modo de *Summa*, sistematiza aquellos presupuestos éticos, estéticos, filosóficos, teológicos e identitarios que vino acumulando por más de veinte años, sobre todo, en su obra ensayística. Esa lograda integración de sus principales resortes intelectuales, explican el coherente engranaje entre epistemología poética e indagación identitaria. Vayamos al título mismo. No es casual que Cintio no busque *lo cubano* en otro género literario que no sea la poesía: resulta consecuente con una poética cristiana<sup>7</sup> según la cual la poesía, o lo poético, es una garantía de fidelidad ontológica, y cuyo carácter epistemológico no da margen a que el conocimiento de ese ser de seres, esa esencia de esencias que es *lo cubano*, no sea sino «estrictamente poético», «el conocimiento rigurosamente poético de lo cubano»<sup>8</sup>, convirtiéndolo en epistemología de las esencias cubanas, de nuestro ser nacional. A juzgar por las concepciones poéticas de este Vitier, sólo a través de la poesía cubana podemos acceder a las esencias cubanas.

Sin embargo, el entusiasmo de Cintio por aquel evento recogido en «El rostro»—triunfo en enero de 1959— y su incondicional apoyo durante décadas a la Revolución, implicaría un drástico giro de todos los presupuestos de los que *Lo cubano en la poesía* es el mayor exponente: la Revolución transformaría al Dios monoteísta de antaño en el pagano Juno de dos caras, una mirando al pasado y otra al futuro, a partir de un severo eje.

Las expectativas escatológico-mesiánicas —latentes en el plattismo, en los diversos proyectos revolucionarios interrumpidos, en la *teología insular* y las *eras imaginarias* de José Lezama Lima, en el malestar cubano por su historia generado por la lecturas de la obra y de las hagiografías martianas, entre otros— gestadas durante una República minada secretamente por sus escrituras, determinaron la entusiasta interpretación religiosa de la entrada del Ejército Rebelde en La Habana, con la cual todas las frustraciones, resentimientos y amarguras republicanas hicieron catarsis.

En el momento en que lo sorprende el triunfo revolucionario, Cintio Vitier se hallaba sumido en una crisis motivada por su aguda y, por momentos, opresiva

conciencia religiosa: sentirse culpable por su ejercicio permanente de la escritura y de una poiesis a la que no tiene fuerza moral para renunciar. A diferencia de Lezama —quien siempre tuvo una fe absoluta en la literatura, en la poesía, y para quien la palabra era una realización vital y un destino absolutamente pleno— a Cintio siempre lo asaltó la incertidumbre y desconfianza por la literatura y la palabra poética, duda de raíz religiosa sobre la legitimidad o eficacia de la poesía<sup>9</sup>, sobre todo, muy vinculada a creencias pasadas por el tamiz de sus lecturas teológicas, especialmente las de Jacques Maritain. La principal de ellas, esa visión de la modernidad como una era de dualismos en la espiritualidad del sujeto moderno, al cual convertía en un ser para Dios y otro para el mundo, uno para la fe y otro para la razón, de tal modo que el hombre, a partir de la rebelión de Lutero, quedó condenado a una mutilación perenne<sup>10</sup>. Para Cintio, lo más alarmante y trágico de esta culpabilidad radica en ser el síntoma inequívoco del desgarramiento más profundo que ha producido el dualismo moderno: la separación o alternancia entre arte y vida, palabra y acción, verbo y acto<sup>11</sup>. De ese modo, nos percatamos de que ese estado de angustia, perplejidad, clandestinidad y, sobre todo, culpa, que aqueja a Cintio a la hora del triunfo revolucionario, no es sino el síndrome del escritor moderno que él diagnosticó con aversión en otros autores, pero del cual él mismo fue, quizás, su víctima más sufrida.

¿Qué incidencia y determinaciones tuvo el triunfo revolucionario en medio de estos temores? Su participación comprometida y entusiasta en ese evento denominado Revolución, le dio a Cintio el pretexto de creer haber trascendido este conflicto arte-vida, palabra-acción, en la que se sintió atrapado durante la República, y haber entrado a una nueva fase, la de integración de estas dos esferas, hasta entonces separadas, a través de una militancia activa, fecunda e irreductible. Cintio confiesa que la Revolución, como acción política, lo alivió de esa indescifrable culpa que la escritura —crimen solitario con algo de condenación— le generaba, y lo sació de todas sus añoranzas por el acto<sup>12</sup>. Muchos años después, se distanciaría de Lezama, diciendo que él dudaba de la fe lezamiana en la poesía, hablando de sus nostalgias por la acción e incluso la política<sup>13</sup>. Fue la politización de su vida y su escritura a partir de 1959 la que marcaría el cisma entre su primera y segunda *teología*.

¿Por qué no desconfió de la política revolucionaria como sí dice haberlo hecho de la republicana, catalogándola de «politiquería»? La Revolución sobrevino recubierta de ese ropaje cristiano que las expectativas escatológico-mesiánicas, gestadas larvadamente por las escrituras republicanas, le concedieron, y a los que Cintio y Fina García Marruz tampoco pudieron sustraerse. La dimensión religiosa —indiscernible de lo político y lo poético— que ambos añadieron a la interpretación de ese evento, determinó su fidelidad y consagración a éste, como si se tratara de su Iglesia. Para ellos, la Revolución fue un suceso, sobre todas las cosas, religioso, auténticamente cristiano. Faltarle o apartarse de él era faltarle a Cristo. Participar de la Revolución era acercarse a Dios<sup>14</sup>, pues ésta había sido el único esfuerzo real en la historia de Cuba por cumplir el mandato de Dios en la tierra<sup>15</sup>: el religioso cristiano en Cuba no tenía otro camino que integrarse incondicionalmente a la Revolución, pues lo que ésta pedía era lo mismo que pedía el Evangelio<sup>16</sup>. Fina García Marruz no escatimaba en describir a la Revolución como la Parusía, la realización de la Justicia del Juicio Final en la tierra<sup>17</sup>; junto a Cintio, creyó a Fidel Castro imbuido del Espíritu Santo cuando las palomas blancas se posaban

en su hombro durante sus primeros discursos<sup>18</sup>; la Virgen de la Caridad del Cobre era patrona de Cuba y de una Revolución regalada desde las montañas de Oriente<sup>19</sup>. Por su parte, Vitier nos dice que los discursos de Fidel están transidos de caridad (virtud teologal)<sup>20</sup>, además de que el líder revolucionario es una especie de encarnación de Martí, lo que lo probaban sus frecuentes citas martianas, y los raptos líricos de su oratoria<sup>21</sup>... Sin duda, estos ya no eran los tiempos en que el Reino de Dios no era político ni social<sup>22</sup>.

En su caracterización de la Revolución como un fenómeno eminentemente cristiano en la historia de Cuba, no podían faltar dos tópicos fundamentales: uno, la pobreza ética, y, dos, el desprendimiento de sí mismo, el antiindividualismo cristiano (ahora también socialista) que se traduce en servicio comunitario al otro, al prójimo. Así, la escasez cotidiana de insumos en la sociedad cubana a partir del 59 se convierte, gracias al entusiasmo político y pietista vitieriano, en ganancia moral y espiritual del cubano común, en austeridad y decoro, en valor ético, en sensatez cubana que nos amuralla en la renuncia al consumismo y derroche capitalistas<sup>23</sup>; pobreza socialista en contraposición a pobreza republicana, expresión, la segunda, de una miseria material por moral, pues antes de la Revolución no había en el país ni verdadera historia ni proceso, sino tan sólo corrupción y caos político<sup>24</sup>. Por otro lado, en su testimonio personal de segunda conversión que fue para él la Revolución<sup>25</sup>, no se cansa de insistir en que, de la mano de un cristiano comunista y revolucionario como Camilo Torres fue que se integró a ese proceso que lo ayudó a enriquecer su fe y a asumir su historia (política)<sup>26</sup>. La Revolución le dio una lección de fe cristiana al haberle dado la oportunidad de salir de su ensimismamiento y asfixia poética para realizarse políticamente, para entregarse a una labor colectiva de redención comunitaria como los trabajos voluntarios agrícolas y los cortes cañeros<sup>27</sup>, integración e identificación con su pueblo y Revolución asumida como un camino heroico, de olvido de sí para estar al servicio de los demás<sup>28</sup>.

Cintio va tan lejos esta vez en su resolución política que ni siquiera la adopción del marxismo como ideología oficial del Estado cubano constituyó un impedimento para el cristiano de estirpe maritainiana que había sido él. Por el contrario, diría que el cristiano era esencialmente un comunista y un antimperialista, y él mismo se pondría como ejemplo de integrador del marxismo y el cristianismo al servicio de la Revolución<sup>29</sup>. Estas palabras en boca de un hasta ayer católico neotomista no son pronunciadas sin desgarramientos, sino que son resultado de un traumático proceso a lo largo de la década del 60, en el que ocurrirá un traspaso o cambio de paradigma teológico en el que, tanto él como su esposa Fina, en el nuevo contexto histórico, largarán, no sin dolor, su vieja piel neotomista maritainiana para, en cambio, cicatrizar las viejas heridas con la flamante y oportuna epidermis de la Teología de la Liberación, que, en su discurso edificante sobre la redención de los pobres en su estadio terrenal, conjugaba, sin mucho conflicto, el cristianismo, el marxismo, la lucha armada y todas las causas políticas afines a la izquierda, y que, como en el caso de la opción política para la culpa poética, significó un alivio a sus escrúpulos religiosos todavía firmes y un pretexto para sentirse más cerca de los pobres y de Dios. En lugar de *La mujer pobre*, de León Bloy, Cintio lee ahora con delectación *Marx y la Biblia*, donde José Porfirio Miranda señala los gérmenes comunistas en las Sagradas Escrituras, e infiere de ahí que el marxismo y el comunismo se complementan<sup>30</sup>, que el cris-

tianismo católico está más relacionado con el materialismo dialéctico que con el *ideal* estético o el idealismo filosófico<sup>31</sup>, y que la poesía es eminentemente antimperialista y esencialmente comunista como el *Magnificat* de la Virgen María<sup>32</sup>.

La extrema politización del Cintio revolucionario no descansa únicamente en una militancia a fin de resolver una crisis intelectual personal, ni en el sustrato fuertemente politizado de su nuevo paradigma teológico, sino en su ubicación en el nuevo y reestructurado *establishment* cultural cubano, donde la radicalidad política impuso el dogma revolucionario-marxista-leninista-proletario. Sólo así entendemos mejor la adición ahora de la dimensión política a la teológica y poética de su pensamiento, lo que algunos exegetas suyos formulan con el eufemístico término de «conciencia historicista»<sup>33</sup>, motivados quizás por el propio Vitier quien, sin perder ese viejo hábito origenista de disfrazar una palabra con otra, mienta «historia» encubriendo, en realidad, «política». A partir de aquí, comenzará la integración entre historia (política) y poesía, que Cintio no se cansará de mencionar en todos sus textos de la época revolucionaria. Dirá que él y Ernesto Cardenal viven la poesía como historia (política) y no como literatura<sup>34</sup>, e incluirá a la propia Revolución Cubana en la lista de las que han sido sus autoridades poéticas: Juan Ramón Jiménez, César Vallejo, Lezama Lima<sup>35</sup>. No en balde una de las limitaciones que ya en los 70 ve a *Lo cubano en la poesía* es la desconexión entre historia (política) y poesía cuando esta última *puede y debe* encarnar en la historia<sup>36</sup>.

Desde esta radical politización, asume la perspectiva hermenéutica de que toda la literatura anterior es un testimonio político<sup>37</sup>, sorprendiéndose ahora, incluso, de leer políticamente textos voluntariamente apolíticos como los origenistas, entre ellos los suyos propios<sup>38</sup>. Si ahora se percataba de esta politicidad cerrada y oculta, era gracias a la Revolución, que le había otorgado la lucidez para el tiempo anterior, lleno de culpas y cegueras<sup>39</sup>. Despejados tales velos, ahora podía leer perfectamente las obras de Lezama, Piñera, Eliseo y la suya propia como saturadas de intenciones políticas<sup>40</sup>. Y reduce la explicación de su poética y la de Orígenes a una irrealidad histórica (política) y vital,<sup>41</sup> debida a que antes del 59 los origenistas vivían en un círculo vicioso de estancamiento vital anclados en su fe católica<sup>42</sup>. Su ensayo *El violín* (1968) demuestra la vocación política de toda su obra anterior y el prólogo de 1970 a *Lo cubano en la poesía* reduce ese texto a un valor y sabor de época, acusándolo de tener una fecha (antes del 59), como si todo libro no la tuviera ni ese fuera, acaso, su mayor valor<sup>43</sup>.

Otra marca de la politización vitieriana radica en la formulación distinta de la nación norteamericana: si en *Lo cubano en la poesía* y otros fragmentos aleatorios de su escritura origenista, ese país era una especie de entidad metafísica, generadora por excelencia de una malignidad religiosa como lo era la modernidad capitalista protestante en Occidente, ahora se trata del imperialismo neocolonizador e injerencista propio del discurso político revolucionario. Pero tampoco nos dejemos confundir: si añade un estrato político a su interpretación de Estados Unidos, esto sólo implica una radicalización de su previo fundamentalismo religioso origenista a favor de un fundamentalismo nacionalista de nuevo tipo. Lo político, en medio de una revolución socialista y atea, deviene máscara de lo teológico, para nada disminuido por ese encubrimiento. En realidad, la diferencia entre los dos Cintios no radica en un burdo trueque de la perspectiva religiosa por la política, sino en la radicalización de la primera tomando como

pretexto a la segunda en un período histórico marxista hostil a la hermenéutica religiosa, en el paso de una teología poética a una política. Su empeño intelectual ha consistido siempre en dar culto al ídolo-patria, en elaborar una teología de la nación cubana que lo alivie un poco de la culpa de la escritura. En la Revolución, paradójicamente, este esfuerzo, a partir de los nuevos presupuestos y con elementos diferentes, se vio reforzado y no disminuido.

Si *Lo cubano en la poesía* es la *summa* de los presupuestos intelectuales del primer Cintio, *Ese sol del mundo moral* lo será del segundo. Aquí intenta igualmente sentar las bases de una definición de la identidad cubana, formular nuevamente la «sustancia» de Cuba, pero esta vez sustituyendo o enmendando la culpable y ya anticuada ontología epistemológica y poética cristiana por una ética sustancialmente política y, en un grado menor, literaria o intelectual. Esa *sustancia cubana*, ahora ética, no le interesa hallarla, ya en la historia de nuestra poesía, sino en la de nuestra política. Las fisuras no demoran en aflorar: en *Ese sol del mundo moral* el trueque de la ontología por la ética como soporte de pensamiento de nuestra identidad, despoja a la formulación de esta última de la libertad e incondicionalidad del mero *ser* cubano, para aherrojarlo a la obligatoriedad del *deber ser* propio de la ética. Ya *lo cubano* no es aquella esencia inasible que, como la mismísima sustancia poética lezamiana, se escurría agónicamente de entre los dedos de la ontología poética cristiana del Cintio origenista, sino que son aquellas ideas, acciones y opciones políticas muy concretas, específicas, cuantificables y cualificables en la historia. Cuando nos dice que José Martí es el «punto focal» de ese proceso de conciencia moral cubana por llevar en sí «la agónica rectoría moral» de su pueblo<sup>44</sup>, confirmamos este gesto de autoritarismo ético-político-identitario que, al intentar imponer la ética martiana como *deber ser* cubano, tanto nos recuerda ese viejo rezago republicano que, en su incesante producción de hagiografías y colecciones de aforismos martianos, buscaba plantar un código legislativo mosaico por donde el sujeto republicano cubano debía aprender a vivir y a morir<sup>45</sup>.

Sin embargo, en su construcción de la teología de la patria *Ese sol del mundo moral* resulta el texto más eficaz del Cintio revolucionario, pues, a diferencia de *Lo cubano en la poesía*, aquí esboza por primera vez una escatología, en la que Varela, Caballero, Luz y los próceres independentistas conforman nuestra etapa patriarca-profética nacional, Martí la mesiánica, la generación del 20 y 30 la apostólica, y la del centenario —revolucionaria luego— la parusística. Por otro lado, el propio esquema escatológico del texto nos permite precisar cuáles son los puntos nodales de la *teología* de la patria, su *crisología*, su *elesiología*, su hermenéutica, sus *Sagradas Escrituras*.

El Cristo revolucionario de Vitier, secuela del imaginario republicano, no podía ser otro que José Martí, y su *crisología*, una exégesis de éste durante y en función de la Revolución. Un paso importante de la esta teologización fue el enrolamiento que hizo Cintio de la vida-obra martiana en sus personales obsesiones religiosas. Así, su *crisología* nos depara un Martí que funciona como la solución hipostático-unitiva de sus propios desgarramientos poéticos e intelectuales producto de la Caída moderna, un Martí consciente, por ejemplo, del dualismo esencial arte-vida en que se debatió, hasta bien entrado el siglo XX, la poesía occidental y que en nuestra modernidad conllevaron a otras parejas de factores divididos y enemistados,

como materialismo-espiritualismo, cristianismo-hinduismo, naturaleza-espíritu,<sup>46</sup> pero a la que él no sucumbió al superarlas a través de una integración decisiva, original y básica, entre prosa y verso, palabra y realidad, imagen y hecho, individuo y masa, historia y naturaleza, palabra poética y acción revolucionaria. Para Cintio, Martí, quien se avergonzaba de ser «poeta en versos» y no en actos, jamás desliga el arte de la vida. Heredero secreto dentro de la Revolución de la vieja tradición hagiográfica republicana, las afirmaciones cristológicas de Vitier se suceden sin cesar: Martí redime y regenera al hombre superior que le concede ser, entre otras cosas, un gran poeta, político genial, observador de la realidad, visionario, analista de procesos históricos, profeta ético, realista e idealista, guía natural del hombre<sup>47</sup> que vivió y murió por los cubanos<sup>48</sup>. En su ensayo *Martí futuro* no duda en postular una anómala Santísima Trinidad: Martí-Padre, Martí-Hijo, Martí-Espíritu Santo<sup>49</sup>.

Según Emilio Ichikawa, el nacionalismo cubano adolece de la carencia de un texto sagrado<sup>50</sup>. Vitier discreparía. Los dramáticos hechos de agosto de 1994 para el Reino de Dios en la tierra que es la Revolución, sólo atinó a explicarlos con la ignorancia de muchos (sobre todo, de los que se lanzaron al mar) acerca de la salvación espiritual e intelectual de «la palabra de Martí». Específicamente, Cintio habla de la obra martiana como del Credo cubano, en virtud de que Martí es el *deber ser* político, ético, patriótico y social del cubano<sup>51</sup>. Si con Martí la teología de Vitier tiene su pequeño Cristo, con sus *Obras* alcanza su Torá.

La religiosidad cristiana de Martí se inscribe así en la línea revolucionaria de la Teología de la Liberación, amén de que las consideraciones religiosas martianas estarían muy en sintonía con las marxistas sobre la Biblia<sup>52</sup>, de ahí que Martí, Cristo y Marx, en el fondo, compartan una misma fe<sup>53</sup>. Este triunvirato instaurado por Cintio explica que el marxismo cubano haya tenido desde siempre raíces martianas, que Mella, Villena, De la Torriente Brau, Roa, Marinello, y todo el ateísmo marxista de los 30 no hubiera podido desprenderse de esa espiritualidad trascendentalista de Martí<sup>54</sup>.

Si a partir de la asimilación de ideas de la Teología de la Liberación Cintio empieza a imaginar su participación en la nueva coyuntura política como una experiencia auténticamente cristiana en medio de esa comunidad eclesial que para él es la Cuba revolucionaria, no es de sorprender entonces que ese conjunto de vivencias (políticas, institucionales, oficiales) incluidas en la suya o en otras escrituras, podamos considerarlas su *eclesiología*. En el libro *En Cuba*, Ernesto Cardenal nos describe una celebración eucarística de Navidad oficiada por él un 26 de julio en casa de Cintio y Fina, pues, así como el 25 de diciembre —fecha del nacimiento del Sol para los antiguos romanos— la Iglesia celebra el nacimiento de Cristo, para Cintio, el 26 de julio de 1953 sucedió en Cuba el nacimiento del Sol; de ahí que Cardenal y él concuerden en que era más acorde celebrar la natividad cristiana el día del nacimiento de la Revolución que en el del sol para los paganos romanos<sup>55</sup>. De igual modo, para la eclesiología de Cintio, la sacralidad litúrgica, pongamos, del Viernes Santo, se traslada para la de los trabajos socialistas en el corte cañero o recogidas de papas y tomates, sacralidad, aunque secularizada aparentemente, en realidad, más consecuente con la auténtica fe cristiana<sup>56</sup>.

El mejor ingrediente escatológico de la teología política de Cintio es su exégesis de la obra lezamiana a partir de 1959. Con dicha exégesis se apropia de la escatología implícita en formulaciones como las de *teleología insular, tradición por*

*futuridad* o *eras imaginarias*, para dar una fundamentación religiosa al advenimiento de la Revolución en la historia de Cuba, como una especie de realización temporal de las promesas divinas, y hace a Martí el Mesías de dicha parusía política aprovechando las eventuales referencias a Martí en los escritos de Lezama. A diferencia de Cintio, que careció de ella durante el origenismo, Lezama sí concibió desde entonces una escatología para la nación, a través de un entusiasta porvenirismo poético, único reino posible donde Cuba resolvería todas las expectativas forjadas durante la República, sobre todo artísticas. Cintio no pudo sacar sino de la obra de Lezama y de una mediación hermenéutica ideal de ésta que le concedió haber compartido contemporánea y colegiadamente con el autor de *Paradiso* rasgos y actitudes escriturales neogóticas.

No sorprende que Cintio mencione la postura antidualista de Lezama en su escritura cuando menciona el rechazo de éste a los dualismos típico-universal, vida-cultura, arte puro o inmanente-arte doctrinal o tesis<sup>57</sup>. Lo que sí resulta desconcertante es que su fijación con el dualismo moderno no la achaque a las lecturas teológicas origenistas, sino a una supuesta raíz martiana en la concepción lezamiana de la cultura como inseparable de la vida, de que el «hecho poético», inseparable del histórico, se funda y encarna en la realidad<sup>58</sup>.

Vitier recluta a Lezama para su politicismo revolucionario mediante una exégesis según la cual el segundo no sólo no fue ajeno a la angustia ni a la historia, sino que la clave de su obra reside en la angustia histórica (política) asumida como agónico problema personal<sup>59</sup>. Explica qué quiso decir en verdad Lezama con su citadísimo «un país frustrado en lo esencial político puede alcanzar virtudes y expresiones por otros cotos de mayor realeza»: que lo político era esencial<sup>60</sup>. Como prueba, Vitier no se cansa de insistir en la remota y aislada participación de Lezama en la manifestación del 30 de septiembre de 1930 —en la que murió el líder estudiantil Rafael Trejo—<sup>61</sup>, argumento al que añade que la voluntad o intencionalidad patriótica (política) de Lezama solo se diferenció, por ejemplo, de la de Guillén en que, durante la República, la del comunista fue externa o visible, mientras que la del primero fue invisible, íntima, esencial<sup>62</sup>: la inmersión de Lezama en lo remoto poético no fue una evasión de la política, sino el gesto de plantar batalla (política) en el terreno de la cultura<sup>63</sup>, no rechazaba la historia (política) del país, sino su versión pública, de ahí que encontremos en su obra una crítica a la República. Para Cintio «Pensamientos en la Habana» es un poema abiertamente anticolonialista y antimperialista<sup>64</sup>, y *Paradiso*, una novela política que combate al colonialismo<sup>65</sup>, y su participación en la llevada y traída manifestación del 30 —dato autobiográfico recogido en *Paradiso*— implica el hecho germinativo de su poesía y de la vinculación de ésta con la historia (la política)<sup>66</sup>. El propio Vitier confiesa la alevosía de tal reclutamiento para la causa de la Revolución cuando reconoce que la escritura de *Ese sol del mundo moral* era un intento de insertar a Lezama y a Orígenes dentro de la historia de la política cubana, como admite haberlo hecho también en su prólogo a las *Obras Completas*, de Lezama<sup>67</sup>. Y es que Cintio persiste en su tesis de que la revista *Orígenes* tuvo una significación polémica, histórica y política profunda en la medida en que el aparente apoliticismo de sus miembros no era sino eso, aparente, que, en realidad, se trataba de *otra* forma de hacer política en la imposibilidad de participar en ninguna de las corrientes políticas de los 40 ni de crear una nueva<sup>68</sup>.



Llega al punto de entablar una relación simbólica, casi providencial, entre la redacción de los textos origenistas en la década del 50 y los sucesos protagonizados entonces por Fidel Castro (asalto al Moncada, desembarco del Granma, lucha en la Sierra Maestra, etc.)<sup>69</sup>.

No demora en involucrar a Martí en el inusitado politicismo lezamiano, al afirmar que Martí, antes y después del 59, fue la piedra de toque fundamental para Lezama, que fue la eticidad martiana «inscrita en el ser», como un don espiritual infuso gracias a las lecturas de Martí, la que lo llevó a participar en la manifestación del 30 de septiembre<sup>70</sup>. Incluso llega a fundamentar todo el pensamiento poético lezamiano en la figura de Martí, al decir que el mundo verbal de Lezama corresponde al período de frustración histórica de Martí, que su sistema de «imágenes posibles» quiere llenar el vacío dejado por la muerte histórica del Apóstol durante la República. *Paradiso* no es sino una lectura de la historia de Cuba desde la imagen de José Martí<sup>71</sup>, y toda su obra no es otra cosa que una respuesta antifonal a la de Martí<sup>72</sup>. Para Cintio, la ausencia de *telos*, de finalidad de la historia republicana, era consecuencia de la ausencia «espiritual» de Martí en ella<sup>73</sup>, y precisamente para suplir esa ausencia teleológica, es que Lezama implementa la solución teológica de su escatología, implícita en el conjunto disperso y difuso de ideas que él llamó *sistema poético*, y entre ellas, la más importante, la de *teleología insular*.

En su procedimiento de convertir a Martí en el Mesías de la escatología político-revolucionaria cuyos primeros cimientos plantó Lezama, apela a recursos homogeneizadores, funde a uno en el otro, encorseta a Martí en los mismos presupuestos poéticos en que ubicaba a Lezama desde antes de 1959. Así, el anti-causalismo que propone romper las mallas del tedioso culturalismo de lo enumerativo y causal, y la tertuliana posibilidad de lo imposible que Cintio, desde siempre, atribuyó a la poética de Lezama<sup>74</sup>, la deja caer ahora sin mucho conflicto y casi idénticamente encima de Martí<sup>75</sup>.

La afirmación lezamiana en el año 1959 de que la Revolución era la última era imaginaria, fue el punto de apoyo para redondear la escatología apologética del extenso período político posterior a esa fecha. Si la Revolución Cubana era la manifestación histórica, real, de dicha era imaginaria, a Cintio solo le restaba entonces probar que José Martí era el logos (*imago*) encarnado en esa historia, y que ese momento histórico era la Parusía. Es entonces que apura en las páginas lezamianas los fragmentos que así lo prueben.

Con la invocación al Ángel de la Jiribilla al triunfo revolucionario, y su repetición allí de «lo imposible al actuar sobre lo posible engendra un posible en la infinitud», Cintio infiere que empieza a hacerse visible con la manifestación del 30 de septiembre de 1930, y, luego, con la realización de enero de 1959, la imagen central de la «era de la posibilidad infinita» creada por José Martí para el horizonte de nuestra historia. Fue con esta declaración que para Cintio el *sistema poético* incorpora en sí a la Revolución Cubana, lo cual no implica quiebra, sino, por el contrario, una clarificación de su pensamiento poético anterior al 59, y un enriquecimiento con el ingreso, al fin, de Cuba, en «la era de la posibilidad infinita», presidida por José Martí<sup>76</sup>. Según esta lógica, ya no caben dudas: la Revolución del 59 encabezada por Fidel Castro era la encarnación de la poesía en la historia, y José Martí es la imagen lezamiana de la patria, la causa secreta de esa

historia. De este modo, el Martí de «la era de la posibilidad infinita» de Lezama termina siendo la clave de su pensamiento poético a manos de Cintio, en la medida en que lo intuyó como paradigma y *profecía* de esa encarnación de la poesía en la historia que es la Revolución, y, así, mito de nuestra insularidad desde siempre, «fuerza de impulsión histórica», *revelado* a él en vísperas del Moncada y revelación profética *constatada* al triunfo revolucionario<sup>77</sup>.

Este repaso a vuelo de pájaro por la producción literaria de Vitier, antes y después de 1959, nos conduce a un balance de paradojas. Éstas, además de consistir en el derecho de cualquier escritor, nos movilizan sensiblemente, en tanto buena parte de ellas se dan entre una Revolución *escrita* y otra empírica, real. Nuestra dolorosa relación con la segunda procura que la lectura de estas paradojas resulte costosa. Leerlas, repensarlas, de algún modo son ya un difícil ejercicio de reconciliación o adaptación a ellas. No faltarán los que las califiquen de desleales. Sin embargo, para la cultura de una nación ninguna paradoja resultará excesivamente lesiva. Las paradojas de un escritor, incluso las de un «revolucionario», son reflejos donde los lectores siempre se reconocen. Y es que, además, las deslealtades nunca dejarán de pertenecernos culturalmente.

NOTAS

- 1 Vitier, Cintio; «Raíz diaria»; en *Poética*; p. 167.
- 2 —; «El rostro»; en *Antología Poética*; pp. 92-95.
- 3 —; *Lo cubano en la poesía*; p. 397.
- 4 —; «El rostro»; en *Antología Poética*; p. 94.
- 5 —; «Nota en torno a Eduardo Mallea»; en *Para llegar a Orígenes*; p. 7.
- 6 Id.; p.8.
- 7 Cfr. Vitier, Cintio; «Mnemósyne», «La palabra poética», «Sobre el lenguaje figurado» y «La zarza ardiendo»; en *Poética*; pp. 63-121.
- 8 Vitier, Cintio; *Lo cubano en la poesía*; p. 397.
- 9 Díaz Quiñones, Arcadio; *Cintio Vitier: la memoria integradora*; p. 116.
- 10 Maritain, Jacques; *Humanismo integral*; pp. 312-314.
- 11 Vitier, Cintio; «La estación violenta»; en *Crítica sucesiva*; pp. 209-213.
- 12 —; «Solo en la acción podemos vivir la belleza»; en *Ciro Bianchi Ross: Las palabras del otro*; p. 101.
- 13 Díaz Quiñones, Arcadio; *Cintio...*; p. 116.
- 14 Vitier, Cintio; «En Cuba: antes y después»; en *Prosas leves*; p. 49.
- 15 Bianchi Ross, *Ciro*; *Las palabras...*; p. 101.
- 16 Vitier, Cintio; *De Peña Pobre*; p. 298.
- 17 Cardenal, Ernesto; *En Cuba*; p. 356.
- 18 Id.
- 19 Id.; pp. 356-357.
- 20 Id.
- 21 Id.; p. 341.
- 22 Vitier, Cintio; «Raíz diaria»; en *Poética*; p. 179.
- 23 —; «Respuestas y silencios»; en *Poética*; p. 253; «Escasez»; en *Antología Poética*; p. 132.
- 24 Id.; p. 272.
- 25 —; *De Peña Pobre*; p. 300.
- 26 —; «El violín»; en *Poética*; p. 224.
- 27 —; *Los papeles de Jacinto Finalé*; p. 113.
- 28 —; *De Peña Pobre*; p. 302.
- 29 Bianchi Ross, *Ciro*; *Las palabras del otro*; p. 100, 106.
- 30 Vitier, Cintio; «En Cuba: antes y después»; en *Prosas Leves*; p. 54.
- 31 —; «La crítica literaria y estética en el siglo XIX cubano»; en *Crítica cubana*; p. 160.
- 32 —; «El ciclista»; en *Prosas leves*; p. 39.
- 33 Saínz, Enrique; «Prólogo»; en Vitier, Cintio; *Poética*; p. 15.
- 34 Vitier, Cintio; «El ciclista»; en *id.*; p. 38.
- 35 Díaz Quiñones, Arcadio; *Cintio Vitier: la memoria integradora*; p. 113.
- 36 Vitier, Cintio; *Lo cubano...*; p. 24.
- 37 Díaz Quiñones, Arcadio; *Cintio Vitier...*; p. 118.
- 38 Vitier, Cintio; *Los papeles de Jacinto Finalé*; p. 48.
- 39 Id.; p. 210.
- 40 Vitier, Cintio; «El pensamiento de Orígenes»; en *Crítica 2*; p. 508.
- 41 —; «El violín»; en *Poética*; p. 215.
- 42 Id.; p. 210.
- 43 —; *Lo cubano...*; p. 23.
- 44 —; *Ese sol del mundo moral*; p. 7.
- 45 Lezama Lima, José; «Palabras para los jóvenes»; en *Imagen y posibilidad*; p. 126.
- 46 Vitier, Cintio; «Poetas cubanos del siglo XIX»; en *Crítica cubana*; pp. 336-337; «La irrupción americana en la obra de Martí»; en *Temas martianos 2*; p. 38.

- 47** —; «Algunas reflexiones en torno a José Martí»; en *Resistencia y Libertad*; pp. 79-81.
- 48** Id.; p. 144.
- 49** —; «Martí futuro»; en *Temas martianos*, 1969; pp. 136-139.
- 50** Ichikawa, Emilio; *Contra el sacrificio: del camarada al buen vecino*; p. 117.
- 51** Id.; p. 152.
- 52** —; «Algunas reflexiones...»; en *Resistencia y libertad*; pp. 93-96.
- 53** —; «A los amigos europeos de Cuba»; en Id.; pp. 141-142.
- 54** —; «Algunas reflexiones...»; en Id.; p. 83.
- 55** Cardenal, Ernesto; *En Cuba*; p. 331.
- 56** Vitier, Cintio; «Viernes Santo»; en *Antología poética*; pp. 129- 132.
- 57** —; «Introducción a la obra de José Lezama Lima»; en *Crítica cubana*; pp. 423-426.
- 58** —; «De las cartas que me escribió Lezama»; en *Para llegar a Orígenes*; p. 31.
- 59** —; «Martí y Darío en Lezama»; en *Crítica 2*; p. 371.
- 60** —; «De las cartas que me escribió Lezama»; en *Para llegar a Orígenes*; p. 21.
- 61** —; «Introducción a la obra de José Lezama Lima»; en *Crítica cubana*; p. 417.
- 62** —; «Hacia *De Peña Pobre*»; en *Poética*; p. 214.
- 63** —; «Introducción...»; en *Crítica cubana*; p. 420.
- 64** —; «Su sueño toca»; en *Prosas leves*; p. 88.
- 65** —; «Un párrafo para Lezama»; en *Para llegar a Orígenes*; p. 57.
- 66** Id.; p. 63.
- 67** Díaz Quiñones, Arcadio; *Cintio Vitier...*; p. 125.
- 68** Vitier, Cintio; «Introducción...»; en *Crítica cubana*; pp. 429-430.
- 69** Id.; pp. 430, 440, 446.
- 70** —; «Martí y Darío en Lezama»; en *Crítica 2*; p. 371.
- 71** —; «Un párrafo para Lezama»; en *Para llegar a Orígenes*; p. 63.
- 72** —; «Introducción...»; en *Crítica cubana*; pp. 469-470.
- 73** —; «*La casa del alibí*»; en *Para llegar a Orígenes*; p. 50.
- 74** —; «Un libro maravilloso»; en *Crítica sucesiva*; pp. 252-264.
- 75** —; «Los discursos de Martí»; en *Temas martianos*, 1969; p. 75; «Trasluces de *Ismaelillo*», Id.; p. 146.
- 76** —; «De las cartas...»; en *Para llegar a Orígenes*; p. 32.
- 77** —; *Martí en Lezama*; p. 9.