



La estética de la existencia en Martí y Foucault: Una hermenéutica para la fundación de la subjetividad al margen del discurso moderno

Carlos Cenzano

Las ideas de Martí sobre la *reconquista del ser* aparecen desarrolladas por vez primera en el trabajo que escribe en Nueva York en 1882 para elogiar el poema que el venezolano Juan Antonio Pérez Bonalde ha dedicado al Niágara. Desde entonces es conocido como “El prólogo al poema del Niágara” y los escritores hispanoamericanos lo asumen como el manifiesto del modernismo.¹ No obstante, su verdadero sentido desborda esa inicial apreciación puesto que la primera intención martiana con el texto es cuestionar los fundamentos de dicho movimiento artístico. Sin embargo, los sucesivos análisis que de él se han producido, sobre todo en el último medio siglo, han ido develando su naturaleza polifónica y el carácter arquetípico de sus ideas. El verdadero y último sentido que se propone Martí al escribirlo es producir una deconstrucción de los cimientos ontológicos y epistémicos de la modernidad como época histórica, a la vez que exponer las inconsistencias de los metarrelatos que el universalismo occidental elabora a partir de la Ilustración. La hondura y singularidad de sus criterios lo convierten, a nuestro modo de ver, en una de las más singulares epifanías del corpus de su escritura ética con la cual inaugura un nuevo paradigma que desborda la *episteme* moderna.² Es un ensayo de carácter onto-poético en el que Martí reflexiona sobre ética, estética, religión, psicología, educación, política y sociedad. Uno de sus fragmentos centrales se ocupa de la urgente necesidad que tiene el hombre moderno de construirse una nueva subjetividad que le permita superar la crisis existencial en que vive después que se ha venido abajo el viejo edificio de creencias y doctrinas alimentadas—muchas veces en las llamas—por más de veinte siglos de tradición judeo-cristiana. La subjetividad que Martí propone en “El “prólogo” es revolucionaria para su época si se considera que su fundamento va en sentido contrario al pragmatismo y al utilitarismo santificado hacia fines del XIX en el altar de la ciencia positivista. Es una crítica radical del *cogito* cartesiano y como tal se funda en un sujeto ético diferente de la moral cristiana sustentada por la élite en el poder. Estas ideas sólo habían entrado en la filosofía—desde los días de Grecia—en la ética de Spinoza en el siglo XVII y no volverán a resurgir sino hasta la segunda mitad del siglo XX con el pensamiento ético de Levinas a quien Jacques Derrida considera el más importante filósofo de nuestra época.³ El sujeto ético de Martí está despojado de las doctrinas del discurso religioso institucional, del discurso político colonial, del discurso

jurídico estatal y del discurso científico racional, pilares ideológicos del aparato hegemónico del estado moderno.

Este primer eslabón de la constitución de la subjetividad ética martiana hunde sus raíces en el saber y la experiencia de un pasado lejano. Por un lado se nutre de ciertas esencias de la tradición pagana y el cristianismo más antiguo; por el otro, bebe en las fuentes de la tradición filosófica y poética oriental y greco-latina, sobre todo de su pensamiento estoico. En general, la sociedad griega, hasta su absorción por el Imperio Romano, practicaba “el cuidado de sí”; procuraba vivir una vida dentro de los cánones del equilibrio y la armonía del ser en la naturaleza, una vida que fuera en lo posible digna de ser contada, una especie de estética de la existencia. Es así como entre los siglos VI y III Grecia alcanza, en el ámbito de la estética, uno de los momentos más altos hasta hoy vividos por la sociedad occidental. Las artes se colocan en el centro de la vida del ciudadano, una especie de proyecto esencial para alcanzar una vida plena en lo físico y en lo espiritual. De esta certidumbre emerge la idea que subyace en el centro de esa estética: *mente sana in corpore sano*. Ese saber es el que Martí absorbe en sus lecturas y estudios sobre la época clásica, lo mismo que Foucault hacia el final de su escritura filosófica. En esta confluencia se cruzan el pensamiento del poeta cubano y del filósofo francés. Ambos, en su época, desarrollan esta idea de la formación de una subjetividad en un espacio no contaminado por el discurso racional, en un ser capaz de deseducarse; es decir, de sacudirse de encima los estratos de doctrinas y principios dualistas, incompatibles con la realidad esencial y natural de la humanidad del hombre.

Es interesante subrayar que Michel Foucault pone la ética en el centro de su escritura, después de una extensa indagación acerca de la evolución del pensamiento humano en las diferentes épocas de la historia y después de producir uno de los más lúcidos y provocadores análisis sobre las estructuras de poder del aparato hegemónico del estado moderno. Este giro epistemológico de poner la ética en el centro de su escritura filosófica es precisamente el resultado de tal indagación. Foucault se da cuenta que el individuo en la *civitas* ha ido perdiendo cada vez mayores espacios de libertad al serle escamoteada (a través de los sucedáneos, el consumo, las ideologías y el exceso de *doxa*) la condición esencial que lo define como miembro de ese espacio social: su condición de ciudadano. Los tentáculos del aparato hegemónico han ido extinguiendo su voz y en consecuencia enajenando su humanidad. Así va a buscar en el pasado, en los orígenes del pensamiento democrático, los mecanismos que garantizaban la integridad existencial del hombre y descubre “con entusiasmo el que los estoicos hayan elaborado una ética independiente de lo religioso y lo jurídico, basada más bien en una opción personal de constituirse uno mismo como sujeto moral en la libre creación de una obra de arte” (Rojas Osorio 327). De ahí que el epílogo de su filosofía sea esta autoformación de la subjetividad como una estética de la existencia, constituyéndose el hombre como el artista de su propia vida. Es en ese tópico donde sin sospecharlo—puesto que no conoce la escritura martiana—se cruza con el poeta cubano y se establece una sincronía a la vez sorprendente y hermosa. La única explicación plausible a la sincronía de ambos pensamientos está en una de las ideas claves del pensamiento martiano, quien en medio del torbellino del pensar positivista, define la ética como fuente de esencias humanas en el ser. Es decir, que para él la ética es anterior a las creencias, dogmas e ideologías y, como tal, una expresión natural de la subjetividad humana. Este concepto es revolucionario en su época puesto

que sitúa la reconstrucción de la subjetividad al margen de los discursos del poder, pero sobre todo al margen de la moral cristiana que domina todo el pensamiento filosófico desde los mismos inicios de la cristiandad. En otras palabras, todo pensador que logre atravesar el túnel corrosivo de la *doxa*, la información, el conocimiento fragmentado de la modernidad y alcance el saber que subyace en el mito y la poética del ser original del hombre verá el rostro de la ética y aunque lo describa con diferentes términos, estará pintando el mismo cuadro o recitando el mismo poema. Si algo confirma la hermenéutica del ser propuesta por Martí y Foucault (que luego igualmente abordan Levinas y Derrida) es que las esencias humanas están y siempre han estado en los márgenes de los discursos del poder y de las construcciones racionales de los metarrelatos modernos; que quienquiera que descienda a las esencias conectadas con los arquetipos del inconsciente descubrirá la misma verdad latente en el espíritu del hombre. En mi análisis de estas dos propuestas parto de la definición del horizonte ético foucaultiano y analizo los elementos que entran en la constitución de su subjetividad para luego compararlo con “la reconquista del ser” martiano, o su reconstitución de una subjetividad ética, algo que él considera entre las labores urgentes e insoslayables del hombre moderno. En ambas propuestas la ética vuelve a reconectarse con la estética; el ser vuelve a entrar en la poesía del mundo o el mundo vuelve a tener un significado poético antes que científico, un asombro y un misterio antes que una certeza y una teoría. Es decir, la reconexión de la poesía del ser con la poesía del mundo.

El pensamiento ético de Foucault se encuentra esparcido en *Historia de la sexualidad*, en *Estética, ética y hermenéutica*, en *Tecnologías del yo y otros textos afines*, en sus conferencias para el *College de France*, así como en numerosas entrevistas para diarios y publicaciones de todo el mundo. En una de las conferencias dictadas para la referida institución titulada “The Hermeneutics of the Subject” (“La hermenéutica del sujeto”) expone algunos de sus criterios esenciales sobre el desarrollo de la subjetividad. Da inicio citando a Sócrates quien, al dirigirse a los transeúntes atenienses, los increpa así: “Tú te preocupas de tu riqueza, tu reputación y tu honor, pero no te preocupas por tu virtud y tu alma” (Foucault 93) La misión de cuidar de la salud espiritual de sus conciudadanos, de acuerdo a Sócrates, le fue encomendada por la deidad y él lo hará hasta que se agoten todas sus fuerzas sin solicitar ningún pago a cambio porque “ese servicio a la ciudad-estado es más útil que incluso la victoria de un atleta en Olympia.” Estas palabras dan testimonio de la importancia que la sociedad griega otorgaba al cuidado de sí mismo. Foucault encuentra en un texto epicúreo, *La carta a Menoeceus*, la siguiente advertencia: “Que nadie, siendo joven o viejo, se aparte del estudio de la filosofía, pues no se llega nunca, ni muy temprano, ni muy tarde, a asegurar la salud del alma” (94). Así sabemos que el cuidado del alma para los griegos estaba vinculado al conocimiento de la filosofía y debía constituir un estudio de por vida. Sin embargo, no fue el cuidado de sí mismo, como nos informa Foucault, una invención de la filosofía. En Grecia este aspecto era un precepto de vida altamente valorado. En cierta ocasión preguntaron a Anaxandrides el “por qué sus compatriotas, los Espartanos, confiaban el cultivo de sus tierras a sus esclavos en vez de reservar esa labor para ellos mismos,” a lo que él respondió: “Fue por no ocuparnos del cultivo de esos campos, sino de nosotros mismos, que adquirimos esos campos” (Foucault 94-95). El filósofo francés concluye que antes de convertirse en un problema filosófico el cuidado de sí mismo era una forma de actividad incorporada a la práctica cotidiana de los ciudadanos. El contenido de este cuidado no se limitaba a la conducta

moral de cada miembro de la *polis*, aquello que era bueno o no, sino que constituía un deber, implicaba una técnica desarrollada y adquirida a través de una serie de procedimientos muy bien definidos.

Hay tres elementos presentes en los textos clásicos—entre ellos el *Alcibiades*—que se vinculan al cuidado de sí mismo: la política, la pedagogía y el auto-conocimiento. Foucault cita a Séneca y Plutarco quienes aconsejan el “cuidado de sí” no sólo a los adolescentes y jóvenes preocupados por la riqueza y la fama, sino también a los hombres maduros, quienes ocupan cargos políticos o jurídicos dentro de la ciudad para que no abandonen esta formación personal. Luego menciona a Epicteto quien urge sobre todo a los políticos a que pongan la más esmerada atención en el cuidado de sí porque de tal modo estarán mejor preparados para el cuidado de los ciudadanos. En lo que concierne a la pedagogía en el *Alcibiades*, el cuidado de sí mismo era esencial debido a las deficiencias del sistema educativo. Foucault los agrupa en tres funciones importantes: la de reeducarse, la del desarrollo de una voluntad de auto-perfeccionamiento y la curativa o terapéutica. La primera función de esta hermenéutica descansa en la necesidad de eliminar de la formación educacional todo aquello que resulta inútil: “El cuidado de sí mismo” debe permitir al individuo deshacerse de los malos hábitos, de todas las falsas opiniones que uno puede asimilar de la gente, de los malos maestros, pero también de los padres y asociados. ‘Desaprender’ (*de-discere*) es una de las importantes tareas del cultivo personal” (Foucault 97). Estos criterios—como veremos en adelante—aparecen explicados con curiosa similitud en “El prólogo al poema del Niágara.” La segunda función en la práctica para el cuidado de sí es la lucha individual y permanente a fin de desarrollar la tenacidad, el valor y la constancia que permita a cada uno vivir de acuerdo a la virtud en tiempos de paz y de guerra. Es decir, el desarrollo de la voluntad como una herramienta personal que sea útil para toda la vida. La tercera función de carácter curativo y terapéutico, nos recuerda Foucault, es un principio familiar a los epicúreos, los cínicos y los estoicos: “La tarea de la filosofía es curar las enfermedades del alma. Plutarco fue capaz un día de declarar que la filosofía y la medicina constituían *mia khora*, un mismo dominio” (Foucault 97). El mismo Epicteto consideraba su escuela no sólo como “un lugar para la educación, sino también como una “clínica médica” [...] un “dispensario para el alma” (Foucault 97).

El tercer elemento de importancia en la formación de la subjetividad, según constata Foucault, es la relación con un maestro, un preceptor, un guía espiritual. “Séneca decía que nadie era suficientemente fuerte por sí mismo para salir del estado de estulticia en que estaba. Por su parte Galo afirmaba que el hombre se ama demasiado para ser capaz de curarse por sí mismo de sus pasiones” (Foucault 98). Los griegos creían que esta guía espiritual era necesaria, no sólo en la juventud, cuando no se tienen ni la experiencia ni las herramientas necesarias para el cuidado del ser, sino que debía mantenerse a través de toda la vida hasta la vejez. Entre la élite política, los estudiantes de filosofía, la familia, los amigos e incluso entre maestros se puede siempre encontrar consejeros privados que asisten en la tarea del cuidado de sí mismo. O sea, que para la civilización griega la educación de la subjetividad existía como concepción filosófica, pero también como práctica libre entre los ciudadanos, sin ninguna regulación, código o ley sancionada por institución alguna de la ciudad-estado, ni la imposición de ninguna jerarquía religiosa. Era simplemente un ejercicio de auto-educación.

Una de las características que distingue a esta estética de la existencia de los griegos es que estaba definida por una serie de prácticas. En Grecia se otorgaba la misma importancia al cuidado de sí que al entrenamiento de un atleta. Según Séneca, Demetrio decía que “no tenemos que practicar ayunos (la ascesis filosófica resultaba sospechosa en estas figuras que apuntaban hacia la maravilla de sus abstinencias, sus ayunos, sus predicciones del futuro). Como buenos luchadores, debemos aprender sólo lo que nos permita defendernos de eventos inesperados” (Foucault 99). Para lograrlo utilizaban los “discursos llamados *logoi*, entendidos como discursos de verdad y discursos racionales [...] El equipamiento que necesitamos para enfrentar el futuro consiste en verdaderos discursos. Ellos son los que nos permiten enfrentar la realidad” (Foucault 99). En lo que se refiere a los “*logoi*,” había divergencias entre las principales escuelas de pensamiento en cuanto a la necesidad o no del conocimiento teórico para enfrentar los sucesos de la existencia. Los epicúreos estaban de acuerdo en que “conocer los principios que gobiernan el mundo, la naturaleza de los dioses, las causas de los fenómenos, las leyes de la vida y la muerte” (Foucault 99) era absolutamente necesario. Los estoicos y los cínicos estaban divididos entre los conocimientos teóricos y las prescripciones prácticas para la conducta. El segundo elemento relacionado con los “discursos” se refería al modo en que se debía interactuar con los mismos. Los griegos creían que era necesario poseerlos y dominarlos para, en el caso de que se presentasen situaciones inesperadas, poder recurrir a su sabiduría y así poder conjurar todo tipo de peligro. Ello implicaba algo más que la memoria. “Plutarco, por ejemplo, utiliza diferentes metáforas para referirse a la presencia de esos discursos en el hombre. Los compara con una medicina (*pharmakon*) de la que necesitamos proveernos para enfrentar las vicisitudes de la existencia” (Foucault 99). Son como los grandes amigos, siempre listos a ayudar en la más adversa de las situaciones. Por eso, “estos discursos deben estar en nosotros como el maestro cuya voz es suficiente para silenciar el gruñido de los perros” (Foucault 99). De acuerdo a Séneca estos “discursos” deben ser parte de la memoria de cada uno y a través de la “meditación diaria alcanzar el punto en que estos sabios consejos se manifiesten de modo natural” (Foucault 100). Las ideas de Séneca y Plutarco se diferencian de las de Platón en el sentido de que éste último aboga porque el alma se vuelva sobre sí misma y redescubra su verdadera naturaleza, mientras que los primeros abogan por una verdad asimilada por medio del estudio y la práctica cotidiana de modo que permanezca activo como un principio de acción. De ahí que para que esto ocurra—según ellos entienden—hay que recurrir a una serie de ejercicios de memorización entre los cuales son importantes el escuchar, el escribir y el meditar.

En cuanto a escuchar, “uno encuentra en Plutarco y en Philo de Alexandria un grupo de reglas destinadas al buen escuchar” (Foucault 101). Por ejemplo, Plutarco explica la mejor manera de sentarse, de concentrarse y de cómo recordar lo que se ha escuchado. En cuanto al segundo, Foucault explica que había en este período un cultivo de la *escritura personal*: “[T]omar notas de las lecturas, conversaciones y reflexiones que uno escuchaba, o que tenía con otros; mantener diarios de cualquier tipo (que llamaban *hupomnemata*) y debían releerse de vez en cuando para reactivar su contenido en el lector” (101). Por último, la meditación consistía en ejercicios de memorización con el objetivo de fijar bien lo que se había aprendido. Marco Aurelio lo explicaba así: “[P]ara volver al interior de uno y examinar las ‘riquezas’ que uno ha depositado allí, se debe tener en el interior una especie de libro que uno pueda releer de vez en cuando” (Foucault 101). Entre las

prácticas más importantes asociadas con el cuidado del alma los griegos dedicaban especial interés “a la famosa *melete thanatou*—una meditación sobre la muerte o, más bien, un entrenamiento para ella—que verdaderamente no consiste en el mero recuerdo [...] de que uno está predestinado a morir” (Foucault 104). Su principal función es enfatizar la idea de vivir cada día como si fuera el último. Según Foucault, Séneca es, entre los estoicos, quien lleva más lejos estas prácticas: “Vayamos a dormir con placer y alegría, digamos, he vivido.” Esta idea es similar a la de Marco Aurelio cuando escribe que “la perfección moral requiere que uno viva cada día como si fuera el último” (105). Estos criterios y sus ejercicios conducían a sus practicantes a ser juez y parte de sus acciones y poder evaluar el progreso ético experimentado a lo largo de la existencia. La posibilidad de cada individuo de contemplar y examinar cada paso dado, sin intervención de autoridad alguna a la que satisfacer, lo convertía en arquitecto de su propio destino. Así cada miembro de la *polis* se esmeraba por vivir una vida virtuosa que debía mejorar en el diario vivir, convirtiendo estas prácticas en una efectiva estética de la existencia.

Un año antes de la muerte de Foucault, Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, sostuvieron con él una serie de conversaciones publicadas luego en *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. En dichas charlas el filósofo francés vuelve sobre algunas de las ideas que ya había desarrollado sobre la ética y la formación de la subjetividad. Reitera aquí el papel que para la cultura griega desempeñaban la lectura y la escritura en la constitución de la subjetividad, como también la idea de que la ética “no estaba relacionada con ningún sistema social—o por lo menos legal—ni institucional” (Foucault citado en Dreyfus y Rabinow 263). Esto desde los inicios del cristianismo en el cual las técnicas y prácticas del cuidado de sí mismo fueron asimiladas por la institución eclesíástica quien modificó de modo radical sus contenidos. A partir de entonces la hermenéutica griega sobre el cuidado de sí pasó de ser una actividad controlada por cada individuo y su voluntad, a depender de una voluntad divina asociada a las ideas de redención y salvación. Desde el instante en que el cuidado de sí mismo fue tarea de Dios, el hombre comenzó a perder el arsenal de recursos y técnicas que durante siglos habían sido desarrolladas a tales efectos. En consecuencia, el control de su subjetividad fue concedido a una figura superdotada; es decir, el hombre transfirió la ontología de su ser a un super-ser. Este rol lo asume más tarde el Estado moderno quien con su aparato hegemónico ha intervenido, controlado y pulverizado los remanentes de esta auto-educación ético-estética a manos de un sistema de educación dualista y utilitario que convierte al ser humano en una máquina de consumo, alejándolo así de sus proyectos de vida y crecimiento espiritual como en ninguna etapa anterior de la historia. Este empobrecimiento y deterioro de la auto-educación de las sociedades súper industriales es lo que lleva a Foucault a reiterar una y otra vez el hecho de que la ética en Grecia no haya estado determinada, ni por el poder político, ni por el aparato jurídico como sucede a partir de la Ilustración. Del mismo—y por su vínculo con el cuidado de sí—le llama la atención el hecho de que el arte en nuestra época “se haya convertido en algo que sólo se relaciona con otros objetos y no con los individuos o con la vida. Tal arte es algo especializado o producido por expertos que son artistas. ¿Pero podría alguien convertir su vida en una obra de arte?” (Foucault citado en Dreyfus y Rabinow 269). Esta pregunta de Foucault nos lleva de nuevo a Martí cuando el cubano, criticando la literatura moderna y especialmente la francesa, nos dice que los escritores han estado distraídos en el pulimento de la forma, creando objetos verbalmente lujosos, pero vacíos de las

interrogantes existenciales del hombre. Es decir, la misma idea formulada en diferentes términos. Así ambos concluyen que si el arte se aleja del hombre y sus preocupaciones vitales, por escapismo, por coqueteos con el poder o por juegos formales, entonces ese arte no ayuda a llenar el vacío espiritual y la angustia existencial que ha caracterizado el pensamiento de la modernidad. Por eso Foucault insiste en que “tenemos que crearnos a nosotros mismos como obras de arte” (citado en Dreyfus y Rabinow 270), algo que él ha encontrado en *La Gaya Ciencia* de Nietzsche.

Examinemos ahora las propuestas martianas sobre la formación de la subjetividad, ideas que constituyen la base de la esfera holística de su eticidad. Estos criterios son el resultado de un largo proceso de meditación y síntesis que cristaliza hacia 1882 cuando Martí escribe “El Prólogo,” texto fundamental de su escritura contramoderna. “¡PASAJERO, DETENTE!” son las palabras que Martí escoge para dar inicio a su ensayo que definen al ser como un “viajero” en un constante ir y venir de todas partes y hacia todas partes (“Prólogo” 223). Para el poeta cubano, entonces, el hombre moderno es un ser en constante movimiento en un mundo donde nada permanece. Por el contrario, el cambio constante va a ser la medida de todas las cosas, el sentido que define la vida del hombre. El reposo, el sosiego, la meditación, la contemplación, el ritual que antes eran valores de la vida, son devorados por la máquina y por un nuevo concepto de la existencia sumamente problemático para la estabilidad espiritual: el concepto de *progreso*. De ahí que Martí visualice la sociedad como una marejada infinita, sin horizonte visible, sin reposo, en constante búsqueda del sustento o de riqueza material para “vivir todo dorado; sin ver que la naturaleza humana no ha de cambiar de cómo es, y con sacar el oro afuera, no se hace sino quedarse sin oro alguno adentro” (“Prólogo” 223). Por otro lado, le llama poderosamente la atención que el amor, el sentimiento que define la dimensión de lo humano mejor que ningún otro, ha sido obliterado por la exacerbación del individualismo como marca distintiva de la sociedad industrial, y más problemático aún asociado con el ideal de libertad. El exceso de individualismo martillado en la conciencia del hombre moderno por el universalismo exagera las expresiones más negativas en el crecimiento y la evolución del ser tales como el narcisismo y el egoísmo. Las personas son forzadas a deshacerse de los sentimientos de empatía y fraternidad propios de la *comunitas*. Así éstos son sustituidos por la desconfianza y la competencia asociadas con los valores del capital (para Martí) el “oro exterior.” El cuerpo que había sufrido la primera amputación de sus expresiones naturales a manos del ideal cristiano de pecado, premio y castigo, sufre ahora una segunda amputación a manos de la ideología pragmático-utilitarista que condena—a veces de modo sutil, a veces de manera vulgar—las expresiones corporales de afectividad y de hermandad naturales al hombre. Ya no seremos más hermanos, hechos a imagen y semejanza por el mismo Dios. Ahora somos rivales en una competencia por la acumulación de objetos, tarea en la que el hombre desgasta sus energías vitales y sepulta su alma en el torbellino del consumo. El valor asociado con lo humano se desplaza hacia el valor de lo poseído que queda acuñado en el “tanto tienes, tanto vales.” Todo el mundo lleva prisa sumergido en su propio asunto, en su propio negocio; nadie tiene tiempo para detenerse a abrazar a su prójimo, que ya le resulta extraño y a veces hasta sospechoso si sus rasgos físicos difieren de la norma. Al poeta cubano le sorprende—y así lo comenta en una de sus crónicas—que en esa sociedad donde ahora reside los hombres se evadan los unos a los otros y hasta se evaden de sí mismos. No puede comprender cómo los más necesitados son vistos como un estorbo,

tildados de inservibles, como algo que hay que eliminar del paisaje urbano como los desperdicios para así mantener la limpieza clínica. La ausencia de empatía y cordialidad le parecen a Martí el primer síntoma de la enfermedad del cuerpo moderno que analiza.

El segundo síntoma que diagnostica Martí es el desplazamiento de los sacerdotes de la palabra, los creadores del *Pharmakon* espiritual, los poetas, de la posición privilegiada que han gozado en todas las sociedades tradicionales por siglos. Los tejedores de sueños, los que mantienen la rueda de la imaginación girando para que el misterio siga siendo una presencia cotidiana han pasado a ser un eslabón más en la cadena productiva por el sustento. Según Martí “ahora el poeta ha mudado de labor, y anda ahogando águilas” (“Prólogo” 224). Es decir, su vuelo ha sido condenado a la noria donde gira destrozando sus alas en la lidia por la subsistencia. El hombre deja de tener a mano el guía espiritual que lo iluminaba con sus metáforas y, en medio del polvo del combate, no ve el camino por donde ha de transitar porque “los ruidos de la batalla apagan las melodiosas profecías de la buena ventura de tiempos venideros” (Martí, “Prólogo” 224), el *pharmakon* del poeta. “Ni líricos, ni épicos pueden ser hoy con naturalidad y sosiego los poetas; ni cabe más lírica que la que saca uno de sí propio” (Martí, “Prólogo” 225). El poeta se vuelca hacia el paisaje interior a mirar dentro de sí y a cuidar de sí puesto que “nadie tiene hoy la fe segura. Los mismos que lo creen, se engañan” (Martí, “Prólogo” 225). El cielo inmovible y seguro refugio de otros tiempos, se ha desplomado sobre los hombres que, ocupados en la búsqueda de riqueza material, han descuidado su ser, olvidado los discursos de que hablaban Platón, Plutarco y Séneca con que defenderse en los tiempos de inesperadas vicisitudes de la existencia. No han cesado de buscar el oro dentro.

El tercer síntoma que Martí diagnostica es el del cambio incesante de ideas que “se maduran en la plaza en que se enseñan, y andando de mano en mano y de pie en pie” y que no se asientan en las mentes por mucho tiempo. “Nacen a caballo, montadas en relámpagos, con alas [...] Las estrujan, las ponen en alto, se las ciñen como coronas, las clavan en picota, las erigen en ídolo, las vuelcan, las mantean” (Martí, “Prólogo” 225). No hay tiempo para sopesarlas, para irles a su raíz, no hay tiempo de conocerlas. “Las imágenes se devoran en la mente. No alcanza el tiempo para dar forma a lo que se piensa” (Martí, “Prólogo” 225). Hoy las ideas “se salen en tropel de los labios, como semillas de oro, que caen en suelo hirviente; se quiebran, se radifican, se evaporan, se malogran -¡oh, hermoso sacrificio!- para quien las crea; se deshacen en chispas encendidas; se desmigajan” (Martí, “Prólogo” 227). En ese torbellino de incesante cambio nada se fija porque lo que se crea en la mañana al llegar la noche ha envejecido. El culto de lo novedoso se erige como la religión de la modernidad en oposición al pasado ritualístico y vitalista de la tradición. Ese pasado es sospechoso y de cierto modo inservible y por tanto hay que sepultarlo sin ceremonia porque su cadáver apesta. El poeta se lamenta de tanta energía y creatividad desperdiciadas, en la marcha incesante del hombre hacia el “futuro luminoso,” sin sospechar éste que el desecho y la ruina serán una de las grandes conquistas de ese tan apologético e incierto “progreso” del mundo moderno.

Ante este paisaje desolador, Martí vuelve los ojos a la naturaleza y en ella encuentra la verdadera poesía. “Cuando la vida se asiente, surgirá el Dante venidero [...] Hoy Dante vive en sí, y de sí” (Martí, “Prólogo” 229). El poeta resume su diagnóstico aludiendo a los

cambios sustanciales que la existencia del hombre ha experimentado en el orden histórico, social, espiritual y cultural y concluye que “la vida íntima [...] ha venido a ser el asunto principal y, con la naturaleza, el único asunto legítimo de la poesía moderna” (Martí, “Prólogo” 229). Sin embargo, es consciente que el entrar en la vida íntima y emprender el “estudio de sí” para el ser moderno es tarea titánica en un mundo que desciende sobre él violentamente con una avalancha abrumadora de discursos que lo descentran espiritualmente y lo vacían de sus naturales esencias. “El hombre, apenas entra en el goce de la razón que desde su cuna le oscurecen, tiene que deshacerse para entrar verdaderamente en sí. Es un braceo hercúleo contra los obstáculos que le alza al paso su propia naturaleza” (Martí, “Prólogo” 229) y el caudal de ideas convencionales y falaces con que lo envenenan sus mayores y la educación de la sociedad. Hace la distinción entre la vida falsa, adquirida en esa marea incesante de falsedades y la vida espontánea y pre-natural, ese espacio que Kristeva, en su teoría semanalítica sobre la formación de la subjetividad, denomina el espacio de la *fora*.⁴ En pocas palabras lo que Martí plantea es que “interrumpen al hombre” con el falso pretexto de completarlo, idea vital pues encierra no sólo una crítica al discurso racional sino a la institución educativa surgida con la Ilustración, erigida sobre las inconsistencias del universalismo occidental. “No bien nace, ya están en pie, junto a su cuna con grandes y fuertes vendas preparadas en las manos, las filosofías, las religiones, las pasiones de los padres, los sistemas políticos. Y lo atan; y lo enfajan; y el hombre es ya, por toda su vida en la tierra, un caballo embridado.” (Martí, “Prólogo” 229). De ahí que Martí vea la tierra como “una vasta morada de enmascarados” (“Prólogo” 230). Para él ese cuerpo enfermo requería una cirugía urgente, similar a la que veía Marco Aurelio cuando comparaba los discursos para el “cuidado de sí” con los instrumentos de un cirujano, como plantea Foucault en “La hermenéutica del sujeto.” Para el poeta cubano está claro que ninguno de esos discurso—ni el filosófico, ni el político, ni el jurídico, ni el religioso—daban al hombre el alimento necesario para desarrollar su ser individual en el equilibrio, la armonía y la belleza que le son necesarias para alcanzar a modelar esa estética de la existencia que podría llenar su humanidad del verdadero contenido que le es esencial. Aquí arranca Martí, precisamente, lo que constituye el principio vital de su hermenéutica de la subjetividad, de la creación del sujeto para la ética.

Asegurar el albedrío humano; dejar a los espíritus su seductora forma propia; no deslucir con la imposición de ajenos prejuicios las naturalezas vírgenes; ponerlas en aptitud de tomar por sí lo útil, sin ofuscarlas, ni impelerlas por una vía marcada. ¡He ahí el único modo de poblar la tierra de la generación vigorosa y creadora que le falta! Las redenciones han venido siendo teóricas y formales: es necesario que sean efectivas y esenciales. Ni la originalidad literaria cabe, ni la libertad política subsiste mientras no se asegure la libertad espiritual (“Prólogo” 230).

Para Martí la formación de una subjetividad resistente a la contaminación del historicismo teleológico y del cientificismo positivista es un proceso que debe ocurrir sin interrupciones ni imposiciones de ideas que él considera infundadas. Concuere con los griegos en que esa formación debe ser adquirida a través de un proceso de crecimiento espiritual con la asistencia de la escritura filosófica que recoge la sabiduría del pasado y de la meditación. Por eso recalca la urgencia para el hombre moderno de emprender el

camino de la reconquista de su ser y de crear su propia estética de la existencia al margen de los metarrelatos del poder del aparato hegemónico. Lo primero que se debe acometer como *prophylassein* es lograr que el espíritu humano desarrolle libremente su naturaleza en la naturaleza, terreno fértil para la germinación de entes libres, y no colonizar su pensamiento con dogmas y doctrinas falsas que conducen al empobrecimiento de su espíritu y lo vacían de su ética natural, de su divinidad interior. De ahí expresa con cierto visible desconcierto que esta avalancha de discursos contaminados de todo género de falsedades ha diezmando en la tierra la especie de hombres creadores, dueños de sí mismos, tan útiles a cualquier sociedad. Para él—desde que la razón tomó el liderazgo del pensamiento y expulsó a los dioses de la naturaleza, imponiendo uno distinto y superior a ella; desde que el estado se erigió en protector y dispensador de las necesidades esenciales de la sociedad—no ha habido verdadera redención para el hombre, ni libertad auténtica, ni paz interior. Así, con los poetas desplazados del acontecer y el destino de la sociedad, silenciados por el utilitarismo consumista y convertidos en obreros asalariados, no puede florecer literatura original y, mucho menos, libertad política puesto que el poeta como visionario contiene los excesos del poder. Estos criterios son de primera importancia en su contra-discurso moderno y en la creación de la subjetividad ética. De ahí que Martí concluya:

El primer trabajo del hombre es reconquistarse. Urge devolver los hombres a sí mismos; urge sacarlos del mal gobierno de la convención que sofoca o envenena sus sentimientos, acelera el despertar de sus sentidos, y recarga su inteligencia con un caudal pernicioso, ajeno, frío y falso. Sólo lo genuino es fructífero. Sólo lo directo es poderoso. Lo que otro nos lega es como manjar recalentado. Toca a cada hombre reconstruir la vida: a poco que mire en sí, la reconstruye (“Prólogo” 230).

La primera frase del fragmento nos remite directamente a la idea esencial de la hermenéutica del sujeto en Grecia, explicada con Foucault. Martí enfatiza su criterio esencial de que hay que reeducarse debido a las deficiencias del sistema educativo que “recarga la inteligencia con un caudal pernicioso, ajeno, frío y falso” (“Prólogo” 230) Luego entonces, el “desaprender” (*de-discere*) que, según Foucault estimulaban los preceptores y filósofos griegos como función profiláctica para eliminar de la educación todo lo inútil y excesivo, es exactamente lo que Martí reclama del hombre moderno como tarea nada menos que “urgente.” Él utiliza el término “reconquistarse,” salirse del mal gobierno, devolverse a sí mismo. Ahora este reconquistarse va más allá del ideal griego pues contiene la idea del “hombre natural” al margen de la *civitas*. Así, este reclamo martiano va en dos direcciones fundamentales: primero, la construcción de la subjetividad del hombre de modo natural, sin interrupción ni desviaciones perniciosas; segundo (y más importante), la constitución de un sujeto descolonizado, liberado de las meta-narrativas prohijadas por el Estado moderno en su voluntad de control, manipulación y explotación del sujeto social forzado en el anonimato de la masa. Para Martí, si el hombre mira en sí, reconstruye su vida; es decir, todos los materiales que necesita están en su mundo interior y no en ninguna divinidad dispensadora de bien y virtud. Hay cierta convergencia entre las ideas de los filósofos griegos y las de Martí en cuanto al tópico. Sin embargo, las del poeta cubano incluyen la descolonización del pensamiento. En uno de sus apuntes de 1881, un año anterior al documento que

analizamos, él había escrito: “Yo nací de mí mismo, y de mí mismo brotó a mis ojos, que lo calentaban como soles, el árbol del mundo” (Martí, “S. título” 167). O sea, más allá del conocimiento que pueda haber tenido de estas prácticas griegas, hay un componente muy martiano en ellas. De acuerdo a Vitier, “[e]l ver en sí, el ser por sí, el venir de sí, son las constantes básicas del pensamiento y la expresión martianos en dos dimensiones conexas: su concepción del hombre y su concepción de América, perfiladas ambas desde los años que vivió en México y Guatemala” (83). La incorporación de América y del hombre natural del que llama el continente mestizo agrega a su ontología algo que no estaba en el horizonte, ni del racionalismo cartesiano, ni del historicismo hegeliano. Lo que el poeta cubano dice al hombre es que los materiales para constituir su libertad y su dignidad no están en ninguna iglesia, ni en sus jerarquías doctrinarias, sino que él es el único y verdadero agente de su auténtica liberación.

Quiero concluir el fragmento que se citó antes con uno de los componentes esenciales de la eticidad martiana: el amor. “Asesino alevoso, ingrato a Dios y enemigo de los hombres, es el que, so pretexto de dirigir las generaciones nuevas, les enseña un cúmulo asilado y absoluto de doctrinas, y les predica al oído, antes que la dulce plática del amor, el evangelio bárbaro del odio” (Martí, “Prólogo” 230). Este pensamiento contiene una crítica directa a las religiones organizadas que en nombre de Dios, han predicado en los dos últimos milenios la idea del pecado y el perdón, el odio de razas y credos, el premio del cielo y el castigo del infierno y han instigado el miedo y el terror entre sus feligreses a fin de controlar almas y haciendas. “Porque para él lo que el hombre mira y halla en sí cuando se ha liberado de la cadena del odio, del causalismo circular de la imposición y la esclavitud, es precisamente el amor: tal fue su experiencia definitiva en el infierno del presidio político” (Martí, “Prólogo” 230). Y culmina el crítico cubano: “El amor es lo original, por lo tanto lo unitivo y lo libre, y por tanto lo justo. El amor es la justicia y sólo el amor puede verla: ‘El amor es quien ve’” (Martí, “Prólogo” 230). De ahí que el principio impositivo y represivo de autoridad que impide el conocimiento (la “sabiduría”), impide también la justicia (el “derecho”) (Vitier 85). De modo que si se resumiera este primer segmento de la *eticidad* martiana habría que tener presente como ideas vitales la *reeducción del hombre*, la reconquista de su ser—que implica la construcción de un sujeto descolonizado—la actuación por y desde el amor, y la búsqueda de la belleza en la naturaleza (como él ha dicho poema está en la naturaleza) fuente del equilibrio y la justicia supremos. Hay un arco que se tiende desde la hermenéutica del ser, del cuidado de sí, que libera al hombre y lo sitúa en su dimensión ético-ontológica, hasta la búsqueda de la belleza y la justicia que hay en la naturaleza para completar el círculo de esa obra de arte que es el hombre capaz de constituir por sí propio la estética de su existencia, de convertirse en un ser ético y habitar la tierra poéticamente.

Investigador Independiente

Notas

- ¹ “El prólogo al poema del Niágara” aparece luego reproducido por primera vez en la Revista de Cuba, tomo XIV, 1883. El texto aparecerá citado a lo largo de este trabajo solamente como “Prólogo.”
- ² Denomino “escritura ética” a las cuatro más importantes corrientes discursivas de su escritura: su contradiscurso de la modernidad estética y de la modernidad burguesa, su discurso de la tradición y su discurso ético. Es una escritura que sobrepasa con creces la marca de la literatura y propone un pensamiento paradigmático en los márgenes de la modernidad. Para una más detallada explicación de estas propuestas véase mi tesis doctoral: *La escritura ética martiana como un nuevo paradigma: Desbordes de la modernidad*.
- ³ Emmanuel Levinas, filósofo lituano-francés, produce una revolución en el pensamiento ético de la filosofía contemporánea con obras como *Totalidad e infinito*, *Ética e infinito* y *El humanismo del otro hombre*, entre los más destacados. Su proyecto fundamental consiste en descolonizar el pensamiento ético, y devolverle su esencia ahistórica y su carácter ininteligible como esencia del ser.
- ⁴ Kristeva plantea que el sujeto construye su subjetividad en la *jorá* semiótica, del griego *espacio, lugar*; y a esta teoría llama *semanálisis*. Éste, al que también denomina “ciencia de la significancia” cuestiona la materialidad misma del lenguaje, “hasta hacerlo retroceder a su origen: lugar a la vez previo y exterior al sujeto, pura pulsión, reino de lo semiótico por excelencia, “musical”, pre-verbal, anterior a todo signo, a cualquier posición del sujeto en el lenguaje y, por tanto, anterior al ego, al orden simbólico” (Kristeva citada en Paris 22) La *jorá*, donde se excluye la representación del significado, detecta los ritmos, los silencios, las aliteraciones, y los gestos. Es anterior a la división de los sexos e incluye lo femenino y lo masculino. Ese espacio de construcción de la subjetividad violenta la representación socio-cultural del lenguaje y entra en contacto—desprendido de lo temporal y espacial—con los límites más absolutos: la belleza y la muerte.

Obras citadas

- Cenzano, Carlos. *La escritura ética martiana como un nuevo paradigma: Desbordes de la modernidad*. Diss. Florida International University, 2008. Impreso.
- Derrida, Jacques. *La diseminación*. Madrid: Editorial Fundamentos, 1975. Impreso.
- Dreyfus, Hubert L. y Paul Rabinow. "Postscriptum. Sobre la genealogía de la ética: Una visión de conjunto de un trabajo en proceso." *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Ediciones Nueva visión, 2001. 261-86. Impreso.
- Foucault, Michel. "The Hermeneutics of the Subject." *Ethics, Subjectivity and Truth*. Ed. by Paul Rabinow. Nueva York: The New York Press, 1997. 93-106. Impreso.
- Levinas, Emmanuel. *Humanismo del otro hombre*. México: Siglo XXI Editores, 2006. Impreso.
- Martí, José. "El prólogo al poema del Niágara." *Obras Completas*. La Habana: Centro de Estudios Martianos/Edición Karisma Digital. CD-ROM, 2001. Vol. VII. 223-38. Impreso.
- . "S. título." *Obras Completas*. La Habana: Centro de Estudios Martianos/Edición Karisma Digital. CD-ROM, 2001. Vol. XXI. 167. Impreso.
- Paris, Diana. *Julia Kristeva y la gramática de la subjetividad*. Madrid: Campo de Ideas, 2003. Impreso.
- Rojas Osorio, Carlos J. *Foucault y el pensamiento contemporáneo*. San Juan: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1995. Impreso.
- Vitier, Cintio. *Ese sol del mundo moral: para una historia de la eticidad cubana*. México: Siglo Veintiuno Editores, 1975. Impreso.